

Motogoria

Tanulmányok Sárkány Mihály 60. születésnapjára

Motogoria

Tanulmányok Sárkány Mihály 60. születésnapjára

Szerkesztette

A. Gergely András – Kemény Márton

MTA Politikai Tudományok Intézete
Könyv Kiadó Kft.
ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport
Budapest, 2004

A kiadvány megjelenetéséhez hozzájárult
az MTA Politikai Tudományok Intézete (Etnoregionális Kutatóközpont),
valamint az ELTE Társadalomtudományi Kar Kulturális Antropológia Szakcsoport
szervezésében készült kutatások támogatása (OM, IHM), az ELTE
Bölcsészettudományi Kar Hallgatói Önkormányzat, a Népi Hagyományok Alapítvány,
továbbá az OTKA T 035241. számú kutatási támogatás.

© A. Gergely András – Kemény Márton, 2004

Tipográfia: Gergely István (Könyv Kiadó)

Minden jog fenntartva.
Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli engedélyéhez van kötve.
A kötet a Könyv Kiadó gondozásában készült.

Üdvözlés

Kötetünk címe Sárkány Mihály egyik kedvenc – ha nem a legkedvesebb – kutatási területéről, Kenyaából származó kifejezés: a kikuyu nép körében ez bölcs, tapasztalt, józan embert (amolyan guru-félét), illetve dicséretre, köszönetre, tiszteletre méltó nagy tanítót, tanárt, előljárót jelöl. Szívesen használtuk volna még e születésnap Festschrift címeként a suahéli MWALIMU kifejezést, amelyet több nép, a kikuyuk pedig napi szinten használnak tanító, tiszteletre méltó tudós elnevezésére, megszólítására, illetve feljebbvalókra. A kötet szerzői számára Sárkány Mihály ezekkel a jelzőkkel biztosan illelhető, s több tudományterület (etnológia, folklór, szociológia, afrikanisztika, kulturális antropológia, gazdaságantropológia, etnográfia és a szociálintropológia) kutatói számára sem tűnne túlzásnak vagy hízelgésnek. Akik itt egy-egy írást, tanulmányt, könyv-részletet az ünnepelt tiszteletére megjelentetnek, külön-külön és együtt is sokat köszönhetnek Sárkány Mihálynak – nehezebb lenne azok körét behatárolni, akik nem! A kortárs olvasó, s az utókor könyvtárhasználója talán kissé meglepve tapasztalja majd, hogy a „rajongók” köre ennél sokkal szélesebb, akkora, hogy egy akadémiai kutatóintézeti kiadványt is szenteltek Neki erre az évfordulóra, jeles szerzők tisztes listájával. Ám az egyetemi hallgatók, oktatók, akadémiai és intézményeken kívüli kutatók sokasága nem férközhett bele egyetlen kötetbe – ugyanakkor az üdvözlés szándéka, a köszöntés barátságos gesztusa sem rekedhetett meg abban a körben, ahol keletkezett... Így lett e hatvanadik születésnapra szánt kötet egy második opusz, amelyben mások, és a maguk módján másként róják le tiszteletüket.

A tanulmányok sorrendje nem tükröz sem rangsort, sem tematikus egységeket. Az üdvözlő kötetek egyik sajátossága, hogy mindenki éppen azt „adja le” a szerkesztőknek, amin dolgozik, vagy amit még máshová nem ígért oda. A mesterkélt szerkezetbe szuszakolást szerettük volna elkerülni, hisz ilyesfajta válogatásokat mindenki – aki egyáltalán olvas – úgy vesz kezébe, hogy téma szerint, vagy a szerző nevére keresve lapozgat benne. Szerzői jogon pedig minden kutató és hallgató azt és úgy formálta meg tanulmányát, ahogy azt üdvözlő szándékától függően „személyre szólóan” éppen Sárkány Mihálynak szánta. Így azután az olvasó talál afrikai témájú tereptanulmányt, antropológiai elméleti és történeti okfejtést, társadalomnéprajzi elemzést, identitás- és etnicitás-menti vagy romológiai kutatási anyagot, vallás- vagy művészetantropológiai írást, gender studies vagy politikai antropológiai dolgozatot. A kötet egésze ennek alapján igen vegyesnek tűnik, de nem bánjuk, *a lényeg az üdvözlés ajándéka volt.* Az egyetlen, amit bánhatunk, hogy még így is igencsak határolt volt, ki vehet részt és ki marad ki a kötetből. Az utóbbiak köréből – szándékukkal egyezően – egy kötetzáró névsort állítottunk össze. S akik még (ezerféle okból) még ebből is kimaradtak, azok talán személyesen fejezik majd ki jókívánságaikat az Ünnepeltnek...

a szerkesztők

Mannheim Károly és a kulturális antropológiai gondolkodás

BINDORFFER GYÖRGYI

Bevezetés

Alábbi írásomban azt szeretném bemutatni, hogy Mannheim Károly *A szellemi képződmények ideológiai és szociológiai interpretációja*,¹ *A kultúra és a kultúra megismerhetőségének szociológiai elmélete (Konjunktív és diszjunktív gondolkodás)*,² valamint a *Tudásszociológia* c. írásaiban fellelhetők olyan gondolatok, amelyeket kulturális antropológiai nézőpontból is értelmezni lehet. Bár ezekben a műveiben nem az volt a szándéka, hogy a kulturális antropológiai megismerés elméletének alaptételeit lefektesse, és ennek bázisán kifejtse a terepmunka módszertanát, a kultúrakutatás általa felvázolt kérdései, problémái és megoldásai ezen a tudományterületen is relevanciával bírnak. Munkamódszerem nem szokványos. Kiemelem Mannheim gondolatait eredeti környezetükből és a kulturális antropológia értelmezési kontextusába helyezem át. A kiemelt gondolatokat a kulturális antropológia nézőpontjából értelmezem. A mannheim-i szövegek tehát csak annyiban kerülnek idézésre, amennyiben antropológiailag értelmezhetőek. Mindazonáltal úgy vélem, hogy a kiemeléssel Mannheim gondolatai nem csorbulnak, sőt gazdagodnak azáltal, hogy egy másik tudományon belül is értelemmel és értelmezhetőséggel bírnak. Remélem, hogy sikerül rámutatnom néhány párhuzamra a kultúra megismerését, megértését és interpretálását illetően, Mannheim tudásszociológiája és a kulturális antropológia között.

A megismerés

Mannheim (1995:201-202) megismerés alatt az egzisztenciális viszony egy olyan speciális fajtáját érti, amikor a gondolkodás aktusa nem választható le a szubjektum egzisztenciális viszonyairól, az egzisztenciális viszony totalitásáról. Az antropológus a terepen nem tesz mást – többek között –, mint azt, hogy az egzisztenciális viszonyokba ágyazott gondolkodást, cselekvést, érzelmi viszonyulásokat próbálja feltárni. A totális beágyazódottság kérdését manapság senki sem kérdőjelezi meg az írásnélküli természeti népek, archaikus kultúrák megismerését célul kitűző klasszikus antropológiában.³ Azt azonban Mannheim fogalmazza meg, hogy ez a beágyazódottság tulajdonképpen az egzisztenciális viszonyokba való beágyazódottságát jelenti, tehát a megismerés tárgya az egzisztenciális viszonyok totalitása.

¹ Eredeti cím: *Ideologische und soziologische Interpretationen der geistigen Gebilde*. Az írás a *Wissenssociologie. Auswahl aus den Werken von Karl Mannheim*, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff (Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand Verlag. 388-407. o.) c. könyvben jelent meg. A magyar fordítás Kisbali László munkája.

² In: *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Budapest: Atlantisz. 1995. 147-311 o.

³ A modern társadalmak kultúrakutatásában beágyazódottság problémája totális szinten nem merül fel. A jelenkori kultúrakutatásnak minden vizsgált csoport esetében külön fel kell mérnie a csoport viszonyokba ágyazódottságát vagy éppen azokból való „kilógását”, s elemezni kell azokat a viszonyokat, amelyekben a beágyazódottság egyáltalán létrejöhet.

A megismerés aspektusai

Az antropológiai megismerés, az a mód, ahogy a tudás megszerezhető, aminek segítségével a leírásokon keresztül viszonylatok, világok szerveződési módjai ragadhatók meg oly módon, hogy ezek a bennszülött számára bírnak jelentéssel. Ezt követi a fordítás, úgy, hogy a jelentés-összefüggések egy másik kultúra nyelvére átfordítva világosak és érthetők legyenek. A kultúrantropológiai gondolkodás a megismerést – helyszínét tekintve – gyakorlatilag két részre bontja. Természetesen itt nem csupán a helyszínnek különbözőségéről van csak szó, amit Geertz (1988) az „ott lenni” és „itt írni” episztemológiai problémákat hordozó ellentétpárjába sűrít bele, hanem a megismerési módszerekhez való különböző viszonyulásmódokról is. Az antropológiában a megismerés igazi terepe „a terep”, de az adatok feldolgozása, rend-szerzése, elemzése és interpretálása, valamint az elmélet megalkotása, az absztrakció szintjére emelése, ugyancsak egyfajta megismerési folyamatként jelenik meg, amely elsősorban a kutató saját tapasztalásteréhez idomul. Az antropológusok – empirikus vagy elméleti beállítódásuktól függően az émikusnak, ill. étikusnak nevezett megismerési módokat sokszor egymást kiegészítő, sokszor azonban egymásnak ellentmondó, sőt egymás kizáró megismerési folyamatokként fogják fel (Pelto, 1970: 54 skk).

Az antropológiai megismerés tárgyát Mannheim szóhasználatával élve, szellemi képződményeként is értelmezhetjük. A kutatási nézőpontok kettőségét, amely mint néhány sorral fentebb jeleztem, sok esetben a vízváltató szerepét tölti be az antropológusok körében, Mannheim „*A szellemi képződmények ideológiai és szociológiai interpretációja*” című tanulmányában elemzi. A szellemi, értelmi tartalom, attól függően, hogy a „fenomenológiai szubjektum milyen különböző beállítódásokkal közeledik hozzá”, „mindig különbözőképpen tárul fel”. „Egészen másként ‘élünk át’ egy értelmi tartalmat, ha ‘belülről’ értjük meg, és megint másként állunk ehhez az értelmi tartalomhoz, ha ideológiaként, azaz egy rajta kívül fekvő lét felől fogjuk fel”.⁴

Ez a problémamegfogalmazás gyakorlatilag ugyanazt implikálja, amit az émikusok és étikusok felvetési is. A szellemi képződmények belülről való megragadása és interpretációja alatt Mannheim azt érti, hogy a szubjektum (antropológiára átertelve: az antropológus) sajátosan feloldódik, benne él az értelmi tartalomban. A kívülről, a lét felől történő megragadás a „rajta kívül található instanciák” felől történik.

Ebben az írásában Mannheim utal a nézőpontok különbségéből adódó fogalmi szintek eltérő konstituálására is.⁵ A terepmunka gyakorlatában létrejövő megismerés és a későbbi interpretáció problémáira is vonatkoztathatók Mannheim alábbi sorai: „Eszme és ideológia különbsége (az e vizsgálódás során alapul vett jelentésben) tehát nem pusztán nézőpontok differenciációja, hanem ugyanazon szellemi tartalmakkal szemben megnyilatkozó, alapjukban véve azonban különböző vizsgálati módok vagy beállítódások eredménye. Ha egy elméleti kijelentést például egyszerű eszmeként, azaz belülről fogok fel, akkor ugyanazt teszem, mint amit a benne rejlő tételezések előírnak. Ha azonban ideológiának tartom, azaz kívülről vizsgálom, úgy mindenekelőtt felfüggesztem az egész tételezést, és valami mást teszek, mint ami előzőleg elő lett írva benne”.⁶

Az antropológia nyelvére lefordítva Mannheim sorait úgy lehet értelmezni, hogy ugyanazon szellemi tartalmak vizsgálata történhet émikusan (belülről), amikor az antropológus a megismerés érdekében a terep szabta feltételekhez igazodik (ha nem tenné, maga a megismerés válna lehetet-

⁴ A *szellemi képződmények ideológiai és szociológiai interpretációja* c. műből vett idézeteket Kisbali László kéziratosa magyar fordításából vettem át.

⁵ A fogalmi szintek különbözőségeit elemzi Bourdieu (1980) is a gyakorlati logika és a tudomány logikájának eltérései kapcsán.

⁶ Kisbali László fordítása.

lenné), vagy étikusan (kívülről), azaz otthon, az íróasztalánál, amikor tulajdonképpen zárójelbe teszi közvetlen tereptapasztalatait, és az interpretálás, ill. fordítás során átertelve azokat.

Feltétlenül említésre méltó, hogy Mannheim ebben az írásában már felveti azt a kérdést is, hogy a külső vizsgálat számára szükséges egy vonatkozási szint is. Marxot idézve Mannheim a polgári társadalmat nevezi meg. Az antropológiai gondolkodással ez úgy állítható párhuzamba, hogy az étikus megismerést végző kutató, mivel (már) nem a terepen dolgozik, attól teljesen elszakadva saját kultúrája hatása alatt, óhatatlanul ahhoz viszonyítva konstruálja meg a valóságot.⁷

A megismerés folyamatának résztvevői

A megismerés antropológiai viszonyában a megfigyelni, ill. megismerni, megérteni kívánt objektumot szubjektumok alkotják. Velük szemben ugyancsak egy szubjektum, az antropológus áll. Mindketten kultúrájuktól függő saját speciális tudással rendelkeznek. Az antropológus feladata a megfigyelési egység (személy, csoport stb.) megismerése, megértése, tehát egyfajta tudás felhalmozása, majd a megszerzett ismeretek interpretálása. Amikor Mannheim *A kultúra és a kultúra megismerhetőségének szociológiai elmélete (Konjunktív és diszjunktív gondolkodás)* c. művének *A megismerés és a kultúra szociológiai elméletének kísérlete* címet viselő második részében azt írja, hogy „minden megismerési aktus csak önállóan része egy szubjektum és egy objektum közötti egzisztenciális viszonynak, egy olyan egzisztenciális viszonynak, amely esetről esetre másmilyen közösséget és mindenkor specifikus egységet teremt e kettő között” (1995:203, kiemelés az eredetiben), gyakorlatilag a bennszülött és a kutató alapviszonyát írja le a terepen. Mert miről is van tulajdonképpen szó az antropológiai terepmunkában, amelynek véleményem szerint ma is fontos részét kell képeznie a résztvevő megfigyelésnek?⁹ Aktor és antropológus a terepen – akár honnan és akár hogyan nézzük is – egy térben, egy időben, s ebből következően egy közös egzisztenciális viszonyrendszerben él.¹⁰ A megismerési aktus azért önállóan része az egzisztenciális viszonyoknak, mert nélküle (mármint az egzisztenciális viszony nélkül) egyszerűen nem jöhet létre. A megismerés az antropológus számára az aktorokkal közösen megosztott egzisztenciális létbe ágyazott. Antropológus és aktor viszonya azonban ebben a térben a megfigyelési szituációtól függően mindig egy másfajta egységet, csoportalakzatot, közösséget hoz létre, s ez az egység a résztvevőkre csak rájuk jellemző módon meghatározott.

A megismerés Mannheim szerint egyfajta kölcsönviszonyban konstituálódik, sőt, az egzisztenciális viszony teszi lehetővé „fogadja be a tárgyat a tudatba” (1995: 203). Mannheim itt is utal arra, hogy az a „tudatba való befogadás” megismerésnek csak az egyik oldala; vagyis „a megismerés nem

⁷ Az antropológus a terepen sem szabadulhat meg saját enkulturációja teljes tudáskészletétől, de igyekezete, hogy magát saját kulturális viszonyaiból kiszakítsa, a terep kölcsönös egzisztenciális viszonyainak meghatározó karakteréből következően könnyebben megvalósítható.

⁸ Bennszülött alatt a természeti népek „megfigyelési egységét” szokás érteni. Dolgozatomban nem korlátozom Mannheim megfigyeléseinek alkalmazhatóságát a klasszikus antropológia bennszülöttjeire, ugyanis véleményem szerint Mannheim gondolatai a jelenkori kultúrakutatás antropológiai megközelítésére ugyanúgy vonatkoztathatóak. Bennszülött helyett ezért a továbbiakban inkább az aktor kifejezést használok.

⁹ A résztvevő megfigyelés számomra sem egyedül a Malinowski nevével fémjelzett, s a hatvanas évek óta meglehetősen nagy – bár hullámzó erősséggel fel-feltűnő – sokat és sokak által kritizált és megkérdőjelezett terepgyakorlat-módszereit jelenti. A magukat kognitív antropológusoknak nevezőktől kezdve az interpretíveken át egészen a posztmodern antropológusokig számtalan szerző könyvtárnyi irodalmat írt össze a terepmunka ismeretelméleti státusáról. Szerintem a megismerésnek a résztvevő megfigyelés szükséges, de semmiképpen sem elégséges feltétele. A megfigyelés csupán egy lehetőség, de más megismerési technikák kontrolljára (pl. interjú) szoruló, ebből következően önmagában semmi esetre sem kielégítő eszköz.

¹⁰ Azt természetesen más kérdés, hogy az antropológus mennyire „merül alá” ebben a közös egzisztenciális viszonyrendszerben, mennyire teszi magáévá a „mikroantropológiai fókusz” elvét (vö. Borsányi 1988).

az elfoglalmasításnál kezdődik; [lásd étikus szakasz], ez csak egy kései, jobbára analitikus fázis egy olyan állapottal szemben, amikor a »megismerendő«-nek már *birtokában vagyunk*” (uo., kiemelés eredetiben).

A kulturális antropológia dimenziójában értelmezve az elmondottakat, Mannheim a megismerés émikus módját, az egzisztenciális befogadást a tudatba mint a megismerés tágabb fogalmát, előbbre helyezi a megismerés szűkebb – étikus – fogalmánál, ami szerinte csupán másodlagos valami.

Az egzisztenciális viszony tehát olyan létviszony, amely az antropológus számára lehetővé teszi, hogy részesedhessen bennszülött életvilágában: „...már itt, még minden fogalmi megfogalmazás előtt jelen van az ismeretnek egy meghatározott fajtája, egy közös tudás kettőnk között, amely a mi számunkra ellenőrizhetően megragadható, jöllehet objektivációnak még nyoma sincs. Tudás ez, de nem mindenkinek, hanem csak nekünk kettőnknek szóló tudás...” (1995:209).

Ez az a tudás, amit az antropológusnak majd interpretálni kell a megismerés egy másik fázisában. Mannheim a kultúrák közötti kommunikációnak, illetve a kontextuális tudás megszerzésének fentebb kifejtett módját konjunktív megismerésnek, míg a következő kommunikatív, univerzális szakaszt diszjunktív megismerésnek nevezi.

A konjunktív megismerés

Mannheim szerint „ha megismerésem tárgya egy ember ... a perspektivikus kép (lelki önvalójának felém fordított oldala) a közöttünk fennálló egzisztenciális viszony alapján átvihető az én tudásomból az övébe, amint megfordítva, ő is átadhatja nekem a rólam alkotott tudást” (1995:210). A tudás a gondolkodás terméke. A gondolkodás léthez, a lét pedig az egzisztenciavilághoz kötött. Ez a „tudás-csere” a másik értelmének megragadását célozza meg. Ez az a (képzeltbeli) szituáció, amikor a bennszülött azt mondja az antropológusnak: „taníts meg arra, hogy hogyan tanítsalak meg az én szemantikai struktúrára”. Az antropológusnak tehát képesnek kell lennie más szemével látni, s ehhez be kell lépnie (de semmi esetre sem szabad elsülyednie) az aktorok szándék-, attitűd-, érték- és egzisztenciavilágába, vagyis gondolatuniverzumába, hogy az aktor számára jelentéssel bíró valóságot ő is birtokba vehesse. A belépés egyszerre jelent közelkerülést és távolságtartást. A megfelelő pont megtalálása nagyon fontos, mert hogy ki hol helyezkedik el a gondolkodás létezhelyén társadalmi terében, az nem minden pontból látható. Abszolút megközelítés nem létezik. Az antropológus a terepen két egymástól független, de egymás befolyásoló nézetrendszer – saját és az aktor nézetrendszere – kereszttüzében áll. A megismerés az antropológus számára akkor valósul meg, ha az egymásba kapcsolódó gondolkodási struktúrák univerzuma, a szintézis létrejön. A megismerés azonban még nem jelent megértést. A megértés tehát a kontextuális tudás a közös egzisztenciaterében együtt élt és együtt megélt életgyakorlat során, illetve e gyakorlat jelentéseinek az aktorokkal közösen elvégzett értelmezésével és a fogalmak megalkotásával, az értelem-összefüggések tisztázásával jöhet csak létre. A folyamat kiteljesedésével a konjunktív megismerés érvényességi tartománya egyre tágul, s az antropológus számára ezzel párhuzamosan bővül az a tapasztalástér, amit megoszthat az aktorokkal, tehát a megértés lehetőségei is növekszenek.

Az antropológusnak azonban a tapasztalatközösségben való tájékozódáshoz, a közösség tagjainak fejében lévő tudás megismeréséhez, és megértéséhez, a közös fogalomalkotáshoz illetve jelentésértelmezéshez befogadottá kell válnia. Ezen kívül nélkülözhetetlen a közösség nyelvének ismerete, hiszen „Éppen az élőbeszéd csodája, hogy mindig minden szót egyszeri összefüggésbe helyez, s a mondat sajátos totalitásának, de még inkább a közlést hordozó alaphullámnak, a ritmusnak és az asszociációfolyamnak az alapján képes minden szónak egyéni értelmet kölcsönözni” (1995:217).

A nyelvhasználat, a fogalomképzés nem csak az adott közösség, de a közösségbe befogadott antropológus számára is több, mint az egzisztenciális kapcsolatok egyszerű összessége. S ezt a többletet

természetesen nem mennyiségileg, hanem minőségileg kell érteni, ugyanis az egzisztenciális kapcsolatok e minőségek alapján transzformálódnak közös tapasztalásuniverzumná.

A nyelv és a fogalomalkotás segítségével a terepen jön létre az első interpretáció, jelentésértelmezés. A terepen konstituálódik, s az aktorok és az antropológusok együttesen vesznek részt benne.¹¹ Ezt a megismerést azonban szigorúan meg kell különböztetni az antropológus terepmunka utáni interpretációs igyekezetétől, a diszjunktív megismerés folyamatától.

A konjunktív tapasztalat és a kultúrák különbözősége

A konjunktív megismerés fogalmai kultúrához kötöttek, s az a tapasztalásközösség, amelyben létrejönnek, tulajdonképpen a kultúrákközösségként is definiálható. Egy adott kultúrákközösségbe a megismerés és megértés szándékával belépő antropológus csak ideiglenesen tartózkodik ott. Az antropológus egy másik kultúrákközösség tagja, amelynek saját konjunktív tapasztalástere és nyelve van. Minden tapasztalás- vagy kulturális térben saját, „előírt pályái vannak a kötelező élményeknek, és e pályákon a közösségi élet valamennyi fontos eseménye ‘ritualizálódik’ és ‘mágikusan’ sztereotipizálódik...” (1995: 228). Egy adott közösség kollektív képzetei tehát perspektivikusan, ugyanakkor sztereotipizáltan egy bizonyos tapasztalástérre vonatkoztatott konjunktív tapasztalatok lecsapódásai: csak azok számára ragadhatók meg, és ebben az értelemben csak azok számára érvényesek, akik egzisztenciálisan részesednek bennük (1995: 230). A tapasztalástér tehát idegen egy kívülről álló számára. Így az antropológusnak, amikor terepre megy és belép egy másik kulturális világba, „egy sajátos, csak a közösség tagjai számára létező összefüggésbe” (1995: 228) kell behatolnia. Ez a világ a terepmunka ideje alatt, de még inkább a terepmunkát következő feldolgozás során saját világa konkurenciájaként jelenik meg. A belépés pillanatában még az egymással szembeni gondolkodás állapota áll fenn. Ezt az állapotot kell az antropológusnak egymáshoz igazodással, kölcsönös reflexivitással, egymástól tanulással együtt-gondolkodással alakítania.

Mannheim a tudásszociológia pozitív szerepével kapcsolatban kifejti, hogy egyértelmű eredményekre csak akkor lehet jutni, ha ugyanabban az aspektusrendszerben a már adott fogalmi és kategoriális egységesség elsajátítása megtörtént, s csak ennek alapján „lehetséges az egyértelmű megvitathatóság”, s csak így lehet „a két nézetszerkezetben különbözőképpen, de egyaránt helyesen látottakat a két látásmód szerkezeti eltéréseiből kiindulva megérteni ... a különböző perspektivikus nézetek egymásra való átszámíthatóságának és lefordíthatóságának képletét keresve”.¹²

Tudásszociológia – kulturális antropológia

A tudásszociológiáról írott tanulmányában Mannheim kifejti a létezhetőség tényszerűségének tanát is, amely ugyancsak összeköthető kultúrantropológiai vonatkozásokkal. Ha a kognitív antropológia tételezéseiből, az aktorok fejében lévő tudás megismerésének szükségességéből indulunk ki, akkor a tudásszociológiának fontos mondanivalója lehet egy antropológus számára is.

Mannheim szerint a tudás és a tényleges gondolkodás létezhető. A gondolkodás létezhetősége azokon a területeken mutatható ki, ahol a megismerés folyamata nem „immanens fejlődéstörvények szerint bontakozik ki, nem kizárólag a dolog, és merőben logikai lehetőségek irányítják, nem valamiféle belső szellemi dialektika hajtja,” hanem a gondolkodást elméleten kívüli tényezők határozzák meg. Ezeket a tényezőket nevezi Mannheim léttényezőknek. A tudástartalmakat meghatározó-

¹¹ A közös jelentésértelmezés, a valóság konstruálásának ezt a jelentésértelmező és szimbólumképző folyamatát, illetve ennek a folyamatnak a mikéntjét helyezi a középpontba az interpretív antropológia (vö. Geertz 1994; 2000).

¹² Az idézet Mannheim *Tudásszociológia* c. munkájának kézirat fordításából való (55–56). A fordítás Wessely Anna munkája.

zák a léttényezőket, „belejátszanak a tartalomba és a formába, a mondandóba és a megfogalmazásmódba is, és döntően meghatározzák valamely tapasztalat és megfigyelés-összefüggés teljesítőképességét, vizsgálati mélységet, egyszerűen mindent, amit valamilyen megismerés nézetstruktúrájának fogunk nevezni”.¹³

Ez azt jelenti, hogy az aspektusrendszer kulturálisan meghatározott, eredetét tekintve tehát a csoport kollektív akaratrendszerében gyökerezik, s az egyén csak részesedik ebben a már előzőleg adott aspektusszerkezetben. Ez a kollektív akaratrendszer hordozza a mítoszokat, a rítusokat, a csoportra jellemző étoszt, továbbá azt a társadalmi hátteret, ami mint láthatatlan irányító erő áll a megismerés mögött; továbbá mindazt, amit különböző világértelmezési módoknak nevezhetünk.

A kulturális antropológus számára a terepen – mint azt már említettem – ellentétes beállítottságú gondolati törekvések birkóznak a világ mindenkori értelmezéséért. „A szembenállás kulcsa a különböző várakozásokban, akarásokban és eredendő tapasztalati késztetéseken lehelhető fel”.¹⁴ Ezek az eltérő, egymással szembenálló tapasztalati késztetések az őket átfogó általánosabb csoportakarások közegébe ágyazódnak. A kultúrák közötti szembenállás feloldásának kulcsa pedig az antropológus számára a megismerni kívánt kultúrában alkalmazott fogalmak és jelentésének elemzésében, a kategoriális apparátus felépítettségének, az uralkodó gondolati modellek, és absztrakció fokának megértésében rejlik. Mannheim szerint a fogalomkincs révén férhetünk hozzá a lehető legközelebbi módon a csoport nézetszerkezetéhez.

Az aktorok tudás- és nézetszerkezetének megismerése, vagy a közös fogalom és jelentésértelmezés esetében is előfordulhat azonban, hogy az antropológus félreérti az adott kultúrát. Mannheim szerint következetes visszakérdezéssel az alapvető eltéréstől hatolva föl kell tártani a félreértést, az egymással szembe nem álló elbeszélés okát. Ehhez feltétlenül arra van szükség, hogy az antropológus kibontsa mindazokat az eltérő előfeltevéseket, melyek a saját, és a megismerni kívánt „aspektusszerkezetben az eltérő léthelyzetek konzekvenciáiban rejlenek”. „A tudásszociológus – írja Mannheim –, a másikat megérteni törekedve előbb annak látásmódját próbálja rögzíteni, és azt álláspontja függvényeként megragadni”.¹⁵ Akár tudásszociológusnak, akár kultúrantropológusnak nevezi magát a kutató, mindkettjüknek a dolgok mögé kell tekinteniük annak érdekében, hogy az aktorok „gondolkodási alapzatának” egészét feltárhassák.

Megértés, értelmezés a terepen – „ott lenni”

A közösségi tér, amelyet különböző aspektusokból vizsgálva nevezhetünk közös egzisztenciális térnek, tapasztalástérnek, a közösség kulturális terének, az a lényege – foglalja össze Mannheim a *Kultúra és a kultúra megismerhetőségének szociológiai elméletében* –, hogy a legkülönbözőbb fajta szellemi képződmények töltik ki (1995:273).

A szubjektivitásokkal szemben ezek a képződmények két szinten is rendelkeznek objektivitással; egyszer reflexióelőtti szellemi szándékoltságukban, aktualizálásuk során (ezt nevezzük úgy is, „a képződményekben élni”), másodsor pedig akkor, amikor elméletileg-reflexíven irányulunk rájuk (uo.).

Az antropológiai terepen mind a megismerés, mind a megértés érdekében az antropológusnak részesévé kell válnia a képződményekben élésnek és a reflexivitásnak is. Az antropológus számára adottak az aktorok által reprezentált mögöttes kulturális tartalmak (saját életvilágukra vonatkozó

¹³ Kézirat 6.

¹⁴ Kézirat 9.

¹⁵ Kézirat 26.

képzetek, fogalmak, kategóriák, jelentések, értékek, attitűdök, egyszóval tudásuk), amit az aktorokkal közös és együttes értelmezés segítségével érthet csak meg.

Mannheim közelítése a kétszintű objektivitással a kognitív és az interpretív antropológia ellentétét segít feloldani.¹⁶ A kulcsszó a reflexív ráirányulás. A kognitív antropológia szerint a kultúra nem más, mint az emberek fejében rejlő tudás, ami lehetővé teszi, hogy az egyének a csoport számára értelemmel bíró módon viselkedjenek. Ez a tudás az aktorok számára gyakran nem tudatos. Ezt a mannheim-i „képződményekben-élés”-nek nevezhetjük.

Az interpretív antropológia az aktorok fejében lévő tudás helyett a jelentést, a szimbólumot, illetve a létértelmezési gyakorlatot tartja a kultúra „természetes értelmének”, s elveti az objektív és szubjektív valóság megkülönböztetését. Ezzel a kultúrafelfogással önmagával nem is lenne semmi baj, ha az interpretívek nem feledkeznének meg arról, hogy az aktorok fejében lévő, a gondolkodás eredményeként létrejövő tudás az, amire jelentéskonstrukciók során a reflektálnak, azaz amikor jelentéseket, fogalmakat konstruálnak, saját tudásukat értelmezik. Ez a folyamat az, amit Mannheimel szólva reflexív ráirányulásnak nevezhetünk, ami a szubjektum részéről egy másik szintű objektivációs folyamat.¹⁷

A tartalmi, minőségi értelem-megismerés lényegénél fogva a tapasztalat-összefüggésben konjunktíve mindig meghatározott. Minden konjunktív megismerés a közös egzisztencia-, illetve tapasztalástérben történik, s magában hordozza a gondolkodás-akarási és tapasztalni akarás bizonyos tendenciáit, melynek objektív lecsapódásai a fogalmi szintben, tehát egyfajta tudásban találhatók meg.

Megértés, értelmezés – „itt lenni” avagy a diszjunktív megismerés

Ha az antropológiai terepmunka sikeres, és az antropológus eredményesen behatolt egy másik világ élet-összefüggéseibe, akkor kitaró munkával eljuthatott a konjunktív tapasztalástér sajátos kollektív képzeteiben való részvételig. A részvételt, a befogadottságot kihasználva megértheti, s még a helyszínen az aktorokkal együtt értelmezheti a konjunktíve megszerzett tudást.

Minden kutató legfőbb igyekezete, hogy tapasztalatait rendezve és értelmezve azokat átadhassa. Ebben az „itt írni” szituációban – amit nevezhetünk étikusnak, diszjunktívnak, vagy tudományosan logikusnak –, amikor a kutató az „absztrakció szintjére akar emelkedni, ahol előre definiált, szisztematikus idő-feletti fogalmakkal folyik a kutatás, akkor ugyan még mindig sokat mondhat a társadalmi életről mint olyanról, azonban lemond a szellemi tartalmak konkrét gazdaságának megragadásáról, a ... belülről látásról...” (1995:274).

Mannheim a diszjunktív gondolkodást, tehát az íróasztal melletti értelmezést meglehetősen problematikusnak tartja. Ez a kérdés a kulturális antropológiában is a legfőbb problémák egyike. Hogyan, mit módon történjen a fordítás? Hogyan érhető el, hogy az olvasó számára a terep, az aktor ne úgy jelenjen meg, ahogy az antropológus látta, hanem ahogy az ott tényelegetesen van? Úgy véli, valami különleges képességgel kell bírnia az interpretálónak, hogy a tapasztalástér élmény-összefüggéseiből kiemelt képződményeket a maguk jelentésteliségében legyen képes megragadni. Megoldásként azt javasolja, hogy a megértés két formáját, az egzisztenciára vonatkozó (lelki) és a

¹⁶ Itt csupán utalok a megoldás lehetőségére. A probléma kifejtése ui. egy külön tanulmányt igényelne.

¹⁷ Aktor és az antropológus egyaránt szubjektum az interpretívek antropológiai terepén, akik együtt konstruálják meg az éppen aktuális és érvényes valóságot. Utalnék itt továbbá a gyakorlati értelem és gyakorlati logika összefüggéseire (Bourdieu 1987). Bourdieu logikáját követve azt mondhatjuk, hogy az aktor reflexitása, helyzetértelmezése, illetve, a helyzet jelentésének előállítása kizárja az elméleti logikát, csak a gyakorlati logikának engedelmessé válik, s a terepen az antropológusnak – éppen a közös tapasztalástérben való együttélés szükségességéből – szintén alá kell vetnie magát a gyakorlati logikának.

jelentésseliségekre vonatkozó (szellemi, értelemmegragadó) megértés között különbséget kell tenni. Az antropológus számára a különbségtételt segíti, ha csupán belép az idegen kultúrába, s együtt él a tapasztalástér aktoraival, de nem merül el benne. A diszjunktív megértést Mannheim nem tartja megértésnek. Számára, ahogy az émikus antropológusok számára is, a megértés mindig a konjunktív tapasztalástérbe való behatolást jelenti.

Mannheim a megértéstől elválasztja az értelmezést, ami alatt a megértett tárgy elméleti-reflexív explikációját érti. Ebből következően tehát a diszjunktív megértést mint értelmezést foghatjuk fel. Véleménye szerint az idegen világok megragadása perspektivikusan mindig a saját tapasztalástérhez viszonyul. Ezt a gondolatot értelmezve azt mondhatjuk, hogy az antropológus saját tapasztalástérébe beépítve képes csak a másság megragadására. Ez ismételten felveti az interpretálás problematikáját, amikor az antropológus nem úgy ábrázolja a szellemi tartalmak lényegét, amilyennek „belülről” nézve”, a sajátos közösség számára látszanak.

Mannheim azonban megoldási lehetőséget kínál két újabb fogalom, az immanens megértés és az immanens értelmezés fogalmainak bevezetésével, amelyek segítségével a tapasztalástér képződményeit saját távlatukból lehet megérteni. Antropológusként ezt nevezném az aktorokkal való közös valóság-előállítás folyamatának, amit értelemszerűen meg kell előznie annak, hogy „az értelmező individuum egzisztenciálisan is elsajátítsa a szükséges belső képzetet, amely nélkül lehetetlen a különböző tapasztalásterekbe behatolni” (1995:281).

Befejezés

Végezetül álljon itt két Mannheim idézet, amit akár a kulturális antropológia credójának is elfogadhatunk:

„Ez az eleven folyamat [a közös tapasztalástérben való együttélés] megtanít bennünket a képződmények megértésére és arra, hogy másképp lássuk őket [az aktorokat], mint addig láttuk, és felfedezzük, hogy a sajátos szemléletmódok sajátos kulturális terekben gyökereznek. Ennek eredményeképp először kritikussá válunk az éppen belénk nevelt szemléletmód egyedül lehetséges és kizárólagos voltával szemben” (1995:282).

„Aki valóban megértett egy zeneművet, egy festményt, egy elméleti-reflexív jellegű konjunktív tapasztalat-összefüggést, az tudja, hogy az adekvát befogadás nem abból áll, hogy egyszerűen tudomásul vesszük a tartalmakat, hanem abból, hogy befogadásuk során szellemileg együtt- és újraalkossuk őket” (1995:285).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Borsányi László (1988): A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. In *Ethnographia*, 99 (1): 53–82.
 Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives*. Stanford: Stanford University Press.
 Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Századvég Kiadó.
 Geertz, Clifford (2000): *Local Knowledge*. Further Essays in Interpretive Anthropology. Basic Books Inc.
 Mannheim, Karl (1970): *Wissensoziologie*. Auswahl aus den Werken von Karl Mannheim, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff. Neuwied am Rhein–Belin: Luchterhand Verlag.
 Mannheim Károly (1995): *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.
 Peltó, Pertti J. – Peltó, Gretel H. (1978): *Anthropological Research. The structure of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

„Nálunk sincs úgy...”

Geertz, Harris és a művészet-antropológia kontextusa

CSILLAG GÁBOR

Az interpretatív antropológia „atyjaként” tisztelt Clifford Geertz, illetve a kulturális materializmus „apostolaként” számon tartott Marvin Harris között első látásra inkább a különbségek, mintsem az azonosságok tűnhetnek evidensnek. Több mint tanulságos ugyanakkor, hogy éppen egy olyan sokat vitatott és nehezen megragadható témánál, mint a „művészet” értelmezése, a két nagy iskola két nagy mestere igen könnyen harmonizálható gondolatokat hangoztat.

Geertz

‘Népművészet’, ‘népi-művészet’, ‘primitív művészet’, ‘törzsi művészet’, ‘populáris művészet’, ‘tömegművészet’ – mind-mind olyan témakörök, amelyekkel a ‘korszerű’ néprajztudomány, illetve a ‘korszerű’ kulturális antropológia foglalkozni vél. Kevés olyan területe van e kultúrakutató diszciplínának, mely ily sokrétű, plurivokális, mondhatni illékony és nehezen megragadható kategóriákkal dolgozik. Az alábbiakban Clifford Geertz *A művészet mint kulturális rendszer* című tanulmánya nyomán néhány megjegyzést szeretnék tenni, mely reményeim szerint, hozzájárulhat bizonyos e tárgykörökben már-már ‘klasszikusnak’ tekinthető félreértések eloszlatásához.

A művészetről való gondolkodást gyakran kézenfekvő e diskurzus lehetségesességének megkérdőjelezésével kezdeni. A ‘lehet-e egyáltalán beszélni a művészetről?’ kérdés feltevésének elmulasztása, elhanyagolása könnyen egy nehezen megállítható értelmezési regresszushoz vezet, mely az amúgy helytálló és termékeny gondolatokat a megalapozatlanság süllyesztőjébe taszítja. Feltételezhetően e kérdésfelvetés logikai és nem utolsósorban pragmatikai nélkülözhetetlensége miatt kezdi művészetről szóló tanulmányát Clifford Geertz is azzal a csak látszólag banális mondattal: *„A művészetről beszélni köztudottan nehéz”* (1994:239). Nehéz, de mégis szükséges, folytatja gondolatmenetét Geertz, hiszen a művészet – akárcsak a másik két nehezen megközelíthető komplexum: a szexualitás, és a szentség – olyan tapasztalati terület, mely „asszimiláció után kiállt”, melyet nem bízhatunk *„lebegő, homályos, hermetikus, a társadalmi élet áramától félreeső megfogalmazásokra”* (1994:241). Így a művészetről való beszéd a tudományos diskurzus egyik olyan markáns (de félreérthetően kiemeltnek vélt) területe, ahol a Geertz által is idézet wittgensteini credo („amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”) alkalmazása különösen megszívlelendő. Mindezt rögzítve, s a lehetőségek korlátjait ‘jó ízléssel’ tudomásul véve, nem marad más hátra, minthogy arról beszéljünk, amiről lehet, s ezt mindenekelőtt célszerűnek tűnik a fent vázolt kettősség magyarázatával kezdeni.

A művészet ‘rejtettségének’ – s itt eltérek a Geertz-i gondolatmenettől – két alapvető kiindulópontja lehet. Az egyik, amely egy pszicho-fizikai dimenzióhoz kapcsolódik, a művészi kifejezés sajátos, többek között emotív befogadásra épülő jellegéből fakad. Mindenféle szélsőséges romantizáló szándék nélkül (s annak ellenére, hogy számos neves irányzat a mai napig ennek tagadásán munkálkodik) egyszer s mindenkorra tudomásul kell venni azt a sok szempontból közhelyszerű tény,

hogy a művészi megnyilvánulás olyan ösztönszerű, illetve érzelmi szférákkal érintkezik, amelyek a tudományos dialóguson belül nem vizsgálhatóak. Ez a – hangsúlyozottan nem az egyes művészeti objektumok jelentésére vonatkozó – sajátosság univerzálisnak tekinthető, s elkerülhetetlenül egy fajta megfoghatatlanságot kölcsönöz a művészeti jelenségeknek. A másik (s a Geertz-i elemzés fővonalához közelebb álló) ‘rejtettség’ a művészeti jelentés társadalmi beágyazottságában rejlik. Geertz, hűen általános gondolatrendszeréhez, e területen is kiáll a – kritikusai szerint már-már szélsőséges – kulturális relativizmus mellett. A művészeti megnyilvánulások jelentései leggyakrabban semmilyen univerzális kódhoz sem kapcsolhatóak. A kulturális hálózat integráns részeként szerves módon összefonódnak a kultúra egyéb tényezőivel, s ebből kifolyólag ‘megfejtésük’ csakis az egyes specifikus kultúr-komplexumok elmélyült ismerete által valósítható meg. A művészeti jelentések, s az ezzel elválaszthatatlanul összekapcsolódó (s a természeti adottságok által csak részben meghatározott) technikai, technológiai kifejezőeszközök mindig egy konkrét társadalmi kontextusban kollektíven konstituálódnak.

Geertz, ha nem is deklaráltan, három döntő fontosságú, a művészet-antropológia ‘történetét’ végigkísérő és kísértő félreértést igyekszik termékenyebb kontextusba helyezni, s paradox módon, midőn hitet tesz hírhedt hiperrelativizmusa mellett, egyidejűleg felhívja a figyelmet a művészeti jelenségek néhány tér- és időbeli általános sajátosságára. Hagyományosan, egyfajta 19. századi – a reáltudományok szellemével áthatott – tudományos megközelítés nyomán a művészeti jelenségeket valamiféle leválasztó logika alapján kísérelték meg megérteni. Ez a mai napig élő szemlélet nem ritkán indokolatlan elkülönítésekhez, opozíciókhoz vezetett. Az első ilyen – az európai esztétikai gondolkodást évezredek óta meghatározó – szétválasztás, a tartalom és forma, az ‘üzenet’ és a technika merev kettőssége. Geertz, többek között Matisse-ra utalva, ezt írja: *„a művészet kifejező-eszközei és a művészetet tápláló életérzés elválaszthatatlanok egymástól. Ha az esztétikai értékű tárgyakat csupán tiszta formák láncolataként kívánjuk megérteni, nem fogunk belőle többet tudni, mint ha a beszédet szintaktikai variációk parádéjaként vagy a mítoszt strukturális transzformációk sorozataként fognánk fel”* (1994:243). A forma, illetve a technika elkülönített vizsgálta önkéntelenül valamiféle etnocentrikus esztétizáláshoz vezet. Hiszen a pusztán formai alapon történő elemzés értelemszerűen előfeltételezne egyfajta transzkulturális formai világnyelvet, melynek létezése igencsak vitatható (lásd Geertz Thomson nyomán említett Joruba példáját). Egy ilyen közös kód hiányában az effajta elemzés nem más, mint egy meg nem értett jelenségnek a saját kognitív strukturánkba való belerángatása, hiszen amennyiben a formai jegyeket az egyéb tényezőktől leválasztva vizsgáljuk – legyen ez akár egy rajongó méltatás – megfosztjuk az adott tárgyakat, jelenségeket értelmet adó kontextusuktól. Fontos hangsúlyozni, hogy a kontextus ismerete nem azonos a funkció megjelölésével. Szándékosan kerülöm a funkció kifejezést, mivel ez az a terminus, mely egy másik markáns (és hamis) párba állítás meghatározó komponense. A funkció, melyeket leggyakrabban éppen az említett univerzalizáló, esztétizáló hajlammal szoktak szembeállítani, s amelyek, Geertz-öt idézve, *„a műalkotások a társadalmi viszonyok megfogalmazásaira, bizonyos társadalmi szabályok alátámasztására és a társadalom értékeinek megerősítésére kidolgozott mechanizmusok bordozói”* (1994:244) önmagukban szintén alkalmatlanok egy művészeti jelenség megértéséhez. A funkció fogalma, mely véleményem szerint önmagában is logikailag ‘problemátikus’, nem lehet az elemzés kiindulópontja, mivel ahogyan Geertz is írja: *„A művészet és a társadalom élete közötti legfontosabb kapcsolatok nem instrumentális, hanem szemiotikai jellegűek”* (1994:244).

A harmadik fontos szembeállítás, melyet Geertz megkérdőjelez, a ‘mi’ és az ‘ők’ művészetének kategorikus elválasztása. Geertz felhívja a figyelmet arra a tendenciára, hogy legtöbbször a fent említett megállapításokat, még ha igaznak fogadják is el, kizárólag a ‘primitív’ művészetre nézve tartják helytállónak. *„Ez az érv”* – írja Geertz – *„akárcsak a legtöbb hasonlón kézenfekvő ellentét az írástudás forradalmának barikádján innen és túl álló népek között, hamis, mégpedig mindkét*

oldalról nézve. Egyfelől alábecsüli a művészet belső dinamikáját a – minek nevezzem őket?, mondjuk: – írástudatlan társadalmakban; másfelől túlbecsüli autonómiáját az írástudókban” (1994:248). Míg egyfelől létfontosságú tudatosítani a 20. századi – azaz a jelenlegi szemléletünkre leginkább ható – európai művészet különlegesnek mondható elkülönültségét a társadalmi élet egyéb tényezőitől, nincs okunk rá, hogy ebből a sajátos jelenségből területi vagy történeti általánosításokat vonjunk le. Geertz két eltérő példával (az iszlám művészet saját, illetve Michael Baxandall a *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* [1972] című meghatározó munkájában kibontott quattrocento elemzésével) illusztrálja, hogy térben és időben egyaránt mennyire általános a művészet komplex társadalmi beágyazottsága, az alkotási, befogadási folyamatok közös-kollektív konstituálódása. Ez egy valóban szignifikáns felismerés, hiszen az etnocentrikus esztétikai megközelítés elkerülésének csak egyik fele az arra való ráeszmélés, hogy ‘náluk másként van, mint nálunk’. Ezt egészíti ki az antropológiai szemléletet ténylegesen legitimáló kritikai visszahatás, azaz annak felismerése, hogy ‘nálunk sincs úgy, ahogyan eddig véltük’.

Geertz számos (ehelyütt teljességében értelemszerűen be nem mutatható) elmélyült és szintetizáló megoldása közül kiemelendő az a paradox, ám végtelenül termékeny és irányadó gondolat, hogy a kulturális relativizmus a művészetek terén is univerzális jellegű. Hogy ennek a mindig eltérő jelentésű jelenségnek valós tartalmát megérthessük, arra van szükség, hogy a művészetet mindig egy konkrét társadalmi meghatározottságban vizsgáljuk, olyan rendszerként szemlélve, melynek formája, kontextusa, sőt értelme mindig egy adott kulturális hálóban folyamatosan és kollektíven konstruálódik. Ahhoz, hogy ezt a jelentésteremtő folyamatot észrevehessük, meg kell szabadulnunk a kísérleti tesztelés logikájától, vagyis attól, hogy a művészet, mint valami kívülről felosztható (tartalom és forma, kreativitás és tradíció, funkció és kielégülés stb.), mint minden mástól (vallás, hatalom, ideológia stb.) elkülöníthető jelenséget kezeljük. Ily módon érhetjük el, hogy a művészetről való beszédünk ne pusztán egy szükséglet kielégítése legyen, hanem a másság megértésének egyik valódi lehetősége.

Harris

A ‘művészet’ mint olyan

Mint Geertz esetében is láttuk, a művészetantropológiának sajnálatosan bár, de elkerülhetetlenül adreesszálni kell a művészet általános meghatározásának kérdését. Ez nem kis feladat, hiszen, bár a művészet olyan élményekkel jár, melyek „asszimiláció után kiáltanak” (Geertz 1994:241), ez az asszimiláció szavakban igen nehezen – ha egyáltalán – fogalmazható meg. Harris – igaz, Alland nyomán – egy ‘szokatlanul’ használható (természetesen nem tökéletes) definíciót ad a művészet-ről. Kacifántos metaforák helyett Harris azt az egyszerű stratégiát választja, hogy definíciójába megpróbálja inkorporálni mindazokat a témákat, melyek a művészet kapcsán relevánsnak bizonyulhatnak. Ennek következtében meghatározása kétségkívül kissé bonyolult, ám e bonyolultságnak mégiscsak az a végeredménye, hogy érinti az összes ‘érintenivaló’ kérdéskört. Alland/Harris úgy határozza meg a művészetet, mint „a formával való játék, mely valamilyen esztétikailag sikeres transzformációs-reprezentációt hoz létre” (Alland 1977:39; Harris 1987:296-318). Az alábbiakban röviden sorra venném a Harris által a definícióból kiemelt négy fontosabb elemet.

A játék

A definíció első, és véleményem szerint leggyengébb pontja a játék meghatározása, mely a következő: „A játék a cselekvés egyik élvezetes, önjutalmazó aspektusa, melyet nem lehet egyszerűen e cselekvés hasznossági vagy létfenntartási funkcióival magyarázni”. Ez a kiemelés már csak azért

is érdekes, mert a játék/élvezet és a hasznossági funkció kettőssége a művészetantropológia egyik ‘örökzöld’ témája Hasselbergertől, Maquet-n át, Cliffordig. Megítélésem szerint végtelenül óvatosan kell bánni ezzel a dichotómiával, amely kellő árnyaltság híján sok szempontból félrevezető, sőt talán azt is mondhatnánk, hamis. Jogos és érthető, sőt kézenfekvő az az igény, hogy az általunk művészetnek nevezett tevékenységet valahogyan elválasszuk a hétköznapi tevékenység rutinjától. Kétségtelenül más kukoricát őrlni és más termékenységi maszkot készíteni, vagy, hogy közelebb álló analógiát használjak, más egy ‘közönséges’ sámlit készíteni, illetve egy főnöki fejtámlát faragni. Ám, ha ezt az elvet megpróbáljuk konkrét esetekre alkalmazni, azt láthatjuk, hogy egy maszk, általunk dísznek vélt vonásai, pontjai esetenként mind pontosan megszabott funkcióval bírnak. Olyannyira meghatározott funkcióval, hogy esetleges elmaradásuk, hiányuk használhatatlanná, funkciójuk megvalósítására alkalmatlanná teszi magukat az érintett tárgyakat. Mindezt figyelembe véve, mondhatjuk-e azt, hogy ezek a tényezők, melyek alkalmasint ‘műtárggyá’ emelnek egy ‘közönséges’ tárgyat, nem bírnak „hasznossági funkcióival”? Itt hangsúlyoznám: nem meggyőző ellenvetés az, hogy a harrisi definícióban pontosan az szerepel, hogy „*nem lehet egyszerűen e cselekvés hasznossági vagy életfenntartási funkcióival magyarázni*” – hiszen egy adott tárgynál esetenként igen nehéz (ha nem lehetetlen) megmondani, hogy ez a rovás még funkcióval bír, ez viszont már plusz, s csak az élvezetet szolgálja. Továbbá, antropológus legyen a talpán, aki pusztán erre alapozva egyik tárgyat műalkotásnak tekintené, a másikat meg nem.¹⁸ Természetesen nem azt állítom, hogy ilyen jellegű megkülönböztetések nem lehetnek esetenként kézenfekvőek és akár helyesek, pusztán abban kétkedem, hogy általános definíciós kategóriaként lehet-e ezt az elvet használni.

Az élvezetinek vélt elem rejtett funkcionalitása mellett e dichotomikus szembeállítás azért is félrevezető, mert eltekint magának az élvezetnek funkcionalitásától. Voltaképpen mi okunk van feltételezni, hogy kizárólag a ruha elkészítésének van hasznossági funkciója, ám a szép ruhában való gyönyörködésnek már nincsen? Ha eléggé elmélyedünk ebben a kérdéskörben, észre kell vennünk, hogy a probléma mögött egy olyan, évszázadok óta létező kettéválasztás áll (az ember, mint életfenntartási funkciókkal bíró fiziko-szociális lény, s az ember, mint pszicho-szociális, pszichospirituális ‘érző’ lény), mely éppen az antropológiai holizmus szempontjából tűnik tarthatatlannak. Tágabb (és véleményem szerint termékenyebb) értelmében ugyanis, a holizmus nemcsak az ember társadalmiasságára, azaz, az egyes társadalmi jelenségek összefüggő egységére kell, hogy utaljon, hanem magára az emberre, mint pszichofizikai entitásra is, illetve ennek a *konkrét* pszichofizikai entitásnak konstitutív társadalmiasságára. Lekurtítva e gondolatmenetet, itt csak annyit jegyeznek meg, hogy bár tagadhatatlanul keresni kell az emberi tárgyak különböző osztályainak megkülönböztető tulajdonságait, a ‘műélvezeti’ tárgyak esetében, e megkülönböztető jegyet nem lehet a hasznossági funkció vs. játék/élvezet kettőségére levezetni.

Az ‘esztétikai’ tényező

Az ‘esztétikai’-nak nevezett kategóriát illetően leginkább ennek univerzalitása emelendő ki. Amennyire közhelyes, hogy a művészet, mint szó, fogalom, társadalmi kategória nem található meg a világ minden szegletében, olyannyira igaz, hogy az esztétikai szempontból releváns szép-élvezet, illetve ügyesség-elismerés valóban univerzális vonása az emberi kultúrának. Ezt tudatosítva, immáron végképp tévedés lenne a ‘művészet’-nek nevezett jelenség-komplexumot valamely más társadalmi jelenség melléktermékeként tárgyalni.

¹⁸ Maquet ‘nem instrumentális formája’ pontosan erre tesz kísérletet (vö. Maquet 1983:23–26).

A forma

A forma kapcsán – melyet Harris a művészet játékanak szabályaként elemez – két egymást kiegészítő tényezőt érdemes tudatosítani.

Az első, hogy a művészi reprezentáció – később tárgyalt – transzformációs jellege miatt, bizonyos minimál-követelménynek kell, hogy eleget tegyen (azaz, pl. nem reprezentálhat valamit egy az egyben).¹⁹

A második, hogy a formai kötöttségben megnyilvánuló szabályok mindenkori relativitásukból, történeti és környezeti beágyazottságukból nyerik konkrét tartalmukat, illetve jelentéseiket. Kissé leegyszerűsítve, a művészet univerzális velejárója valamiféle formai kötöttség (e nélkül nincsen),²⁰ ám, hogy ez konkrétan mi, az mindig egy adott kultúra, illetve egy adott kor függvénye.

A transzformációs-reprezentáció

Ez a meghatározás, mely véleményem szerint a harrisi definíció legmaradandóbb gondolatait tartalmazza, mindenekelőtt három, mindenfajta művészethez nélkülözhetetlen tényezőre hívja fel figyelmünket:

1. a művészet kommunikáció
2. a művészetben valami reprezentálódik
3. a művészetben a dolgok nem egy-az-egyben reprezentálódnak, hanem valamilyen transzformáció által.

Ehelyütt nem szeretném ezen tényezőket részletesen magyarázni, hiszen ezt maga Harris kielégítően megteszi. Pusztán arra tennénk kísérletet, hogy ezen elemek *konstitutív* jellégét²¹ magam is nyomatékossítsam.

– Mindenekelőtt tudatosítani kell, hogy mind a művészet társadalmi, mind a – Harris által sajnálatosan csak érintett – emocionális (vezető–feldolgozó) funkciója kizárólag a kommunikáció, a közlés–kifejezés közege által valósulhat meg. Kommunikáció, ‘közzététel’²² nélkül nincs művészet.

– A reprezentálódást illetően, csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a lehető legtaggabb értelemben értendő, s nem összetévesztendő valamiféle ikonikus ábrázolással. Ily módon a lehető legminimalistább esztétikai megnyilvánulás (pl. Malevics *Fehér Négyzet*) éppúgy reprezentáció, mint bármi más.²³

– A transzformációt itt megint csak a lehető legtaggabban kell érteni, s nem szabad összetéveszteni a materiálisan megnyilvánuló manipulációval. Bár e transzformáció leggyakrabban egy szenzuálisan is megragadható különbségben fejeződik ki, ez nem szükségszerű. Mind a modern, mind a törzsi művészetből ismerünk olyan példákat, ahol a ‘közönséges’ tárgyból a transzformáció gesztusa által lesz ‘kiemelt’ tárgy.²⁴

¹⁹ Többek között e pontnál is megnyilvánul, mennyire nehézkes a Harris által is sajnálatosan elfogadott, tartalom-forma dichotómia fenntartása. E két kategória elválasztása itt is csak zsákutcába vezet, hiszen árnyalatlanság lenne azt mondani, hogy a művészeti transzformáció elsősorban formai szempontokban nyilvánul meg. Mivel ezt nem állíthatjuk, még nyilvánvalóbbá válik e kettéválasztás rosszul-sikerültsége.

²⁰ Még a legavantgárdabb, posztmodernebb művek esetében is van ilyen, pusztán nem annyira explicit, mint más esetekben.

²¹ Konstitutív valami akkor, ha fennállásának elmaradása esetén valami nem maradhat az, ami. (Pl. a sakk nem sakk, ha nem kétszer 16 bábuval játszzák).

²² A ‘közzététel’ semmiképpen sem szabad mennyiségi vagy „hatás”-tényezőkkel összefüggésbe hozni. A szocreál vulgáris kánonjával szemben, nem az tesz valamit művészetté, hogy minél több emberre hat. Az egyetlen ember által megtapasztalt műalkotás is műalkotás, ha ekként kerül befogadásra.

²³ Hogy konkrétan mit reprezentál, az egy egészen más, és a jelen szempontból irreleváns kérdés.

Autonómia és beágyazottság

Mint már említettem, már maga az a tény, hogy Harris összefoglaló „tankönyvében” külön fejezetet szentel a művészetnek, jelzi, hogy e tényezőt bizonyos mértékig egy autonóm szocio-kulturális jelenségnek tekinti. Ez már önmagában is igen fontos, hiszen a művészetantropológia relatív kialakulatlansága éppen annak köszönhető, hogy hosszú időn át a legtöbb antropológus a művészetet valamely más társadalmi jelenség (leginkább a vallás) melléktermékének tekintette.

Harris nagy érdeme, hogy miközben tudatosítja a művészet autonómiáját – egyes, inkább művészettörténeti, mintsem antropológiai beállítottságú kutatókkal szemben – nem feledkezik meg annak alapvető társadalmi beágyazottságáról sem. Pontosan ezt a beágyazottságot hangsúlyozza, amikor végigelemzi a művészethez olykor elválaszthatatlanul kapcsolódó tényezőket, a technológiát, a vallást és az ideológiát/politikát. Harris – miként Geertz is – ezzel felhívja figyelmünket arra, hogy a ‘műélvezet’, ha nem is ezen a néven, de valamilyen formában minden társadalomban jelen van, azonban mindig és kizárólag egy konkrét közegben. A művészetantropológia szempontjából a ‘műtárgyak’ kontextustalan univerzalista, transzcendentalista kezelése ugyanúgy félrevezető, mint a funkcionalista, instrumentalista redukció.

Evolúció és összetettség

Végző, de nem utolsó sorban, Harris a művészet evolúciójának igen nehezen kibogozható kérdését is tárgyalja. Mint a kulturális materializmus híve, Harris nyilván (és véleményem szerint jogosan) hangsúlyozza, hogy egy adott társadalom ‘berendezkedése’ meghatározó módon áll összefüggésben az ott fellelhető esztétikai tevékenység jellegével, formájával. Még fontosabb azonban, hogy szemben egyes kulturális evolucionisták vulgarizmusával, Harris nem húz egyenes vonalat a komplex modern társadalom, illetve a fejlett, összetett művészet között. Mint ahogyan a *kampa* példa nyomán illusztrálja: a kevésbé összetett társadalmak is rendelkeznek igen bonyolult és árnyalt önkifejezési eszközökkel.

Ami az egyes térbeli, illetve időbeli ‘művészetek’ egy kalap alá vételét illeti, Harris két fontos tényezőre irányítja rá figyelmünket, az egyikre explicit, a másikra implicit módon. Egyfelől, a ma már kötelező anti-etnocentrizmus alapján nyomatékosítja: tévedés lenne azt gondolnunk, hogy a művészet, illetve a művész mindenhol olyan, mint a modern euro-amerikai világban, hogy a mi művész-képünket meghatározó, társadalomtól elfordult, elszakadt ‘magányos’ művész pusztán egy kifejezetten új és csak nagyon korlátozott elterjedtségű jelenség. Másfelől, ha – mint említettem – ezt expliciten ki nem is mondja (mint ahogyan Geertz, Baxandall nyomán teszi),²⁵ témahatárainak kiterjesztése révén (a majomtól a szocreálig), arra is felhívja a figyelmünket, hogy azért szakadék sem választja el, mondjuk a törzsi művészetet az e századi művészettől, s hogy ennek technikai, vallási, politikai beágyazottsága a mai napig jelen van.

²⁴ A modern művészetben természetesen Duchamp pizsoárja a legklasszikusabb (ám távolról sem egyedülálló) példa, ahol nem maga a tárgy, hanem annak kontextusa transzformálódik. A törzsi művészetben is számos hasonló eset található. Egyik érdekes példa a kultikus célokra használt Új Mexikó-i *santero* figura, mely *formailag* azonos a piacokon árult – az indiánok által értéktelennek ítélt – társaival (*monos* – „csak babák”), s csak a ‘fejekben’, illetve a használatban válik el azoktól (vö. Graburn 1976).

²⁵ Michael Baxandall számos művében mintegy történeti antropológiai keretet ad az egyes klasszikus (pl. reneszánsz) műveknek, kimutatva azt a konkrét társadalmi beágyazottságot, amely meghatározó volt e – gyakran csak művészettörténeti absztrakcióként kezelt – művek kialakulásában (ld. pl. Baxandall 1972).

Ezzel a kiegyensúlyozott, középutat kereső szemlélettel (autonómia és beágyazottság, fundamentális azonosság és történeti relativizmus stb.) Harris nagymértékben hozzájárul az oly gyakran félreértésekhez vezető diszciplináris egyoldalúság felszámolásához, ezzel is lehetőséget teremtve egy ténylegesen interdiszciplináris (az etnográfia, antropológia, művészettörténet, esztétika szempontjait integráló) megközelítés kialakítására.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Alland, Alexander, Jr. (1977): *The Artistic Animal: An Inquiry into the Biological Roots of Art*. New York: Anchor Books.
- Baxandall, Michael (1972): *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford (1994): A művészet mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris–Századvég, 239-267.
- Harris, Marvin (1987): *Cultural Anthropology*. Második kiadás. New York: Harper & Row.
- Maquet, Jacques (1983): *Bevezetés az esztétikai antropológiába*. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 96 oldal.
- Maquet, Jacques (2003): Az esztétikai tapasztalat. A vizuális művészetek antropológus szemmel, Debrecen: Csokonai – KVAT (Antropos-sorozat).

Vallási tradíció és etnikai törésvonalak Kárpátalján

Egy antropológiai esettanulmány első kérdései és válaszlehetőségei

DOMOKOS VERONIKA

Előszó

Jelen írás egy kétéves, jelenleg is folyamatban lévő kutatás első fázisát, a terepen tett „első lépéseket” és megfogalmazódó kérdéseket, valamint a kutatás folyamán szerzett tapasztalatokat, válaszlehetőségeket, röviden: az első képet, „pillanatfelvételt” tükrözi. Az azóta eltelt időszakban többször is alkalmam nyílt hosszabb-rövidebb időt a terepen tölteni,²⁶ „eleget téve” a kulturális antropológia egyik legfontosabb módszerének, a résztvevő megfigyelésnek. Annak függvényében, ahogyan egyre járatosabb lettem Kárpátalja etnikai és felekezeti összetettségét illető kérdéskörben, és ahogyan az általam kutatott közösség tagjaival egyre elmélyültebb kapcsolatot alakítottam ki – mindennek köszönhetően egyre magabiztosabban mozogtam a terepen, nem is beszélve arról, hogy a szigorúan vett „kutatói” szerepkört túllépve, egy baráti, „intimebb” kontextusban feltett kérdésekre sokkal mélyebb tartalmi rétegeket érintő válaszokat kaphatunk –, úgy váltak kérdéseim egyre árnyaltabbá, módszereim „kifinomultabbá”, megközelitésem „lecsiszoltabbá”, megnyilvánulásaim a különböző kommunikációs és interakciós helyzetekben gördülékenyebbé és adekvátabbá. Szép lassan tehát kibontakozott előttem a vallás és etnicitás összefüggéseinek mély rétegeket érintő, az élet csaknem minden területére kiterjedő – hiszen a vallási és etnikai identitás a mindennapi élet strukturáló ereje (Niedermüller 1989: 204) –, egyre komplexebb képe.

Ez a tanulmány tehát annak végigkövetését tekintve is érdekes lehet, hogy hogyan születik meg egy „első antropológiai tanulmány”, a kérdésfeltevéstől az első válaszokig, az első tapasztalatok és meglátások összegzéséig.

Bevezetés

Tanulmányomban a tiszaujhelyi görög katolikus közösség tagjai között végzett terepmunka bemutatásával a vallás és etnicitás összefüggésének témakörében felmerülő kérdésekre keresek választ. Fő kérdéseim a kárpátaljai régió vallási és etnikai sokszínűségén belül megnyilvánuló elkülönülés, a különböző etnikai és vallási csoportok formálódása köré csoportosultak. A vallásban, mint társadalmi integráló erőben kifejeződnek az adott közösség kulturális rendszerei (vö. Geertz 2001). Egy multietnikus régió esetében a vallást e megközelítésben vizsgálva feltáráshatóvá válnak a kisebbségi közegben a „saját kulturális környezet” és az etnikus identitás kialakításának, megélésének elemei, „alapjelenségei” is. Ezen „alapjelenségek” értelmezése vezethet el bennünket a vallás és etnicitás összefüggéseire, a felekezeti szinten belül megnyilvánuló etnikus tartalmak, a tradíció és a történelmi emlékezet kommunikációjához. Mindezek példája lehet egy vallási tradíció megváltoztatása és az erre adott válaszok. E tradícióváltozás jelen esetben a naptárváltás jelensége. A vallás és etnicitás összefüggéseit e jelenségen keresztül szeretném bemutatni.

²⁶ Tiszaujhely közelében több olyan falu is van (Fancsika, Feketeardó), ahol a magyarok kisebbségben vannak. Az, hogy milyen felekezeti templomokat találunk, szintén községenként változik. A Tiszaujhelytől csupán pár kilométerre fekvő Tiszabökény szinte teljesen magyar. Ott, ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, a naptárváltás elsősorban nem az etnikus identitás kifejezésére szolgál.

Leginkább arra voltam kíváncsi, hogy a többségi magyar görög katolikus közösség és a magyarságtudat viszonya megjelenik-e a vallási tradíció és szokások által. Vallási vagy etnikai kategóriák mentén fogalmazódik meg a különböző csoportoktól való elkülönülés? Hogyan kapcsolódnak össze az identitás azon vallási és etnikai tartalmai, melyek a magyarsághoz való viszonyt képezik le a közösség tagjai számára? Hogyan kommunikál tehát egymással a vallás és az etnicitás e térségben?

Hangsúlyozni szeretném, hogy kutatásom bemutatása esettanulmány: az egyes települések között alapvető eltéréseket találunk, mind azok etnikai, mind felekezeti összetételében,²⁶ melyek hatást gyakorolnak az interetnikus kapcsolatok alakulására. Emellett egyéb tényezőkkel is számolnunk kell: az ezekre adott válaszok sem egységesek, hanem az adott vallási-etnikai közegnek megfelelően formálódnak. Kutatásom tehát egy olyan egyedi, mikroszinten megnyilvánuló példával szolgálhat a vallás és etnicitás kérdéskörének vizsgálatában, ahol a tágabb, regionális kontextuson belül a vizsgált jelenségek komplexebb valóságtartalmakkal bővíülhetnek.

A görög katolikus egyházközségek esetében két további tényezőt kell figyelembe vennünk. A szovjet rendszer idején az állam a görög katolikus egyházközségek egy pravoszláv egyházközségbe olvasztotta be, ezzel gyakorlatilag megszüntetve a görög katolikus vallás legális gyakorlásának lehetőségét. A papoknak le kellett mondaniuk a római pápa fennhatóságáról, s e helyett a moszkvai pátriárkát kellett elismerniük legfelsőbb vezetőjüknek. Az aposztáziát megtagadó papok kényszer-munkatáborba kerültek, vagy el kellett menekülniük. Bár 1989-ben sor került a görög katolikus egyház rehabilitációjára, a mai napig nem tudtak minden egykori görög katolikus templomot és parókiát visszaszerezni a pravoszláv egyháztól. Egyes falvakban közös templomhasználatban egyeztek meg, ami számos konfliktus forrása lett (Botlik 1997: 297, vö. Geszti 2002).

A másik tényező maga a naptárváltás, melynek bevezetése az egyes járásokban és falvakban nem egységes. Az első kezdeményezések 1916-ra tehetők, amikor a munkácsi, az eperjesi és a hajdúdorogi egyházmegyékben bevezették a Gergely-naptár használatát. Azonban több településen e rendeletet vissza kellett vonni a lakosok ellenkezése miatt. Az eperjesi főpásztor pl. fakultatívvá tette a Julián-naptár használatát. A trianoni békeszerződés következtében a három püspökség feldarabolódott, ami gyakorlatilag lehetetlenné tette a kérdés egységes rendezését (Botlik 1997: 206). Így Kárpátalján belül is, míg Beregszász és Ungvár környékén már régóta a Gergely-naptár használata az elterjedtebb, a nagyszülősi járásbeli falvak nagy része az elmúlt években indított a naptárváltást célzó törekvéseket, vagy egyáltalán nem tért át a Gergely-naptár használatára.

Esettanulmányom e konfliktushelyzetre fókuszál: ezáltal ugyanis olyan, az egymás mellett éléssel kapcsolatos vélekedésekkel, „mély” jelentéstartalmakkal (Leach 1996: 46) is megismerkedhetünk, melyek kialakulása nem azonos a konfliktus létrejöttével, nem pusztán e helyzettel, vagy ennek következményeivel indokolható. Ezek interpretálása révén a teljes közösség bemutatathatóvá válik, érintve, ahogy azt látni fogjuk, a görög katolikus közösség magyar tagjain kívül mind a nem magyar görög katolikusokat, mind a református magyarokat is. Emellett eljuthatunk kérdésünk megválaszolásáig: miért fontos a tiszaujhelyi görög katolikus magyarság számára a naptárváltás?

Vallás és etnicitás kulturális antropológiai vizsgálatában – a fentiek alapján – a hangsúlyt a lokalitás fontosságára és a mikroközösségek vizsgálatára kell helyoznünk. Kutatásom jellege nagynban meghatározta kutatási módszereimet is: az interjúkészítést és a résztvevő megfigyelést alkalmaztam, mivel azt gondolom, e módszerek segítségével lehet igazán a tárgyalandó problematikához közel kerülni, azt a közösség „belső kategóriái” által értelmezni. Egy olyan „mélyfúrásra” törekedtem tehát, amely lehetőséget ad arra, hogy a téma összetettségében és árnyalataiban váljon megragadhatóvá.

„A vallás mint etnikai kohéziós erő elsősorban akkor jöhet számításba, ha egy etnikum vallásában eltér környezetétől” (Bartha id. Papp 2001:168). Nem egy szociológiai és antropológiai kutatás született ezen állítás szellemében, eme „kitételnek” megfelelő kisebbségi közegben (vö. Papp 2001). Etnikus tartalmakat azonban egy olyan közösséget vizsgálva is találhatunk, melynek vallása nem-hogy nem tér el környezetének vallásától – a görög katolikus ruszinoktól és ukránoktól –, hanem

azt széles körben egy másik etnikummal azonosítják. A nem magyarok részéről igen elterjedt az a vélekedés, hogy a kárpátaljai magyarok mind reformátusok, s hogy a magukat magyarnak valló görög katolikusok valójában elmagyarosodott ruszinok (egy Huszton szolgáló ukrán görög katolikus pap is e nézetet fejtette ki beszélgetésünk során), noha a tiszaujhelyi görög katolikus közösség tagjai „igazi” magyarnak vallják magukat. *„Magyar vagyok, magyar iskolába jártam, jobban tudom a magyar Himnusz, mint némelyik magyar.”*

Mint ahogyan a bevezető sorokban említettem, etnikus tartalmak egyes vallási tradíciók, vagy e tradícióváltozásokra adott válaszok mentén is megnyilvánulhatnak. E tradícióváltás, azaz a naptárváltás, és az erre adott válaszok értelmezése vezethet el bennünket a tiszaujhelyi görög katolikus közösség magyar tagjainak etnikus identitásához. Az a feltevés, miszerint egy tradíción belüli változás következtében kialakult konfliktushelyzet alkalmat ad arra, hogy az etnikai törésvonalakról élesebb képet kapjunk, kutatásom előzetes hipotézisének felel meg. Megközelítésem fókuszában tehát a valláson belül megnyilvánuló etnikus-kulturális jelentések vizsgálata áll, de (később látni fogjuk) ezek nem választhatóak el a vallás szakrális elemeitől – bár a vallás szakrális tartalmait a maga „teljességében” nem érintem. Ugyanígy nem tárom fel részletesebben az etnikus identitás egyéb aspektusait, bár az esetleges történelmi-politikai utalásokat nélkülözhetetlenné teszi a jelenség értelmezésének tágabb kontextusba ágyazása: maga a jelenségre adott válaszok mentén kibontakozó kép nem értelmezhető a térség alapvető szociokulturális és történelmi ismerete híján.

A konfliktus színhelye: a terep

A Tiszabecs–Tiszaujlak magyar-ukrán határtól csupán pár kilométerre fekvő Tiszaujhely vallási és etnikai szempontból is összetett. A mintegy ezerötyszáz fős település magyar többségű, s nagy többségben vannak a görög katolikusok: számuk kb. nyolc- kilencszáz fő, közülük százötven főre tehető azok száma, akik rendszeresen járnak templomba. A reformátusok száma három-négyszáz. A lakosság maradék része római katolikus és pravoszláv vallású, illetve egyéb kisegházak között oszlik meg. A faluban a működő görög katolikus és a református templomon kívül épülni fog egy pravoszláv templom is, miután idén nyáron megalakult a pravoszláv egyházközség. A római katolikusok leginkább a görög katolikus szertartásokra járnak, egyrészt, mert római katolikus templom nincs a faluban, másrészt ők általában vegyes házasságban élnek görög katolikusokkal. Jelentős számú a görög katolikus–református vegyes házasság is, ez a tény fontos szerepet játszik a mostani helyzet és a naptárváltásra adott válaszok értelmezésében.

A görög katolikus közösségbe ukránok, ruszinok is tartoznak, bár csak kevesen beszélnek közülük magyarul. Ezért rendszeresen előfordul, hogy a szertartás bizonyos részeit, vagy külön kérésre (keresztelő stb.) a pap ukrán nyelven is végzi. Megfigyeléseim szerint ilyenkor a közösség magyar tagjai ugyanúgy éneklék ukránul is az adott részeket, mint előtte magyarul. Ez is jól mutatja az „egymás mellett élés” azon szegmensét, amelyben a különböző etnikai csoportok egyazon vallási közegben érintkeznek egymással.

A pap szerepe és személye a naptárváltás kapcsán

A konfliktus bemutatása előtt elengedhetetlen a jelenleg²⁷ Tiszaujhelyen szolgáló görög katolikus pap, István atya személyének és szerepének bővebb tárgyalása. Szállásom a görög katolikus parókián volt, így István atyával és feleségével alkalmam nyílt kötetlen beszélgetéseket folytatni. Rendszere-

²⁷ István atyát és családját e tanulmány megírása óta egy másik községbe helyezték át. Ez a változás meglehetősen jelentősnek bizonyult a közösség életében, és új kérdésekhez vezetett, melyek megválaszolásával egy jövőbeni tanulmányban részletesen foglalkozom majd.

sen előfordult az, hogy esténként aznapi tapasztalataimat megosztottam velük, vagy ezekkel kapcsolatban kérdéseket tettem fel.

Ennek köszönhetően ismerhettem meg jobban az ő interpretációjukat, mely fontos összetevőnek bizonyult értelmezésem során. István atyán kívül megismerkedtem a Karácsfalván illetve Tiszabökényben szolgáló pappal is, vele szintén többször lehetőségem adódott beszélgetni, vagy elkísérni őt az említett falvakba.

István atya mellett, hogy létrehozta a parókia szomszédságában lévő, még építés alatt álló közösségi házban tartott, korcsoportonként a hét különböző napjaira beosztott hittanórák rendszerét, olyan tevékenységeket, szokásokat is bevezetett, melyek nem kapcsolódnak szorosan a vallás gyakorlásához, de jelentős közösségformáló erővel bírnak. Ilyen például a számos kirándulás Magyarországra, „hittanos” biciklitúrák stb. A Karácsfalván épülő görög katolikus gimnázium létrehozásában is közreműködött.²⁸

István atyában sokan látják a naptárváltás „élharcosát”, noha ő maga nem tulajdonít személyének a váltásban játszott nagy szerepet. Abban, hogy a többség a naptárváltás körül kibontakozó konfliktusban az atya mellé állt, nem elhanyagolható az a szerep, amit betölt a közösség életében: mint ahogyan az egyik idősebb férfi fogalmazott, *„azért van a pap, hogy kormányozza a népet”*. Az atya rendkívül pozitív megítélésnek örvend, a beszélgetések során ebben a kérdésben rendszeresen előforduló évről-évre szerepelt az az esztétikai minősítés, miszerint *„szépen végzi”* (a szertartást). István atya és családtagjai Magyarországról tizenkét éve költöztek át a – szovjet rendszer egyházpolitikájának következtében paphiánnyal küszködő (Botlik 1997: 299) – „missziós területnek” számító kárpátaljai faluba.²⁹

A pap „magyarországiságáról” kialakított vélemények értelmezésén keresztül eljuthatunk az „anyország” vallásosságáról kialakított képhez is. Azon az általános véleményen túl ugyanis, hogy Magyarországon kevésbé vallásosak az emberek,³⁰ sokan egyes szokások elhanyagolásának elterjedését is a Magyarországról érkezett, fiatal papok hatásának tulajdonítják. Az egyik ilyen szokás például a fejkendő használata, ami kötelező templomi viselet az asszonyok számára (vö. Ivancsó 1997). Maga a pap felesége sem hord kendőt, amit ő pusztán e viselet kényelmetlenségével indokol. A gyülekezet tagjai – főleg az idősebb asszonyok – azonban a vallásosság gyengüléseként, a vallási törvények figyelmen kívül hagyásaként értelmezik. *„Ez elég helytelen. Mindig úgy esküszik az ember, már egy lány mikor menyasszony, hogy a kendőt kellett a templomba vinni, és a pap az esküvő alatt rátette a fejére. Mostan már elmennek áldozni is kendő nélkül! Ezt a Biblia se mondja! Mióta bejött az, hogy itt vannak erre magyar papok is, bebozták, meg van engedve.”* „Nagyon rossz, mikor az ember körbenéz a templomban, azt sem lehet tudni, ki a lány, ki az asszony...” A másik, számukra „furcsa szokás” a pap tegezése, ill. ennek lehetősége. A fiatalok között is akad, aki ragaszkodik a pap magázásához. Ez – az atya interpretációját követve – a papot általában megillető nagyfokú tiszteletre utal, mely tiszteletet – ill. ennek magyarországi hiányát – szintén a magyarországi vallásossággal állították párhuzamba.

Kibontakozó konfliktus: a naptárváltás

A naptárváltás „kiharcolása” körüli bonyodalmakon túl a váltás nyomán egyéb konfliktusok és változások indultak be. István atya már pár évvel ezelőtt megpróbálta bevezettetni a Gergely-naptár használatát, ám ezt nem sikerült elérnie a püspöknél. Sőt, felmerült annak a lehetősége, hogy megvonják hozzájárulásukat ott tartózkodásához. Az idei évben újra próbálkozott, a felsőbb egyházi vezetése azonban ezúttal sem hagyta jóvá kezdeményezését. Erre a híre a hívek egy csoportja aláírásgyűjtés-

²⁸ Az azóta felépült, Sztójka Sándor nevét viselő Görög Katolikus Líceumban 2003 szeptemberében indult el a tanítás.

²⁹ Nemcsak magyarországi papok szolgálnak jelenleg kárpátaljai községekben, hanem pl. a hajdódorogi görög katolikus gimnáziumban, illetőleg a nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán többen tanulnak Kárpátaljáról.

³⁰ A Kárpát-medence magyarságával foglalkozó vallásszociológiai felmérések szerint a kárpátaljai magyarok közül vallották legtöbben magukat vallásosnak. (vö. Gereben 1999)

be kezdett, s a közösség csaknem kilencven százaléka a naptárváltás mellett voksolt. Ezt követően többen különbuszokkal Ungvárra mentek, hogy így szerezzenek a püspök előtt érvényt akarataknak. „Akciójuk” végül sikerrel járt: a 2002. év húsvétja előtti nagyböjtöt már a Gergely-naptár szerint kezdték el. Ebben az időszakban a környező falvak közül több (Karácspfalva, Tiszabökény Bátor, Csepe, Mátyfalva) is bevezette a Gergely-naptár használatát. Bár a közösség nagy többsége a pap mellé állt, a váltás konfliktusokat és egyéb változásokat idézett elő a faluban. Azok közül, akik a váltást elutasítók kisebbségben lévő csoportjába tartoznak, vannak, akik úgy érzik, elárulták őket vallásukban, noha a pap hangsúlyozta, nem magában a vallásban, csak az ünnepek időpontjaiban történik változás. Vannak olyanok is, akik emiatt elhagyták a tiszaujhelyi közösséget, és a nagyszőlősi görög katolikus templomba járnak át. *„Én majd akkor megyek be abba a templomba, ha majd akkor harangoznak, amikor nekem van ünnep.”* „Nagyon szépen szolgál István atya, de nagyon hibás, mert megfásította az embert ezzel a vallással (...) nem kellett volna ezt megtennie! És így, suttyomban csinálták, aki fele református, fele görög (görög katolikus), fele ilyen, fele olyan...” utalt például egyik interjúalanyom a nagyszámú görög katolikus-református vegyes házasságra, melyek szerepéről később szó lesz még. Másrészt általános vélemény az, hogy a konfliktusban a magyarok tartottak ki a pap mellett, az egyéb etnikumú görög katolikusok nem, ami már egy etnikai alapú elkülönülésre utal. *„Itt a faluba együtt jártunk velük a templomba. Most meg hogy jött ez a naptárváltás, elálltak tőlünk.”*

István atya úgy ítéli meg, hogy a naptárváltás kérdésében *„nagyon nagy az érzelmi kötődés.”* Bár többször is utalt arra, hogy a váltás csupán a dátumok megváltozását jelenti, az ünnepek rendje, a szertartás – tehát a szakrális tartalom – változatlan marad, a váltásban ő is az etnikus identitás manifestációját látja. *„Szinte utolsó pillanat volt ez a naptárváltás, hogy Tiszaujhely magyar falu maradhasson...”* – említette egyik beszélgetésünk alkalmával. Többször említésre került Ortutay Elemér³¹ figurája is, aki sokszor mondogatta: *„Görög katolikus és magyar pap vagyok.”*

„Egymásra hatások”: görög katolikusok a pravoszláv egyházban

A „pravoszláv idők”

A pravoszláv valláshoz való viszonyulást több szempont miatt sem lehet kihagyni az általam értelmezett jelenségkörből. Az egyik, a pravoszláv és a görög katolikus vallás kommunikációja szempontjából jelentős periódus a bevezetőben már említett szovjet rendszer időszaka, a görög katolikus egyház megszűntetésének, a vallásgyakorlás betiltásának bő negyven éve. „Técsőn (...) például a magyar ajkú görög katolikusok a római katolikus templomba kezdtek el járni, s vallásos életük ezt követően a római katolikus vallásgyakorláshoz igazodott. Ez a jelenség Kárpátalján általában jellemzőnek, a középosztály körében kizárólagosnak mondható” (Bartha 1999:16). Bár a helyzetet nagymértékben meghatározhatta az, hogy Tiszaujhelyen nincs római katolikus templom, tapasztalataim gyökeresen ellentétesek ezzel az állítással. Ennek azonban nem csak a római katolikus templom hiánya lehetett az oka: többen is úgy fogalmaztak, hogy a szertartás hasonlósága fontosabb, mint az, hogy a római pápa vagy a moszkvai pátriárka alá tartoznak-e. Beszélgetőpartnereim közül azoknak, akik továbbra is eljártak a templomba, feltettem a kérdést: mit tettek volna akkor, ha van a faluban római katolikus templom is? Kivétel nélkül azt válaszolták, akkor is a pravoszláv rítusokon vettek volna részt. *„Én öntudatosabb vagyok annál, mint hogy elmenjek egy római katolikus templomba.”* Mivel a görög katolikus és a

³¹ Ortutay Elemér (1916-1997) Teológiai tanár és görög katolikus lelkész volt, aki szintén megjárta a kényszermunkát a szovjet időszakban az aposztázia elutasítása miatt. Szabadulása után saját házában titokban miséket celebrált, órákat adott. Alakja szinte legendássá vált: a görög katolikus magyarság egyik „példaképévé” vált, aki mind vallási, mind etnikai identitásához élete végéig hű maradt (Botlik 1997:307).

pravoszláv liturgia nem sokban különbözik egymástól – mindkettő bizánci rítusú (Bartha 1999: 5) –, elsősorban ennek köszönhető az, hogy a görög katolikus vallás megszüntetésének idején a többség továbbra is ugyanabba a templomba járt. Noha „hivatalosan” pravoszlávként regisztrálták őket, ezt az időszakot ők ugyanúgy görög katolikusként éltek meg. Sőt, sokan abban a tényben látják egyházközségük fennmaradásának, azaz újbóli felvirágzásának okát, hogy továbbra is kitartottak templomuk mellett. Akadt olyan ember is, aki római katolikus templomba járt át a szomszéd faluba, Tiszaújlakra, mivel ott dolgozott. Általános volt azonban, hogy továbbra is megmaradtak „saját” templomuknál, csak a pap személyében történtek változások, mivel az akkor a faluban szolgáló görög katolikus pap az aposztázia megtagadása után elmenekült. *„Csak abba születünk, abhoz voltunk szokva... nem volt itt a pravoszlávval nagy eltérés, csak a Hiszekegyet ahogy mondtuk, nem azt mondtuk, hogy hiszek egy katolikus, hanem hiszek egy közösséges (anyaszentegyházban). És mikor hozta a pap a szentséget kifele, nem a pápát emlegette, hanem a pátriárkát.”* „Édesapám azt mondta mindig: *ide figyeljétek, Isten csak egy van, nincs olyan, hogy ez görög, ez katolikus, ez református. Tehát akkor ez a mi templomunk, ide nekünk menni kell.*” „Jártunk... hát az a mi templomunk volt, nem volt az pravoszláv! Hát a pászakát is akkor szenteltük, mikor kellett, akkor ünnepeltünk, mikor kellett”. *„Még ha pravoszláv is volt a pap! Úgyis úgy tartotta (a szertartást), ahogy mi mondtuk neki.”*

Az interjúrészetek jól mutatják azt, hogy a közösség idősebb tagjai hogyan éltek meg ezt az időszakot. Az egyik az „egy Isten” fogalma, ami mintegy „legitimálja” a görög katolikus gyülekezet tagjai számára azt, hogy pravoszláv pap által, ukránul tartott szertartásokra járnak. Ezzel tehát egy olyan „keretet” teremtettek, melyben a liturgiai hasonlóság alapján egy közösséget alkottak a pravoszlávokkal. E „tágabb keret” létrejöttében fontos szerepet játszott a vallás gyakorlásának megszokott rendje – például, hogy ugyanazon a napon ünnepeltek, ugyanazokat az ünnepeket, ugyanúgy tartották. Másrésről magát a közösséget nem is igen tartották pravoszlávnak.³² A templom, amibe jártak, és maga a közösség összetétele is nagyrészt ugyanaz maradt. *„Nekünk semmi változás nem volt, csak a papoknak. Ez az ő ügyük volt, mi pravoszlávnak sose vallottuk magunkat.”* Azt, hogy a gyülekezet tagjai az áttérést a „papok ügyének” tekintették, az is alátámasztja, hogy sokan az interjúrészetben is megemlézték „Hiszekegyet” a pappal ellentétben nem a pravoszláv, hanem a görög katolikus szöveg szerint mondták továbbra is. Ami a legnagyobb nehézséget okozta, az a magyar nyelv használatának megszűnése volt a szertartásokban és a prédikációkban (bár szó esett egy olyan, ukrán származású pravoszláv papról is, aki a szertartást megtanulta magyarul, csak a prédikációt mondta ukránul – ez időszak alatt egyébként több pap is szolgált a faluban). *„Jó, megértem én azért, hogy mit mond, hiszen tudom fejből a misét, azt az éneket, azt az imát, azt a mindent tudom én magyarul! Na de ha megállt egy prédikációt mondani, hát nem tudtuk, hogy mit mond. Nem értettük, elszunyókáltunk a szentbeszédén.”* „Hát mondom, nekünk nincs semmi bajunk az ukrán papokkal, csak mi magyarok vagyunk! Ez magyar község. Hogy van benne egynehány ukrán? Azok leköltöztek ide. De ez magyar község volt, hát itt vagyunk a batárszálon.”

Amikor rehabilitálták a görög katolikus egyházat, és a tiszaujhelyi egyházközség is visszakapta a templomot és a parókiát, a közösség minden tagja „újra” görög katolikus lett (az idézőjel használatát a fentiek alapján indokolt, hiszen végig görög katolikusnak vallották magukat). Nem állt fenn tehát olyan konfliktushelyzet, mely a közösség felekezeti megoszlásából fakadhatott volna. Ez nem történt így minden faluban: a már említett szomszédos községben, Tiszabökényben például a közösség egy része továbbra is pravoszláv maradt, az addig ott szolgáló pravoszláv pap vezetésével. Így abban a községben mind a mai napig közös templomhasználatra kényszerülnek, ami rengeteg konfliktust vált ki az ekképpen „kettészakadt” gyülekezet tagjai között. Sőt, az ő esetükben pont a naptárváltás

³² Tiszabökényben pl. a mostani pravoszláv pap elmondása szerint nem tudja „ugyanazt” a pravoszláv szertartást tartani az alapvetően görög katolikus múlttal rendelkező, azokhoz a tradíciókhoz ragaszkodó – bár magukat pravoszlávnak valló – közösségben. (Gesztli 2002: 32)

volt az, ami enyhített a konfliktuson, hiszen azóta nem egy napon tartják ünnepeiket, így a templomhasználat – legalábbis ebben a kérdésben – megoldódni látszik... (Gesztí 2002: 9). Tiszaújhelyen is voltak olyanok, akik inkább a pravoszláv egyházközségbe tartoztak volna továbbra is. Ők – a falubeliek emlékei alapján – ukránok voltak, akik számára értelemszerűen inkább az ukrán nyelven végzett szertartás felelt volna meg. *„Inkább az ukránok nem akartak újra görögök lenni, de aztán ők is visszasimultak.”* Az ukránoknak (és ruszinoknak) a pravoszláv vallással való azonosítása nem csak a „pravoszláv idők” szempontjából gyakori. Ugyanezt figyeltem meg a naptárváltással, a „vallásosság” fogalmával kapcsolatban is, ezt az alábbi fejezetekben tárgyalom majd.

Ezen emlékek és interpretációk értelmezése adta az első olyan pontot kutatásom során, ami révén képet kaphatunk az etnikai elkülönülésről, amely egy adott – a liturgiabeli hasonlóság és a történelmi „összefonódás” alapján létrejövő – vallási kereten belül nyilvánul meg.

A pravoszláv egyházközség megalakítása

Amikor megalakították a pravoszláv egyházközséget a faluban, a leendő pravoszláv templom alapkövét is letették. Egyik adatközlőm elmondása szerint két-három fiatalabb ember alakította meg az egyházközséget, miután egy Lembergben tett látogatás során az ottani pravoszláv templomban *„megszállta őket valami, egy ihlet, hogy nekik ezt kéne tenniük”*. (A történethez hozzátartozik az a – mostani „keveredésre” rimelő – csattanó, miszerint az „igazából” egy görög katolikus templom volt...) Mindez a naptárváltás után nem sokkal, 2002 nyarán történt. Az alapköv letétele, a templom felszentelése sokat sejtető tényekkel szolgálhat a görög katolikus és a pravoszláv közösség jövőbeni viszonyát tekintve.

A görög katolikus templomot Kisboldogasszony napjára, Szűz Mária születésének emlékűnnepére szentelték. Ekkor van tehát a templombúcsú, mely a gyülekezet életében az egyik legfontosabb ünnepnek számít minden évben (Bartha 1999:161). Ez a naptárváltás előtt, tehát a Julián-naptár szerint szeptember huszonegyedikére esett, amit ez évben már az új naptárnak megfelelően, szeptember nyolcadikán tartottak meg. A pravoszláv templomot szintén a Kisboldogasszony napjára szentelték fel, az ő templombúcsújuk azonban (mint minden más is) a régi naptár szerint tartandó. A faluban tehát ezután is lesz szeptember huszonegyedikén templombúcsú, csak éppen nem a görög katolikusoknak, hanem a pravoszlávoknak...

Azt, hogy mennyien térnek át a pravoszláv egyházközségbe a görög katolikus gyülekezet tagjai közül, az egyházközség alapításának új keletűsége miatt megbecsülni sem lehet még. A pravoszláv egyházközség alapításának és a naptárváltásnak a hatása, illetve maga az a kérdés, hogy vajon a váltás miatt térnek-e át a régi naptárt követő, a liturgia szempontjából csaknem azonos rítusú – bár nem magyar nyelvű – egyház köreibe, további kutatásokat igényel. Az azonban, ahogyan a görög katolikus közösség magyar tagjai gondolkodnak a „potenciális áttérőkről”, ismét egy vallási-etnikai elkülönülés irányába mutat. *„Oda inkább csak ezek az oroszok mennek.” „Inkább akik ide betelepültek, ezek a felvidéki huculok mennek a pravoszlávba..., annyira oda vannak kötve abhoz a dátumhoz!”* – ez volt nem egy interjúalanyom véleménye.

Etnikum, vallás és vallásosság a váltás tükrében

Az általam kutatott közösségben általánosan elterjedt vélekedés az, hogy a pravoszlávok „vallásosabban” a más felekezeti csoportoknál. A „vallásosság” jelen esetben nem hitbeli különbségként, a hit „erősségének” eltéréseként, hanem bizonyos szokásokhoz való ragaszkodásként, a hitélethez, a vallás gyakorlásához kapcsolódó fogalomként értelmezendő. Magáról a pravoszláv liturgiáról is hallottam a már említett „szebben végzik” megállapítást. Az egyik görög katolikus pap kérdésemre, hogy miért szebb a pravoszláv szertartás, azt felelte, hogy ott nagyobb hangsúly van az énekeken, magán a liturgián, ami ezáltal mélyebben kifejezhet olyan vallási tartalmakat, amik a görög katolikusok

esetében inkább a prédikációban jelennek meg. A bizánci szertartású egyházakban az összes érzékszervre kifejtett hatás hangsúlyos. Így az ének, a tömjénezés, maga a templombelső és az ikonosztázió mind fontos szerepet játszik egy alapvető harmónia megteremtésében, mely „segíti” a híveket a vallási tartalmak átélésében és elmélyítésében (vö. Thöle 2001). Véleménye szerint a pravoszláv egyházban a papok énektudásának képzésére is nagyobb figyelmet fordítanak. Itt tehát megint azt láthatjuk, hogy a „mélyebb vallásosságot” a szertartás szépségével kapcsolják össze.

Azzal kapcsolatban, ahogyan a nem magyar lakosságról, annak vallásosságáról gondolkodnak, tisztázni kell a „hucul” kategória jelentését. Észrevételeim alapján a hucul kifejezést sokan alkalmazták az ukránokra és a ruszinokra is, sőt, gyakran találkoztam az „oroszság” kifejezés használatával is. Mindkét kategória a községbe történetileg később betelepült, nem magyar ajkú lakosság megnevezésére szolgált, ill. sokan „hucul falunak” nevezték a Tiszaújhely környezetében elhelyezkedő, nem magyar többségű falvakat is, jóllehet, a nem magyar lakosság is etnikailag meglehetősen összetett, s maga a hucul megnevezés a ruszinok, azon belül a „hegylakók” egy csoportját jelöli (Bonkáló 1996:63). A hucul elnevezés eredetileg gúnynév volt, jelentéséhez a mai napig pejoratív fogalmak tapadnak. A „hucul”, „oroszság” stb. kifejezések használata tehát a „nem magyarok” megjelölésére szolgáló sztereotipikus jelzőként jelenhet meg.

Ha „általában” kérdeztem interjúalanyaim véleményét a „nem magyarokról”, a ruszinok pozitívabb megítélés alá estek. Sokan emlegették pl. a „legendás” ruszin-magyar barátságot, a ruszinok a szabadságharcban játszott szerepét, míg az ukránokban az ukrán állam megtestesítőjét, a kisebbségek elnyomóit látták. Mindennek fényében figyelemre méltó jelenségnek találok azt, hogy az egyazon vallási közegben létrejövő etnikai elkülönülés szempontjából a fent említett különbségtétel mellett e két etnikum a vallás mentén egy kategóriába kerül a magyarok megítélése szerint (ilyen szituáció pl. a naptárváltás vagy a pravoszláv egyházközség megalakítása). A hucul, „oroszság” kifejezések tehát alapvetően egy számukra egyértelműen meghatározott csoportot jelölnek, mely – mint azt az alábbi idézetek is tanúsítják, a vallás mentén fogalmazódik meg – „vallási kategóriaként” is értelmezhető – mind a vallásosság, mind a naptárváltás szempontjából. *„Itt (ebben a járásban) több oroszság van, jobban bele van gyökereződve a vallásba.” „Ott (Nagyszőlősen) nem merik megszavazni (a naptárváltást), ott a fele buculság... Fancsikán, Ardón sem merik, ott is buculság van.” „Ez a buculság több ünnepet tart (a pravoszláv egyház tagjai), azok vallásosabbak... ott nem mennek az asszonyok kendő nélkül a templomba!”*

A fentiekben beszélgetőtársaim azt magyarázták, mi lehet annak az oka, hogy a nem magyar többségű településeken a görög katolikus egyházközségek megmaradtak a régi naptár használatánál. Az első idézet elsősorban azt mutatja, hogy a naptárváltást vallási kérdésként élik meg, nem csak „dátumváltotatásként”, ahogyan számukra – és számomra is – az atya hangsúlyozta. A másik azonban már kifejezetten etnikai elkülönülésre utal, mely a naptárváltáson keresztül nyilvánul meg. Arra a kérdésre, hogy szerintük vajon miért a nagyszőlősi járás „maradt ki” annak idején a naptárváltásból, általában kétféle választ kaptam. Az egyik a háború „közbejövételében” látja a fő indokot. A másikban viszont szintén etnikai utalás rejti: mivel ebben a járásban kevesebb a magyarok aránya, nem lehetett a naptárváltást bevezetni az egyéb etnikumú lakosság ellenállása miatt. Az erre a területre vonatkozó általános vélekedéssel párhuzamosan megtaláljuk ennek lokális „megfelelőjét” is: a második idézetben interjúalanyom külön említ olyan falvakat, melyben a magyarok aránya kisebb, s ahol a mai napig nem történt meg a váltás. A történelmi tapasztalat, az elmúlt rendszer emlékezete, és az aktuális társadalmi-politikai tapasztalatok tükrében az – alapvetően több etnikumot magában foglaló – „többségtől” való elhatárolódás a naptárváltás kapcsán jelenik meg.

Azon túl, hogy a pravoszláv tradíciótól való elhatárolódásra és etnikai elkülönülésre „ad alkalmat”, a naptárváltás az etnicitás egyéb aspektusait is közvetítheti. *„Újbely tiszta magyar falu volt, de már be vagyunk keveredve... most mi is úgy térünk át, ahogy Magyarba van.” „Az egész világ így tartja (az ünnepeket), miért mi tartsuk másképp?”* A naptárváltás, és ennek egyik legfontosabb

következménye, az ünnepek időpontjainak megváltozása tehát fontos kapocs az „anyaországgal” is. Egy másik fontos tényező, hogy azok a magyar nyelvű énekeskönyvek, melyeket a gyülekezet használ, Magyarországról valók, és ezekben az ünnepnapok a Gergely-naptár szerint vannak feltüntetve. Eddig tehát mindig előre kellett számolni, hogy az ünnepek dátumát megkapják, a váltás után viszont azokra a napokra „tevődtek át” az ünnepek, amik az énekeskönyvekben szerepelnek.

E két komponensből – a nem magyarok ellenkezése a naptárváltással kapcsolatban, ill. ennek jelentősége a Magyarországhoz fűződő viszony szempontjából – adódik a harmadik: a nem magyarok szerepe a naptárváltás nyomán kibontakozó konfliktusban. Láthattuk már, ahogyan a pravoszláv vallás, az „oroszság” és a „mély vallásosság” összefonódik a magyarok szemében. Azt is, hogy – többek között – emiatt nehézkes a közösség tagjai szerint a naptárváltás bevezetése. Mikor a naptárváltást megelőző időszakról beszélgettünk, sokszor szóba került, hogy a nem magyar nyelvű görög katolikusok is eljártak a szertartásokra, s jelenleg is *„szép számmal akad ruszín is, ukrán is”* a görög katolikus egyházban: a közös rítuson való részvétel a konfliktusmentes egymás mellett élés szempontjából jelent integráló erőt. *„Nem nagyon tudnak magyarul, de azért kell nekik a görög vallás.”* A naptárváltás azonban a magyarok szerint ebben a tekintetben is változásokat idézett elő. *„...Most, hogy átmentünk a vallással az eredeti görög katolikusra, ők (a nem magyarok) ebbe most nem egyeznek bele. Ha nem akadt volna egy olyan ember, aki annyira pravoszláv hívő, akkor ülne mind a helyén a templomban.”* *„A püspök is olyan szennyen beszélt velünk... hát az is bucul! Az se magyar, hogy a fene enne meg!”* *„Mert ugye most itt ez a különbség, mióta az ünnepek így bekavarodtak... Szerintem az lenne a legjobb – mert egy Istent imádunk, igaz? –, ha egy vallás lenne, nem százféle. Így megvan az ellentét a népek között is.”* Az utolsó idézetben beszélgetőpartnerem már egyértelműen a konfliktus által feltárt etnikai törésvonalakra utal.

Vallás és etnicitás: reformátusok és görög katolikusok

Mint láthattuk, a vallásban a saját kultúra és etnicitás fejeződik ki a „többiekkel” szemben, mely kisebbségi környezetben felerősödik (Papp 2001: 144). Azonban a magyarok is több felekezethez tartoznak: reformátusok, vagy görög katolikusok (nem a keresztkedezés, hanem a Tiszaújhelyen létező egyházközségek szempontjából). Így a „magyar felekezetiesség” – a fentiek alapján – a pravoszláv vallással szemben fogalmazódik meg. Megemlítendő, hogy mivel a görög katolikus egyháznak jelenleg is vannak nem magyar tagjai, a számukra megfogalmazódó „másság”, az ő „önbesorolásuk” feltérképezése további kutatásokat igényel. A magyar görög katolikusok és reformátusok kapcsolatának tárgyalására az alábbiakban kerül sor.

A vallási értelemben vett vegyes házasságok között találunk római- és görög katolikus, ill. református-görög katolikus házasságokat is. Mint már említettem, a római katolikusok általában a görög katolikus templomba járnak családtagjaikkal. A reformátusok esetében – mivel a községben van református templom – más a helyzet. A tradíció alapján az ilyen családokban született gyermekek nemüknek megfelelően öröklik anyjuk vagy apjuk vallását. Olyan eset is előfordult, hogy az egyik szülő „lemondott” arról, hogy gyermekét az ő vallása szerint keresztelejék meg, így a testvérek ugyanabba a templomba és hittanórákra járhatnak.

A görög katolikusok és a reformátusok viszonyát nem csak a számos vegyes házasság kapcsán elemezhetjük. Mintegy hat évvel ezelőtt vezették be az ökumenikus imahét tradícióját a faluban. Minden télen van két olyan nap, amikor a görög katolikus és a református hívek „ellátogatnak” egymás templomaiba, ahol közös istentiszteleten vesznek részt. Ezek alkalmával a görög katolikus templomban a református pap, míg a református templomban a görög katolikus pap szolgál. Bár elsősorban a vallási ökumenizmuson és nem a magyarságtudat „erősítésén” van a hangsúly, több beszélgetőpartnerem is úgy ítélte meg: inkább csak a magyarok vesznek részt ezeken az istentiszteleteken. Valójában tehát az, ahogyan ők élnek meg, illetve értékelik ezeket az alkalmakat, utal arra,

hogy az ökumenikus imahetek az etnikus identitás kialakítására és elmélyítésére adnak lehetőséget. Kérdeztem őket arról is, vajon a most megalakult pravoszláv egyházközség tagjai eljárnak-e majd ezekre az együtt-imádkozásokra. *„A pravoszlávok gyűlölik a görög katolikusokat, akkor a reformátusokat még jobban gyűlölik. Nem hiszem, hogy eljárnak ezekre a közös imádságokra.” „Az az igazság, hogy a pravoszlávokkal nem nagyon lehet szót érteni.”*

A közös rítuson való részvétel a saját közösséggel való kognitív és érzelmi azonosulást idézi elő (vö. Durkheim 2000). Ez együttlétek alkalmával tehát a vallási ökumenizmuson belül lehetőség adódik a közös etnikus tartalmak elmélyítésére, a rítus átélése, „lelki pillanatai” által. *„Az egy olyan egybetartás, egy olyan élmény, hogy jaj, hát mi együtt vagyunk, együtt imádkozunk, hogy ne búzzunk széjjel két oldalra... – így egybetart az egész falu.”* Ezekben az alkalmakban a szakralitást, a közös rítus átélését e „lelki pillanatok” tartalmazzák, mivel az „alkalmi gyülekezet” tagjai nem ismerik egymás szertartásait, énekeit, így ezekben nem tudnak részt venni.

A fentiek fényében érthetővé válik az etnikai egységen belül megfigyelhető vallási, rítusbeli elkülönülés. Tiszteletben tartják egymás vallását, de a görög katolikusok inkább érznek szertartásbeli – és ennek köszönhetően vallásbeli – hasonlóságot a pravoszlávokkal, mint a reformátusokkal. A következő interjúrészletben egy idős asszony beszél református vejéről, aki görög katolikus menyasszonya „kedvéért” át akart keresztelkedni az ő vallására. *„Abból sose lesz görög katolikus, abból semmi se lesz! Sőt, meg fogja csúfságotlani a vallást, aki csak úgy ott tudja bagyni! Abba bele kell nevelkedni, arra tanítani kell a pulyát!” „Nekem ez a szebb, mert én ebbe nevelkedtem... nálunk például a templom is sokkal szebb (mint a reformátusoknál).”* Ebben az esetben a vallási különbségtétel az etnicitáson belül kap hangsúlyt.

Az eddigiekben utaltam már arra, hogy a „nem magyarok” viszont a magyarokat inkább a református vallással, míg a görög katolikus vallást a ruszinokkal azonosítják. Ezt a magyar görög katolikusok is érzékelik, ez a vélekedés kellemetlenül érinti őket, hiszen ők magyarnak tartják magukat... *„Miránk mindig azt mondták, hogy a görög katolikusok oroszok. Volt az utcában egy asszony, ő mondta mindig a szomszédasszonyának: Anna asszony, barangoznak az oroszoknál! És ezt mindig olyan gúnyosan mondta...”* Sőt, magát a görög katolikus vallás gyakorlásának feléledésében sokan a ruszin nemzetiségi érzelmek felerősödését, a ruszin identitás manifestációját, illetőleg annak lehetőségét látták. *„A kárpátaljai görög katolikus egyház újraengedélyezésével egy időben feltámadt a hívek addig titkolt identitásvágya is. A görög katolikus vallás ugyanis a kárpátaljai ruszinok számára nemcsak hitbeli kérdés, hanem nemzeti identitásuk szerves része”* (Botlik 1997: 299). Talán a magyarságtudat kifejezésére irányuló törekvések ezért is jelennek meg intenzíven a váltás kapcsán. S talán éppen ezért érdekes jelenség a magyarok részéről a ruszinok konfliktusbeli viselkedéséről kialakított kép: az, hogy a ruszinok nem maradnak a görög katolikus egyház körében.

„Vallási ökumenizmus” a mindennapokban

A reformátusok és a görög katolikusok együttélésének szempontjából még egy dolgot figyelembe kell venni: az ünnepnapok és a munka viszonyát. Eddig az volt a szokás, hogy a vegyes házasságokban mindkét ünnepet megtartották. *„Egyik menyem református, ők Feketeardóba laktak, egy ilyen fele-bucul faluban (...) Ha neki volt ünnepe, mi mentünk oda, a másikon ő jött vissza. A gyerekek is itt voltak keresztele, minálunk a templomban.” „Nekünk nincs egy református se a családban, de azért nem nagyon dolgoztunk akkor se, mikor az az ünnep volt.”*

Annak, hogy a naptárváltás óta ugyanazon a napon ünnepelnek, gazdasági vonatkozásai is vannak. *„Az a kétfajta vallás ebbe a nagy szegénységbe, ez vitte azt, hogy tartunk egy ünnepet. Aki így felébe volt (vegyes házasságban élt), az örült. Hál' Istennek, mostmár csak egyszer kell tartuk.” „Mindig annál tartottuk, aki szerint ment az ünnep. Ez azért is jó volt, mert nem kellett kétszer ugyanott nagy felfordulást csinálni.”* A váltást tehát a vegyes házasságban élők közül a

legtöbbször nagy örömmel fogadták (az egyik, tanulmányom elején szereplő interjúrészletben is erre utal egy a naptárváltást ellenző asszony).

Tapasztalataim szerint azonban a nem vegyes házasságban élők is fontosnak tartják, hogy ezen túl együtt ünnepelhet a kétféle felekezeti lakosság. Nem csak a vegyes házasságokra volt jellemző mindkét ünnep megtartása. A másik vallását mintegy „tisztelőben tartva”, sokan nem dolgoztak a görög katolikusok közül azokon a napokon sem, melyek a reformátusok számára ünnepnap volt. Ez a „hagyomány” sok református részéről kölcsönös volt. Ez szintén az egymás mellett élés szempontjából fontos: az etnikai összetartozás egy valláshoz kapcsolódó tradíció mentén nyilvánul meg.

Amióta bevezették a Gergely-naptárt, a Julián-naptár szerinti ünnepeken a legtöbbször – noha ezek a napok már nem számítanak ünnepnapnak –, nem dolgoznak sem földjeiken, sem a ház körül. Mint ahogyan ők interpretálták ezt számomra, nehéz még megszokni, hogy azokon a napokon nincs ünnep. *„Egy vallás van, és kész. Nem azt mondom, mert ha van az a vallás is, az az ünnep, amit otthagytunk, nem állok neki se mosni, se takarítani, se kapálni. Viszont a templomba se megyek, nincs is itt semmi szolgálat, itt minden csak az új után van.”* „Kicsit furcsa... van úgy, hogy jön az ünnep, nyáron is volt egy ilyen eset, azt mondja a szomszédasszony – minden nap megy ő is dolgozni –, azt mondja, hát én nem tudtam, hogy ünnep van, hát mostam, és hát szólt a barátnőm, nem tudtam, miért szól, ünnep van, vagy mi van? De lássa, hogy a másik szomszédasszony is seprí a járdát. És kiáltsa neki: ünnep van máma, vagy miért barangoznak? Azt mondja, nincsen, hát nem mondta a pap! És akkor ez az asszony, aki beáztatta, ki is mosta a ruhát. Mikor már végzett vele, látja, jön a sok nép a templomból. Jaj, azt mondja, hát lássa, be van kavarva ez a vallás!” „Mikor az a karácsony lesz, akkor is azt az egy tepsit tésztát, kis búst, valamit az ember elkészíti... a régi emlékeztetőre. Nem tudok még dolgozni azon az ünnepen.” Az ünnepnapok a vallás szakrális és rituális tartalmaival szoros kapcsolatban állnak: e napok jelentik a „szent időt” a mindennapok körforgásában. Az együtt ünneplés, a közös rítusokon való részvétel mellett jelentős társadalmi esemény, mely kohéziós erőt jelent a közösség tagjai számára. E két dolog, amellet, hogy arra a már említett tényre utal, miszerint a naptárváltást valláson belüli változásnak élik meg, az új ünnepnapok megszokásának nehézségét, problematikáját is magyarázhatja.

A naptárváltás vizsgálatának egyéb aspektusai

Generációs különbségek?

Alig volt olyan, idősebbekkel készült interjú, melyben ne bukkantak volna fel az „ebbe születtem, ebbe is halok meg”, illetve az „ebbe születtem, ehhez vagyok szokva” kifejezések. Ezt sokan leginkább akkor említették, mikor a „pravoszláv idők” került szóba, tehát a görög katolikus vallás bevezetésének időszaka, mintegy ezzel indokolva azt, hogy eljártak a pravoszláv rítusokra. Ám volt olyan is, aki épp ezt használta érvként, magyarázatként, amiért rossz szemmel nézi a naptárváltást. *„A fiataloknak mindegy, de nekem már nem mindegy”* – mondta például az egyik a naptárváltást leginkább ellenző asszony. A fiatalokkal erről a kérdésről beszélgetve is az derült ki számomra, valóban beszélhetünk korosztály szerinti megoszlásról a váltás megélésének és értékelésének szempontjából. A fiatalok azzal érveltek, hogy nem lehet megvárni, amíg nagyszüleik generációja kihal, hiszen addigra szüleik érnék el ugyanazt a kort, nekik esne nehezükre az átállás. *„Ha meg őket is megvárjuk? Addigra mi öregsünk meg és így tovább. Akkor soha nem történne meg itt az átállás.”*

A generációs különbség abban is meg nyilvánul, hogy az idősebbek a fiatal papban, és a község fiataljaiban látják az úgy aktívabb résztvevőit. Maga István atya is úgy ítélte meg, hogy inkább a fiatalok élik meg a magyarság szempontjából tudatosan a váltást, számukra vált világossá annak igazi jelentése. Hozzá kell tennem azonban, hogy jó pár idős ember is aktív szerepet vállalt a váltás körül kibontakozó konfliktusban: az aláírásgyűjtésben, vagy akár az Ungvárra utazásban is. Ennek oka leginkább a paphoz

való nagyfokú ragaszkodásukban, iránta érzett szeretetükben kereshető: ezáltal azt is meg akarták akadályozni, hogy az atya elköltözzön a faluból. A konfliktus ennek köszönhetően mégiscsak egyfajta „egységbe fogta” a különböző generációk tagjait, ha megmozdulásuknak eltérő motivációi is voltak.

Az idősök többsége úgy gondolja, hogy – bár nekik sokkal nehezebb hozzászokni az „új ünnepekhez”, azaz azok új időpontjához – teret kell engedni a változásnak. Ez a váltás fontos tartalmakat rejt magában számukra is – ha azok implicit módon nyilvánulnak is meg.

A „valóságról” és a „butaságról”

Hogyan tudatosítják magukban a közösség tagjai a naptárváltás fontosságát? Hogyan interpretálják, legitimálják szükségszerűségét, helyénvalóságát önmaguk számára? Számukra a Gergely-naptár dátumai az „igaziak” – köszönhetően többek között a már említett énekeskönyveknek is, melyek ezeket az időpontokat tartalmazzák. De megemlíthetem azt is, hogy sokan a Julián-naptár használatát a pravoszláv vallással, illetve a nem magyar görög katolikusok ünnepeivel azonosítják. Azon túl, hogy – a legtöbb interjúalanyom interpretációját követve – „most ünnepelnek a valóság szerint”, a Julián-naptár eddigi használatára is egységesnek tűnő magyarázatokat kaptam. Ez pedig az ősök „butasága”, tanulatlansága. Szerintük emiatt „számolták el magukat” az ókori népek, s emiatt estek eddig ünnepeik más napokra. *„Ezt a Szemedij (a munkácsi püspök) szépen meg is mondta, hogy a mienk az ónaptár szerint van. És akkor az emberek butábbak voltak, mint most, és tizenhárom bónapot számoltak egy évre. Butábbak voltak, még iskolába se nagyon jártak... kétezer évvel ezelőtt!”* „Úgy ballottam nagymamámtól, hogy régen tizenhárom bónap volt, mert tizenháromszor jött fel a bold egy év alatt.” „...most átmentünk a vallással az eredeti görög katolikusra, mert minden imakönyvben úgy van a dátum, ahogy most fogunk ünnepelni.” „A könyv egy, csak tizenhárom nappal később kell ünnepelni. Ezt jelenti a pravoszláv.” „Hát hogy néz az ki, hogy két karácsony, két búsvét? Jézus nem születetett meg kétszer, igaz-e? Isten is csak egy van, ezt imádjuk mindannyian...”

A „valóság”, az „igazság” tehát csak egy lehet, melynek alapja Jézus életének periódusai. Mint ahogyan minden ember, ő is csak egyszer születhetett meg, csak egyszer halhatott meg... E „valóság” jelentése mellett a régi naptár használata egyfajta „szokásrendszerként” fogható fel, mely az ünnepekben ugyanazokat a vallási-szakrális tartalmakat fejezi ki. Ezért van az is, hogy – ellentétben István atya interpretációjával, miszerint nem a vallásban, csak az ünnepek időpontjában történt változás –, sokan a váltást vallásbeli változásnak élik meg. Ezt jól mutatja az interjúrészletekből idézett szóhasználat is („átálltunk a vallással” stb.).

Nem csak azt látjuk tehát, hogy az új naptár használatára a többi, a magyarországi magyarok vagy a római pápa követése, az egységes ünneplés alapján „formálnak jogot”. A Gergely-naptár „valósága”, „igazsága”, mely létjogosultságát adja, egyfajta „racionális gondolkodás” alapján bírálódik el.

Összegzés

István atya és felesége úgy látják, a naptárváltás az öntudatban játszhatna fontos szerepet, bár ennek üzenete véleményük szerint a hívek nagy többségéhez nem jutott el. Ez az „öntudat” lehet mind vallási, mind etnikai öntudat is, melyet valójában korántsem választhatunk szét ilyen tisztán: egymásból következő, egymásba fonódva nyilvánulnak meg azáltal, hogy a különböző vallási és etnikai kategóriákat egyes szituációkban, vélekedésekben egymás „szinonimájaként” használják. Azáltal, hogy a naptárváltás nyomán kialakult konfliktushelyzetben a nem magyarokat hajlamosak a pravoszláv egyházhoz rendelni – még akkor is, ha a görög katolikus közösség egyébként több etnikumot foglal magába –, egy adott vallási kategóriát egy adott, a multietnikus közegben a „másikat” megtestesítő csoport besorolására alkalmazzák.

A görög katolikus liturgia során a magyarságtudatot a magyar nyelv és a Gergely-naptár haszná-

lata, vagy akár a templombúcsú alkalmával elénekelt magyar Himnusz is közvetítheti a hívek számára. A naptárváltás tehát – az eddigiekben említett értelmezési lehetőségek alapján – ez egyrészt elhatárolódás a pravoszláv tradíciótól, másrészt a magyarsághoz tartozás megerősítése.

Az etnikus tartalmak közvetítését tudatosan végző pap azon túl, hogy különböző közösségformáló tevékenységeket indított el a községben, a reformátusokkal is intenzív kapcsolatot alakított ki. A vegyes házasságok nagy száma, ill. annak a szokása, hogy egymás ünnepein nem dolgoznak – ezáltal gyakorlatilag megtartják azokat –, már önmagában élénk kommunikációra utal a két felekezet tagjai között. Az évente megtartott közös istentiszteletekben, vagy abban a jelenségben, hogy a görög katolikus hittanórákon akár a gyermekek református testvérei is részt vesznek, a vallási ökumenizmuson belüli etnikus tartalom elmélyítését célzó törekvések fejeződnek ki.

A bizánci szertartású, így csaknem – vagy teljesen – azonos vallási hagyományokkal rendelkező, multi-etnikus közösségben a tradíció megváltoztatása, valamint a változás megélése, megítélése, interpretálása etnikai elhatárolódásként értelmezhető. A reformátusok esetében pedig ez a tradícióváltozás mélyíti el a vallási ökumenizmusban és az együtt élés egyéb aspektusaiban rejlő etnikus tartalmakat.

A valláson belül kifejeződő etnicitásnak, a történelmi és a mai, mindennapi tapasztalatok vallásmentén történő interpretálásának kulturális antropológiai vizsgálata a makroszinten – illetve regionális szinten – megfigyelhető jelenségek komplexebb valóságtartalmára mutat rá. A felekezeti elhatárolódáson („magyar felekezet” és pravoszlávok) belüli komplexitást a „magyar felekezet” „kettőssége” és a görög katolikus közösség etnikai sokszínűsége fokozza. Mindezek fényében a naptárváltás kapcsán a vallási és etnikai heterogenitáson belül egy homogén „etnikus-kulturális” közeg kialakítása és az etnikus identitás tartalmai tárhatóak fel.

A naptárváltás és az általa előidézett változások elemzése – annak folyamatossága és komplexitása következtében – további kutatásokat igényel. Számos megválaszolandó kérdés merül fel a pravoszláv egyházközösséggel kapcsolatban. Részt vesznek-e majd az ökumenikus istentiszteleteken, s ha igen, milyen tartalmakat közvetít majd számukra? Vajon tényleg sok, jelenleg a görög katolikus egyházba tartozó ruszin és ukrán nemzetiségű ember tér át a pravoszláv egyházközösségbe, mint ahogyan arról számos magyar így vélekedik? Hogyan élik meg és interpretálják ők a naptárváltást saját maguk számára? E kérdések megválaszolásával Tiszaújhely vallási és etnikus identitásáról a jövőben teljesebb, e „pillanatkép” által feltárni törekvő „mély jelentéstartalmakat” tovább boncolgató képet kaphatunk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bartha Elek (1999): *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága*. KLTE, Debrecen.
- Bonkáló Sándor (1996): *A rutének (a ruszinok)*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel – Budapest.
- Botlik József (1997): *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig*. Hatodik Síp Alapítvány, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Durkheim, Émile (2000): *A vallásos élet elemi formái*. In Boglár L. – Hollós I. (szerk.), Vallásantológia I., ELTE kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.
- Geertz, Clifford (2001): *A vallás mint kulturális rendszer*. In Az értelmezés hatalma, Osiris Kiadó, Budapest.
- Gereben Ferenc (1999): *Identitás, kultúra, kisebbség*. Osiris Kiadó – MTA Kisebbségkutató Műhely.
- Geszti Zsófia (2002): *Vallás és identitás egy kárpátaljai magyar faluban*. Szakdolgozat ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.
- Ivancsó István (1997): *Görög katolikus szertartástan*. Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék.
- Király Ernő (1995): *Mi, görög katolikusok*. Szent Gellért Egyházi Kiadó.
- Leach, Edmund (1996): *Szociálintropológia*. Osiris, Budapest.
- Papp Richárd (2001): *Vallás és identitás a Vajdaságban: egy társadalomtudományi kísérletről*. In Ezredforduló. Dunaszerdahely, Liliium Aurum.
- Thöle, Reinhard (szerk.) (2001): *Bevezetés az ortodoxia világába*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

A konfuciánus értékek jelenléte a mai Dél-Koreában

DRJENOVSKY ZSÓFIA

„Az orvos elsőként megnézi páciense általános kondícióját. Azután megvizsgálja betegét pont-ról pontra, részről-részre, alkalmazva a szokásos eljárásokat, annak érdekében, hogy jobban megérthesse az esetleges tüneteket illetve jeleket, amelyek figyelmeztető jelzések lehetnek a jövőbeli problémákra. Ezután az orvos gyorsan készít egy diagnózist és felvázolja a szükséges terápia menetét. Gyakran a beteg nem ismeri fel vagy nem érti saját problémáit, és néha félremagyarázza saját tüneteit egy külső, objektív szemlélő, a doktor nélkül. . .

Sok beteg rossz néven veszi, és visszautasítja a vizsgálatot. Néhányan úgy vélik, hogy egy idegen, egy kívülálló nem értheti meg őket. De még ők is kaphatnak némi segítséget egy jószándékú, szakértő orvostól. Csakis egy tüzetes vizsgálat után van lehetőség a megfelelő diagnózis felállítására. . . Természetesen az orvos is tévedhet néha, ezért érdemes más képzett és hozzáértő megfigyelővel is ellenőriztetni eredményeit. ”

(Crane 1978:7)

Bevezetés

Az elmúlt másfél évtizedben került a világ érdeklődési körébe Korea. Ez a kis ország könnyen eltűnik két hatalmas szomszédja, Kína és Japán között. Nem sokat hallottunk Koreáról, nem is foglalkozott vele a nyugati világ túl gyakran, aztán egyszercsak az általános figyelem centrumába került. Korea a három évig tartó háborúval (1950–1953) majd az 1988-ban megrendezett Olimpiai Játékokkal hívta fel magára a világ figyelmét. Az utóbbi három-négy évtizedben végbemenő gyors gazdasági fejlődése is a fejlett országok elismerését váltotta ki. A 2002-es évben megrendezett futball VB után pedig az egész világ Koreáról beszélt. A kettőszakad ország sorsát egyre nagyobb kíváncsiság övezi.

De mennyire ismerjük valójában ezt az országot? Bár gazdasági, politikai életéről, történelméről sokat tudhat a nyugati világ, a koreaiakat, az ott élő embereket igen kevésbé ismerjük.

Így hát kintlétemkor egy, a nyugati világ számára kevésbé feltárt kultúrába csöppentem. Ennek a kultúrának egy kevésbé ismert szeletét szeretném bemutatni, a konfuciánus jegyek jelenlétét a mai dél-koreai városi családok életében. Célom az, hogy rámutassak arra, a koreai városi családoknál mennyire van jelen még ma is a több száz éve beivódott tradicionális jelleg, melynek hatásai bár jellegükben igazodtak a ma már Korea számára is nyitott világhoz, egy mélyebb elemzés segítségével azonban feltárhatóak, megmutatva ezzel, hogy számos eleme még ma is élő.

„Muszáj ragaszkodnunk a lokalitáshoz és hogy lokálisan megfelelő életet éljünk, ugyanakkor – mint városlakók – muszáj oly módon élnünk, hogy tudjunk alkalmazkodni a világ közös-ségéhez és a nemzetközi környezethez. Napjaink változásai megkövetelik tőlünk, hogy olymódon gondolkodjunk, amely megeremti a kapcsolatot a lokális és a globális kultúra között” (Chung 2001:3)

Felkészülés a terepmunkára

Miután körvonalazódott, hogy az ötlet valóra is válik, hozzáfekttem a felkészüléshez. Fél évem volt arra, hogy felkészüljek az útra, és még itthon, Magyarországon, minél szélesebb körű ismereteket szerezzek Dél-Koreáról, valamint, hogy eldöntsem, pontosabban mit vizsgáljak a kint eltölthető idő alatt. Nagy lelkesedéssel vettem be magam a könyvtárba. Hamar szembesülnöm kellett azzal a ténnyel, hogy Koreával kapcsolatban igen szegényes az irodalom, minden tekintetben. Az elem táru-
ló lehetőséget így még fontosabbnak tartottam, hiszen egy még viszonylag feltáratlan országba készültem.

A szakirodalom feldolgozása során már rengeteg kérdés merült fel bennem: milyen az iskolai rendszer? Mennyiben más a munkakultúra Ázsiában? Milyen a családi struktúra? Hogyan alakulnak a társas kapcsolatok? Ki a családfő és milyen szerepei vannak? Jelen van-e még ma is a nemek közötti különbség? Vannak-e vegyes házasságok? Hogyan telik el egy napjuk? Milyen a lakókörnyezet, öltözködés? Mennyiben van jelen a hétköznapiakban a vallás? Egyáltalán melyik vallás domináns manapság? Milyen rítusok maradtak meg a tradicionális ünnepekből? Mi alakult át, és hogyan? Ezek voltak a főbb kérdések, amik foglalkoztattak, de tudtam, mindet nem vizsgálhatom egyszerre, ugyanolyan intenzitással, így végülis egy szűkebb témára összpontosítottam.

Egy szülői családnál laktunk. A családot csak előzetes levelezésből ismertem, személyesen nem, csak remélhettem, hogy segítségemre lesznek munkámban. Abban lehettem csak biztos, hogy egy család életében hosszabb ideig részt veszek majd. Érdeklődésem így tehát a család felé fordult.

Korea tipikusan azok közé a kelet-ázsiai országok közé tartozik, melynek családi szerkezetét, filozófiáját és értékrendjét a konfuciózus ideológia határozta meg. Az elmúlt pár évtizedben Korea gyors társadalmi változásokon ment keresztül a modernizációs folyamatok következtében, hasonlóan más kelet-ázsiai országokhoz. Ez egészen nyilvánvaló, ha a nagyvárosi központok magas épületeit nézzük. Még a vidéki területeken is nehéz hagyományos, szalmatetős házikókat találni. Ilyet már inkább csak a turisták számára megőrzött területeken lehet fellelni. Az emberek általában nyugati stílusú ruhákat viselnek. A tradicionális maradványok mellett számos új, modern elem jelent meg a háztartásokban. Azonban ha mélyebb szintre tekintünk, az értékek és ideológiák szintjére, akkor a modern és a tradicionális elemek keveredését találhatjuk. Sokan ezt igencsak konfliktusos, anómiás helyzetnek vélik. Mások a kétfajta értékrend keveredéséről beszélnek. Megint mások úgy tartják, hogy a nyugati elemek folyamatosan veszik át a hagyományos értékrend helyét (Lee 1997:33).

A modernizáció korai szakaszában úgy tartották, hogy a konfucianizmus a kelet-ázsiai társadalom fejlődésének csak gátja (Lee 1997:34). Minthogy a konfucianizmus a vertikális berendezkedésű társadalom alapja, ahol az egyén a felsőbb hatalomnak van alávetve, könnyen ellentmondásba kerülhet a horizontális társadalmi berendezkedésű demokráciával, ahol az individuum szabadságán van a hangsúly. Bár a konfucianizmus számos olyan elemmel rendelkezik, mely gátja lehet a modernizációnak (pl. a felsőbb hatalomnak való feltétlen engedelmesség), de megtalálhatóak olyan elemek is, melyek funkcionálnak a modern világban is. Ilyen pl. a kemény munkához való hozzáállás, az egymás iránti tisztelet, a magas motiváció a fejlődésre, az oktatás fontossága, az önérték háttérbehelyezése, a családi jólét fontossága. Ezek alapvető konfuciózus elemek, melyek jelen vannak a modern koreai társadalomban is. Ezeket összefoglalóan nevezhetnénk „konfuciózus puritanizmusnak” (Lee 1997:34). Mint ahogy a protestáns puritanizmus Weber szerint gerince volt a kapitalista társadalom fejlődésének (Weber 1995), úgy a konfucionista puritanizmust tekinthetjük a modern ázsiai társadalom alapjának. Jelen írás a család egységét veszi a vizsgálat alapjául. A konfuciózus tanítások szerint a családi kapcsolatok jelentik az alapot a társadalmi kapcsolatokban és a családi értékek a társadalom értékei is egyben (Kim 1969:97).

Elsőként bevezetem az olvasót a terepemre, megismertetem adatközlőimmal. Azután a tradicionális koreai családot mutatom be a konfucianizmus tükrében. Ezután rátérek a mai modern koreai

család jellemzőire, kitérek azokra a jegyekre, amelyek egészen újak, illetve azokra a konfuciánus jellegzetességekre, amelyek ma is élnek a hétköznapiakban, csak egy mélyebb szinten meghúzódva.

Beilleszkedés, főbb adatközlőim

Első találkozásunk a legfőbb adatközlőinkkel nagyon kellemes élmény volt. Bár arra készültem, hogy új környezetben majd rengeteget kell kérdeznem, hogy eligazodjak, ezzel szemben házigazdám árasztottak el kérdésekkel, és szinte beleegyezésünk nélkül szervezték számunkra a programokat, mutattak be ismerőseiknek.

A beilleszkedéssel nem volt problémánk sehol, mindenhol szívesen fogadtak. A mamának (Raninak) egészen kiterjedt baráti köre volt, és mindig magával vitt minket, mikor találkozott az ismerőseivel. Eredetileg azt terveztem, a bemutatkozásnál elmondom, hogy antropológus vagyok, és egy dolgozatot szeretnék írni... De hamar rá kellett jöjjenek, nem igazán tudják, mi az az antropológus (pedig a szöuli egyetemen van ilyen szak), de igazából nem is érdekelte őket. Szívesen vették érdeklődésemet, és szívesen meséltek.

Minthogy közelebbi kapcsolat a befogadó családnál az édesanyával szövődött, a megismert barátok is hasonló korosztályhoz tartoztak, azaz terepmunkámat többnyire középkorúak között végeztem. Ez a korosztály volt a legizgalmasabb munkám szempontjából. Mivel engem éppen az érdekelt, hogy miként, hogy változott meg az a tradicionális kultúra – ami a nagyszülőknél még elevenen élt, a mai fiatalok pedig már elsősorban az amerikai, nyugat-európai kultúrát követik –, a 40-50 éves korosztály az, aki személyesen is átélte, megtapasztalhatta a változást.

Legfőbb adatközlőm a fogadó családban Rani, a mama volt. Rani 45 éves író. Eredeti foglalkozása ápolónő, de szívesebben írogat verseket. Férje orvos, és az ő klinikáján szokott besegíteni. Van két gyermekük is, egy 24 éves fiú és egy fiatalabb lány. Mind a ketten Amerikában tanulnak közgazdaságtant az egyetemen. Azért ott, mert az angolt „ami manapság nagyon fontos” a két szülő véleménye szerint, „csak így tudják megtanulni”. Rani szerint „ma már nem olyan fontos a tudás, a fő sok pénzt csinálni, minél rövidebb idő alatt”. A férje nagyon sokat dolgozott minden nap, ezért vele csak vacsora közben tudtunk beszélgetni, mert fáradt volt, hamar lefeküdt.

Rani barátnője, Sook és férje voltak azok, akikkel gyakran találkoztunk. Ők már fiatal koruk óta jó barátok voltak. A két nő természetében is nagyon hasonlított, mindketten nagyon nyitottak és érdeklődőek voltak, segítettek, amiben csak tudtak. Sook is írással foglalkozott, de ő elsősorban útikönyveket írt, egyetemen tanított földrajzot.

Adatközlőim közül kiemelném még a Park családot. Ők már kevésbé voltak bőbeszédűek, mint első két adatközlőm. A férfi szintén középkorú, egy kisebb gyár tulajdonosa. Felesége nem dolgozik, az otthoni háztartást vezeti, és a gyerekekkel foglalkozott, amíg otthon voltak. Három gyerekük van, mind a három huszoneves, de egyikük sem Koreában tanul. A legidősebb és a legfiatalabb szintén Amerikában tanulnak egy-egy gazdasági iskolában.

Sokszor találkoztunk még Eum úrral, aki kb. 50 év körüli lehetett. Jelenleg egy utazási irodát vezet. Egyedül él, feleségétől már régebben elvált. Két nagy gyereke van, akik – bár szintén külföldön végeztek az egyetemet – a városban laktak, de külön-külön lakásban.

Meg kell említenem még Shin urat és feleségét. Velük ugyan csak párszor találkoztunk, de mindig nagyon érdekes volt a velük töltött idő. Ők ketten élnek együtt, gyermekük sincs. Shin úr az egyik nagy szállodában dolgozik humán erőforrás menedzserként. Felesége a háztartást vezeti, valamint közös fitness klubjukat irányítja.

És végül, de nem utolsó sorban bemutatom Kim urat. Kim a többiekhez képest fiatalabb, egyedül élő férfi. Családja még nincs. Kalaptervező egy divatcégnél. Szülei vidéken laktak, húgával együtt. Ő tanulmányai miatt költözött fel a fővárosba. Dolgozni már tanulmányai alatt elkezdett. Családját majdnem minden hétvégén meglátogatja, az ünnepeket pedig mindig otthon tölti.

A konfucianus tradíció

Elsőként a fő konfucianus jellemzőket mutatom be, melynek ismerete elengedhetetlenül fontos a mai élet megértéséhez. A konfucianizmust a Három királyság ideje alatt vette át az ország elit rétege az 5. században. Mindhárom királyság alapított konfucianus iskolákat, és a konfucianus tanítás vált a kormány hivatalos állami irányelvévé. A konfucianizmus volt az alap az állami hivatalnoki és az elit réteg számára a morális és etikai életben. A Choson-dinasztia idején a konfucianus tanítások jelentették az állam fő irányelveit, és volt az állami vallás. „A Choson-dinasztia kezdete óta az egyik legfőbb célkitűzés volt a buddhizmus elnyomása, és a konfucianizmus előtérbe helyezése” (Lee 1997:35).

A konfucianizmus legfőbb irányelve a gyermeki áhitat, amely meghatározza az apa-fiú kapcsolatot. A fiúnak születésétől fogva kötelezettségei vannak az apa felé. A gyermeki áhitat alapvető magatartási szabály (Eunhee 2001:6), mellyel a gyermek visszafizeti a szülői szeretetet és gondoskodást. És mindennek középpontjában áll az apa-fiú kapcsolat (Kim 1969:124).

A más családok tagjaival való kapcsolat is az apa-fiú viszonyon alapul. Ezért a hagyományos családokban a legfőbb szabály az idősebb és fiatalabb tagok közötti vertikális kapcsolat. A fiatalabbnak engedelmisséggel és megbecsüléssel kellett viseltetniük az idősebbek iránt, és tiszteletteljesen kellett beszélniük, ha megszólítottak egy idősebbet.

Az apa töltötte be a „család feje” szerepet, ő volt a családi élet középpontja. A család fejének hatalmát és tekintélyét alátámasztották a társadalmi normák és a konfucianus doktrínák. A család fejének három fő joga és kötelessége volt: képviselni a családot a társadalomban, ellenőrizni a családtagokat, és felügyelni a családi vagyont. Az ő joga és kötelessége volt az ősök tiszteletének gyakorlása is. Az őstisztelet az elsőszülött fiú kötelezettsége is volt egyben. Ebből a szempontból a koreai család a tradicionális társadalomban tipikusan patriarchális volt. „A patriarchális társadalmat olyan társadalmi berendezkedésként szokták definiálni, ahol a férfiak a társadalmi hierarchiában a nők felett helyezkednek el, és dominálják, illetve kihasználják őket. Ebben a rendszerben a család tagjainak jogai a férfi családfelei jogainak alárendeltek. A családtagok a családfelelő ellenőrzése és felügyelete mellett vesznek részt a családi termelésben, családfenntartásban” (Park 2001:48). A patriarchális család fontos szabálya a családtagok elkülönülése nemek szerint. Bár a nő alárendelt szerepet töltött be a patriarchális családban, de családi szerepének teljesítéséhez elkülönült jogai voltak. Ez megjelent a ház térhasználatában is. Egy tipikus tradicionális házban két elkülönített szoba volt, egy a középpontban és egy a periferián. A középponti helyiségben lakott a háziasszony, a másikban pedig a családfelelő.

A konfucianizmus a Choson-dinasztia alatt írt Négy Rítus könyvére helyezte a hangsúlyt, amely a kötelező rítusokat írja elő (Lee 1997:36). E rítusok közé tartozik a beavatási rítus, a házasság, a temetés és az ősök tisztelete. Az egyes rítusok általában eltérő jegyeket viseltek földrajzi megjelenéstől függően, továbbá az egyes családok között is különbségek lehettek. Minden olyan ember, aki nem követte pontosan a könyv előírásait, az állami törvények alapján büntetésre számíthatott. Így módon a rítusok gyakorlása a konfucianus etika és morális filozófia gyakorlati alapjait adta.

A négyféle rítus közül az ősök tisztelete volt a legfontosabb. A gazdagabb családoknál egy ősi szentély állt a ház mögött. Az ősi szent szelencéjét mindig leszármazottai készítették el. A szegényebb családoknál ezeket a szobát egyik polcán tartották. Az ősökkel kapcsolatos rítusok betartásának azért is volt nagy szerepe, mert úgy gondolták: az őstisztelet összefüggésben áll a gyermekáldással. Az ősök egyben a család saját istenei is voltak, akik biztosították a családi jólétet és a család fennmaradását, folytonosságát. A társadalom legalapvetőbb egysége a család volt.

A rituális szertartások gyakorlása a legfontosabb kiváltsága volt az egyenes ági leszármazott, elsőszülött fiúnak. A második fiú, illetve a még fiatalabbak házasság után elhagyták a szülői házat és saját családot alapítottak. A legidősebb fiúnak viszont a feleségével együtt a szülőkkel kellett marad-

ni, gondoskodni kellett róluk, és gyakorolniuk kellett a ház mögötti szentélyben „lakó” ősök iránti tisztelet rítusait. Így tartották fenn a család folytonosságát. A fiúk házassága után a központi család egy magasabb társadalmi státuszba emelkedett, mint a tőle leszármazott kis családok. A központi család maradt az ősök helye, és a családi rítusok színhelye. A kisebb családoknak az első generáció haláláig nincs őse. Addig is a kisebb család fejének kötelessége részt venni a központi családi házban végzett rituális szolgálatban (Eunhee 2001:6).

A kiscsaládnak önálló háztartása van és mind gazdaságilag, mind társadalmilag független a központi családtól, de továbbra is kapcsolatban áll a központi családdal a rítusok által, mely erkölcsi függőségben tartja. Ez a fajta morális függőség fennmarad mindaddig, amíg a leszármazott család el nem éri a három generációs távolságot a kiinduló családtól. Ezt a fajta patrilineáris kapcsolatot a koreai szakirodalom „small lineage”-nak („sojong”-nak) hívja (Lee 1997:37). Amikor a családok „rövid ágai” egy közösségben élnek, az egy nagycsaládi struktúrát alakít ki, ahol minden tag segíti egymást, és befolyással vannak egymás életére. Ez az oka annak, hogy a tradicionális koreai társadalmat kiterjedt családnak nevezi a szakirodalom, még akkor is, ha alapjaiban nukleáris családokból tevődik össze.

Egy ágnak természetesen lehetett több al-ágazata. A legfontosabb követelmény ezeknél az ágaknál a közös ősök tisztelete és a szentélyek ápolása, rítusok elvégzése volt.

A Choson-dinasztia idején tehát a legfontosabb társadalmi szervezet a lineage (egyensági) leszármazási struktúra volt, mely szorosan összefonódott az ősök imádatával. Így hát az őstisztelet a tradicionális koreai társadalomban nem „csak” egy vallási forma volt, hanem egyben a legfőbb társadalmi esemény is. Az effajta egyenesági társadalmi berendezkedésnek nagy kihatása volt magára a családi életre is, hiszen az egyes családok tagjai egy ilyen közösségben sokkal közelebb álltak³³ egymáshoz, mint egy nukleáris családokból álló közösségben.

A konfuciánus ideológia szerint tehát az alapvető társadalmi irányelvek: a nemek szerinti szegregáció, a kor szerinti hierarchia, a családi egység, a leszármazás folytonossága és az őstisztelet voltak.

A családi élet jellemzői ma

A gazdasági és politikai életben bekövetkezett változások az értékrendben is jelentős módosulásokat hoztak. A háború utánra átalakult a korábbi társadalmi berendezkedés, elhalványult a családfő valamint az idősebb generáció hatalma. A következőkben rátérek ezen változások bemutatására.

„A kötelező katonai szolgálat után a fiatal fiúk nem akarnak visszatérni az unalmas vidéki élet-hez, inkább a városban keresnek állást” (Kim 1966:37). A diákok is inkább a városban keresnek munkát tanulmányaik befejeztével. Így alakult Kim élete is. Már az egyetem alatt felköltözött Szöulba, és már tanulmányai idején elkezdett dolgozni annál a divatcégnél, ahol ma is kalaptervezőként dolgozik. „Nem tervezem, hogy visszaköltözzek szülőfalumba. Az én szakmámban csak Szöulban kapni munkát. Otthon nem tudnék mit kezdeni magammal. Igaz, itt egyedül élek, de hétvégeken gyakran hazalátogatok. Ilyenkor nemcsak szüleimet, hanem húgomat is meglátogatom, aki otthon ment férjhez” – mesélte. A nagymértékű városiasodás következménye, hogy a vidéki családok között már nemigen találni olyat, amelynek ne lenne olyan fiatal családtagja, aki ne hagyta volna ott családját (Choi 1982:34). Az én adatközlőim szülei is mind vidékiek voltak. „Ha jó egyetemre akartál járni, a mi időnkben Szöul volt a legjobb lehetőség. Manapság már a fiatalok mennek külföldre, de nálunk ez még nem volt. Ezért is jöttünk ide lakni. De nem csak a tanulás miatt jöttem Szöulba. Itt a munkalehetőségek is összehasonlíthatatlanok a vidékiekkel” – Eum úr szerint.

³³ A család fontossága, központi jelentősége megjelenik a szóhasználatban is. A koreai nyelvben egy-egy családtag megnevezésére számtalan kifejezés van, attól függően, hogy ki és milyen szituációban mondja.

A tipikus családi struktúra 3 generációs: nagyszülők, szülők és gyerekek élnek egy fedél alatt. Bár Rani mesélt olyan barátairól, akik ma is így élnek a városban, de azoknál, akikkel én találkoztam, sehol nem volt ez jellemző. Sőt, éppen az általam vizsgált generáció még specifikusabb helyzetben van: szüleik vidéken élnek, azért nem laknak velük, a gyerekek (mármint ahol egyáltalán voltak) már kirepültek. Azonban Rani szerint „azok a fiúk, akik otthagyták szüleiket, és találtak munkát a városban, egy idő után hívják szüleiket is, hogy éljenek velük. De az idősebb szülők nem tudnak alkalmazkodni a városi élethez, inkább ragaszkodnak a vidéki élethez, ahol ott vannak a barátaik, ott van a földjük, a munkájuk, amit egész életükben végeztek”. Azonban az egyik szülő halála után gyakori, hogy az egyedül maradt szülő mégiscsak gyermekéhez költözik a nagyvárosba (Lee 1997:39). Ezt az együttlakást azonban nem nagyon preferálják, mert mégiscsak kényelmetlen az anyósnak a mennyel egy háztartásban – egy viszonylag kis, városi lakásban – élni (Eunhee 2001:8).

Ez a folyamat lehetőséget teremtett a fiataloknak, hogy magasabb szintű oktatásban is részesüljenek, mint az idősebb generáció. (Adatközlőim is már magasabb végzettséggel rendelkeznek, mint szüleik, továbbá Rani és a Park család gyermekei már nem is hazájukban, hanem Amerikában tanulnak tovább). Ennek következtében az idősebbek tapasztalatai is elveszítik jelentőségüket, és nem tudják fenntartani korábbi presztízsüket és hatalmukat. Szép lassan eltűnnek a korábbi nagycsaládokra jellemző, idősebbeket tisztelő etikai normák, ugyanúgy, mint a korábban jellemző egyenesági struktúra is elveszíti jelentőségét. A nagyvárosokban már ezeket nem tartják: a nukleáris család válik elterjedté a nyugati modellhez hasonlóan.

A vidékről érkezett fiatalok a városban találják meg jövőbelijüket. Így alakult az élete mind-egyik adatközlőmnem is. Kim még ugyan nem talált magának párt, de arra a kérdésemre, hogy hol szeretne családot alapítani, gyors és határozott választ kaptam: „Hol máshol, mint itt, Szöulban?”. Úgy tűnt számomra, hogy ez nem is kérdés, hogy a városba felköltözők a városban alapítanak új családot. A másik jellemző tendencia, ami egyértelműen kirajzolódott előttem: a családtagok számának csökkenése. Ennek számos oka van. Úgy gondolom, a legfőbb oka az idő hiánya. A szülők nem tudnak elég időt tölteni gyerekeikkel: Rani férje már reggel nyolckor nem volt otthon, és csak a vacsoránál láttuk újra, Park úr az egész napját gyárában tölti, az otthoni teendőket teljes egészében feleségére bízva, Shin-ék csak hétvégén értek rá velünk találkozni, mert annyi dolgom van hétköznap. Felmertül bennem a kérdés: ilyen rohanás mellett hogy lehet több gyereket felnevelni? Egyértelmű tehát, hogy a korábbi kiterjedt családok miért szűnnek meg. A városban élő családoknál – a nyugati családokhoz hasonlóan – két, maximum három gyereket vállalnak. További probléma a magas tanítási költségek kérdése. A szülők igyekeznek gyerekeiket a legjobb iskolákba iratni, manapság már külföldre is küldeni, mert ez lesz a belépő a felnőtt életbe, alap a munkakezdeshez.

Mint ahogy általában a legidősebb fiú is elköltözik a házasság után otthonról, ez igencsak gyengíti a korábban jelenlévő család „biztonsági” funkcióját. Sőt, manapság már az sem ritka, hogy házassodás előtt elköltöznék a fiatalok (de ez inkább a vidékről feljött diákokra jellemző).

A legtöbb városi ember különböző vidéki régiókból érkezett. Nemcsak nagymértékű heterogenitás, hanem a lakók rövid városi története is nehezíti teszik az egységes városi közösség kialakulását. Az elidegenedést fokozza a reggeltől estig tartó munka, mely egy alapvető, állandó munkavágygal párosul. Kimtől tudtuk meg, hogy a koreaiaknak évente öt nap szabadság jár (ez alól csak a tanárok kivételek). Azonban ő ezt nem kevesellte. Épp vége volt öt napos szabadságának, mikor megismerkedtünk. „Jaj, már alig vártam, hogy visszamenjek dolgozni” – mondta. Kérdeztük, mivel töltötte az idejét: „TV-t néztem, számítógépeztem, néha esténként moziba mentem a barátaimmal” – hangzott a válasz. Ahogy egyre többekkel megismerkedtünk, döbrentünk rá, hogy inkább ez a magatartás jellemző a koreaiakra, nem pedig az olyan kulturális érdeklődés, mint Rani-ra és barátnőjére. Adatközlőim, mind készségesek voltak, szívesen beszélgettek velünk, de csak esténként. Mert a nap nagy részét munkával töltötték. Nagyon kis szabadidejüket pedig pihenésre szánják, családjukkal töltik. Utazni, kirándulni se gyakran mennek. „Öt nap alatt hová tudnánk utazni?” kérdezte Kim. De be-

szélgetéseinkből kiderült, ő nem is nagyon vágyik utazásra. Még saját hazáját sem ismeri igazán. (Több hetes kintlétünk után úgy tűnt számomra, mintha én már jobban ismerném Koreát, mint ő.)

Az elszigetelődés, individualizáció miatt nem tud kialakulni olyan városi kultúra, amely irányítani tudna egy közösségi életet, iránymutatást adna a városban felnőtt fiataloknak. De „azok is, akik fiatalon áramlottak a városba – tehát otthon még a hagyományos értékek között nevelkedtek – a városba érve felszabadulnak a vidéken maradt családi felügyelet alól, és még ahhoz is túl elfoglaltak, hogy azokkal a rokonaikkal tartsák a kapcsolatot, akikkel ugyanabban a városban élnek” (Lee 1997:42). Ezzel összefüggésben megfigyelhető a szomszédoktól való elszigetelődés. Bár a városi élet következtében az emberek nagyon közel laknak egymáshoz (szinte az egész városra a lakótelepi jellegű, magas tömbházak jellemzőek), az emberek mégis jelentősen elszigetelődnek. A városi családok könnyedén váltanak lakóhelyet attól függően, hol van munkaerő-kereslet, hol nagyobb a jövedelem, megfelelőbb az iskola a gyerekeknek. Raniék is korábban a város belső részében laktak. Onnan könnyebb volt munkába járni, és a gyerekeket egyszerűbb volt iskolába vinni. „Ma már megengedhetjük magunknak, hogy itt lakjunk, a gyerekek úgyis önállóak”. Ezért költöztek ki a városszéli kertés házba. Az embereknek nincs elég idejük kapcsolatot kialakítani szomszédaikkal. A városi családoknak nagyon sok „fizikai” szomszédja van, de igen kevés a „valódi” szomszéd, akik társadalmi értelemben is azok.

Konfuciánus hagyományok a mai koreai családokban

A modernizációs folyamat során nemcsak a családok látható életmódjában történt változás, hanem a családi élet rejtettebb felében is. A városokban a férj, mint a kenyérkereső, idejének és energiájának nagy részét a munkának szenteli. Otthonról korán reggel megy el, és késő este érkezik meg. Nincs ideje, hogy betöltse a családfő szerepét, se arra, hogy betöltse a férj vagy az apa szerepét. Ez eredményezi azt, hogy a feleségnek kell átvennie a családfő szerepét. Többnyire ő vesz részt (ő „képviseli” a családot) a társas összejöveteleken, ő intézi a hivatali- és bankügyeket, ő végzi a bevásárlást. Ő gondoskodik a háztartásról. Ő kezeli a családi vagyont, figyel a családtagokra. A gyerekek elsősorban az anyai szigortól, gondoskodástól függenek. A Park családnál és Raniéknál is teljes mértékben az anyára hárult a gyerekevelés.

A szülők szerepe mintha felcserélődött volna. Ma már az anyja szerepe nem merül ki a jóságos, óvó-védő szerepben. Muszáj gondoskodni minden nap gyermekeiről, nevelni, fegyelmezni őket. Ha az apának végre jut egy kis ideje a gyerekekre, azt nem neveléssel tölti. Ezért volt csak este lehetőségünk nekünk is, hogy a családfővel beszéljünk.

Adatközlőim szerint (ez elsősorban Rani és Sook véleményét takarja, de személyesen is meg tapasztalhattuk a Park családnál) ennek az életvitelnek köszönhetően a szülők két jellegzetes típusa figyelhető meg: „az egyik túlságosan is óvni akarja gyermekét, a másik éppen ellenkezőleg, túl nagy szabadságot biztosít számára”. Az első esetben az anyja kizárólag a gyerekeinek szenteli magát. Igyekszik mindig a legjobb ételt, ruhát stb. adni nekik, beleszól az iskolai problémákba, néha még a barátok kiválasztásába is. Ezek elsősorban azok az anyák, akik nem dolgoznak, hanem teljes idejüket a gyerekeknek szentelik (Chung 1970:234). Azok a szülők, akik túl nagy szabadságot hagynak a gyerekeknek, általában a szegényebb családokból kerülnek ki. Általában alacsony iskolai végzettségűek, és kevés idejük van a gyerekeikkel foglalkozni... Ebben az esetben a gyerekeknek „nagyon keményen meg kell küzdeniük azért, hogy jobb életszínvonalra telessenek szert” mondta Kim, akinek szülei bár nem városiak, de a szegényebbek közé tartoznak. Kim többször is mesélte, milyen nehéz volt neki itt a városban. Még ma is keményen dolgozik a folyamatos jobblétért. „Szeretnék ebből a lyukból egyszer elköltözni végre”.

A tradicionális családokhoz képest a mai családokban az egyik központi kérdés a gyerekek taníttatása. Az iskolai végzettség a későbbi elhelyezkedés és a társadalmi mobilitás alapja. A tanulás

nagymértékben kihat a család életére is. Ahhoz, hogy valaki jó tanuló legyen, igen sokat kell tanulni. Kim mesélte, hogy Koreában a tanulás az egész napot kitöltő folyamat. „Gimnazista koromban egy bentlakásos iskolában laktam. Reggel hatkor keltünk, és hétig tanultunk. A reggeli után kezdődtek az órák, amelyek délután 5-ig tartottak. Közben persze azért volt egy óras ebédszünet. 5-től 6-ig szabadfoglalkozás volt, este pedig írtuk a házi feladatot. Másnap kezdődött minden előlről”. Valójában az egész család életmódja alkalmazkodik a diákokhoz. A családi kapcsolatokat mindez egészen szétzilálja: a szülők keményen dolgoznak, a gyerekek pedig rengeteget tanulnak.

Annak ellenére, hogy a társadalmi intézményrendszerben hatalmas és hihetetlen gyors változások következtek be, az új jelenségeknek számos olyan aspektusa van, mely kapcsolódik a múltbeli tradicionális társadalmi normákhoz, értékekhez. Ha jobban megvizsgáljuk egy család életét, kirajzolódnak a szülők és gyerekek közötti intímebb kapcsolatok, még akkor is, ha külön élnek. (Nem véletlen, hogy – mint azt már korábban említettem – az egyik szülő halálakor általában a másik szülő odaköltözik gyermekehez.)

Amennyiben a szülők vidéken élnek, a gyerekek „rendszeresen küldenek haza pénzt, és rendszeresen hazalátogatnak, az ünnepek alkalmával legalábbis mindenképp” – mesélte Kim. „Én majdnem minden hétvégén hazalátogatok. Az ünnepeket pedig mindig otthon töltöm”. A vidéki szülők pedig a házi készítményeiket küldik a nagyvárosiaknak, és ők is meglátogatják néha különböző helyeken élő gyermekeiket.

Ebből a szempontból a hagyományos családi struktúra nem tűnt el, de földrajzilag kitágult, némileg módosult. Míg a klasszikus családi struktúrában három vagy négy generáció élt együtt egy házban, addig a modern családban a felnőtt vagy iskoláskorú gyerekek külön költöznek a szülőktől, de a fent vázolt bensőséges kapcsolat továbbra is fennmarad.

Más szempontból a családi összetétel is megváltozott. Míg a hagyományos családban az első fiú kötelessége volt a családról való gondoskodás, mára már ez eltűnt. A családnak nem csak fennmaradnia kell, hanem jólétben is kell élnie. A jólét a patrilineális családnál csupán második fő irányelv volt. Ma már ez került az előtérbe, erre helyezik a fő hangsúlyt. A képzettség jelenti a társadalmi ranglétrán való előbbrejutást. A szülők megtesznek mindent, hogy gyermekeiket minél jobb helyen tudják taníttatni, és a szülők keményen dolgoznak a családjukért, családjuk jólétéért.

Az őstisztelő rítusok területén egy érdekes jelenség tapasztalható a városi családoknál. „A fiatal párok nem gyakorolják a rítusokat a városi bérelt lakásukban, ahol eléggé szegényesek is a feltételek ehhez, de ha saját házba tudnak költözni, akkor igen. Így volt nálunk is, azaz Raniéknál. (Természetesen sok helyen teljesen eltűnt ez a rítus, főleg a keresztény családoknál.) A rítus lényege az ősökrol való megemlékezésen túl az, hogy a család összegyűljön, és együtt lehessen legalább az ünnepi alkalmakkor.

A modern társadalom másik érdekes jelensége az egyre hatalmasabb költségű esküvő. Az idő haladtával az esküvők egyre költségesebbek, pazarlóak, a házasságkötési ceremónia általában egy drága házasságkötő teremben zajlik, ahol a menyasszony és a vőlegény gyönyörű ruhát viselnek.

A szülők iránti tekintélytisztelőt a temetési szertartásokban is megnyilvánul. A múltban viszonylag meghatározott volt a sír díszítése, az elhunyt társadalmi státusza szerint, de manapság már nincs határ. „A pénz az egyetlen határ. A gazdagabbak olyan díszítéseket alkalmaznak, mintha csak egy királyt temetnének” – Sook szerint.

Konklúzió

Konfucianizmus egy olyan magasan fejlett filozófia, mely az emberi viselkedés alapvető szabályait határozza meg. Ez volt a legfontosabb erkölcsi irányelv a tradicionális családi életben és vallási rítusokban. Egyben volt etika, filozófia és vallás. Két fő irányelve volt: a hierarchikus berendezkedés az idősebbek és a fiatalabbak között, valamint a nemek közötti elkülönülés.

Ezek az irányelvek egyben társadalmi irányelvek is voltak. A családok azért végezték a rítusokat az előírt módon, hogy tanítsák gyerekeiket és hogy azonosuljanak az őseikkel. A modernizáció és az iparosodás nagy változásokat eredményezett a koreai családokban: például kisebb családi méret, válások számának növekedése, szomszédoktól való elszigetelődés, nukleáris egységekre bomlás, széleskörű iskolázottság, saját párválasztás, női munkavállalás növekedése...). Változás látható a családon belüli szerepek terén is. A családfő szerepét hagyományosan a férfi, míg a mai családoknál mindinkább a nő tölti be. Az apa hatalma és privilégiumai régebben megkérdőjelezhetetlenek voltak. Ezek szintén átalakultak, elhalványultak mára. A gyermekek szülők iránti kötelezettségei is átalakultak egy kölcsönösségen alapuló kapcsolattá. Lényegében a korábban jellemző vertikális berendezkedés horizontálissá alakult át.

A családban bekövetkezett strukturális változások egyik fő oka a gyerek taníttatásának fontossága. A szülők mindent megtesznek annak érdekében, hogy gyermekük minél jobb iskolába kerüljön be, hiszen a megfelelő végzettség biztosítja a kényelmes életet a jövőben. Régen a továbbtanulás a felsőbb osztályok kiváltsága volt, de a modern társadalomban ez már nem érvényes. A konfuciánus társadalom is igen nagyra becsülte a tanult embert, a magasabb és jobb iskolai végzettséget, ugyanúgy, mint ma.

A tanulás fontossága és a fejlődés iránti erős motiváció, mely ma oly nagyon jellemző, egyenesen visszavezethető a konfuciánus hagyományokra. Valamint ugyanúgy, mint régen, a fiatalok erkölcsi felelősséget éreznek családjuk iránt. A család központi szerepe mind a múltban, mind a jelen társadalomban központi jelentőségű. A nagy különbség azonban a két társadalmi berendezkedés között, hogy míg a múltban elsősorban az ősök tiszteletére helyezték a hangsúlyt, ma már inkább a gyerekek kapnak elsődleges szerepet, így a múlt helyett a család jövője kerül előtérbe.

Koreában az élet számtalan területén megőrizték a hagyományos rítusokat, még a városi körülmények között is. Bár a rítusok formája változik a társadalmi változásokkal párhuzamosan, az alapvető értékek megmaradnak. Természetes, hogy új elemek épülnek be, alkalmazkodva a megújuló környezethez.

A családi értékek és ideológiák változásának mértéke nem tudta követni a családi struktúrában bekövetkezett változásokat. Az iskolákban, a munkahelyeken és egyéb szervezetekben a mindennapok részévé válnak az iparosodott társadalmakra jellemző modern értékek: függetlenség, szabadság. A családi keretek között azonban a hagyományos értékrend (szülői tisztelet, gyermeki alázat, ünnepek jelentősége) továbbra is hangsúlyos, a családi erőnyeket továbbra is tisztelik. A társadalmi változások sebessége sok helyen ellentmondást okoz a hagyományos családi értékrend és az átalakuló családi élet között.

A modernizáció számos hatást gyakorolt a társadalmi berendezkedésre és a viselkedési szokásokra. De az alapvető családi struktúra és értékrend mindmáig fennmaradt. A modernizáció neve alatt a koreai családok jelenleg a nyugatiasodás és a tradíció kereszteződésében állnak. (A város már inkább az előbbi, a vidék még inkább az utóbbi). Habár maga a konfucianizmus ma már igen kevésbé van jelen a koreai társadalomban, filozófiai, erkölcsi alapja széles körben elterjedt, jópár eleme beépült a mai társadalmi viselkedésbe is, meghatározva ezzel a mindennapokat.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Borsányi László (1988): A megfigyelési technikák az antropológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 90 (3): 415–419.
- Choi Jai-seok (1982): *Study of Modern Family*. Seoul: Iljisa
- Chung Chai-Sik (2001): *Korea, Religious Tradition and Globalization*. Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University
- Chung Byung-Ho (2001): Changes in Korean Family Structure and Conflicts of Ideology and Practice in Early Socialization. *Korea Journal*, 41 (4): 123–143.
- Chung Choong-ryang (1970): A Study of the Life of Housewives in Urban Middle Class Families. *Nonchong*, 16: 233–286.
- Chung Gene-Woong (2001): Elders in the Family and the Strain of the Discourse of Filial Piety. *Korea Journal*, 41 (4): 144–159.
- Crane, Paul S. (1978): *Korean patterns*. Seoul: Royal Asiatic Society, Korea Branch
- Eunhee Kim Yi (2001): Mothers and Sons in Modern Korea. *Korea Journal*, 41 (4): 5–27.
- Kim Choong Soon (2000): *Anthropological Studies of Korea by Westerners*. Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University
- Kim Doo-hyon (1969): *A Study of Korean Family System*. Seoul: National University Press
- Kim Tae-hwan (1966): Migration from the Farm as a Social Mobility. *Korean Journal of Sociology*, 2: 35–41.
- Kim Won Bae (1999): Developmentalism and Beyond: Reflections on Korean Cities. *Korea Journal*, 39 (3): 5–35.
- Kim Yong-Woong (1999): Industrialization and Urbanization. *Korea Journal*, 39 (3): 35–63.
- Lee Kwang-kyu (1975): *A study of the Korean Family Structure*. Seoul: Iljisa
- Lee Kwang-kyu (1997): *Korean family and kinship*. Seoul: Jipmoondang Publishing Company
- Park Boo Jin (2001): Patriarchy in Korean Society. *Korea Journal*, 41 (4): 48–73.
- Weber, Max (1995): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Az egyiptomi gondolkodás logikája

FARKAS ATTILA MÁRTON

Az egyiptomi tudás

A hagyomány szerint már Thalész is járt Egyiptomban, és bölcséletére erősen hatottak az ott látottak. Az ő története egyben első megjelenése is ama toposznak, amely azután sok évszázadon át élt az ókori Nyugaton, s melyet akár szimbolikus eseménynek is tekinthetünk. Az első görög gondolkodóktól kezdve ugyanis majd minden valamirevaló bölcselő életművének kellett hogy legyen valamifajta egyiptomi vonatkozása – legyen az személyes kapcsolat, szellemi hagyomány, helyi tapasztalat, vagy akár inspiráció. Számos görög gondolkodó zárandokol Egyiptomba, Platón és Thalész mellett Püthagorasz, Xenophanész, Eudoxosz, sőt Démokritosz is járnak a „szent földön”. Az egyiptomi bölcsélet, illetve „filozófia” említése, híre, az erre történő hivatkozás számos antik bölcséleti mű elmaradhatatlan eleme.³⁴

A hellén világ Egyiptom intellektuális magasrendűsége iránti csodálatát először tiszta formájában Platón a „Timaios”-ban érhetjük tetten. Érdemes e helyütt fölidézni, amit és ahogyan az egyiptomi pap Szolónnak mond:

„...ti görögök, mindig gyermekek vagytok, öreg görög pedig nincs is. (...) mert nincs lelketekben ősi hagyományon alapuló régi meggyőződés, sem időtől szürke ismeret. (...) S ami szép, nagy vagy bármi tekintetben érdekes csak történt nálatok, akár itt, akár más vidéken, amiről csak hallottunk – mindaz régtől fogva itt van templomainkban felírva és megőrizve. Nálatok és a többi népnél ellenben mindannyiszor, ahányszor el vagytok már látva írással és minden egyébbel, amit a városi élet megkövetel, a megszokott időközökben, mint valami betegség, rátok zúdul az égi özön, és az írástudatlanokat és műveletleneket hagyja meg közületek, úgyhogy újból ifjúvá lesztek, nem tudva semmit sem az itteni, sem az otthoni dolgokról, hogy mi minden történt a régi időkben. Legalábbis az, amit te Szolón, a nálatok élt nemzedékekről elbeszéltél, alig különbözik gyermekmeséktől, hiszen

³⁴ Püthagorasz filozófiájában a hagyomány szerint egyiptomi mágikus elemek rejlenek. Platón művében – a szerző saját egyiptomi látogatása mellett – egy egyiptomi pap mesél Atlantiszról Szolónnak. De számos más antik és késő antik gondolkodó értekezik Egyiptom ősi tudásáról, bölcsességéről. Így a neoplatonista Porphüriosz, vagy az ugyancsak neoplatonista Iamblikhosz. Porphüriosz mesterének, Plótinosznak a mestere egyiptomi: a titokzatos „zsákhordó” Ammón (Ammonios Sakkas), s egyiptomi Khairémón is, a sztoikus filozófusnak tekintett pap, akinek tanairól szintén antik szerzők műveiből tudunk valamit. Az antik bölcselők közül többen valóban éltek Egyiptomban, ilyen volt a perzsa Osztanész, az egyik első filozófus-varázsló-alkimista, vagy mesterük volt egyiptomi, mint Plótinoszé, vagy éppen ők maguk voltak egyiptomiak, mint a természettudós-mágus-filozófus pszeudo-Démokritosz, Osztanész tanítványa. Az egyiptomi pap alakja az irodalomban pedig nem csupán a félelmetes varázslót, hanem a bölcslet is jelentette. Persze hogy az antik (azaz hellén) bölcséletben mennyi a tényleges egyiptomi elem, az már más kérdés. Morenz szerint az orfikus elképzelések részben egyiptomiak. (Morenz 1975b). Anthes ellenben az egyiptomi és a görög gondolkodás közötti alapvető, ill. minőségi különbségre mutatott rá, s ebből vonta le azt a konklúziót, hogy a görög bölcsélet semmiképpen nem származhat Egyiptomból (Anthes 1983a). Persze ez egy, a görögtől független egyiptomi bölcsélet kérdését nem érinti. Az antik világ Egyiptom-képe régi témája a kutatásnak, s habár számos újabb információval gazdagodtunk, ami a szemléletmódot illeti, lényegi változásokat hozó új eredmények azóta sem születtek. (A témáról ld. többek között olyan klasszikusokat, mint Bissing 1898, Hopfner 1925, Stier 1939. Magyarul ugyanerről: Dobrovits 1979a).

először is egyetlenegy özönvízre emlékeztek, noha előzőleg már sok volt, továbbá nem tudjátok, hogy a legszebb és legkiválóbb emberi faj a ti földetekben született, s onnan származol te is és egész mostani városotok, minthogy valami azért maradt belőle. Előttetek azonban mindez rejtve van, mert az életben maradtak sok nemzedéken át úgy hunytak el, hogy nem tudtak írásban megosztalni”.³⁵

Az egyiptomi pap lényegében ugyanannak tartja a görögöket, aminek a minden korok civilizáltja a mindenkori vadembert: gyermeknek. A hellén ráadásul „nemes vadember”, minthogy egykor magasrendű civilizációt hozott létre, ám különféle katasztrófák miatt visszasüllyedt a vadságba, ill. barbárságba. (Túlontúl ismerős ez a mítosz!) De túl a „civilizált versus barbár” általános jelenségén, érdemes arra is odafigyelni, hogy mit hangsúlyoz az egyiptomi pap a görögnek: elsősorban is a történelem, a *történetiség* fontosságát, szembeállítva azt a *mítosszal*, valamint ezzel szoros kapcsolatban az *írásbeliséget*, ugyancsak szembeállítva azt a *primitív szájbagyománnyal*.³⁶ A művelt egyiptomi pontosan ugyanúgy szól a görög mítoszokról, mint sok évszázaddal később a mi Anonymusunk a magyar regösök és énekmondók „csacsogásáról”, vagy mint mondjuk egy, az okkultizmust kutató jelenkori eszmetörténész, tudós filológus az okkult eszméket valló, annak valóságát átélő szerző másféle interpretációjáról. Ez az írástudó, a történelem ismerőjének mindenkori fennsőbbisége a mítosszal, ill. annak őrzőjével, hordozójával szemben. A mítosz lényegében mese, fantazmagória – s e megítélés a mai napig alig változott. A hellének pedig azért gyermekek, amiért azok voltak az indiánok, vagy a pápuák: nincs írásbeliségünk, mindent elfelejtene, vagy ha nem is mindent, akkor meg a tényeket eltorzítja az orális kultúrára alapozó kollektív emlékezés. Így szüntelenül visszasüllyednek a kezdetekhez, a barbárság időn kívüli, örök archaikus állapotába. Az is érdekes a szövegben, hogy a tudós, a történelem ismerője sok özönvízről tud, míg a mítosz embere csupán egyről.³⁷ Vagyis a tudós nagyobb távlatokban szemléli a dolgokat az emlékezés révén, ami által is folyamatokat, törvényszerűségeket lát meg, a mítosz embere viszont csak egyetlen eseményt, mivel számára mindegyik hasonló esemény mindig ugyanaz az egy. A civilizált külhoni ezért jobban ismeri a barbárok, vadak eredetét és történelmét, mint ők maguk. Visszatérve azonban témánkhoz: bizony érdekes képet rajzol a görög-egyiptomi viszonyról számunkra, európai emberek számára – akik e viszonyt éppen fordítva vagyunk hajlamosak értelmezni – éppen a nyugati filozófia atyja.

A hagyomány tisztelete Egyiptomban kétségkívül igen erős, s az írásbeliség is jórészt ennek a szolgálatában áll, ugyanakkor ez nem akadályozza meg az intellektuális fejlődést. Egyiptomban viszonylag korán kialakul a csillagászat, a matematika és az orvostudomány, később, a görög-római korra pedig a vegyészet. Az asztronómia főként az időhöz, az időméréshez kapcsolódik, s ennek kapcsán vallási-bölcséleti jellegű tudománnyá válik. Egyiptomban vezették be először (a Kr. e. III. évezred elején) a 365 napos időszámítást, s itt használták hosszú időn át az akkori világ legtokéletesebb naptárát. Az orvostudomány fejlettségét mutatja, hogy ismerték az artériákat és átfogó elméletet alkottak a betegségek okairól. Megjelenik a nyelvészet is, részben régi szövegek fordítása és kommentálása, részben etimológiai (aitiológiai) szójátékok formájában. És nem utolsósorban megjelenik a filozófiai gondolkodás kezdeménye is, főként az életbölcséleti irodalomban, és a teológiai spekulációkban. Ismert tudományos műfaj az onomasztikon, az enciklopédia. Ezek olyan teljességre törekvő szójegyzékek, amelyek sok egyéb mellett felsorolták az égboltra és az égitestekre

³⁵ *Timaios* 22b, 23 a-c. (Kövendy Dénes fordítása, Platón 1984: 318-319.) Egyúttal valahol ezzel a szöveggel kezdődik a nyugati filozófiatörténet is. Lucien Braun szerint, habár „a görögöknél fedezzük föl elemi és naiv formáját annak, aminek végül majd filozófiatörténeté kell válnia”, mégis Egyiptom ad példát arra, hogy miként őrizték meg a hagyományt írásos, s ennél fogva pontosított formában. Braun 1990: 23-24.

³⁶ A kérdésre ld. Assmann 1999 művét, ezen belül is főként: 253-270.

³⁷ Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy az egyiptomi idő- ill. korszak-szemléletben valóban helyet kaptak az özönvíz általi ciklikus világpusztulások és újjáéledések. Ilyen emlék pl. a Halottak Könyve 175-ik fejezete, vagy pontosabban: annak lehetett ilyen olvasata is.

vonatkozó kifejezéseket, az ásványok, a növények, a különféle országok, városok és népek neveit, és az istenek mellékeveit. A tudományos élet központja az ún. Élet Háza volt, itt volt a könyvtár, itt írták az enciklopédiákat, az orvosi és egyéb szövegeket. A perzsa hódítás idején élt főorvos, Udzsahorresznet fölirata arra is következtetni enged, hogy az Élet Háza egyfajta egyetem szerepét is betöltötte. De a tudományos gondolkodás csíráit kell látnunk a múlt megismerésének és megőrzésének törekvésében is: a régi emlékműveket időszakonként megóvták és fölújították, a régi iratokat fölkutatták és archiválták, minek nyomán létrejöttek a könyvtárak. Vagyis maga a hagyományörzés volt képes olyan formákat öltetni, ami több ponton hasonlóságot mutat a mi kultúránk intellektuális életének bizonyos elemeivel. Ahogyan a hagyomány nem gátja a fölfedezésnek, az új dolgok iránti érdeklődésnek sem: ismertek Hatsepszut királynő szomáliai kereskedelmi expedíciói, amelyekről a hazatérő egyiptomiak majmokat és faféléket hoznak magukkal. Tipikus fölfedező expedíció volt ez, az ezzel együttjáró etnográfiai érdeklődéssel: valószínűleg Hatsepszut Deir el-Bahari-i halotti templomának a falán láthatók a világ legelső ábrázolásai a fekete-afrikai életéről, az emberek alkatától a jellegzetes köralakú cölöpkunyhókig. Thébában Hatsepszut utódja, III. Thotmesz egy állatkertet és egy botanikuskertert is berendezett. A karnaki templom falain, csakúgy, mint sok más leltárba vett adat, ez is fennmaradt, a madár-, állat- és növényfajták pontos, szinte listaszerű ábrázolásaival. Jóval később, Egyiptom utolsó virágkora, a szaiszi kor egyik uralkodója II. Nékó újjáépíti a Nílus és a Vörös-tenger közötti egykori csatornát, és expedíciót küld Afrika körülhajózására. Az ő nevéhez fűződik az első kísérlet arra vonatkozólag is, hogy mely nyelv a legrégebb a világon. (Ebben a korban kezdenek el a görög tudósok és bölcselek Egyiptomba zárandokolni.) Az egyik középbíróalmi kóporsósöveg pedig arról tesz tanúbizonyságot, hogy az egyiptomiak már igen korán – úgy négyezer évvel ezelőtt – megfigyelték a természet körforgását³⁸ – hogy csak néhány hevenyészett és jobbra közismert, ám annál árulkodóbb példát hozunk. Hagyomány és intellektuális fejlődés tehát nem zárja ki egymást Egyiptomban. Valamiféleképpen van igazság abban, ahogyan erről Platón – nem sokkal a főntebb idézett rész után, újból az egyiptomi pap szájába adva – maga is ír:

„Ami pedig a gondolkodást illeti, látod, hogy törvényünk mekkora gondot fordított erre mindjárt kezdettől fogva, felkutatva mindent a világrendre vonatkozólag le egészen a jóslásig és orvostudományig az egészség javára, az isteni javakról az emberi dolgok számára, megszerelve minden egyéb olyan ismeretet, ami csak ezekkel összefügg.”³⁹

Az „egyiptomi bölcsesség” eszméje az idők során mítosszá lett, méghozzá egy nem egyértelműen pozitív előjelű mítosszá. A kereszténység győzelme után Egyiptom tudása pogány tévelygésként jelenik meg, s a „titkos tudás” a „sötét tudás” szinonimájává lett, amit a bibliai negatív Egyiptom-kép csak megerősített. A titkos tudás mítosza azután az európai okkultista tradíció, illetőleg a nyugati egyiptománia (egyiptofília, egyiptozófia) mindmáig eleven hagyományává vált. Talán e kétes hagyomány befolyásolhatta az egyiptomi kultúra újkori kutatását is: Egyiptom szellemi örökségének tudományos megítélésében minden bizonnyal szerepet játszott – s játszik mind a mai napig – az okkultista Egyiptom-rajongástól való (egyébként sok szempontból jogos és érthető) távolságtartás. Egyiptom reneszánsz-kori újráfelfedezését követően, az időlegesen pozitív Egyiptom-kép a XIX század végére, illetve XX század első felére fokozatosan újból negatívvá lett, csupán a korábbi Biblia-táplálta előítéletet ekkorra a szcientista-fölvilágosultság pókhendi etnocentrizmusa váltotta föl. A pozitívizmus – tudománytörténeti érdeme dacára – meglehetősen nagy pusztítást végzett, s ezt a kutatás számos biztató új kezdeményezés dacára mindmáig nem tudta teljesen kiheverni, mivel az általa kialakított kép vált hagyománnyá. (Groteszk módon olyan hagyománnyá, amely túlélte létrehozóját.) Ennek esett áldozatul az egyiptomi gondolkodás értelmezése és értékelése, ezen belül az egyip-

³⁸ CT II 42.b-c: „A sólymok a (kisebb) madarakból élnek, a sakálok vándorlásaikból, a disznók a pusztából, a vizilovak a mocsarakból, az emberek a gabonából, a krokodilok a halakból, a halak a Nílus vizéből – amint azt Atum rendelte.”

³⁹ *Timaiosz* 24c. (Kövendy Dénes fordítása, Platón 1984: 320-321.)

tomi bölcsélet kérdése is.⁴⁰ Ama fölfogás ugyanis, miszerint az ókori egyiptomiak világképe egy alapvetően mágikus hiedelmekre alapozott, főként a rítusok és kultuszok által meghatározott, archaikus (értsd: primitív) vallásos gondolkodás terméke, kimondva vagy kimondatlanul, durván, vagy finomítva, de mindmáig uralkodó nézetnek tekinthető. Tulajdonképpen azt lehet mondani, az antik világ – illetve annak közvetlen szellemi utódja: a reneszánsz – eltűnése óta nem nagyon illik beszélni egyiptomi bölcsletről.⁴¹

Am amikor szembekerülünk az egyiptomiak olykor egészen elképesztő teológiai, már-már kozmológiának tekinthető kozmogóniai, sőt ontológiai spekulációival, az istenekre, a kozmoszra, a keletkezésre, a nemlétre, a regenerációra vonatkozó különféle elképzeléseik komplex és megszerkesztett rendszereivel, igen erős a kísértés, hogy egyiptomi filozófiáról beszéljünk. (S ettől inkább csak a tudományban megrögzült hagyományos beszédmód tántorít el.) Először is, rendszereik, bonyolult elmekonstrukcióik talán éppen intellektuális-spekulatív voltak miatt nevezhetők egyfajta tágabb értelemben veendő filozófiai gondolkodás termékeinek. Vagyis maga a tény, hogy egyáltalán elmélkedtek önmagukról és világukról, valamilyen formában mindenképpen jogossá teszi a filozófiai gondolkodás meglétére vonatkozó állítást, mivel a gondolkodásnak ezt a szintjét már nem szoríthatjuk be a „prelogikus”, a „szublogikus”, a „primitív”, vagy éppen a mindenre ráhúzható „vallásos” jelző alkotta Prokruzteszt-ágyba.

Kétségtelen, hogy e spekulációk eredete részben a mítoszban keresendő, hiszen azok toposzait, különféle tartalmi elemeit használják, gyakran azokra utalnak, csakhogy ezek az elemek itt már, egy magasabb intellektuális síkon jelennek meg. Az egyiptomi bölcsélet e vonásában (kizárólag ebben!) hasonlít a korai görög filozófiára, minthogy a görög gondolkodók használták az isteneket elmélkedéseikben kvázi szimbólum gyanánt, mondhatni jobb híján, a megfelelő absztrakt terminusok hiányában amolyan „fogalomhelyettesítőként”. Ami által persze a mítoszokat is újrakonstruálták és átértelmezték, nemcsak a magukét, hanem azon kultúrákét is, amelyekkel érintkeztek. A legjobb itt Plutarkhosz „Ízisz és Ozirisz” c. művére gondolni, ahol is az antik bölcselő az ismert egyiptomi mítoszt már-már kifejezetten filozófiai (még hozzá természetfilozófiai) parabolaként értelmezi, és ennek megfelelően magyarázza annak elemeit is. Nála az egyiptomi istenek már egyértelműen allegóriák, még hozzá nem is annyira a természeti jelenségek, mint inkább az azok mögött rejlő törvényszerűségek allegóriái.

Az egyiptomi komplementer gondolkodás

Egyiptomban tehát az intellektus ezen a fejlettségi fokon már eltávolodott attól a fajta gondolkodástól, amit a kultúrtörténet, a néprajz és más hasonló diszciplínák „mitikusnak” neveznek. Először is: azok a művek, amelyek ilyen vagy olyan szempontból bölcséleti jellegű alkotásoknak nevezhetők,

⁴⁰ A kérdésről ld. Assmann 2003: 34-39. Az okkultista egyiptomániáról, ill. annak történetéről, főként az egyiptológus szemével ld. Hornung 1999.

⁴¹ Az egyiptológián belül azért akadnak, ill. akadtak kivételek, így pl. Breasted már 1901-ben publikált írásában a Memphiszi Teológia néven ismert emléket filozófiai műnek tartja. (Erről az emlékről ld. 10, 1.) Az utóbbi évtizedekből figyelemre méltó J. P. Allen 1989 cikke, aki Ehnaton reformjában már valamiféle, a preszokratikusokéhoz hasonló természetfilozófiát lát. A hagyományos szemlélet egyik ilyen kikezdésének tekinthető Frankfort és Wilson 1948 munkája, de ide sorolható még Derchain 1962 cikke is, ami a létező és nemlétező fogalmaival foglalkozik. Kiemelkedő munka M. Bilolo 1986 műve, a héliopoliszi és hermopoliszi teológiák filozófiai analízise ill. azok terminológiai vizsgálata. Habár megmarad a „vallási paradigmán” belül, de egyértelműen a bölcséleti interpretáció irányába mozdul Jan Assmann, akinek művei közül leginkább talán az egyiptomi idő és öröklétfogalomról írt korai munkája tekinthető ilyen munkának (Assmann 1975). Magyarországon főként Dobrovits Aladár vetette fel az egyiptomi filozófiai gondolkodás lehetőségét (Dobrovits 1975a-b, és 1979a-b). Véleményét részben osztja Kákossy 1974: 21-8. A legnagyobb hatású szerző, s talán a legmerészebb is, akinek szemléletmódja ebbe az irányba mutat, Erik Hornung (főként Hornung 1971 és 1987). Az 1971-ben kiadott mű nyomán többen elkezdődött egy újszerűnek ható diskurzus az egyiptomi gondolkodásról (pl. Englund 1987), ám ez mégsem tudott kilépni egyrészt a vallástörténeti fölfogás szabta határok közül, de ami ennél fájdalmasabb: belőle semmi nem szivárgott az egyiptológián kívülre.

többségükben nem történeteket beszélnek el, bennük a narratíva vagy másodlagos, vagy teljességgel hiányzik. S még ha jelen is van az elbeszélés, az jobbra parabolikus jellegű. Ugyanígy nincs szabad asszociáció sem, nincs korlátlan, csapongó fantázia. A teológián belül megjelenő különféle kozmogóniai-kozmológiai rendszerek variabilitásuk, ill. flexibilitásuk ellenére is szigorú belső logikával rendelkeznek. Megalkotásuk szigorú szabályok alapján történt, s bennük nem függ össze minden mindennel. Mindemellet ezekben az emlékekben olyan spekulációkkal – sőt: spekulációk egész szövevényével – találkozunk, melyeknek tárgyai ugyanazok, amelyek a szűkebb értelemben vett (azaz a nyugati) filozófia tárgyai: tér, idő, keletkezés, emberi lét, halál, halhatatlanság stb. Ezek megismeréséről, és ezen ismeretek sajátos leírásairól van szó, amelyekre javarészt igaz, amit a filozófiai gondolkodás hasonló produktumaira illik mondani. Ráadásul, mint arról szó volt, a teológiai spekulációkkal párhuzamosan megjelenik a befelé fordulás és a szkepszis, fölmerülnek a lét alapvető kérdései, sőt bizonyos mértékig fölbukkan az egyéni gondolkodás és a vita is. Nincsenek ugyan posztulálva az alapfogalmak és kategóriák, nincs definiálva és kifejtve, hogy voltaképpen mi is az a Maát, vagy mi az a Szia, avagy mi az a Nyolcasság és Kilencség, s ugyanígy nem léteznek axiómák és premisszák sem. Ám a különféle fogalmak, illetve szimbólumok *használat*a, valamint a bonyolult spekulációkból alkotott szellemi kompozíciók, elmekonstrukciók léte miatt az egyiptomi intellektus messze túllépni látszik azon a gondolkodáson, amire általában a „vallásos” vagy a „mitikus” jelzőt használjuk. Márpedig minden szimbólum legjobb értelmezése a használatán keresztül történik.

Ami leginkább zavaró lehet a kérdés megítélésében: az egyiptomi gondolkodásban csakúgy, mint sok más archaikus kultúra esetében, nem létezik kizárólagosság, a gondolkodás „mellérendelő” jellegű, a vaglyagosságot előnyben részesítő. E fölismerés már Lévy-Brühl-nél megjelenik, ez az ún. „részesség törvénye”, miszerint a primitív gondolkodásban valakinek vagy valaminek egyszerre többféle természete lehet: így az istenség lehet növény, ember, állat stb. Egyiptomban az ég lehet tehén, víz, baldahin, a föld lehet apaisten, kettős oroszlán, lapos korong, vagy más egyéb. Az isteni személy is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással, ez az ún. egyiptomi szinkretizmus. Így jön létre Ámon-Ré-Harahti, Ptah-Ozirisz-Szokarisz, Szahmet-Basztet, Szobek-Ré, és így tovább. Persze annak ellenére, hogy ezek az „istenkomplexumok” önálló személyek, az őket alkotó istenek továbbra is önállóak maradnak, azaz a rész autonómiája, függetlensége az egésztől megmarad. Így pl. Ámon-Ré-Harahti létrejöttétől függetlenül is tovább létezik Ámon, Ré és Harahti.

Lévy-Brühl és mások az archaikus gondolkodás e jellemvonását a logika hiányának tartották, és arra a „prelogikus” illetve a „szublogikus” jelzőt akasztották.⁴² Csakhogy Egyiptomban nincs logikátlanság, (s vélhetőleg sok más archaikus kultúrában sem), erre a fajta gondolkodás- és ábrázolási módra nem alkalmazható sem a prelogikus, sem a szublogikus jelző, hiszen a szisztémára világosan kivehető szabályok érvényesülése a jellemző. Ezt fölismerve jelenik meg némely egyiptológusnál a kvantumfilozófiából kölcsönzött komplementerlogika, ill. komplementergondolkodás fogalma.⁴³ J. A. Wilson már 1946-ban arról beszél, hogy a mi valóságképünk a fényképszerű, egyszerű és statikus, az egyiptomié viszont a filmhez hasonló, változó, képlékeny, fluid és sokoldalú, ezért is értjük nehezen az egyiptomi gondolkodást.

⁴² Ld. Lévy-Brühl 1926 klasszikus művét. Ez a látásmód az egyiptológiában is meggyökeresedett. Így pl. Goff 1979. mint a prelogikus gondolkodás egyiptomi emlékeit tárgyalja, ill. értelmezi a XXI. dinasztia-kori kozmológiát, illetve halotti stb. szimbolikát, beleértve ebbe a Mitológiai Papiruszokat is.

⁴³ Az egyiptológia ebben nem állt egyedül. Mint majd minden új eszme esetében, itt is megtörtént a más – gyakorta extrém módon különböző – területekre történő átszivárgás. Hogy csak két példát hozzunk: a komplementaritás, mint analógia, ill. vagy még inkább mint jól használható modell fölbukkant a filozófiában és a modern keresztény teológiában. A filozófiában az elme-test problematika kapcsán jelent meg, mint magyarázó elv (Brody-Oppenheimer 1969), az utóbbiban pedig Bohr eszmefuttatása és Karl Barth ún. „dialektikus módszere” közötti hasonlóság okán (ld. erről Loder-Neidhardt 1996 és MacKay 1974). De a komplementaritás fogalmától függetlenül, maga a modell, ill. a *tertium datur* problematikája megjelent az indológiában is, például a jógácsára filozófiájának elemzése kapcsán (Wood 1991: 157).

„Például ha azt akarnánk megtudni a mi modern eszünkkel, hogy az ég egy tartóoszlopon nyugszik, vagy egy isten tartja, az egyiptomi így válaszolna: »Igen, az egy oszlopon nyugszik és egy isten tartja – avagy falak tartják, vagy az egy tehén, avagy egy istennő, akinek kezei és lábai a földet érintik«. Ő e képek bármelyikével megelégedne, aszerint persze, hogy éppen hogyan áll az adott tárgyhoz, sőt egyetlen képben megmutatná az ég fönn tartásának két különböző okát: az istennő, akinek karjai és lábai a földet érik, és az isten, aki megtartja az égistennőt. A komplementer látásmód adta lehetőség alkalmazható egyéb elképzelésekre is”.⁴⁴

Később Erik Hornung megpróbálja a komplementaritás fogalmát meggyökereztetni az egyiptológiában, sőt érvényre juttatni azt a gondolatot, miszerint a huszadik században, a kvantummechanika által (voltaképpen újra) fölfedezett komplementer- vagy többértékű logika az egyiptomi gondolkodás egyik alapjellemzője.⁴⁵ Nála is, miként Wilsonnál, a komplementaritás az ábrázolásmód, illetőleg a képi szimbolika kapcsán merül fel:

„Az ellentétek valóságosak, azonban egymást nem kiiktatják, hanem kiegészítik. Egy adott X dolog lehet A és nem-A egyszerre: *tertium datur*. Hogy milyen régi is ez az elv, azt jól mutatja az egyiptomi írásrendszer, amelynek jelei bármikor lehetnek képek és betűk egyaránt. Mi persze a »lehetek«-et hangsúlyozzuk, merthogy még az egyiptomi számára se akarnánk kizárni azokat az egyedi eseteket, amikor egy adott dolog mindig A volt. A 3-szor 4 számára is mindenkor 12, és sohasem valami más. Ámde az ég már sokféle – tehén, baldahin, víz, nő –, az Nut istennő és Hathor istennő egyszerre, és a szinkretizmusban is egy A istenség egyszersmint nem-A is”.⁴⁶

E „másfajta logikára” alapuló gondolkodásnak talán az egyik legjobb példája a Kilencség fogalma, amely egyben a mitológikus és az absztrakt gondolkodás sajátos egyiptomi szintézisének is a legszemléltetőbb példája. A Kilencség eredetileg kilenc isten együttese, akik a teremtes folyamán születnek meg, és alkotják együtt a teremtet világ fundamentumait, illetve képezik annak valamiféle szerkezetét. Az „eredeti”, héliopoliszi Enneáda tagjai: Atum, Su, Tefnut, Geb, Nut, Ozirisz, Ízisz, Nephthüsz és Széth. A „kilenc”: psDt szó homofón a napkeltére vonatkozó psD: „fölragyogni” szóval, s ez az egyiptomiak számára jelentésbeli kapcsolattal is bírt, hiszen a Nap fölkelése Egyiptomban a teremtes, a létrejövés elemi metaforája.⁴⁷ Az egyiptomi bölcsleletben a Kilencség nem más, mint a teremtes előtti potencialitást kifejező Nyolcasság „befejezése”, azaz a preegzisztencia aktuális egzisztenciává történő előlépése. A kilenc isten létrejöttében a szisztémában a létesülési folyamat szimbóluma. „Létrejött minden isten, és az ő Kilencsége lezárult” – mondja a Memphiszi Teológia szövege Ptah isten teremteséről.⁴⁸ A mitológiai történet, azaz a kilenc isten létrejötté, valamint a fogalom természeti élmény háttere (a napkelte) egyáltalán nem változtat a fogalom absztrakt jelentésén. Ráadásul a Kilencséghez kötődő eszme bonyolultságát az is mutatja, hogy a Kilencség fogalma egyszerre jelenti: 1. a teremtes *eszközét*: az istenség ugyanis bizonyos emlékekben a Kilencséggel, mint eszközzel teremti; 2. a létesülés *folyamatát*, amit a kilenc isten egymásutánisága fejez ki, (ezt

⁴⁴ Wilson 1948: 53–54. Wilson és Frankfort gondolataira a legkimerítőbb reflexió talán: Anthes 1983b.

⁴⁵ Ld. Hornung 1971: 233–240. Hornungnak ez a kiváló, és az egyiptológiában majdhogynem egyedülálló műve, természetesen, igen nagy port vert fel, főleg a szakmai berkeken belül. Az egyiptomi kultúra, s ezen belül is az egyiptomi istenfogalom analízise bizonyos kognitív antropológiai és filozófiai elemekkel tarkított megközelítése meglepően újszerűnek hatott, s némileg irritálta az egyiptológia konzervatív vallás- és kultúrhistoriai (vagy inkább: historizáló) fölfogását. Különösen igaz ez az említett „egyiptomi komplementerlogikáról” való fejtegetéseire, amelyek némelyeket továbbgondolásra inspirált, némelyeket cáfoló kritikára sarkallt. E vitával kapcsolatos fontosabb cikkek: Baines 1984, Berner 1976, Finnestad 1987, Henfling 1984, Hermann 1974, Römer 1975, Spiegel 1975 és Westendorf 1974. Némelyik szerző (pl. Baines) azt is kéri, hogy egyáltalán van-e értelme logikáról beszélni egy olyan archaikus kultúra esetében, mint amilyen Egyiptom. Hornung művének újabb, angol nyelvű, s bizonyos pontokon finomított, korrigált kiadását: Hornung 1982.

⁴⁶ Hornung 1971: 237.

⁴⁷ A témáról, ill. a Kilencség fogalmáról: Troy 1987. A Kilencségről, annak különféle változatairól általában: Barta 1973.

⁴⁸ Junker 1941: 59.

egyes emlékek kifejezetten hangsúlyozzák); és 3. a világ *teljességét*, ti. a Kilencség egyben a kozmosz rendjének szinonimája is.

Ami azonban a komplementaritás kérdésének szemszögéből a leglényegesebb aspektus: a Kilencség – csakúgy, mint más isteni kollektívum – egy igen sajátos természetű entitás: a kilenc isten együttese ugyanis egy olyan önálló egységet képez, amely független az őt alkotó tagoktól. Önálló entitás, noha tagjai is önálló entitások, amelyek jelen esetben még függetlenek is attól az entitástól, amelynek részei. Persze ez nálunk, a mi gondolkodásunkban is gyakori jelenség, gondoljunk csak arra, amikor egyes szám harmadik személyben működtetünk egy kollektívumot. („A tanács azt határozta, hogy...” , „a magyar nép úgy hiszi...” stb.), Csakhogy a Kilencség több emlékből úgy jelenik meg, mint önálló isteni *személy*, aki egyes szám harmadik személyben szól, vagy cselekszik, így a perszifikáció révén az „egy” és a „sok” szétválasztatlansága még hangsúlyosabbá válik. Ráadásul a héliopoliszi Ennéada tagjai még csak nem is amolyan sematikus, *ad hoc* istenségek, hanem az egyiptomi pantheon kiemelkedő alakjai. Külön figyelemreméltó ebben az is, hogy a héliopoliszi Ennéada feje, Atum isten, a teljesség, az abszolút, az Egy kifejezője a teológiában, s mint ilyen, ő a Kilencség teremtetője, létrehozója. Ugyanakkor ő maga mégis csupán egy tagja lesz a létrejött kilenc tagú egységnek. Ráadásul a kilenc tagú eredeti Héliopoliszi Ennéada mellett a későbbiekben létrejöttek más olyan istencsoportok is, amelyek, habár a „kilencség” nevet viselték, tagjaik száma mégsem kilenc volt. Ilyen például az abüdoszi Kilencség, amely hét tagú, vagy a thébai, amely viszont már 15 istenből áll, de emellett más egyéb, nem kilenc tagból álló „kilencségről” is tudunk.⁴⁹

Mindennek kapcsán azonban fölmerül egy meglehetősen lényeges szempont, hogy ti maga a „komplementer”, „komplementaritás” fogalma, illetve e fogalom pontos használata nem teljesen tisztázott. Ezen már a fizikus Weizsäcker, Bohr tanítványa is eltöprengett, amikor a kvantummechanika adta logikai problémák megoldása végett kísérletet tett a két- ill. többértékű logika – vagyis a komplementerlogika – alapelveinek kidolgozására. Weizsäcker fölhívja a figyelmet arra, hogy a komplementer fogalmát megdöbbenő módon sokan nem használják egyértelműen. Bohr például a komplementer alatt nem az egymást kizárót, hanem az összetartozót, az egymást kiegészítőt értette.⁵⁰

Ez azért is fontos, mert ha a komplementer alatt az ellentétek egységét értjük, úgy az „egyiptomi komplementergondolkodás” kézenfekvőbb dolgokban is tetten érhető.⁵¹ Elég, ha arra gondolunk, hogy az egyiptomiak szerint országuk maga is két szimbolikusan ellentétes országból áll: Felső- és Alsó-Egyiptomból. (Erre utal a gyakorta olvasható „Két Ország” elnevezés.) Ebből Felső-Egyiptom Hóruszé, a másik, Alsó-Egyiptom pedig Széthé, a két mitikus ősellenségé, a kibékíthetetlen ellenfeleké. Számos ábrázolás ismeretes, amelyen ez a két isten, vagyis ez a két ellentétes erő közösen egyesítik a két országot Egyiptommá. Ismeretes olyan koronázási jelenet is, ahol a két isten együtt koronázza meg a fáraót. Sőt, ismeretes olyan istenség is, amely a két kibékíthetetlen küzdőtársat egyetlen testben jeleníti meg oly módon, hogy ugyanabból az istentestből két fej nő ki: Hóruszé és Széthé. Az isten neve: Herifi (Hrwj.fj), ami annyit jelent, mint „Kétarcú”. A Két Ország mintájára

⁴⁹ Hornung 1971: 218. A témáról ld. még Barta 1973, Englund 1987, Troy 1987. E más kilencségek létrejöttének az oka persze nem föltétlenül a komplementer gondolkodás, hanem a kilencség fogalmának kvantitatív metaforikus-absztrakt használata, azaz hogy a „kilencség” az „istencsoport” fogalmának szinonimájává vált. Ennek viszont némileg ellentmond a nyolcasság fogalmának használata.

⁵⁰ Weizsäcker 1980. Ld. a kérdésről Folse 1985.

⁵¹ Hornung, aki Bohrra, és Weizsäckerre egyaránt hivatkozik, e problémát nem nagyon veszi figyelembe, és nem igazán magyarázza meg, hogy ő maga mit is ért „komplementer” alatt: az egymást kiegészítőt, az egymást kizárót, avagy e kettő valamiféle elegyét, pl. az egymást kizárók egymást kiegészítő egységét? Pedig ennek eldöntése már csak azért is fontos volna, mert – ahogyan azt egyesek föl is vetették – az például, hogy ugyanaz a dolog többféle alakban jelenik meg, még nem jelent kizárólagosságot, illetve logikai paradoxont. A többalakúság, ugyanannak a dolognak többféle formában való megjelen (tet)ése nem azt jelenti, hogy X dolog A és nem-A egyszerre, hanem inkább azt, hogy X dolog lehet A és B. Ami egészen más kérdés, s ráadásul ez utóbbi nem is áll ellentétben az arisztotelészi logikával. Ld. Berner 1976.

természetesen megjelenik a Két Maát, azaz: a Két Igazság (vagy Két Valóság, Két Világrend stb.) fogalma is.⁵²

Ez utóbbi kapcsán viszont érdemes egy kicsit kitérni arra, hogy az egyiptomiak a dualitás több fajtáját ismerték, s ezt cizellált szimbólumrendszerükkel igen kifinomult módon tudták „leírni”. (Így e példa az antropomorf szimbolizmus intellektuális lehetőségeiről is elárul egyet s mást.) A különféle istenalakokkal ugyanis nem csupán a kettősséget, mint olyat, hanem annak különböző fajtáit, fokozatait, valamint a kettősség és egység viszonyát, ill. kérdését is nagyszerűen ábrázolni tudták. Ennek egyik fajtája az „egy testből két fej” ábrázolása, amely több ad hoc istenalakban is megjelenik, s ide sorolható a „Kétarcú” alakja is, akinek két feje tehát az egyiptomi mitológia két antagonisztikus ősellenségének feje.⁵³ Érdemes megemlíteni, hogy a Hórusz és Széth küzdelméről szóló mítosz – s nyomában a szimbólum – eredete az archaikus korig, Egyiptom történetének legkorábbi időszakáig nyúlik vissza. A két istenség harca lényegében Felső- és Alsó Egyiptom, e két, egykor különálló régió közötti küzdelemre, majd a Felső Egyiptom – Hórusz országa – győzelmével végződő országegyesítésre utal.⁵⁴ A két küzdőfél egysége alapjelentésben tehát Egyiptom egységét jelképezi. Később azonban (talán az Újbirodalom idején) ez az egységsszimbólum már kozmogóniai, s ezen keresztül kvázi ontológiai jelentés is kap. Az egyiptomi bölcsleletben az ellentétek egységének a deifikációja ez, de nem a távol-keleti jin-jang elvének értelmében. Nem a polarítások egymást kiegészítő voltáról van itt szó, hanem sokkal inkább a kibékíthetetlen ellentét, az ellentmondás egységéről, az önellentmondás jelenségéről. Az egyiptomi ikonográfiában a fej az adott lény lényege, azaz tehát Hórusz és Széth az adott istenség által képviselt princípium lényege. Ennek egy testben való megjelenítése: két egymást kizáró elv egysége. A két istenség természete a mítosz szerint is összeférhetetlen, s nem az egymással való egyesülésre, hanem egymás teljes kiiktatására törekednek. Talán azt is mondhatjuk, hogy Herifi az önellentmondás, az egymást kizáró dolgok egységének istene, azaz annak az elvnek a perszifikációja, amely az egyiptomi gondolkodásnak is a sajátja: azaz a komplementaritás.⁵⁵

A dualitás ábrázolásának másik fajtája a nemi különbözőség szimbolikus fölhasználása. Ez a legtermészetesebb és legkézenfekvőbb megoldás a kettősség kifejezésére. Ahogyan máshol, itt is vannak férfi istenek, és azoknak vannak női istenpárjai, úgymond „feleségei”. Ez azonban egészen más jellegű kettősséget fed, mint Hórusz és Széth kettőssége. Míg ez utóbbi az ellentét, az *egymást kizáró oppozíció* kettőssége, addig a férfi-nő dualitás az *egymást kiegészítő* kettőssége. És ahogyan a kibékíthetetlen ellentét egységének ábrázolási módja a kétféjű, de egytestű istenalak, úgy a nemi polarítások egysége – pontosabban: a nemi polaritással szimbolizált dualitás egysége – is megjelenik a hermafrodita istenalakokban. (Számos ilyen hímnős istenséget ismerünk, ilyen például a Nílus istene, illetve ilyenek a folyamhoz kapcsolódó termékenység-istenek.)⁵⁶ Sőt, maga a nemi polarítás szimbólumnyelvi fölhasználása is többféle lehetőséget hordoz a leírás számára. Ennek egy szép példája a Nyolcasság istenpárosai. Az említett Nyolcasság (Xmnw) fogalma a teremtet

⁵² A Két Ország, mint a „komplementerlogika” megnyilvánulása a kultúrában: Hornung 1971: 237, Herifi alakjáról: Te Velde 1967: 69. Ennek absztrakt szimbolikájáról: Englund 1988. Hórusz és Széth harcáról, annak többretegű jelentéstartalmairól: Griffith 1960.

⁵³ Egyébként maga a Herifi: „Kétarcú” elnevezés egy esetleges, funkcionális név, amely nem föltétlenül csak Hórusz-Széthe utal. Az Amduat második fejezetében például megjelenik egy ugyanilyen nevű istenség, akinek két egyforma emberi feje nő ki egyetlen emberi testből, és Hórusz-Széthez semmi köze. Hornung 1963: 54. Az istenség teljes neve: „Kétarcú Kétkarú” (Hrjw.fj awj.fj). Az Amduat ugyanezen részében egyébként a „másik” Herifi, azaz Hórusz-Széth is megjelenik.

⁵⁴ Habár bizonyos ábrázolásokon Hórusz és Széth együtt koronázzák meg a fáraót, az mindenkor Hórusznak nevezi magát és nem Széthnek, vagy Széth-Hórusznak. Ez alól az archaikus korban voltak kivételek. Így például a II. dinasztia egyik uralkodója, Peribsen a Hórusz-név helyett Széth-nevet vett föl, amit általában súlyos belső válságként értelmeznek.

⁵⁵ Ld. Te Velde 1977: 69. illetve Englund 1988.

⁵⁶ A nemi dualitás szimbolizmusáról ld. Englund 1988.

előtti őskáoszt, illetve a preegzisztenciát fedi, s tagjai ezen őállapot négy attribútuma, illetve e négy attribútum „nemek alapján történő” megkétszerezése. A négy ősiszten (azaz négy kvalitás): Amon a Rejtettség, Nun az Ósvíz, Kuk a Sötétség, és Heh a Végtelenség, vagy Határtalanság és azok női megfelelői: Amanuet, Naunet, Kauket és Hauhet. (Amon-Amanuet helyett lehet még Gereh a Hiány, vagy Nia, a Tagadás, s ezek női megfelelői: Gerehet és Niat). Nos, ezek nem olyan istenpárok, mint a pantheon „isteni házastársai”. Itt nem „isteni házaspárokról” van szó, hanem az adott istenség női megfelelőjéről, saját feminin aspektusáról.⁵⁷ Így Naunet Nun női megfelelője és nem felesége. Ugyanígy Amanuet is Amon női aspektusa, és nem pedig a párja. (Amon „felesége”, női párja Mut istennő, ők a thébai triász két tagja. A triász harmadik tagja közös gyermekük, Honszu holdisten.) Mellesleg árulkodó, hogy a Nyolcassággal szemben a Kilencség – amely ugyebár a teremtés folyamatának kifejezője és letéteményese – páros tagjai már valódi férfi-női párok: Su és Tefnut, Geb és Nut, Ízisz és Ozirisz, illetve Széth és Nephthüsz. A teremtés előtti és közbeni-utáni lét igen finom megkülönböztetése ez, a nemiség adta szimbolikával: az őskáosz, a preegzisztencia állapotában nincsenek valódi kettősségek, ahogyan valódi oppozíciók sincsenek. A nyolc isten, azaz a négy istenpár valójában egységet képez, kettősségük pusztá potencionális, amolyan „elő-polarizáltság”, a teremtéssel, létrejövésével (vagyis a Kilencséggel) megjelenő valódi kettősség előzménye, preegzisztenciája.

Teremtés és komplementaritás

Ha Egyiptomban valahol tiszta formában jelenik meg az egymást kizáró dolgok egységének, az „igen” és „nem” együttlétének eszméje, akkor az a teremtés és ezzel szoros összefüggésben a teremtettség természetének kérdésköre. Az egyiptomi mitológiában – majd ennek nyomán a kozmológiában – a teremtés aktusát elválaszthatatlan elemként kíséri egy hatalmas mészárlás eseménye. Az egyiptomi fölfogás szerint a kozmosz csak bizonyos létezők, az „őskáosz lényei” elpusztítása által jöhet létre. Ez az idea jelenik meg az alvilági Tűztő képzetében is: ez a végső megsemmisülés helye, amely keleten található, s a napkelte hajnali pírjával analóg.⁵⁸ A Kapuk Könyvében hajnalban, napkeltekor jelennek meg a „nemlétezőket” szimbolizáló apophiszi lények, a „Fáradtság Gyermekai” (msw-bdSt), de ekkor győzik le végleg magát Apophiszt is.⁵⁹ Vagyis a napkelte, azaz a teremtés, keletkezés, kezdet egyben valaminek a végét, pusztulását, megsemmisülését is jelenti.⁶⁰

⁵⁷ Az istenségek feminin aspektusának perszónifikációjáról: Hornung 1971: 74-77, a Nyolcasságról, és azok isteni alkotóelemeiről: Sethe 1929 és Bilo 1986: 167-206.

⁵⁸ Az elkárhozott megsemmisülésének a módja itt ugyanaz, mint a Bibliában (a Jelenések Könyvében), mivel azok itt is a túlvilági Tűztőbe vettetnek. A Tűztőnek, ennek a szörnyű helynek másik gyakori neve is árulkodó: „Kékek Tava”. Ez utóbbi elnevezés a test, a forma megsemmisítésére utal, amely az egyiptomi számára a végső megsemmisüléssel volt azonos. Ehhez tudni kell, hogy az elkárhozott testének és lelkének megsemmisítése általában tűz vagy darabolás által történik a túlvilági könyvekben. Lényegében ugyanezt utánozták a mágikus (privát és templomi) rítusok során is, amikor a nem kívánt dolgot viaszból vagy agyagból megformázták, s azt feldarabolták vagy/és elégették. Ugyanakkor a Tűztő egyes emlékekben a megújulás helye, amely érthető a napkeltevel való kapcsolata miatt. A témáról ld. többek között: Hornung 1968, 1971: 143-159, Morenz 1975a, Altenmüller 1965. A túlvilági megsemmisítés fölhasználásáról a mágiában, s ennek szimbolikájáról: Ritner 1993: 153-172.

⁵⁹ E motívum révén tekinthető a keleti égtáj – mint a Nap születésének és így a világ szüntelenül ismétlődő meg/újja-teremtésének helye –, ambivalens természetűnek az egyiptomi mitográfiában. Kelet nem csupán a megújulásnak, az újjászületésnek, hanem a pusztulásnak, a tökéletes megsemmisülésnek is a színtere. Több halotti szöveg arról tudósít, hogy a megboldogult fél Kelet felé menni a túlvilágon, és annak érdekében, hogy ezt az égtájat elkerülje, még a mágia legdurvább formáit – többek között az istenek megfenyegetését – is hajlandó alkalmazni. Erről többek között Morenz 1975a.

⁶⁰ A hajnali mészárlás, ami több ősi szövegben is megjelenik, eredetileg talán szoláris jelentéstartalommal bírt: A fölkelő Nap sugaraival mintegy „megsemmisíti” a csillagokat. Egyes középbirodalmi koporsószövegek mindennap méghemenő tömegmészárlásról beszélnek a napkelte, illetőleg a közvetlenül azt megelőző időszak kapcsán. Pl. a CT 469 mondása. Ld. de Buck 1954: 387-398.

Ami azt jelenti, hogy a keletkezéskor – avagy a létesülés folyamán – az pusztul el, az iktatódik ki, ami nem tartozik a létrejövőhöz, ami annak *ellentéte*. S egy dolog csak úgy jöhet létre, ha annak ellentétét kiiktatja a teremtő. Ez az Ellenség általános fogalma, amely itt a létező ellentétét jelenti. Minthogy Apophisz a Napisten, a lét letéteményesének ellentéte, Széth pedig Oziriszé, a rend és a maradandóság istenée, a világ Apophisz elpusztítása, mondhatni: a „halál halála” révén jön létre, a rendezett kozmosz pedig a rendetlenség, a zavar istenének, Széthnek elpusztítása révén. Az Ellenség alakja itt tehát a teremtés (keletkezés, létesülési processzus) negatív lenyomata, a létrejövők ellentéte – az, ami nem jön (nem jöhet) létre azért, hogy a létrejövő létrejöhesse. Az egyiptomi „implicit filozófia” szimbolikájában az Ellenség Megsemmisítése ezt a kiiktatási műveletet jelenti. Az Ellenség itt az Opponens, a másikat kizáró Ellentét fogalmának ekvivalense, a „létező/létrejövő ellentétének” perszonifikációja. Vagyis mondhatjuk: *a mágiában alkalmazott eljárás itt, az implicit filozófiában, már kozmológiai eseménnyé, ontológiai elvvé finomodott*. Ám – hála az archaikus képi gondolkodásnak – ez az absztraktum az antropomorf-képi szimbólumnyelvben a Megsemmisítendő Ellenség figurájában fejeződik ki, pontosabban ez áll az absztrakt fogalom *belyett*.

Tudni kell azt is, hogy mindez szüntelenül megismétlődik. Minden napnyugta a világ vége, a teremtés visszavonása; s minden napkelte a világ újra teremtése. A teremtés nem egyszeri, hanem végtelen számú, ciklusról ciklusra ismétlődik. Sőt: minden pillanatban megtörténik. Az egyiptomi teremtés valójában létesülési folyamat, illetőleg „folytonos teremtés”, *creatio continua*.⁶¹ Sőt, maga az egyiptomi kozmosz, sem más, mint egy processzus, a létesülés állandó processzusa.⁶² Mellesleg ezt a létesülő, folytonosan keletkező fizikai és szellemi kozmoszt jeleníti meg az egyiptomi templom is.⁶³ A dolgok állandóan létesülnek, és keletkezésükkel pedig a nem-kívánt létezők szüntelenül kiiktattatnak.

Mindehhez még egy megjegyzés: már az Első Átmeneti Kor (Kr.e. kb. 2200-2000) idején megjelenik a „negatív cselekvés” kifejezése a különféle szövegekben. Ez főként azt jelenti, hogy mit *nem* tett valaki. A megigazulásra váró halott negatív konfessziót tesz a túlvilági bíróságon, Ozirisz ítélőszéke előtt, azaz fölsorolja, milyen bűnöket nem követett el. Ugyanígy a mágikus (és persze a mágikus jellegű halotti) irodalomban is viszonylag gyakorta előfordulnak fölsorolások arról, hogy az Ellenség: emberi ellenség, démon, veszélyes állat stb. mit nem követ el, miféle ártalmas dolgokat nem tesz meg. Ami főként azt jelenti, az Ellenség mit *nem tehet* meg. Vagyis az első esetben jellegzetesen „vallásos”, a másodikban pedig jellegzetesen „mágikus” gondolkodást találunk. (Persze a kettő azért nem teljesen szétválasztható, főleg nem Egyiptomban, de ez már messzire vezetne).

A teremtő isten mindennapi aktusának – azaz a létesülés processzusának – lényege tehát nem csupán a dolgok létbe hívása, hanem bizonyos dolgok kiiktatása, szelekciója is. E kettő elválaszthatatlan egységet képez, mondhatni ugyanannak a történésnek két aspektusa, amely megint egy metaforát rejt magában: Létrejövés = Kiiktatás. A Kairói Ámon-himnusz úgy fogalmaz, hogy a teremtő az egyik dolgot mintegy elválasztja, „megkülönbözteti” (wpj) a másiktól. Ez pedig nem csupán a dolgok differenciálását jelentheti, hanem a szelekciót is, amely e differenciálástól végtére is elválaszthatatlan aktus. A teremtés lényege ebből a szempontból kontrasztok létrehozása.

A létesülés eme szelekciós mozzanata egy „logikai műveletet” is magában rejt: Az Ősvízben, azaz a preegzisztenciában minden létező lehet önmaga ellentéte is. X lehet A és nem-A egyszerre. Ezt az egyiptomiak úgy fogalmazták meg, hogy a Nun-ban, vagyis az Ősvízben, a „teremtés előtti őskáosz-

⁶¹ Assmann 1975: 21-22, és 1984: 144-149.

⁶² Assmann 1990a: 163.

⁶³ A templomot folyamatosan építették belülről kifelé, a legbelsőbb, legtitkosabb résztól, s egyben a legkisebb helyiségtől: az istenség legbelső szentétjétől az egyre nagyobb, egyre tágasabb, és a külvilággal, illetve a profán szférával egyre több ponton érintkező csarnokokon át, a külvilági be- ill. kijáratig, a pülönkapukig. Ahogyan az istenség is önmagából, „belülről kifelé” terem. (Egy ilyen építkezés egyébként akár évszázadokig is eltartott.) Az egyiptomi templomszimbolikáról ld. többek között Raymond 1969.

ban” együtt van létező és nemlétező, bármely dolog és annak tagadása, hiszen itt még nem érvényes a Maát, a világrénd. Az aktuális létben (időbeli jelenlétben) viszont egy dolog csak A lehet, egyszerre A és nem-A nem. Ettől lesz „tényleges” egy dolog vagy esemény, valóságának alapját éppen ez a kontraszt adja. A teremtés, azaz: aktualizálás lényege ezért a következő: ahhoz, hogy $X = A$ legyen, (vagyis egy esemény vagy dolog az, ami), annak ellentétét: nem-A-t ki kell rekeszteni.

Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy a Nun, az Ósvíz, vagy Óskáosz *általában* jelenti a létrejövés előtti állapotot. Nem egyszerűen valamiféle, valahol az emberi világon kívül található mitikus hely és idő, hanem egy szimbólum: *a minden pillanatban jelenlévő* potencialitás szimbóluma, illetve a preegzisztenciáé, amiből éppen a jelen pillanat létezői keletkeznek folyamatosan. Ez az ún. sp-tpj, vagyis az „Első Alkalom”, a teremtés ideje, amely mindenkor jelen van. A sp-tpj, egy időfeletti kezdet, amely bármikor földézhető. (A templomi szertartásokon, ill. egyáltalán a mágia-ban ezt teszik.) Nos, ebben az állapotban, a *differenciálatlanság állapotában* még együtt van minden dolog, illetve minden és mindennek az ellentéte. Így a keletkezés előtti állapot, az „Ósvíz” valójában az „igen” és „nem”, avagy $X = A$ és nem-A együttléte, avagy „párhuzamos jelenléte”. A Piramisszövegekben azt olvashatjuk, hogy az Ósvízben Széth és Hórusz konfliktusa még nem jött létre. Ami azt jelenti, hogy itt még az antagonisztikus ellentétek nem léteznek, merthogy minden együtt van.⁶⁴ Az eseményekre érvényesítve azt mondhatjuk, hogy ez a még nem bekövetkezetttség állapota, az a pillanat, amikor még van alternatíva. A létesülés, az esemény létrejötte, ill. megtörténte, pedig az alternatívák eltűnése, kiiktatódása.

Az Ósvíz, a logikai és logikai értelemben vett differenciálatlan egység természetesen egylényegű a teremtő, a dolgokat és eseményeket létrehozó ősisstennel. Bizonyos emlékekben ez utóbbi az előbbi gyermeke, bizonyos emlékekben viszont e kettő egyazonos, ez azonban a lényeg szempontjából közömbös, minthogy mindketten ugyanazokkal az ismérvekkel bírnak. A Héliopoliszi Teológia teremtője Atum, az Egy, az Összegység, s bizonyos fölfogás szerint hermafrodita isten.⁶⁵ Vagyis a szimbólumnyelvnek megfelelően az ellentétek egységének a megtestesítője, illetve perszonalifikációja. Ez az egység nem csupán a konkrét dolgok egymástól való elkülönültségének ősmasszáját, hanem egyfajta logikai differenciálatlanságot is jelent: Atum egyszerre önmaga és önmaga ellentéte ($X = A$ és nem-A), hiszen sajátmagából hozza létre sajátmaga ellentétét, a kozmikus Ellenséget, illetve a Nemlétezőt. Amit egyébként az isten neve (jtm) is mutat. A név alapját képező tm szó ugyanis radikálisan kétértelmű. Egyrésztől ugyanis azt jelenti, hogy „nincs”, s ebbéli jelentéséből fakad tagadószócskaként történő alkalmazása is. (Gyakori főnévi tagadóforma az egyiptomi nyelvben.) Másrésztől ugyanez a szó azt is jelenti, hogy „teljes”, sőt „minden”. Emellett a tm igeiként még a következőket is jelenti: „lezárni”, „beteljesíteni”, „bevégezni”, „megsemmisíteni”. (Ebből a szempontból Atumot akár a későbbi gnosztikus terminussal, a teremtés alapjaként szolgáló *pleroma*-val is analógiába lehetne vonni.) Az ebből képzett tmw többesszámú főnév pedig azt jelenti, hogy „mindenki”, s az ugyancsak ebből képzett tmjw pedig – az ELLENSSÉG hieroglif jelével – azt, hogy „gonoszok” – a „megsemmisítendő” értelmében.⁶⁶

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtő isten van és nincs egyszerre. Akárcsak az Ósvíz lényei, az ún. „fáradtak”, akik a még létre nem jött, de potenciálisan meglévő preegzisztens entitások perszonalifikációi. A másik nagy teremtőről, a Memphiszi Teológia ősissténéről, Ptahról is ezt mondja egy szöveg: „(Ő az), aki a nemlétezőt kimondja, és a létezőt kigondolja. Semmi nem jön létre az ő tudása nélkül”.⁶⁷ Ozirisznek, a holtak urának az egyik epithetona pedig: „Akihez eljön az, ami van,

⁶⁴ A Pyr. 1040c és 1463d sorok. Értelmezésüket illetően, ill. általában a kérdésről ld. Hornung 1971: 170-171.

⁶⁵ Englund 1987: 11-12.

⁶⁶ Wb. V: 301-303. Atum nevéhez s ezzel összefüggésben természetéhez ld. még Assmann 1975: 47, és 1984: 145, valamint Bilolo 1986: 28-35.

⁶⁷ Assmann 1975: 64.

és az, ami nincs”. Ő is, és Amon isten is – aki egyes emlékekben szintén megjelenik teremtként – egyaránt szerepelnek a következő titulussal: „a Létező birtokosa, akihez a Nemlétező tartozik”.⁶⁸ Ez az önellentmondás egyben a lehető legnagyobb teljesség is: a Létező és a Nemlétező egysége. Mondhatni: *a preegzisztencia tana egyben a komplementaritás tana is*. Az Ösvíz fogalmához kapcsolódó gondolkör lényege ez: az ellentétek, s ezen belül is az egymásnak ellentmondó dolgok egysége. Ráadásul ezt a jelleget erősíti, hogy az Ösvízzel – ha nem is egyazonos, de mindenképpen egylényegű – teremtként ősiszten, legyen az Atum, Ptah vagy másvalaki a különböző teológiai rendszereknek megfelelően, egyszerre egyetlen és számos lényű. Ő az, aki egyszerre Egy és Sok.

Az istenség lényének ez az önellentmondó teljessége az időbeliséget, illetve az okságot is fölszámolja, mivel e „lény” általában önmaga létrehozója. Atum a következőket mondja a Kapuk Könyve második fejezetében: „Én vagyok a fiú, aki saját apját nemzi, és én vagyok az apa, aki a saját fiát nemzi”.⁶⁹ E gondolatot ismerjük máshonnan is. Egyrészt ez az önmagábóli/önmagától ki keletkezés (xpr-Ds=f) ismert eszméjének egy sajátos megjelenése. Másrészt itt nem egyszerűen csak az önmagábóli létrejövésről van szó, hiszen Atum nem csupán önmaga nemzője, hanem ennek fordítottja is: ugyanő a nemzett is. Azaz ok és okozat – önmaga oka és okozata – egyszerre. Az egyiptomi teológiának (ill. implicit bölcseletnek) kedvelt ideája ez: több istenség (nem csupán teremtként isten!) is megjelenik úgy, mint aki saját magától jött létre, vagy úgy, hogy saját anyját vagy apját ő maga nemzette. Az egyik isteni melléknév (vagy jelző), amely több konkrét isten epithetonja is szokott lenni a különböző emlékekben, a Kamutef (KA-mwt=f), ugyanezt a gondolatot hordja magában, mivel az istennév szó szerinti jelentése: „saját anyjának bikája”, vagyis: olyasvalaki, aki saját magát nemzi.

Persze a kérdés taglalásakor meg kell említeni, hogy már maga a teremtként *jellege* is radikálisan kétcú, önellentmondó, vagy ha úgy tetszik: „komplementer”. Az egyiptomi teremtként, a dolgok létrejötte ugyanis egyszerre teremtként aktus és magától való, szabályozatlan, automatikus (és kontinuu!) létrejövesi folyamat. Amit a teremtként két elsőszámú képviselője, kifejezője és letéteményese, a két ősiszten: Atum és Heper kettőssége, pontosabban természetük különbözősége, sőt szembenállása is szimbolizál. Atum ugyanis a tényleges „teremtként isten”, Heper viszont az önmagától való keletkezés elvének perszonifikációja. Amint azt az isten beszélő neve is kifejezi, mivel a Heper név annyit tesz, mint „Létrejövő”, „Keletkező” (ill. „Létrejövés”, „Keletkezés”). Heper egyik formája, Heperer pedig azt jelenti, hogy „Folyamatosan átalakuló”, „Létesülő”.⁷⁰

Tertium non datur: a Maát

Ugyanakkor az etikában az „igen” bizony nagyon erőteljesen külön van választva a „nem”-től. Ami az „igaz versus hamis” kérdését illeti – amely egyike az egyiptomi gondolkodás egyik legalapvetőbb kérdéseinek – nem létezik komplementaritás, nincs *tertium datur*. Ha pedig az igazságról és valót-lanságról esik szó, akkor máris adódik számunkra két alapfogalom, az egyiptomi teológia, ill. bölcsélet két terminusa: a Maát (mAat) és az Íszfet (jsft) fogalmai.

⁶⁸ Hornung 1971: 167.

⁶⁹ Hornung 1980: 68.

⁷⁰ A Heperer (xpr) név ugyanis a Heper (xpr) reduplikált, folyamatosságot kifejező alakja. Hornung a Heperer istennevet „Verwandelnden”-nek fordítja (Hornung 1977: 37), míg a Heper istennevet egyáltalán nem fordítja le. Ezzel szemben Piankoff a Heper nevet ugyanazzal a szóval fordítja, ami a whiteheadi „folyamatos létesülés” terminusa is: „becoming”, illetve – a megszemélyesítést érzékeltetendő – „Becoming One”-nak, Heperert pedig „Ever Becoming One”-nak (ld. Piankoff 1964). Ugyanő írja a következőket Atum és Heper egymásnak ellentmondó természetéről, ill. azok egymást kiegészítő voltáról: „Az istenség önmagában nem egy statikus valami, az mindenkor átalakul az élet és a halál során. A teremtként a Minden önmegjelenítése, aki ugyan egy, ám mégis különböző formákat, alakokat ölt. Atum a Minden, s egyben Heper a Létrejövő” (Piankoff 1964: 17). Atum és Heper, s velük a teremtként jellegének kettősségéről ezen kívül: Assmann 1975: 22.

A Maát a megszemélyesített világrénd, az Igazság, illetőleg a Valóság istennője, Ré lánya, a Nap bárkájának állandó utasa.⁷¹ A bírakat és a vezírt úgy tekintették, mint Maát papjait. A Maát fogalma centrális szerepet kap az egész egyiptomi kultúrában, a hétköznapi életben éppúgy, mint a teológiában és ezen belül természetesen a bölcséletben is. Ő a világot fönntartó hatalom, aki egyben a sors úrnője is. A Maát princípiuma átfogja és meghatározza az egész létezést: az emberi társadalmat éppúgy, mint az állatok, növények, sőt dolgok világát – voltaképpen az egész természetet, az egész kozmoszt. Az istenek is a Maátnak vannak alávetve, másrészt viszont ők annak elsőszámú képviselői. Több szöveg fogalmaz úgy, hogy az istenek és az üdvözültek a Maát-ból élnek.⁷² Ez a fogalom a morál igazságát éppúgy jelenti, mint a valóság, ill. a realitás fogalmát, mondhatni: e kettőt szétválaszthatatlanul egyesíti magában. Nem véletlen, hogy a Maát központi fogalom az egyiptomi élet-bölcséletben, azaz az intelemirodalomban.

Ellentéte az Íszfet, a Hamisság, a Valótlanság. Az Íszfethez tartozik minden rossz, minden negatív: a bűn, a baj, a betegség, a hazugság, a nélkülözés, a fájdalom, a szenvedés, az igazságtalanság, és persze a halál és a kárhozat. Természetesen az Íszfet-hez tartozik a tabu, a bomló anyag, és minden természetellenes is. Vagyis az Íszfet ugyanazokat a dolgokat foglalja magában, mint az Ellenség alakja, s egyes emlékek ki is mondják, hogy az Íszfetet bizony meg kell semmisíteni. Voltaképpen ez lenne az egyiptomi vallás fogalmának meghatározása: a Maátot megvalósítani és az Íszfetet kiiktatni.⁷³ Mert az Íszfet: Ellenség, s az Ellenség pedig az Íszfettel azonos, vagy egylényegű. A káosz és a negatív dolgok perszifikációi: Apophisz és Széth többek között a hazugság, az irracionális, az érthetetlen megszemélyesülései, s mint ilyenek, a nem-normális, az anomália, a természetellenes képviselői. Ahogyan azt Plutarkhosz is írja Széthről: „Tüphón ésszerűtlen és ostoba”.⁷⁴

Lényeges elem, hogy Egyiptomban az etikai és az ontológiai (valamint az esztétikai) szférák szétválaszthatatlanok: a bűn, a rossz, ártó, a káros, a törvénytelen cselekedet stb. nem egyszerűen morális vétség, hanem a Maát, az egyetemes világrénd, a *valóság* megsértése. Ahogyan az a torz, csúf, az anomália létrejötte is. A törvény ellen vétő evilági gonosztevő éppúgy, mint az elkárhozott halott, aki könnyűnek találta a túlvilági ítélszék előtt, egyaránt a Maátot, azaz a *lét alaptörvényét* sérti/sértette. Merthogy a Maát a teremtet világ, pontosabban annak rendje, míg a teremtet előtti Ősvízhez köthető őskáosz a Maát nemléte. Az Íszfet e rend, a teremtet világ rendjének megsértése, sőt annak fölbomlása. Az Íszfet így inkább az Ősvízhez tartozik, ő az őskáosz nem létrejövő, a teremtés folyamán kiszelektált (ill. a létesülésben folyamatosan kiszelektálandó) létezőnek negatív minősége. Ahhoz az állapothoz tartozik, melyben A és nem-A együtt vannak. Ez az értelmetlenség, az ellentmondás, a valótlán. Így a Maát – noha az egyiptomi ezt, mint elvet soha nem fogalmazta meg – az a *vagy* nem-A valósága.

A Halottak Könyve 125-ik fejezete tartalmazza az ún. „negatív konfessziót”, vagy szebb elnevezéssel: tagadó bűnvallomást. Ez ama lista, amit az oziriszi öröklétre aspiráló megboldogult sorol föl a túlvilági bíróság előtt, hogy mi az a rossz, amit *nem* tett meg életében, miközben szívét a Maát serpenyőjére teszik.⁷⁵ Figyelemre méltó ebben az emléken – és ennek nyomán számos későkori papi esküszövegben, illetve templomi törvényben – a tagadó forma meghatározó volta. Míg az Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor idején az előkelők (nomoszkormányzók) sírjaiban olvasható életrajzok főként arról számolnak be, hogy az illető mi minden jót cselekedett életében, addig az Újbirodalom idejére főként a tilalmak, illetve a bűn tagadása kerül előtérbe. E változás egyik oka

⁷¹ Mindössze egyetlen helyen jelenik meg férfiként, a Chester-Beatty papyrusz „Igazság és Hamisság története” című allegorikus-parabolikus elbeszélésében.

⁷² A „Maátból élni” jellegzetes kifejezése a vallásos, de főként a halotti irodalomnak, az részint a bűnöktől való mentességre, másrészt a hiteles létezésre utal.

⁷³ Ez Assmann találó megfogalmazása. (1984: 11.)

⁷⁴ *De Iside* 49. Plutarkhosz 1986: 52.

⁷⁵ A témáról ld. Brandon 1967.

talán éppen az egyiptomi ontológia létrejötte és hatása. Lényegében az Ellenség Megsemmisítése is erre az időre alakul ki, pontosabban: válik az egyiptomi mágia alapvető gondolati és rituális sablonjává. A tagadó bűnvallomás pedig jobbra ugyanerre a sablonra épül, ugyanis mindkettő lényege ugyanaz: az Íszfet kiiktatása. Amely kiiktatás révén szilárdul meg a Maát. Vagyis az „igen” és a „nem” egy bizonyos szinten nagyon is elkülönülnek egymástól, sőt, éppenhogy ezen elkülönülés jelenti a Maát lényegét, illetőleg a létrejött és megszilárdult kozmosz valóságát. Az „igen” és „nem” szétválasztatlansága a teremtés előtti és időn kívüli káosz ismérve, amely a bűnök, bajok és zavarok képében mindenkor ott lebeg a világ feje fölött. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a Létező és Nemlétező az etikában Jóvá és Rosszá, a művészetben (ill. az esztétikában) pedig Széppé és Csúffá lesz.⁷⁶

Az Íszfet ontológiája talán az Ozirisz-elv kapcsán jelenik meg legisztabban, itt érthető meg legjobban. A Nemlétező a képi szimbolikában önmagába érő, a maga farkába harapó kígyóként falja föl saját magát.⁷⁷ Ami azt jelenti, hogy a semmi önellentmondó abszurdum, hiszen saját magát tagadja, önnön nemlétező volta révén „emészti el önmagát”. Vagyis akárcsak Parmenidészénél, a nemlétező itt is önellentmondó lehetetlenség, *ergo* valótlan, *bazugság*: Íszfet. Ami azt is jelenti, hogy a nemlétezők hamisak, valótlanok. Később Platónnál már ennek a metaforának a reciproka jelenik meg. A hamis, a valótlan = nemlétező: „Tehát arról, ami nincs, sem a létező dolgokkal kapcsolatosan, sem önmagában nem lehet véleményt alkotni. (...) A hamis véleményalkotás tehát nem más, mint amikor arra gondolunk, ami nincs”.⁷⁸

A Valótlan tehát a Nemlétező szinonimája, s az Íszfet így nemlétező, pontosabban: az Íszfet *maga* a Nemlétező. Amiből adódóan minden nemlétező dolog *íszfet*, azaz hazugság, valótlan. Ugyanakkor a nemlétezőnek ez az „öntagadása” jelenti a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát is, aminek révén ugyebár „csak a létező létezhet”. Ez a változatlan örökké létező, amit a Semmi vesz körül, Ozirisz, illetve minden olyan személy és dolog, amely az oziriszi halhatatlanság részese lett. (Ők „Ozirisz Követői”, ahogyan az egyiptomi szövegek nevezik őket.) S gondoljunk itt arra, hogy Ozirisz az individuális öröklét, az ugyanabban a testben való föltámadás, az ugyanazon személyként való örökké élés istene, vagyis az *abszolút önazonosság* letéteményese. Az oziriszi öröklétben a személyek és dolgok minden változástól, átalakulástól mentesen *önmaguk maradnak*. Így végső soron az Íszfet eleve megsemmisülésre ítélt („öntagadó”) mivoltából következik a Maát erőssége.

Ennek az elvnek elsősorban a túlvilághitben volt hatalmas szerepe, merthogy kvázi ontológiai háttérét adta az oziriszi öröklétnek, a megboldogult személyes és testi maradandóságának. Mert ha a nem-normális, a valótlan, a nem-Maáthoz tartozó maga a Nemlétező, akkor ennek fordítottja is igaz: a nemlét, a halál, a pusztulás, voltaképpen nem normális, nem természetes, hazugság. Nem a Maáthoz, hanem az Íszfet-hez tartozó, s mint ilyen kiiktatandó. Míg a normális, a természetes, a valós, a Maát révén egy lényegű az örökléttel, a maradandósággal. Ezért aki a „Maátból él”, az mentes az Íszfettől, s rajta keresztül a nemléttől, így rá örök létezés vár. A Maátot megsértőre viszont a teljes pusztulás, mert lényezésként a Nemlétezővel válik azonossá.

A Halottak Könyve 125-ik fejezetében, a tagadó bűnvallomás listájában olvashatjuk a következő formulát: „Nem ismerem a Nemlétezőt.” Ami azt is jelenti, hogy nem ismeri a hamisságot, a valótlan. Az egyik középbirodalmi koporsón ugyanez a gondolat explicitebb formában jelenik meg, amikor is az öröklétet nyert megboldogult ezt mondja a szöveg: „Az ő utálata a Nemlétező (jwtt), (mivel) ő nem ismeri a Valótlan. (jsft)”.⁷⁹

⁷⁶ Ld. ezzel kapcsolatban még Assmann 1999: 122-123. Egyébként érdemes ennek kapcsán megjegyezni, hogy az egyiptomi nyelv nem nagyon tesz különbséget esztétikum és praktikum között, így például a nfr szó egyformán jelenti azt, hogy „szép” és „jó”.

⁷⁷ Ld. Hornung 1971: 172-173, az Ozirisz és az uroborosz kapcsolatáról általában: Kákosi 1964.

⁷⁸ *Theaitétosz* 189b. Platón 2001: 88.

⁷⁹ CT VI, 136k. A bwt: „utálat” szó az egyiptomi nyelvben egy teológiai terminus, az nagyjából a tabu fogalmának felel meg. Hornung 1971: 176.

Az archaikus tudat sajátja: komplementaritás és képesség

A komplementaritás fogalmának használata a képi szimbólumhasználatban is érvényes lehet, ami viszont már messze nem egyiptomi specifikum. Főntebb említettem már, hogy az egyiptomi gondolkodás – csakúgy, mint más archaikus kultúra gondolkodása – „mellérendelő” jellegű, a vagylagosságot előnyben részesítő. Így valamely istenség megjelenhet növényként, emberként, állatként vagy ezekből álló keverék lényként. Egyiptomban az égbolt lehet víz, baldahin, tehén, a föld lehet isten, oroszlán, korong, de más egyéb is. De ez nem csupán a megjelenésre, a formák világára vonatkozik, hiszen az isteni személy maga is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással az egyiptomi szinkretizmusban. A dolgok határai elmosódnak. Ez a lényege Lévy-Brühl-féle „részesség törvényének” illetve az ebből továbbgondolt, Wilson és Hornung nevével fémjelozhető „egyiptomi komplementerlogikának”. Igen tanulságos, hogy mind Hornungnál, mind pedig korábban Wilsonnál, a komplementaritás kérdése éppen az ábrázolás, a képi szimbolika kapcsán merül föl.⁸⁰

Merthogy az olyan képi szimbólumrendszer, amilyen az egyiptomiaké is, lehetőséget kínál egy dolog többféle aspektusból történő bemutatására, és megragadhatóságára. A vizuális jelkép ugyanis a maga tömörsége és összetettsége révén többértelmű szimbólum. Egy képi szimbólumnak még akkor sem lehetséges egyértelmű értelmezése, ha az egy szándékolt, explicit jelentéstartalmat akar kifejezni. Ugyanakkor ennek a fordítottja is igaz: egyugyanazon jelentéstartalom számos különféle képi szimbólumban jelenhet meg. E két tulajdonság szorosan összefügg, mivel alapját ugyanaz a gondolkodásforma adja: a kizárólagosság hiánya. Rugalmas látásmódról van itt szó: a föld vagy az ég, vagy a Nap, vagy egyéb kozmikus elem, illetve létező, egyszerre sokféle aspektussal bírhat, s ugyanakkor ő maga is sokféle szempontból értelmezhető dolog lehet. S ezért talán nem is igazán helytálló a Lévy-Brühl-féle „soklényűség” tan. Nem soklényűség van, hanem *szempontok sokasága*, ami kedvezett a mágikus látásmódnak. S mit értünk jelen kontextusban mágikusan? A praktikus, a valóság gyakorlatias átalakítását, ill. manipulációját. Merthogy az ábrázolt dolog többalakúságát és többértelműségét elsősorban is a praxis határozta meg, illetve egy kissé pragmatikus és utilitárius jellegű szemléletmód. Nevezetesen, hogy egy dolognak a maga számos arculata közül melyik arculata mikor, hol, mely szituációban, mire használható. A föld lehetett a szimbolikában lapos korong, vagy a kettős oroszlán formájában megjelenő Aker, Tatjenen, avagy Geb isten, mi több: ezek külön-külön és együttvéve, s külön-külön is többféle módon ábrázolva. Ám hogy éppen miként, az mindenkor attól függött, hogy mely aspektusát akarták kiragadni az adott kontextus kívánalmai szerint. Vagyis a „részesség törvényének” vagy ha úgy tetszik, a „komplementaritásnak” itt a lényege és egyben a mögötte (szándéka) *a tetszés szerinti, ám az adott szituációtól függő fölhasználhatóság*. Ez az egyiptomi „relativizmus”, illetőleg az erre ráépült pragmatikus szemlélet megértése teszi érthetővé, hogy ez a fajta praktikus és szituációfüggő bölcsélet és kifejezési mód mindvégig erősen kötődött a mágiához.

A jelmanipuláció célja a valóság megmásítása, legyen e szellemi aktus akár „mágikus”, vagyis intencionális, akarati, direkt, aktív, „nyílt”, akár „intellektuális”, azaz „fölismerésként” megjelenő, s egyben tudattalan, rejtett, passzív. Ami az egyiptomi képi szimbólumrendszer(ek)e)t illeti, itt a jel és a jelölt között egyfajta „virtuális kongruencia” áll fenn, ami által a dolgok írásjeleként értelmeződnek, s ami által maga az egész világ is „szöveggé” lényegül át.⁸¹ Az egyiptomi ábrázolóművészet egy dolog képe helyett gyakorta annak fölnagyított hieroglif-jelét festi föl (vagy vési rá) az adott felületre. (Különösképpen áll ez a papiuszok képi ábrázolásaira.) A víz helyett a víz-jelet, az ég helyett az ég, a pt jelét, a ház helyett annak jelét, a pr hieroglifát, a hely helyett a hegy, ill. hegység hieroglifát.

⁸⁰ Hornung 1971: 237.

⁸¹ Assmann 1991: 90-92.

Azaz: a jel azonos a jelenséggel. Ám ennek – miként minden metaforának – óhatatlanul megjelenik a reciproka is: a jelenség = jel, azaz hieroglifa. Minélfogva a hétköznapi tapasztalásban is számtalan tárggyá, dologgá, jelenséggé kivetült hieroglifát láthatunk, amikor azokat a madarakat, emlősöket, növényeket, testrészeket, épületeket, avagy használati tárgyakat, sőt: embereket és azok mozdulatait látjuk, amelyek képmásai, illetőleg leképezései hieroglifákként szolgálnak. A világ jelenségei az egyiptomi számára, ahogyan azt Junge szellemesen megfogalmazza, nem más, mint „az istenek hieroglif írása”.⁸² S a „világ, mint (képes)írás”, s a „létező dolog, mint jel(kép)” elve visszajára fordítva is igaz, s ez a reciprok-metafora a „mágikus” gyakorlatban is megjelenik: a rajzolt vagy viaszból elkészített képmás, a figurális szimbólum így a dolog maga, s a hieroglifákkal írt szöveg pedig azoknak a dolgoknak az összessége, amit a jelek ábrázolnak. Így érthető meg a mágia ontológiai alapja is, a jel és jelenség egysége. A mágiában a képmás nem egyszerűen reprezentálja az adott dolgot, hanem egylényegű magával a dologgal. A mágikus analógia voltaképpen rejtett homológia. Ha pedig a képet megváltoztatjuk, akkor a megnevezett vagy ábrázolt is változni fog. Vagyis ha a hegység azonos a hegy jelével, a víz a víz jelével, az ég az ég jelével, a föld a föld jelével, és így tovább, akkor azok megváltoztatása a hegyet, a vizet, az eget, és a földet is meg fogja változtatni – átalakítani a tapasztalás számára.

Orly Goldwasser a hieroglif írás szemiotikájáról szóló tanulmánykötetében amellett a többek által is vallott fölfogás mellett érvel, miszerint a képi szimbólumok voltaképpen *metaforák*, illetve a vizuális nyelv, mint olyan, jobbra metaforikus.⁸³ Ez a megközelítés a mítikus keverék-alakok, keverék-lények esetében egészen nyilvánvaló. Goldwasser, számos hieroglif példa mellett egy esettanulmányt is közöl a halotti irodalomból, illetve szimbolikából jól ismert *ised* fárol, amely valójában Nut égistennő (és egyben több más anyaiistennő) egyik megjelenési formájaként ismeretes. A különféle ábrázolásokon ez a fa-istennő hol faként, hol a fa és az istennő valamiféle kombinációjaként jelenik meg. Goldwasser szerint ez utóbbi esetben a keverék lény alakja a metafora két tagjának felel meg. A szerző a jelenséget a kognitív metafora-elmélettel magyarázza az elemzés folyamán, illetve ez képezi kiindulási alapját a fa-istennő értelmezésének. Így tehát a kép mögött valójában GYÜMÖLCSFA = ANYAISTENNŐ fogalmi metafora rejlik. A faistennő különféle ábrázolásai pedig valójában különféle kategóriákat jelenítenek meg, méghozzá a fa és az istennő, azaz a metafora két tagja közötti interakciónak, illetve a két tag azonosulási fokozatainak megfelelően. Így bizonyos ábrázolásokon az istennő és a fa egymás mellett állnak, bizonyos ábrázolásokon az istennő elbújik a fa ágai között, bizonyos ábrázolásokon az istennő a fából jön elő, mintha összenőtt volna vele, s megint más ábrázolásokon csak a fa látható, amelynek azonban emberi kezei vannak: az istennő kezei.⁸⁴

A perszifikáció egyesek szerint már önmagában is metafora.⁸⁵ Itt elég, ha csak az istenek és démonok funkcionális (vagy alap-) jelentéseit vesszük, és azokat fogalmi metaforákként értelmezzük – hasonlóan a fenti példához, az istennőként perszifikált *ised*-fához. Így az ÉGBOLT = ANYA; a FÖLD = ATYA; a VEGETÁCIÓ = ATYA; a NAP = URALKODÓ; a NEMLETEZŐ = ELLENSÉG; a BETEGSÉG (vagy valamely betegségfajta) = DÉMON, ELLENSÉG; stb. Így a különféle istenek és egyéb mítikus lények alakjai nem csupán hagyományos allegóriákként, hanem egy mélyebb szinten fogalmi metaforákként is értelmezhetők. Igen fontos momentum ez, főként, amikor ezek az alakok bizonyos alkotásokban kvázi „bölcseleti terminusokként” funkcionálnak. S ezekre az alapmetaforákra épülnek rá azután újabb és újabb metaforák, amikor is az adott istenség akár a nyelvben, akár a különféle képi ábrázolásokon valamely állat vagy növény formájában jelenik meg. Amikor X isten

⁸² Junge 1984: 272.

⁸³ Goldwasser 1995. A kép mint metaforához ld. Még Berger 1989: 32-35. valamint Forceville 1994.

⁸⁴ Az általam felsoroltak csupán a legkarakteresebb megoldások, amelyek jól érzékeltetik a metafora dinamizmusát, ill. a két tag azonosulási fokozatait. Emellett a fa-istennőnek még számos más formája létezik, ld. Keel 1992, Goldwasser 1995: 114-125.

⁸⁵ Lakoff-Johnson 1980: 33-35. Goldwasser 1995: 14.

a sírok vagy templomok falain, illetve a papiruszokon kos, bika, oroszlán, lótusz stb. formájában jelenik meg, egyértelműen metaforákról beszélhetünk.⁸⁶

A metafora-jelleg (vagy lényeg) természetesen leginkább a keverék alakú (állat-ember, növény-ember) istenek esetében ismerhető föl, sőt valójában már akkor megteesszük ezt, amikor nevükön nevezzük ezeket a lényeket. Metaforákat mondunk, amikor sakálemerről, sólyomemberről, lótuszistenről stb. beszélünk. Ezt is igen könnyen aktualizálhatjuk és megérthetjük, ha csak az olyan, általunk is gyakorta használt kifejezésekre gondolunk, mint a robotember, gépember, majomember stb. Erre, mint elemi figurára épül rá a speciális jelentéstartalom. Így például ha Anubisz istennek, mint sakálfejű, embertestű alaknak, azaz „sakálembernek” a speciális funkcióit nézzük: ő a mumifikálás istene, az alvilági utak és kapuk megnyitója stb. A gondolkodás fejlődése során azután ezeket a speciális funkciókra épülő jelentéseket használják az elvontabb eszmékben, így a kezdeti bölcsletheben is. Lényegében ezt láthatjuk a görög filozófusok kvázi filozófiai terminusként használt, allegorikus istenalakjainál is.

Ismert dolog, hogy metaforák megalkotása új perspektívákat képes nyitni a gondolkodás és a megismerés számára. A metafora átszervezheti a fogalmi-asszociációs hálót, ezzel pedig felbontja a régi kereteket, megszünteti az ósdi kliséket és azokat újabb sémákkal helyettesíti. Egész világképünket megújíthatja, az érzékelésig lehatolva. (Pl. ilyen a „valóság = álom” metafora, vagy ennek reciproka.) Éppen ezért a metafora a tudományban is nélkülözhetetlen, főként az elmélet- ill. modellalkotásban. A tudományban használt metaforák funkciója egyrészt az ismeretlen területek *föltárása*. A metaforát követi a tudományos hipotézis, majd a kísérlet, a fölfedezés, vagy valamely találmány megszületése, netán egy egész új tudományág létrejötte. (Gondoljunk pl. a gépi metafora gyümölcsöző voltára a biológiában, vagy a gén metaforára a társadalomtudományokban.) Másrészt a tudományos metafora feladata, ugyebár, az ismeretlen dolgok *domesztikálása*. (Az egytagú metaforánál érhető tetten leginkább ez a funkció). A metafora az ismeretlennek formát ad. Nem csupán felfrissít, nem csupán új világokat varázsol elő, hanem az önmagában megtapinthatatlan ismeretlent is hozzáidomítja az ismert világhoz.⁸⁷ Voltaképpen miben különbözik ez a mágiától, illetve a mítosztól?

Ha elfogadjuk, hogy a képi szimbólum rajzolt metafora, akkor ez alapján még inkább megérthetjük az egyiptomiak „mágikus” gondolkodását, illetve annak a korai „bölcsletheztől” való elválaszthatatlanságát. A képi metafora ugyanúgy az ismeretlent domesztikálja azáltal, hogy azt egy ismert (ebb) dolog alakjában jelenítik meg, mint a szóbeli metafora. A képi szimbólumban ráadásul a metafora két tagja már eleve tökéletes egységben van, egymással teljes mértékben azonosak, hiszen *egyvalamit* látunk ábrázolásként. Vagyis a dolog az, ami. Látunk egy figurát, ami valójában mást jelent, de persze a kép révén mégis önmaga marad. Ez is, az is egyszerre. A képi szimbólum azonban még inkább kihozza a metaforában rejlő önellentmondást (vagyis a komplementaritást), ami a szóbeli metaforában is benne rejlik. Merthogy a metaforában a két tag: a cél- és a forrástartomány szétválaszthatatlanul egyek, így a szerkezetben egy sajátos önellentmondó kettősség, logikai kizárólagosság rejlik. Az A = B ugyanis rejtetten azt is jelenti, hogy ha A = B, akkor A = nem-A. Példa: ha a radikális naturalizmus szemszögéből az ember *valójában nem más, mint* állat (mert ti. főemlős,

⁸⁶ Baines 1984: 39.

⁸⁷ Persze az ismerthez illesztés mozdulata a tudás valóságát, azaz a tudomány objektivitását is megkérdőjelezheti. Nem véletlen, hogy a történet folyamán újra és újra felmerül a gyanú, miszerint (részben) a metaforák révén esetleg a nyelv – s azon keresztül a kultúra, a társadalom – alkotja meg a valóságot. Némely relativista nem véletlenül éppen a metaforák használata kapcsán kérdőjelezi meg a természettudományok objektivitását (pl. Berggren 1990). A természettudományban megjelenő elméletek a metaforákon keresztül a társadalmi valóságot, illetve a kultúrát tükrözik. Erről többek között Ruse 1999, aki a relativizmust megpróbálja a pozitivist-objektivist (popperianus) tudományfilozófia felfogásával összebekéníteni.

„harmadik csimpánz” stb.) akkor az ember *voltaképpen nem is* ember – hanem állat. Ráadásul a képi szimbólumnál (vagy ha úgy tetszik: képi metaforánál) ez fokozottan fönnáll, mivel a jelölt, a szimbolizált, a vizualitás, azaz a kép természetes hatása, az érzékek aktív jelenléte miatt is háttérbe szorul – legyen az adott kép bármennyire is „csak” szimbólum. Így ha a képet, azaz a forrástartományként funkcionáló rajzolt B-tagot változtatjuk (átalakítjuk, variáljuk, csonkoljuk, mással kombináljuk stb.), akkor a szimbolizált tartalom, azaz a jelölt, az A-tag, a céltartomány is óhatatlanul változik. Így jön létre a valóság adott szegmensének átalakulása. Vagyis ebben a rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „gondolkodást”.

Ennek a mélyén pedig ott a komplementaritás. A többféle alakban való megjelenés, illetve egy dolog több más dologgal való egyidejű szimbolizálása, inkább az adott dolog különféle aspektusainak vagy tulajdonságainak a megjelenítése. Így a képi szimbolika esetében a „komplementaritás” fogalmát az „egymást kiegészítő” értelemben lehetne használni. Az ég *bizonyos szempontból* baldahin, *bizonyos szempontból* tehén, *bizonyos szempontból* víz, és így tovább. Ugyanakkor maga a képi szimbólum, mint olyan, megint egy másfajta „komplementaritást” hordoz. Akárcsak a szóbeli metafora, a rejtett jelentést hordozó, kódként funkcionáló – és vizuális metaforaként értelmezhető – képi szimbólum is önellentmondást hordoz: ha ugyanis egy adott dolgot egy másik dologként jelenítünk meg, akkor ennek a mélyén óhatatlanul ott rejtőzik az is, hogy a megjelenített dolog nem azonos önmagával. Ha az égbolt baldahin vagy tehén, akkor nem égbolt. (Hanem baldahin, tehén stb.)... Persze mindez már jóval túlmutat az egyiptomi gondolkodás témakörén, s általában a szimbólumok természetét érintő kérdés.

Visszatérve Hornung fölvetéséhez, a kvantummechanika logikai interpretációja helyett (vagy: mellett) talán érdekesebb volna Lévi-Strauss, illetve az ő strukturalizmusát (is) fölhasználni a probléma értelmezését illetően, még akkor is, ha ez az irányzat divatját veszve, az utóbbi évtizedekben eléggé háttérbe szorult. Lévi-Strauss ugyanis az archaikus gondolkodás szerkezetének föltérképezésekor, pontosabban annak kognitív modellje megalkotásakor többféle ellentétpárt használ, ill. jelenít meg, ami azért is lényeges, mert ezek az ellentétpárok képezik a „primitív” gondolkodási struktúra és mechanizmus alapját, lényegét. S ebben a struktúrában természetesen megjelenik az A = nem-A típusú gondolkodási modell is.⁸⁸

Hornung Ehnaton vallási reformja kapcsán fölveti, hogy az egyiptomi monoteizmus bevezetésére tett kísérlet véget vethetett volna az egyiptomi pluralisztikus szemléletnek, s ennek révén annak, amit itt komplementer látásmódnak, ill. „logikának” nevezünk. Az „egy isten = egy igazság” elve esetleg kiiktatta volna a többszempontúságot, s vele a gondolkodásnak azt a fajta flexibilitását, ami a régi, tradicionális egyiptomi gondolkodásra és szimbolizmusra olyannyira jellemző volt. Ha a monoteizmus megmarad, úgy egy „új logika”, egy új gondolkodásmód alakult volna ki, amely talán (ezt a konklúziót Hornung már nem vonja le) közelített volna a mi nyugati logikánkhoz, ill. gondolkodásunkhoz.⁸⁹ E gondolat ellenére csábító, hogy a kizárólagosságra alapuló logikát egy viszonylag nyitott kultúrában, s ráadásul a politeizmus mellett alkotják meg. (És az indiaiak, akik átveszik a

⁸⁸ Ld. minderről elsősorban is Lévi-Strauss 1967 alapművét. A mítoszok mögött/mélyén rejlő, Lévi-Strauss által föltérképezett-megalkotott kognitív modell kérdésével foglalkozik Józsa 1980: 97-121, különös tekintettel az ebben a modellben alapvető szerepet kapó ellentétpárookra. E rendszerben (vagyis az archaikus gondolkodásban, ill. annak strukturalista kognitív modelljében) négy alapvető oppozíció típus különböztethető meg: 1. Tisztán formális ellentétek, úgymint „fönt-lent”, „előtt-után” stb.); 2. Érzéletes, „ökológiai” ellentétek: „száraz-nedves”, „nyers-rothadt” stb.; 3. a kulturális szimbólumrendszerek rejtett oppozíciói, különféle kulturális jelenségek elsősorban általunk való oppozitív-inverz megfeleltetései; 4. És természetesen az A = nem-A ellentétpár, főként a mítoszok eseményei által prezentálva: „X bekövetkezik – X nem következik be” (Józsa 1980: 113-114).

⁸⁹ Hornung 1971: 244 és 246. Mások szerint viszont már Egyiptomban is fölfedezhetők a „valódi” logika csírái, legalábbis a nyelvi metaforák (pl. a „kicsi” és a „nagy” fogalmainak átvitt értelmű használata, és az erre épülő komplexebb szisztemák megléte) erre utalnak, ld. Fischer 1973.

görög logikát, ebből a szempontból szintén hasonló szellemi viszonyok között élnek, mint az egyiptomiak.) Vagyis a „sokszempontúság” nem akadály a *tertium non datur* elve létrejöttének. Ugyanakkor érdemes elgondolkozni azon is, hogy a mi kizárólagosságra törekvő gondolkodásunk megerősödése esetleg nem csupán a görögöktől eredő érvelési készségnek köszönhető, hanem annak létrejöttében ugyanakkora részt vállalt a zsidó-keresztény monoteizmus is. S így az sem véletlen, hogy a komplementaritás fogalma, illetve a többértékű logika ideája, illetve megalkotásának igénye éppen akkor jelenik meg a nyugati gondolkodásban, amikor a kereszténység hanyatlásával a kizárólagosság hagyománya is megrendül a kultúra különféle területein. Amikor letűnik a monoteizmus, megszűnik mint államvallás, és amikor a világ részei és kultúrái összeérnek, s ez összeérés nyomában megjelenik a multikulturalitás, megjelenik az egyszerre többféle igazság ideája is. A komplementer (v. többértékű) logika gondolatának fölbukkanása – függetlenül attól, hogy azt természettudomány (a fizika) fejlődése eredményezi – valamilyen módon korrelál a nyugati kultúra és társadalom ki-nyílásával, az egyetlen igazságba vetett hit meggyengülésével és az azzal járó szellemi válsággal és útkereséssel.

Weizsäcker a komplementerlogika lehetőségéről szóló tanulmányában föltételezi, hogy a komplementerlogikát kellene az igazi logikának tekinteni, amelynek az arisztotelészi logika csupán határeset, igaz, sok mindenben kielégítő határeset.⁹⁰ Azt hiszem, e fölvetés nem csupán a fizikusokat és a filozófusokat, hanem az archaikus kultúrákat kutató szakembereket (elsősorban talán az antropológusokat) is inspirálhatja. Ugyanis ez az ötlet annak lehetőségét is magában rejt, hogy esetleg a nem kizárólagosságon alapuló „logika” lenne a mi *eredendő, természetes* (azaz „valódi”) gondolkodásunk alapja. S ezt a kvantumfilozófia csupán újráfelfedezte a megismerés és ezen keresztül a kultúra számára. Gondoljunk elsősorban is arra, hogy végső soron az álom-tudat – az archaikus gondolkodás e maradványa – is hasonló „logikát” követ: az álomban nincs kizárólagosság, nem létezik „vagy-vagy”; helyette „és”, illetve „is” van, benne a két, esetleg több, egymást kizáró alternatíva együtt van jelen, egyetlen összefüggésben. Ahogyan a logikai, vagy az oksági kapcsolatokat is egyidejűséggel fejezi ki. Ám az álom mégsem zagyvaság, hanem egy képi szimbólumnyelven kifejezett mondanivaló, s ennek a nyelvnek megvannak a maga szabályai, hogy azt ne mondjuk: a maga szintaxisa is. Ezt már Freud észrevette: „A »vagy-vagy« alternatívát az álom képtelen kifejezni; egyes tagjait egyenjogúakként állítja bele egy összefüggésbe. (...) Ahol azonban a beszámoló használja az álom reprodukciója közben a vagy-vagyot, például: »vagy kert volt, vagy hálószoza« stb., ott az álom-gondolatban nem alternatíváról, hanem »és«-ről, egyszerű egymásutánról volt szó”.⁹¹

⁹⁰ Weizsäcker 1980: 215.

⁹¹ Freud 1984: 225 és 226. Egyébként Rizq Makram pszichológus az ókori egyiptomi gondolkodást a tudattalan működése, s ezen belül is az álom sajátosságai, törvényszerűségei segítségével közelíti meg. Ezen belül külön kiemeli a vagy-vagy hiányát, s ezt ő is a komplementaritással hozza össze, ill. akként értelmezi, ld. Makram 1970.

IRODALOM

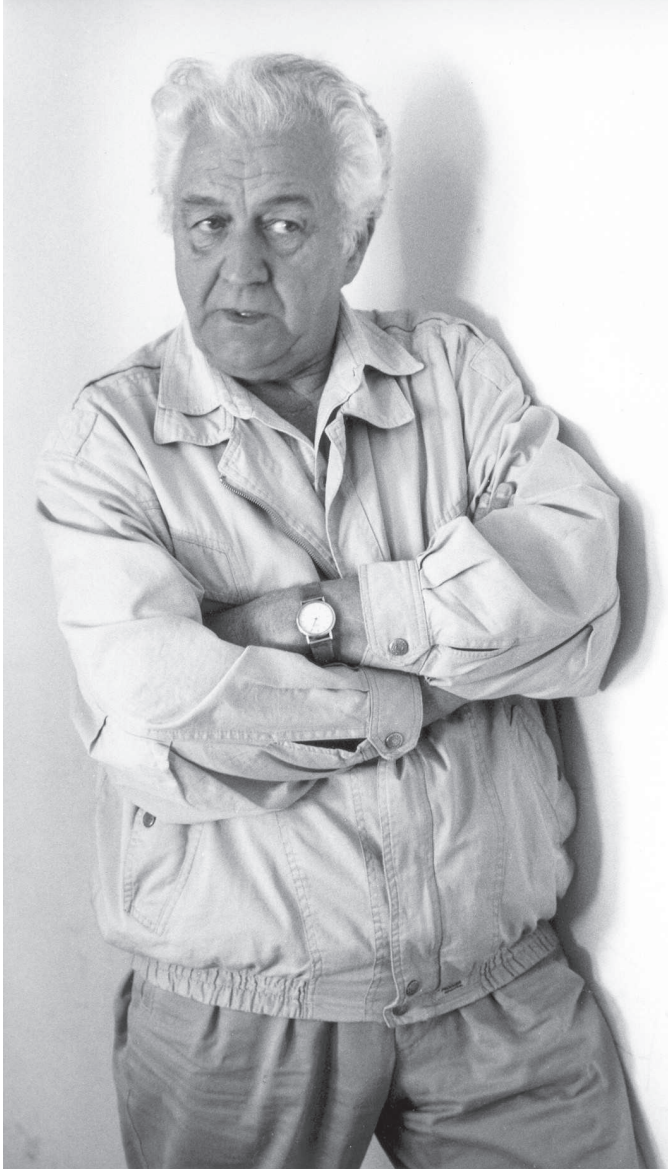
- Allen, J. P. (1989): *The Natural Philosophy of Akhenaten*. In: Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Edited by W. K. Simpson. New Haven, Connecticut, 1989.
- Allen, T. G. (1974): *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. Chicago. (SAOC vol. 37.)
- Altenmüller, H. (1965): „Messersee”, „gewundener Wasserlauf” und „Flammensee”. ZÄS 92: 86-95.
- Anthes, R. (1983a): *Der Gebrauch des Wortes Dt „Schlange”, „Schlangenleib” in den Pyramidentexten*. In: Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. SA IX. Budapest. pp. 63-88.
- Anthes, R. (1983b): *Affinity and Difference Between Egyptian and Greek Sculpture and Thought in the Seventh and Sixth Centuries B. C.* In: Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. SA IX. Budapest. pp. 249-270.
- Assmann, J. (1975): *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg.
- Assmann, J. (1984): *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Assmann, J. (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. (1991): *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (Ford. Hidas Zoltán). Atlantisz, Budapest.
- Assmann, J. (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. (Ford: Gulyás András). Osiris, Budapest.
- Baines, J. (1984): *Interpretations of religion: logic, discourse, rationality*. GM 76: 25-54.
- Barta, W. (1973): *Untersuchungen zu Götterkreis der Neunheit*. Munich. (MÁS 28)
- Berger, A. A. (1989): *Seeing is Believing: An Introduction to Visual Communication*. Mayfield.
- Berggren, D. (1990): *A mítoszról a metaforáig*. (Ford. Kálmán C. György). Helikon 36: 390-406.
- Berner, U. (1976): *Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritätsbegriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen*. GM 20: 59-71.
- Bilolo, M. (1986): *Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis*. Kinshasa – Libreville – Munich.
- Bissing, Fr. W. (1898): *Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft*. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum II.
- Brandon, S. G. F. (1967): *The Judgment of the Dead*. New York.
- Braun, L. (1990): *A filozófiatörténet története*. (Ford: Steiger Kornél). Holnap Kiadó, Budapest.
- Breasted, J. H. (1901): *The Philosophie of a Memphite Priest*. ZÄS 39: 39-54.
- Brody, N. – Oppenheim, P. (1969): *The Application of Bohr's Principle of Complementarity to the Mind-Body Problem*. Journal of Philosophy 66: 97-113.
- Buck, de, A. (1954): *The Egyptian Coffin Texts, vol. 5: Texts of Spells 355-471*. Chicago. (OIP 73.)
- Derchain, P. (1962): *Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie*. Dialogo 2: 171-189.
- Dobrovits A. (1975a): *A dialektika és a valláskritika csirái az ókori Egyiptomban*. In: Egyiptom és az ókori Kelet világa. II. Budapest. pp. 419-424.
- Dobrovits A. (1975b): *I. Amenemhat király tanítása. A humanizmus kezdetei Egyiptomban*. In: Egyiptom és az ókori Kelet világa. II. Budapest. pp. 543-564.
- Dobrovits A. (1979a): *Egyiptom és a hellénizmus*. In: Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. Budapest, pp. 23-99.
- Dobrovits A. (1979b): *Természettudás és gondolkodás az ókori Egyiptomban*. In: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. pp. 5-23.
- Englund, G. (1987): *Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988. Edited by Gertie Englund. 7-28, Uppsala.
- Englund, G. (1988): *The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature*. In: Uo.
- Erman, A. – Grapow, H. (1957-1971): *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I-V*. Berlin. (Wb I-V.)
- Finnerstad, R. B. (1987): *Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987-88. Edited by Gertie Englund, Uppsala, pp. 29-40.
- Fischer, H. G. (1973): *Further Evidence for the Logic of Ancient Egyptian: Diminishing Progression*. JARCE X. 5-10.
- Folse, H. (1985): *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*. Amsterdam.
- Forceville, C. (1994): *Pictorial metaphor in advertisement*. Metaphor and Symbolic Activity 9: 1-29.
- Frankfort, H. – Wilson, J. A. – Jacobsen, T. (1949): *Before Philosophy*. Penguin Books Harmondsworth, Middlesex.
- Freud, S. (1985): *Álomfejtés*. (ford. Hollós István). Helikon, Budapest.
- Goff, B. L. (1979): *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*. The Hague, Paris, New York.
- Goldwasser, O. (1995): *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. OBO 142. Göttingen.
- Griffiths, J. G. (1960): *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool.

- Henfling, E. (1984): *Das Eine und das Viele*. In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Band 2: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, pp. 735-740.
- Hermann, S. (1974): *Die „Wirklichkeit Gottes“ in der ägyptischen Religion*. ZÄS 101: 95-107.
- Hopfner, Th. (1825): *Orient und griechische Philosophie*. Beihefte zum Alten Orient IV. (III. 2., III. 3.).
- Hornung, E. (1963): *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*. I-II. Wiesbaden, 1963. ÄgAb 7.
- Hornung, E. (1971): *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt. (Angol nyelvű, javított kiadása: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated by John Baines. Ithaca, New York, 1982).
- Hornung, E. (1980): *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I-II*. Genève.
- Hornung, E. (1982): *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Göttingen, Freiburg.
- Hornung, E. (1987): *L'Égypte, la philosophie avant les grecs*. Les Etudes Philosophiques, 2-3.
- Hornung, E. (1999): *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München.
- Józsa, P. (1980): *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Junge, F. (1984): *Zur Sprachwissenschaft der Ägypter*. In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Band 1: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. 257-72. Göttingen.
- Junker, H. (1940): *Die Götterlebre von Memphis. (Schabaka-Inschrift)* Berlin.
- Kákossy L. (1964): *Osiris-Aion*. Oriens Antiquus 3: 15-25.
- Keel, O. (1992): *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*. Freiburg. OBO 122.
- Lakoff, G. – Johnson, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago and London.
- Lévi-Strauss, C. (1967): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main. (Magyarul: Strukturális antropológia I-II. Osiris, Budapest. 2001.)
- Lévy-Brühl, L. (1926): *How Natives Think*. London.
- Loder, J. E. – Neidhardt, W. J. 1996: *Barth, Bohr and Dialectic*. Religion and Science: History, Method, Dialogue. Edited by W. M. Richardson and W. J. Wildman. New York, pp. 271-289.
- Mackay, D. M. (1974): „Complementarity” in *Scientific and Theological Thinking*. Zygon 9: 225-244.
- Morenz, S. 1975a: *Rechts und Links im Totengericht*. Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, pp. 281-294.
- Morenz, S. (1975b): *Ägypten und die altorpbische Kosmogonie*. In: Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, pp. 453-495.
- Piankoff, A. (1964): *The Litany of Re*. New York.
- Platón (1984): *Timaiosz*. (ford. Kövendi Dénes) In: Platón összes művei III. Atlantsztisz, Budapest, pp. 307-409.
- Platón (2001): *Theaitétosz*. (ford. Bárány István). In: Platón összes művei V. Atlantisz, Budapest.
- Plutarkhosz (1986): *Ízisz és Ozirisz*. (ford. W. Salgó Ágnes.) Budapest.
- Reymond, E. A. E. (1969): *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*. Cambridge.
- Ritner, R. K. (1993): *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- Römer, M. (1975): *Bemerkungen zum Argumentationsgang von Erik Hornung, „Der Eine und die Vielen”*. GM 17: 67-71.
- Ruse, M. (1999): *Mystery of Mysteries. Is Evolution a Social Construction?* Cambridge, Massachusetts, London.
- Sethe, K. (1908): *Altägyptischen Pyramidentexte*. I-II. Leipzig.
- Sethe, K. (1929): *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*. Berlin. (APAW 4.)
- Spiegel, J. (1975): *Zur Methodik der Erforschung altägyptischer Gottesvorstellungen*. GM 16: 55-68.
- Stier, H. E. (1939): *Hellas und Ägypten*. Bericht über den VI. internationalen Kongress für Archäologie. Berlin.
- Troy, L. (1987): *The Ennead: The Collective as Goddess. A Commentary on Textual Personification*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987-88. Edited by Gertie Englund. Uppsala, 59-69.
- Te Velde, H. (1977): *Setb, God of Confusion*. Leiden.
- Weizsäcker, C. F. von (1980): *Komplementaritás és logika*. (ford. Vitális László) In: Válogatott tanulmányok. Szerk: Csermák K. Budapest, pp. 190-258.
- Westendorf, W. (1974b): *Zweibeit, Dreibeit und Einbeit in der altägyptischen Theologie*. ZÄS 100: 136-41.
- Whitehead, A. N. 1929: *Process and Reality*. New York. (Magyarul: Folyamat és valóság. Ford: Főrizs László és Karsai Gábor 2001. Budapest.)
- Wood, T. E. 1994: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi (2. kiadás, előtte 1991, University of Hawai Press, Honolulu).

FÉNER TAMÁS FOTÓI

„Jól látom, a Wayaman jön lóháton?” avagy a Nagy Testvér figyel (Luiz Boglár)

FÉNER TAMÁS



FÉNER TAMÁS FOTÓI

Soft Edge – avagy a síkkonstruktivista végnapjai (Bak Imre)

FÉNER TAMÁS



„Mejek, pusztítom el magamot ...”

Az öngyilkosság antropológiai vizsgálata a gyimesi csángóknál

FRIDA BALÁZS – KALAS GYÖRGYI

Előszó

Egy ösnmagában is rendkívül nehéz és komplex témába fogtunk, egy meglehetősen nehéz terepen.⁹² Az öngyilkosság mint tisztán elméleti kérdés, mint pusztán filozófiai paradoxon önmagában is feloldhatatlan, a humán egzisztencia olyan immanens ellentmondása, ami előtt az ember összecuslik és szótlanná válik. De a tudomány – és különösen egy olyan humánszciplína, mint a kulturális antropológia – nem csukhatja be a szemét, hiszen pontosan az a feladata, (és talán az egyetlen igazi feladata), hogy hozzájáruljon az emberi lényeg jobb megértéséhez, és azokhoz a témákhoz nyúljon, amelyek igazán megérintik az emberek életét, világtapasztalását. És ezt meg kell kísérelnie akkor is, ha az adott probléma kilátástalan küzdelemre hívja és feloldása messze túlnyúlik hatáskörén.

Úgy gondoljuk, hogy az öngyilkosság hazai kutatásainak nem szabad megrekednie azon a szinten, melyen ma is áll, hanem új és újabb vizsgálatoknak és publikációknak kell követniük egymást ahhoz, hogy a problematika veszítsen kínos aktualitásából, és a mindennapi realitásból, személyes tragédiából egyre inkább a tudományos diskurzus száraz témakörévé váljon. Ehhez viszont elengedhetetlenül fontos új, interdiszciplináris perspektívák bevonása. Eddig az öngyilkosság kutatása Magyarországon szinte kizárólag a pszichológia-pszichiátria és a szociológia fennhatósága alá tartozott, mintegy magától értetődő módon. Ez a probléma belső sajátosságából fakadt. Hiszen az öngyilkosság egyrészt individuális dráma, olyan immanens krízis, amely a „szív csendjében érlelődik”, az emberi személyiség legbensőbb kozmoszában játszódik le, viszont olyan válságfolyamat végpontja is, amely lefolyásában korrelációt mutat a szociális realitás, a külső, társadalmi világ válságaival, mozgásaival. A pszichológusok az előbbi, míg a szociológusok az utóbbi álláspont mellett kardoskodtak, tehát az első esetben az öngyilkosságra való hajlam szinte kizárólag egyénileg konstituálódik és a személyiség belső, pszichikai kondícióitól függ, míg a másik esetben a jelenség inkább a makro- és mikroszociális mozgások függvényében alakul, egy olyan indikátor-jelenség, amely – mint minden „deviáns” magatartás –, a szociális világ erőterének kiszolgáltatott ember kényszerpályáit jelzi. Véleményünk szerint e két felfogás önmagában nem feltétlenül képes a megfelelő konzekvenciák levonására. A *szuicidium*, úgy tűnik: az ember fajspecifikuma, bizonyos esetektől eltekintve egyedüli jelenség az élővilágban, hogy az organizmusok a beléjük égetett evolúciós törekvéseik (a szaporodás és a növekedés) ellenében lényük elpusztítására, saját élettevékenységük kioltására tegyenek kísérletet. Minden okunk megvan feltételezni, hogy ez a jelenség az emberi kultúra bonyolult és szövedékesen komplex jelenségeinek következménye, s okai annak szisztematikus vizsgálatában keresendők. A kulturális antropológia látásmódja talán képes arra, hogy kiegyenlítse a fentebb vázolt két felfogást, mindkettőt elfogadja és összefüggésbe hozza egymással. Meglátásunk szerint a kultúra, a kulturális minták jelentik azt a „filtert”, azt a „közös többszöröst”, amely az ember belső

⁹² Jelen dolgozat egy 1997-ben kezdett terepmunka alapján készült, és az 1999. évi XXIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia különdjában részesült tanulmány rövidített változata.

világa és a társadalmi valóság között húzódik, így a kultúra vizsgálatával mindkét aspektus megragadhatóvá válik. Az öngyilkosság paradoxonának tudományos feldolgozásában a kultúra dimenziója kulcsfontosságú tényező: metodológiailag éppúgy, mint teoretikusan a kultúra lehet az a többé-kevésbé megragadható térreum, amely az okok és a következmények játékában egyszerre képes az egyszeri és megismételhetetlen egyediség (pszichológiai), valamint az általános, univerzális és társadalmi (szociológiai) faktorokat figyelembe véve vizsgálni egy ilyen komplex jelenségegyüttest.

Nos, egy ilyen előszóban a felfogásunk legitimizációja mellett fel kell hívnunk a figyelmet a felmerült nehézségekre, szinte magyarázkodnunk kell az elért eredmények alacsony szintje miatt, és a merészségünk miatt is, hogy mégis papírra vethetőnek értékeltük mindezt. Elsődleges nehézség volt teoretikus szinten, hogy a hazai állapotok ellenére nincs átfogó irodalma ennek a problematikának. Nincsenek jól körülvonalazott irányzatok és átfogó munkák, amelyeket pedig szociál- és egészségpolitikai szinten is megkövetelne a helyzet súlyossága. Lelkes és áldozatkész egyéni kísérletek vannak, de ezek nem pótolnak egy olyan közeget, amelyben természetes módon történő prosperitás mehetne végre. Esetünkben külön nehézség volt, hogy a kulturális antropológia hazánkban megalapozatlan, egy munka kivételével – és itt Kézdi Balázs kitűnő könyvére gondolunk⁹³ – nem születtek e tárgyban az antropológiai perspektíva szerint sem elméleti, sem empirikus kutatások.

További nehézséget jelent, hogy az öngyilkosság rendre kivonja magát a tudományos megfigyelés lehetősége alól: mind a statisztikai/kvantitatív, mind az empirikus, résztvevő megfigyelés, mind pedig a teoretikus megközelítés lehetőségei korlátozottak, és elbizonytalanítanak; ez az a téma, ahol a rendelkezésre álló idő mindig és szükségszerűen kevésnek bizonyul. Az öngyilkosság empirikus kutatásában paradox vonás, hogy sohasem lehet találkozni egyetlen öngyilkos személlyel sem, hiszen erről csak utólag értesül az ember, tehát ez a munka inkább rekonstrukciós jellegű.

Speciális probléma volt esetünkben, hogy a vizsgált kultúra idegen területen fekszik, ami a nyelvi nehézségek mellett az adatok, források hozzáférhetetlenségét, illetve az eltérő életfelfogás, normarendszer hozzáadékait, tehát kommunikációs problémákat is magával hozott. (A miskolci antropológia tanszék szerény pénzügyi támogatásán kívül kizárólag önerőből tudtuk áthidalni a jelentős földrajzi és kulturális distanciát.) A fókuszált közösség a klasszikus értelemben vett radikális másság körébe tartozik, sok szempontból archaizáló és tradicionális, más oldalról meg modern válságjelenségeket egyszerre mutat. És éppen ez volt a legjelentősebb probléma: ez a népesség éppen a dinamikus mozgás, a radikális átalakulás állapotában van, modernizálódik és ez diakronicitás szinte megragadhatatlanná teszi magát.

Végül a hálás és nemes kötelesség marad, hogy köszönetet mondjunk azoknak, akikkel munkánk során beszélgettünk, akik befogadtak és elfogadták jelenlétünket, és zavaró kérdéseinket, kutatódásunkat. Különös hálával tartozunk a boros-pataki Antal (Szölek) családnak és Balog Gizi nének, akik a maguk egyszerű módján, rengeteg szeretettel, türelemmel és odafigyeléssel segítettek minket, nem éppen átlagos „adatközlőkként”.

Öndestrukció és öngyilkosság a hagyományos paraszti közösségekben

A magyar paraszti hagyomány általában elutasítja, és megvetéssel kezeli az öngyilkosságot, mint Isten elleni vétket, mint az életnek, az ember felé isteni kegyvel juttatott önzetlen szentség feladását. A katolikus vallás erkölcsi rendszere különös diszkriminációval illeti az öngyilkosságot, ami a prédikációkban, valamint a halotti, temetkezési szertartások lefolyásában is megnyilvánul, és valójában ez az elutasító, kompromisszum nélkül kitagadó felfogás és szempontrendszer, illetve ennek manifeszt

⁹³ Kézdi 1995. Kézdi ebben a könyvében a geertzianus interpretatív antropológiai felfogásra fűzte fel mondanivalóját, és az öngyilkosságot mint szemiotikailag felfejthető aktust tette vizsgálódása tárgyává.

propagálása fejtette ki hatását a paraszti közösségekre. A rurális társadalom – a magáévá tett egyházi felfogás nyomán – általában elitéli, megbélyegezi az öngyilkos családját. Ez megnyilvánul a hiedelemvilágban is, melyben általában bolygó lelkeként, kísértetekként nyughatatlanul vándorolnak az öngyilkosok lelkei. Gyakori jelenség, hogy nem is veszik emberszámba, és szélsőséges módon ítélik el az öngyilkosokat: „*döglött kutyának árookban a helye*”.⁹⁴ A katolikus egyházi szertartásmenet kizárja a tisztességes, emberhez méltó temetkezést; ez csak a legszükségesebbekre korlátozódik: nincs harangszó (mert a harang elveszteni érejt), a pap nem tart misét, nem ölt reverendát, és nem tart halotti szertartást a sírnál, gyakran ki se megy, esetleg csupán csendesen imádkozik. A szemfedeleket számos helyen összeszaggatták, sőt néha koporsót sem kaptak, hanem gyékénybe csavarták a holttesteket; csak szűk körű lehetett a részvétel, előfordult az ún. „szamártetés”, a sírhely pedig elszeparáltan („félre”) helyezkedik el a többitől, gyakran mély árokkal is elválasztva a többi sírtól.

Az öngyilkos (azon túl, hogy a vallás és a hit alapelvei ellen vét és megfosztja – idő előtt, nem természetes módon – a közösséget egy fontos tagjától) önkész halálával kíméletlen próba elé állítja a tradicionális erkölcsi normarendszert, s „*többé kevésbé maradandó bélyeget sűt hozzátartozóira*”.⁹⁵ A népi hiedelemvilág, a folklór explikációjában az öngyilkosok lelkeihez különböző negatív képzetek tapadnak: bűnük miatt nem térhetnek vissza a földre, sem pedig túlvilági nyugalomba nem kerülhetnek, ezért az ilyen lelkek nyughatatlanul bolyonganak, haláluk után fekete kutyává (az ördög) válnak, sőt lidércként vagy kísértetként ijesztgetik, nyugtalanítják a közösséget, s gyakran megjelennek a családtagoknak is. Egyes elképzelések szerint az öngyilkosok a tisztítóűzben kínok kínjával szenvednek bűneikért; ez magyarázza az esetleges miséket és imákat, amiket a katolikus egyház paradox módon elismer. „*Korábban részben a hozzátartozók igyekeztek – éppen a rájuk is ható bátrányos erkölcsi megítélés megelőzése végett – az öngyilkosságot eltagadni, leplezni*”.⁹⁶ De elég nyilvánvaló, hogy az egyháznak is érdekében állt letagadni és akár a halotti anyakönyvben meghamisítani, vagy más kifejezéssel enyhíteni (baleset, mérgezés, fulladás stb.) a konkrét esetek előfordulását. Ez az oka, hogy a demográfiai-statisztikai felmérések hitelessége mindig megkérdőjeleződik.

Ennek ellenére az adatok arra mutatnak, hogy a XIX-XX. századra ez a tradicionális elitélő szemléletmód felbomlik, és bizonyos területeken gyökeresen megváltozni látszik. Így a folklór-kincsben, az orális hagyományban felbukkannak esetek, mikor a saját élet kioltása legitimként tűnik fel: ilyenek számít a szerelmi bánat, különleges krízishelyzetek és az időskori szenvedésektől való megszabadulás. Néhány ilyen különösen tragikus és gyászos eset folklorizálódott formában országszerte elterjedt, amellett, hogy a helyi hagyományokban, a lokális emlékezetben sokáig fennmaradnak. Többek között az ilyen kirívóan híres esetek kínálnak általánosan alkalmazható eseménymodellt, és a körülmények, illetve a megvalósítás tekintetében legitimáló mintázatot, amelyeket partikuláris, lokális közösségek a maguk módján adaptálnak. „*Archaikus balladáink ilyen általános érvényű modellt kínálva őriztek meg ilyen emlékezetes eseményeket*”,⁹⁷ illetve nyújtották a problémamegoldás illetén mintáit. A közösség általában kevésbé volt elitélő, sőt gyakran megértő a szerelmi bánat miatt elkövetett öngyilkosságokkal kapcsolatban, de ennek a témának az idealizációja a romantikához tapad, ami erőteljes vonzódásával a népi kultúra iránt erőteljesen vissza is hatott ugyanide. Ilyen

⁹⁴ vö: Kunt 1986: 89-90. Ez a fejezet erre az egyetlen forrásra támaszkodik, miután a magyar néprajztudomány teljességgel mellőzte témái köréből a paraszti devianciákat, így például a Néprajzi Lexikonban nincs egyetlen címszó sem, amely érintené témánkat. Kunt Ernő, a magyar antropológia tulajdonképpeni atyja volt az egyetlen, aki hozzányúlt az idealizált népi műveltséget árnyaló témák felvetéséhez. Mi tulajdonképpen ezt a néprajzi vákuumot pótolva, szerény epigonként kullogunk mögötte.

⁹⁵ i. m: 89.

⁹⁶ i. m: 89-90.

⁹⁷ i. m: 90.

balladák és népdalok szép számmal akadnak (pl. a *Két kápolnavirág*). Egyes esetekben akár kifejezett elismerést vívhatott ki az öngyilkosság elkövetése, például, ha valaki becsülete, önérzete megőrzése, illetve tisztessége és igazsága végső bizonyítékaként követte el az önkezdő halált (pl. a *szégyenbeesett lány* ballada-típus férfi szereplőjének öngyilkossága).

Természetesen sohasem és sehol nem volt ismeretlen jelenség a hagyományos paraszti közösségekben az öngyilkosság, hiszen mindig előfordultak végletes egzisztenciális helyzetek, illetve azok rendkívüli megoldásai, amikor a szubjektíve kilátástalannak ítélt csődhelyzetből az öngyilkosság tűnt az egyetlen reális alternatívának, olyan élethelyzetek, amikor a rögzült etikai hagyományok, a kodifikált tradicionális normarendszer nem kínált egyéb feloldást a személyiség krízisére.⁹⁸ A leggyakoribb az időskorú öngyilkosság volt, gyakran az öregek kilátástalan szociális és gazdasági nehézségek esetén a fiatal, felnövekvő nemzedék számára mondtak le a táplálékról, s ezzel a továbbélés lehetőségéről. A hosszú börtönbüntetésre, vagy hadifogságra ítélt embereknél is megértéssel fogadták az élet sajátkezdű kioltását.

A parasztság körében az öngyilkosság nagyon is ismert volt, amire a múlt századtól megindult öngyilkossági statisztikák adatai utalnak. A leggyakoribb elkövetési mód az önakasztás és a gyufaméregivás volt, de előfordult a főbelövés és egyéb mérgezéses eset is. Ezen statisztikák – és később a szakirodalom – alapján megállapíthatók, megkülönböztethetők olyan speciálisan lokalizált geográfiai, etnikai-kulturális területek, ahol az öngyilkosság tradíciója öröklődik, és egyéb területekhez viszonyítva tartósan magasabb arányban fordul elő. Megalapozott tehát a szocio-kulturális minták áthagyományozó erejét, az egzisztenciális krízishelyzetek feloldásának, vagy az eszképzizmus ezen útjának legitimált formáit alapul venni az ilyen térségek összehasonlító vizsgálatánál. „*A helyi, mikroszociális milió tradíciói, tebát a lokális kultúra az, ami bat, tanítva az ott felnövő nemzedékeket, mely batás még olyan kis egységekre nézve is igazolbatónak látszik, mint amilyen egy kis falu*” – írja Zonda Tamás.⁹⁹

Modernizáció: egy tradicionális közösség felbomlási folyamata, mint a belső konfliktusok és értékválságok terrénuma

A gyimesi csángók életvilága az utóbbi évtizedekben gyökeres belső átalakuláson megy keresztül. A folyamat, amelynek során a feudális jellegű struktúrák felbomlanak és helyüket kvázi-polgárisult, modern elemek váltják fel, természetes, de több évszázadot igénylő változás, amely itt radikális sebességgel és hirtelen indult meg és bizony felkészületlenül érte az ittlakókat.¹⁰⁰ A modernizáció elsősorban a gazdasági, termelési módok változásaiban nyilvánul meg, de mint tudjuk az egész kultúra szélességében hat, és radikális átrendeződést determinál, kihat az egész életfelfogásra, a kulturális javakra, a viselkedés- és vélekedésformákra, az etikai szabályozás mintáira, és olyan állandó kísérőtünetei vannak, mint amilyen az individualizáció, racionalitás, az erkölcsi autonómia megjelenése és a szekularizáció. A tradicionális normarendszerek, a külső tekintély szabályozta közösségek erkölcsi törvényei és a modern erkölcsi paradigma, a belső, morális autonómia élet- és

⁹⁸ Például ilyen szorongatott élethelyzetet tár elénk Sánta Ferenc „*Sokan voltunk*” c. novellája, amelyben a család egyik tagját „áldozzák” fel végső kilátástalanságukban.

⁹⁹ Zonda 1995: 164.

¹⁰⁰ A modernizáció a kommunista rendszerben is némileg beindult (főleg a jóléti tárgyak, használati eszközök tekintetében), de ez a rendszer alapvetően egy modernizációs paradoxonként értelmezhető, hisz legfőbb célkitűzéseiben a nyugat-európai gazdaság és életszínvonal túlszárnyalását tűzte ki célul, viszont az ehhez társuló polgári értékeket, mint amilyenek a szabadságjogok, alapvetően felszámolta. Ideológiájában egy tudományosan kidolgozott modernizációs program, de kivitelezésében (mint esetünkben a Ceausescu-rezsim) *de facto* a modernizáció gátjává vált. Ezért történhetett meg, hogy a 89-es események sokkoló változásokat hoztak az egész román társadalomra nézve.

halálképe alapvetően különbözik, és egyidejű jelenlétük komoly konfrontációt generál, amely ütközés elbizonytalanítja a közösség tagjait, és egy a szociológiai anomia-szituációhoz hasonló értékváltsághoz vezethet.

A modernizáció és a globalizáció szociális és pszichológiai hatásainak vizsgálata, a tradicionális kisközösségek eltűnése „örökzöld”, de eléggé ki nem merített vitatéma a társadalomtudományokban. Ferdinand Tönnies a modernizációt a „Gemeinschaft”-ból a „Gesellschaftba” való átmenetként írta le. Sir Henry Maine szerint a modern világban szerződésen alapulnak a társadalmi kapcsolatok, míg az archaikus közösségekben a társadalmi státuszon, a familiáris úton örökölt kapcsolatrendszer határozza meg az egyén helyzetét. Durkheim elméleti fejtegetéseiben a modernizáció során a tagok hasonlatosságán alapuló organikus összefüggésrendszert a társadalmi különbségek differenciált, kiegészítő jellegű rendszere váltja fel, és ez csökkenti a részek közti szolidaritást, a kooperatív viszonyt és ritkítja a tagok közti interakciók számát és mélységét. A chicagói iskola kutatásaiban a tradíció szabályozta közösségek kohézív, összetartó jellegűek, míg a modern fejlődés a városokban atomizált, heterogén és széthulló struktúrákat hoz létre, amely könnyebben választ deviáns viselkedési modelleket. A differenciális asszociáció elmélete szerint a modern urbánus mikroklima nagyobb gyakorisággal kínál deviáns mintákat és ezek egyre valószínűbb követését ösztönzi. Robert Redfield szerint a tradicionális rend összeköti a világról kialakított nézeteket az emberek tudatában, amit ő egyfajta etikailag megformált „közös hullámhossznak” nevez, míg a modernizáció során a nép „erkölcsi rendje” átalakul a civilizáció dezorganikus „technikai rendjébe”, amelyben a közös moralitás már nem kulcsfaktor. A „kollektivizációt”, a csoport felé irányultságot, és a hit iránti elköteleződést (az egyéntől független erkölcsi tekintély magától értetődő elfogadását) az individualizáció és a szekularizáció általános megjelenése követi. Max Webernél a hagyományos közösség „természetes”, míg az euroamerikai világ kapcsolatrendszere a „társulás” (*vergesellschaftung*) kifejezéssel illethető. A korábban természetes irracionális motivációk, szerepkötöttségek, örökölt viselkedési mintázatok tekintélye és az erkölcsileg áthatott világkép eltűnik, egyre inkább kiveszik, és az emberek közti kapcsolatok az érdekkiegyenlítődéssé, az érdekkapcsolódáson kezdenek alapulni, egyeduralkodóvá válnak a racionális (érték- vagy célracionális) motivációk. A modern társadalom racionálisan kodifikált szabályokon, megegyezésen, szerződésen alapuló társulás, amely nélkülözi az etikai attitűdöt, és ez magyarázhatja a deviancia, a normabontó eljárások térhódítását.

Az „anomy” kifejezés már Durkheim előtt három évszázaddal az isteni törvény semmibevételét jelentette, de a francia szociológus (feltűnő korrelációban a marxi elidegedés-fogalommal) alkalmazta a társadalom állapotára, a „törvénytélküliség”, a normavesztés, a szociális egyensúly megbillenésének aktualitásaként. Megfigyelései szerint a rapid és radikális változások súlyos bizonytalanság elé állítják az egyént, annak megfelelően, hogy milyen elvárásokhoz kell igazítania a világról kialakított modelljeit, cselekvési terveit. A paradigmaváltások nyomán kialakuló bizonytalanság zavarodottsághoz, szorongáshoz, akut feszültség-helyzetekhez, sőt öndestrukcióhoz vezet; az anomia növeli az enkulturációs-szocializációs zavarok gyakoriságát, általános norma- és érték-elbizonytalanságot, továbbá belső válságot eredményez. A szekularizáció, valamint a szociális zavargások anomíát, a „normahiány”, a társadalmi instabilitás és dezintegráció általános alapérzését generálják az emberek tudatában, hiszen a közös értéktudat bizonyossága kiveszik, s ez demoralizációként, depresszióként, súlyos kín-élményként, a szolidaritás vákuumaként csapódik le és végső soron az anomias önpusztításban manifesztálódhat. Robert Merton az anomia fogalmának durkheimi interpretációját kiterjesztette, és némileg módosította: nála az anomia a társadalom által előírt célok és eszközök közti ellentétből fakad.¹⁰¹ Ha valamely cél különleges, kiemelt hangsúlyt nyer, viszont elérése rendkívüli, emberfeletti erőfeszítéseket igényel, ez normabizonytalansághoz vezet, hiszen a

¹⁰¹ Merton, Robert: Társadalmi struktúra és anomia (1938).

célokat akár illegitim eszköztárral, törvényen kívüli cselekedetekkel is el próbálják érni. Elwin Powell és Leo Srole fejlesztették tovább az anómia kutatását, és arra jutottak, hogy az ember helyéhez, korához, múltjához, világképéhez és szokásvilágához fűződő interszónális szálak morálisan feltöltött ereje rendkívül erős, de ha elszakadnak, akkor ez a közösség és az egyén összeroppanásához vezethet és halálos következményekkel fenyeget.¹⁰² Srole szerint az alábbi dimenziók alakítják ki az anómiát: a társadalom működése, gépezete érthetetlenül bonyolulttá és kiszámíthatatlanná válik, a közösség legitim vezetői közömbössé válnak az emberek valódi igényei iránt, a kitűzhető életcélok, életvezetési modellek fizikailag is megvalósíthatatlanná válnak, az egyén egyre feleslegesebbnek, hiábavalónak érzi létét, a közösség automatizmusként funkcionál és közömbös a morális „jólét” iránt. Seeman szerint a modern világban meggyengül az egyén önreflexiója, önértékelése, és a konszenzusos szabályrendszerek ereje. A. Cohen azt hangsúlyozza, hogy a sikertelenség szembefordítja az embereket a normákkal, megszűnik a motiváció az akadályelhárítás iránt, és a mindennapi élet devalvációja, értelmetlensége artikulálódik az egyének számára.

A modernizáció és a globalizáció a legnyilvánvalóbban a gazdasági szférában kulminál, hiszen minden lokális és partikuláris rendszert egyetlen univerzális hálózatba, világméretű kommunikációba, a világpiacba kapcsol. A modern globalizált pénzgazdaság minden államhatárt átlépve hódít teret az egész világra kiterjedő pénzintézetek, multinacionális nagyvállalatok, valamint a média által, és egy egészen uniformizált fogyasztói attitűdöt eredményez. A modern nyugati világ felnőtt polgárai számára teljesen természetes, hogy a létezés a pénztől és az anyagi javaktól függ, mint az emberi egzisztencia reflexszerű velejárója. De az archaikus társadalmakban az emberi kapcsolatokat a családi és közösségi kötelékek, elvont, de plasztikus, normatív és posztmaterális értékrend, emellett egy felsőbb tekintély (a vallási ideológia) elfogadása irányítja. A gyimesi csángók közössége is ilyen „premonetizált” életvilágnak volt tekinthető a legutóbbi évekig, amelyben a pénzzel való bánás idegenként hatott, az itt élők képtelenek voltak a világ dolgait mechanikusan anyagi javakra konvertálni. A pénzműveletek, az ökonomiai tranzakciók még ma is távol állnak a gyimesiektől, habár a fogyasztói kultúra mintázatai egyre inkább teret nyernek.¹⁰³ A tradicionális közösségeket sokkolja ez a hirtelen megjelenő gondolkodásmód.¹⁰⁴ *„A gazdaságnak egészen más érdekei vannak, mint a különböző berendezkedésű és kultúrájú társadalmaknak: a tőke homogén, a társadalmak és nemzetek különbözőek. A globalizálódás nincs tekintettel ezekre a különbségekre, szép lassan ledarálja az egyes regionális kultúrákat, olyan gyors társadalmi változásokat generálva, amit a polgárok nem képesek megemészteni”*.¹⁰⁵ A modernizáció a kulturális javak gyors változását generálja. *„Az élmény ritmusának felgyorsulása”* (akceleráció) befolyásolja, átalakítja a kulturális viselkedést.¹⁰⁶ Helena Nornberg-Hodge amerikai antropológus az ősi ladakh falvak hirtelen „wesztizációját” vizsgálta, aminek kapcsán alapvető változásokat mutatott ki. Az emberekben a modernizációs hatások *„mély hiányérzetet keltettek, kisebbségi érzést okozott az önértékelésükben és az anyagi javak hajszolására készítette őket”* – írja a szerző.¹⁰⁷ Ez a folyamat egyfaj-

¹⁰² Powell írja: „Amikor a cselekvés céljai ellentmondóak, elérhetetlenek vagy jelentéktelenek lesznek, akkor bekövetkezik az anómia állapota, melyet »üresség« és apátia kísér, általános irányvesztés jellemez és egyszerűen a hiábavalóság-érzés állapotának tekinthető.” Idézi: Babbie 1995: 149.

¹⁰³ A fogyasztói viszonyokra való átállás rendkívül nehéz, hiszen pl. a többévtizedes jegyrendszer *„mély nyomokat hagy bákra a fogyasztói magatartásban”*, s e *„jegyrendszer kialakította mentalitás”*, valamint a tervutasításos hiánygazdaság szocialista rendszere, a rögzített árrendszer, az állami termékelosztási szisztéma reziduuma hosszú távon hatnak ki a rendszerváltást követő évekre, s gátolják az új fogyasztói típus kialakulását. Vö.: Berger 1998: 180.

¹⁰⁴ *„A nyugati fejlesztési programok óriási mértékben szakítják ki az embereket a hagyományos értékrendjükből, és rombolják szét a családi és közösségi kötelékek által nyújtott biztonságot, azáltal, hogy függővé tesznek a modern nagyvállalatok munkalehetőségeitől, és az általuk gyártott áruktól, termékektől.”* Korten 1996: 307.

¹⁰⁵ Almási 1998: 134.

¹⁰⁶ Bausinger 1995: 89-90.

¹⁰⁷ idézi: Korten 1996: 306.

ta „gyarmatosításként” értékelhető, amely a turizmus, a média, a nyugati oktatási modellek, termelési technikák, pénzfelfogás, erkölcsi paradigmaváltás révén olyan új viselkedési és vélekedési mintákat nyújt, amelyeket a regionális viszonyok között rendkívül nehéz követni. Új önértékelés és új viszonyítási alapok jelentkeznek és ennek fényében a ladakhiak hirtelen szegénynek, sikertelennek és elmaradottnak kezdték érezni magukat: a lokális közösségek régi kohéziója, kölcsönös belső függései felbomlottak, ahogy a tradicionális értékrend és a tolerancia is.¹⁰⁸ A modern világ csak a keresőket tekinti a társadalom „produktív” tagjainak, a munkanélküliek, a háztartásbeliek, hagyományos gazdálkodók, az öregek vagy a nők hirtelen „nem produktív”, feleslegessé váltak, ami frusztrációt okozott bennük. A jóléti reprezentatív tárgyak, anyagi státusz-szimbólumok iránti mohó vágyakozás egyéni és közösségi elbizonytalanodást generál, egy mertoni anomia-szituációt, amelyben az én végtelenesen devalválódhat, és megnő a szuicid veszélyeztetettség.¹⁰⁹ Ugyanez a jelenségegyüttes megfigyelhető az európai népi kultúráknak a nyugati technikai világával való szembesülésekor is, ami az önreflexió új horizontjait nyitotta meg előttük, többek között az „epokhalista” (Geertz) tendenciák¹¹⁰ életrehívását. Ez a folyamat a korábbi javak gyors erózióját, a kulturális „elváráshorizont” leszűkülését jelenti, és így egy „szűkebb határt jelöl ki a saját múlttal szemben”.¹¹¹ A modernizáció során „a népi kultúra képtelen saját magára támaszkodva, pusztán történeti indíttatásokból élni, ezért a magas kultúra által kínált formák és tartalmak felé fordul. Ez a kínálat a gyorsabb technikai eszközöknek köszönhetően nagyobb mértékű, mint korábban bármikor. Mivel bírányoznak a kötelező érvényű horizontok, így sokszor kritikátlanul fogadja el a kínálatot”.¹¹² A népi kultúrák a modernizáció során sokszor „imitációs rendszerként” (Hermann Broch), egy „pygmalion-szituációba” kerülve automatizmusként, kritikátlanul adoptálják a különböző kulturális elemeket, de miután ezeknek nincs meg a gyökere az adott miliőben, nem tudnak mit kezdeni az új társadalmi és szellemi realitásokkal, melyek melleleg eltörlik, felülírják a régi horizont által felkínált hagyományos javak érvényességét.¹¹³

Clifford Geertz a *Peddlers and Princes* (1963) c. munkájában foglalkozik az elmaradottabb, nem piaci társadalmak átalakulásának és gyors fejlődésének kulturális előfeltételeivel, s leszögezi, hogy ehhez minden esetben szükséges egy lassú társadalmi és kulturális átalakulás, egy a társadalom mélyében zajló „felhalmozódási szakasz”, mely fokozatosan honosítja meg a modern vállalkozói étoszt. E szakasz hiányában nem jöhet létre a „nekilódulás” (*take-off*) – a hirtelen gazdasági növekedés, sőt ez a dinamizmus befelé fordulhat és bomlasztóvá válhat.¹¹⁴ A modern gazdaság előfeltétele egy vállalkozást elősegítő és legitimáló társadalmi-kulturális klíma, amely magában foglal egy új habitust, életmódot (gondolkodásformákat, viselkedésmódokat, normákat, értéktörékvéseket, szerepelvárásokat stb.); az ezt termékenyen elősegítő klíma hiányában a tradíciókat destruáló vélekedési és viselkedési repertoár túl radikálisan és felülről hatol be az életvilágba (különösen a nukleáris család, a háztartás szintjén). Az interakciók új és határozottan modern mintái erőszakkal jelennek meg a közösen birtokolt jelentések hálózatában, a korábbi formákat érvénytelenítik, viszont eme új mintázatok számára nincsenek meg az objektív és optimális feltételek. A „modern fogyasztói étosz” (C. Campbell) keretében olyan új minták tűnnek fel, mint a megváltozott preferenciák, a presztízversengés vagy a reprezentációkényszer; ezek pedig mind ütköznek a „korlátozott

¹⁰⁸ A gazdasági-politikai függőségben elveszik a közösség számára az, amit Arisztotelész „*autarkheia*”-nak, a közösség teljes, önmagában való elegendőségének (mai szóval autonómiájának) nevezett. Arisztotelész: Politika 1. Könyv.

¹⁰⁹ vö. Korten 1996: 307.

¹¹⁰ Geertz 1994.

¹¹¹ Bausinger ezt a folyamatot, melynek során a rendies népi kultúra egy egységes kultúrába megy át, a „játéktér leszűkülésének”, de ugyanakkor a „horizontok létrejöttének” nevezi. Bausinger 1995: 93, 106-116.

¹¹² Bausinger 1995: 134.

¹¹³ Bausinger 1995: 44, 51.

¹¹⁴ Kuczi 1998: 168; Berger 1998: 180.

jó” (*limited good*) fogalmát, a *do ut des* elvét, vagy a termelés-fogyasztás inherens összetartozását valló tradicionális gondolkodás kollektív jellegével.¹¹⁵ A tradicionális és a modern étosz egyidejű jelenléte értékhasadást és elbizonytalanodást eredményez. Brigitte Berger a preindusztriális társadalmak hirtelen modernizációját vizsgálva szögezi le, hogy ha „*egy ipari társadalom rátelepszik egy nem ipari jellegű kultúrára, e rendszer idegen marad, hiszen képtelen lesz e kultúrában gyökeret eresztetni. A gazdaság csak abban az esetben indul virágzásnak, ha a rátelepedéssel egy időben, vagy akár megelőzve azt, az adott társadalom intézményrendszere és az emberek gondolkodása is megváltozik*”.¹¹⁶

Számos olyan modernizációs effektus fedezhető fel, melynek hatása véleményünk szerint hozzájárul a gyimesi csángók életvilágában bekövetkező anomikus-deprivációs állapothoz és bizonyos személyeknél krízisszituációkhoz és a frusztráció szubjektív értékelésének egyre növekvő potenciáljához vezethet, amelyek viszont akár közvetlen kiváltó okai is lehetnek az öngyilkossági kísérleteknek. A depriváció-elmélet szerint a korábban birtokolt kulturális javaktól megfosztott csoport tagjai esetében sorozatos frusztrációval kell számolni, főleg, ha nincsenek olyan céljaik (és azt elérő eszközök), amelyek „*rést üthetnének a hátrányos helyzet által teremtett falakon*”.¹¹⁷ A feltárló perspektívák, a világra való „rálátás” egyfajta bénultságot eredményez, hiszen felismerésre kerül a korábbi léthelyzet elmaradottsága. A korábbi *status quo* felbomlása frusztrációt eredményez, amit az új *status quo* felborítására irányuló rejtett agresszió követhet (a sikertelenség lehetőségfeltételeinek felszámolása).¹¹⁸ A jobb alternatíva ígéretét hordozó megemelt igényszint hirtelen felbukkanása (egy új, ígéretesebb referenciakeret megjelenése) nagyobb frusztrációt eredményez, mint a korábbi alacsony, beszűkült igényszint passzív elfogadása. A kudarc – referencia nélkül – önmagában nem feltétlenül frusztrál, de a siker lehetőségének felvillanása és az ettől való állandó lemaradás tapasztalata elképesztő erejű kiábrándultságot és önértékelési válságot provokál, ami agresszióra ösztönözhet.¹¹⁹

A rítusok, mint kollektív reprezentációk plasztikusan adnak formát egy közösség egybetartozásának, megjelenítik a szerveződésük vázát és periodikusan erősítik a csoport belső integritását, közösségi identifikációját,¹²⁰ ezt Mérei „élményközösségnek” nevezi,¹²¹ s szerinte az ilyen kollektív tradíciókban explikálódik a csoporttöbbség. A tradíciók, illetve közösségi rítusok hajtóereje erőnövekedést, az „együttes élmény” fokozott erejét továbbítja a tagok felé. A társadalmi változások során az ilyen tradíciók elvesztik létjogosultságukat, alapjaiban gyöngülnek meg, erodálódnak, így már nem képesek betölteni azt a közösségi energiát generáló potenciált és kulturális pozíciót, mint a változások előtt. Ez, azontúl, hogy néprajzi értelemben értékvesztésként konstituálódik – hiszen a népi szokásrendből kihal, kiveszik valami –, jóval nagyobb horderejű transzformációkat implikál: az egész közösség belső struktúráját bontja le, és amennyiben az ilyen közösségi reprezentációknak bármilyen formában nem történik meg a pótlása, akkor ez a közösség integritását veszélyezteti, frusztrációt okoz a közösség bizonyos tagjaiban.¹²² Főleg azokban, akik még tradicionális keretek között szoci-

¹¹⁵ Ld. Campbell 1998.

¹¹⁶ Berger 1998: 172.

¹¹⁷ Csepeli 1997: 341.

¹¹⁸ Alexis de Tocqueville a revolútív változások kapcsán írja, hogy az emberek sokáig képesek tűrni az elkerülhetetlennek tűnő kríziseket, de azok egy csapásra kibíráhatatlannak válnak, ha felsejlik a szabadulás lehetősége.

¹¹⁹ Csepeli 1997: 340-341.

¹²⁰ vö: Somlai 1997: 72.

¹²¹ Mérei 1997: 44.

¹²² A tradíciók lebomlása már a kommunista érában elindult (amit egy sajátos, felülről vezérelt „modernizációnak” tarthatunk), de ekkor még valójában, mintegy „lappangva” továbbélhettek az archaikus elemek. Mindenesetre a kommunista-bolsevista rezsim diktatórikus eszközei is mélyen megrendítették a helybélieket. „*Ezek a komonisták az ember lelkéig nyúltak, oda es bémocskoltak (...) csak az Isten őrzött meg, hogy egy szép napon fel nem akasztottam magamat, úgy elbántak velem...*” – mondja a gyimesi Tankó József (Jáni) az élettörténetében. Forrai 1994: 37.

alizálódtak, enkulturálódtak, és Gyimesben még ők vannak többen. A 30 évnél idősebbek korosztályai mindenképp egy minden ízében archaikusabb, tradicionálisan szilárdabb értékvilágot, interaktív cselekvésmodelleket, magatartásnormákat, egész szociokulturális rendszert sajátítottak el, mint a kulturális átörökítés mintázatait. Ezek az archaikus kollektív jelentésrendszerek, értelmezési sztenderdek, életmegélési minták – nem lehet eléggé hangsúlyozni – rendkívül rövid idő leforgása alatt indultak bomlásnak.

A gyimesiek rendkívüli sajnálattal beszélnek a kalákák – a közösségi munka és szórakozás speciális formájának – eltűnéséről, vagy a táncmulatságok kiveszéséről, valamint az általában vett csángó hagyományok (zene, viselet, ünnepek, hagyományos gazdálkodási szokások stb.) elhalványodásáról. Ez hiányként, kulturális értelemben vákuumként jelentkezik a közösség tagjainak értékítéletében; és ezek a jelenségek, miután más nem tudja betölteni a helyüket, mindenképp krízisokozó faktorként, frusztrációs nyomásként nehezednek a közösség egyes tagjainak vállára, akiknek a jelen viszonyok között nincs módjuk a közösségi életvilágban saját horizontjuk, saját identifikációs pozíciójuk definiálására. A legtöbb szokás még „mutáns”, modernizálódott formában sem volt képes fennmaradni, megőrizni integratív erejét: mintegy „hirtelen” (survival nélkül), egycsapásra veszték ki. A fiatalabb generációknál (amelyet nyugodtan egy „*bomo novusként*” nevezhetünk meg, megváltozott, de bizonytalan értékrendszerrel és világgéppel) már nem került átörökítésre a tradicionális szokásrend, holott a szokásszerű cselekvésmódok és intézmények szerepe abban áll, hogy ezek a „kulturális replikatív szerveződései”, tehát stabilitásuk (és ezáltal a közösség stabilitása és organizációja) ezek permanens és periodikus repetíciójától függ, amely viszont a „*tanulás és átörökítés nélkülözhetetlen mechanizmusaiban gyökerezik*”.¹²³

A tradicionális normatív rend eróziója megfigyelhető abban, hogy a korábban áthághatatlanak gondolt magatartásnormák elbizonytalanodnak, és még a katolikus etikai paradigma által interpretált, stabil és autentikus imperatívuszok ereje is bomlásnak indult. A durkheimi értelemben vett anómiára utal, hogy a szociális integráció, a „szolidaritás” (a társadalmi egységek közötti kollektív kommunikáció intenzitása, a részek érintkezéseinek „rasztersűrűsége”) foszladozni látszik és a korábbi kollektív reprezentációk tekintélye és szociokulturális ereje tartaléklángra állt.

A morális értelemben vett elbizonytalanodás lényege egy értékkonfrontáció, ami az örökölt és a vágyott helyzet közötti aránytalanság problémájából fakad.¹²⁴ A „van” (a dolgok fakticitása, a szociális realitás) és a „legyen” (a dolgok „belülről” megcélzott ideális pozíciója) közti szakadék elmélyül, a konstituált vágyak és a reális lehetőségek ollója végeletesen szétnyílni látszik.¹²⁵ Két, egymásra nézve releváns kognitív és kulturális értéktörékvési minta kerül disszonanciába egymással, ami kényelmetlen, frusztráló hatást eredményez, s ennek redukciója bizonyos esetekben leküzdhetetlen nehézségbe kerül.¹²⁶ A fiatalabb generációk értéktörékvései a nyugati világ által felkínált anyagi tényezők egyéni interpretációira irányul (amiről azt hiszik, hogy modern és haladó), míg ez feltűnő mértékben távolodott el a mindennapi realitás és életmód lehetőségeitől. A kommunikáció és az információs világ, a mediatizált adathordozók betörésével olyan értékek és viselkedési minták, cselekvésmodellek hatoltak be, amelyek egyáltalán nem követhetők, de mégis (ön)hajszolásra kényszerítik az egyéneket.

Az individualizáció hatása abban áll, hogy a közösségi lét kritériumainak minimumát is „felülírják” az egyre növekvő egyéni szükségletek (pl. a fogyasztói attitűd és a modernitás reprezentációis

¹²³ Somlai 1997: 72.

¹²⁴ A viselkedés- és cselekvésméletek szerint egy konkrét tettet a vágyak és lehetőségek, valamint az ezekről kialakított vélekedések korrelatív viszonyrendszere alakítja ki. Elster 1997: 21-48.

¹²⁵ Clifford Geertz is reflektál arra az etikai paradoxonra (a „van” és a „kellene” közötti hasadásra, és ezen elbizonytalanodás veszélyeire), melyben az erkölcsi belátás, a felépített és kodifikált etikai kritériumrendszer referenciakeretéből fakadó morális elvek eltávolodnak az erkölcsi tapasztalás elementáris erejétől. Geertz 1994: 83.

¹²⁶ Aronson 1987; Cséplő 1997: 280-282.

kényszere), és így meglehetősen ritkítják a közösségi raszter sűrűségét, ami viszont a társadalmi stabilitás és integráció talapzata. Az így kialakuló életmódmintákban az egyéni vágyakat kell áthidalni az egyéni lehetőségekkel, nem pedig az egyéni és közösségi vágyakat az egyéni és közösségi lehetőségekkel: a két faktor (individuum és kollektivitás) közötti korrelatív kapcsolatrendszer, egyensúly és komplementer viszony felbomlik az előbbi javára. Az egyéni (szűk családi) meggazdagodás és jólét a társadalmi létezés öncélú kritériumává vált, ami „kiűzi” a közösségi szempontrendszer figyelembevételét, tehát a szolidaritást, az egymásra utaltságot, ami a székelység és a gyimesi csángók egyik sajátos, történelmi attribútuma volt.

Durkheim az öngyilkosság és a társaskapcsolatok (konkrétan a házasodások és válások) kapcsán jelenti ki, hogy az általánosan elfogadott normatív szabályok érvénye akkor bomlik meg, ha az érintettek „...nem érzik többé erkölcsi jellegűnek a kötelességet”, tehát a normatív szabályozás externalizálódik, kikerül az egyén „belső” és mélyen átélt életvilágából. Ekkor a szabály már külsődleges nyomásként, börtönként vagy láncként kerül értelmezésre, amit az egyén már „jogosan” érvényteleníthet és felbonthat, figyelmen kívül hagyhat a saját maga számára.¹²⁷ Egy belső morálisan átélt szokásjogból egy külsődlegesen kodifikált normatív jogviszony lesz, ami ez egyén szükségletei szerint értelmezhető.¹²⁸ Heller Ágnes szerint az etikai szabályozás mintáinak változásai a modernizáció során abban ragadhatók meg, hogy a tradicionális normarendszereket – a belsővé tett külső tekintély (a „mások tekintete” által) szabályozott közösségek erkölcsi törvényeit – felváltja a modern erkölcsi autonómia, melyet a belső, jogszerű egyéni tekintély, a gyakorlati ész irányít. A külső tekintély – az irracionális kollektív szokásjog – eltűnését, a belső tekintély – a racionálisan irányított lelkiismeret – nem tudja pótolni.¹²⁹

Mortalitás és öngyilkossági statisztika

Gyimesközéplek halálozási adatait, anyakönyveit a helyi plébánia és a tisztelendő atya bocsátotta rendelkezésünkre. 1944-től egészen 1998 júniusáig sikerült feldolgoznunk az adatokat. Ez a több mint öt évtizedes időintervallum már bizonyos tendenciák levonására alkalmasnak kell mutatkozzon, annak ellenére, hogy mint minden ehhez hasonló feldolgozás, számtalan bizonytalansági faktort rejt magában.

1944-ben a világháború utolsó kegyetlen lökései okoztak rengeteg (112) értelmetlen halálesetet, amelyek közül sokan a frontokon, sokan pedig aknák és gránátok illetve bombatámadások miatt hunytak el. Majd a halálok arányszáma visszaesett, de sokan végelgyengülésben és tüdőgyulladásban haltak meg, és 1946-ban egy vérhasjárvány szedett rengeteg (legalább ötven) áldozatot. Majd a háború utáni évtizedben beállt a halálozások száma egy ötven és hetven között ingadozó számra, amit csak néha, például 1951-ben emelt meg kissé egy skarlátjárvány. Ekkoriban jelentős mértékű a csecsemőhalálozás, ami egyrészt a gyenge színvonalú egészségügyi ellátásra, másrészt viszont a népesítésszabályozásra, az abortuszok számára utal. 1944-től 1950-ig négy öngyilkosság történt (1944-ben, 1946-ban kétfő és 1948-ban), viszont az 1950-től 1960-ig tartó évtizedben mindössze két esetet jegyeztek föl, ezek közül csak egyhez volt a konkrét mód melléjegyzve: főbe lőtte magát. A hatvanas években nem történt jelentős emelkedés a halálesemények számában. Gyakori a *debilitas* bejegyzés a csecsemők neve mellett, számosan haltak meg tuberkulózisban, de a legtöbben már idős korban, végelgyengülésben; előfordultak extrém halálokok is, mint az elégés, a villámcsapás, vízbefúlás, a megfagyás, és volt olyan is, akire rádőlt a fa. Az 1960-as évtizedben viszont jelentősen emelkedett az öngyilkosságok száma: 10-re, amiből kiemelkedik az 1963-tól 1966-ig terjedő három

¹²⁷ Durkheim 1982.

¹²⁸ Ld. i. m.

¹²⁹ Heller 1996.

esztendő, egyenként két-két esettel és az 1966-os év, a maga három öngyilkosságával. Elbizonytalanító, hogy valahova csak annyi van feljegyezve: a vonat elgázolta, de a legtöbb helyre még kevesebb: *suicidium*, de valószínűsíthetően ezek mindegyike önakasztással végzett magával. Az 1970-es évtizedben valamelyest csökkent a halálesetek száma Gyimesközéplekon, hiszen átlagértéknek a 40 és 50 közötti szám szolgálhat. Megjelennek halálokként új betegségek, mint a sárgaság, az embólia és a szívérelmeszesedés, de a leggyakoribbaknak a szívbaj, a tüdőgyulladás, az asztma számít, de egyre gyakoribbak a hetvenes évek vége felé a szív- és érrendszeri megbetegedések, valamint a *diabetes*. Volt egy kiemelkedő tragédia, amelyben két testvér (egy 2 és egy 6 éves) magára gyújtotta a csúrt Hidegségben (1967); valamint történt egy gyermekgyilkosság: az anya az 1 éves gyermekét megmérgezte. 1970-től 1980-ig terjedő időszakban 9 öngyilkosságról tudunk, amelyek közül messze kiemelkedik tragikus voltával A. V., egy tizenként éves leány önkézi halála 1971-ben. Mélyen megrázhatta a plébánost is, hiszen ezt jegyezte föl az eset mellé: „*violata a tribus viris guitusdam postea puealla se suspendabat*”. A nyolcvanas évekre szinte általánossá válik a májrák, a májelégtelenségek előfordulása, ami az alkoholizmus egyre jelentősebb hatására hívja fel a figyelmet. Egyre több a cukorbeteg, a szív- és érrendszeri megbetegedés. 1980 és 1990 között általánossá válik az évi egy-két öngyilkosság, de bizonyos években három is megesett (1983, 1987), ebből valószínűleg egy eset nem akasztás, hiszen csak e mellé jegyezték fel: „*suicidium per. intoxicatione aetam cum entbamoxano*”, ami önmérgezésre utal. Összesen 16 szuicidium történt ebben az évtizedben (*sic!*), de történt több baleset, illetve mérgezés, ami nem tisztázható meggyőzően. A 90-es évekre megnőtt a halálozások arányszáma: 60 és 70 közé tehető. Ekkor már általános a májelégtelenség, és tragikusan magas az öngyilkossági arányszám: 1990-től 1998 feléig 18 öngyilkosság történt, amibe szintén nem számítjuk bele azt a több esetet, amely mellé csak *casus fatalis* vagy *mérgezés* (*intoxicatio*) van bejegyezve. Az adatok jelzik és alátámasztják a tendenciát, hogy az öngyilkosságok a modernizációval és a közösségi tradíció elvesztésével arányban nőnek, akárcsak az alkoholizmus.

Halálkép és az öngyilkosság hiedelmei

A paraszti kultúrákat általában mélyen átjárja a végesség, a múlandóság tudata, tagjai a halállal kapcsolatos ismereteit, stratégiáit és intézményeit kultúraspecifikus jelekbe kódolva, látens információként birtokolja, s ezek cselekvési, viselkedési és vélekedési mintákká állnak össze, amelyek bizonyos életperiódusokban, élethelyzetekben, lelkiállapotokban aktivizálódva oly erősen határozzák meg tevékenységüket, hogy mintegy ösztönös beállítódásként, attitűdként determinálják a cselekvési terüket. A végesség, a halál kihívásaira adott válaszok függnek a gazdálkodásmódtól, a társadalom belső szerkezetétől, a társadalmi egyenlőtlenségektől, az ideológiáktól (tehát az egyéb metafizikai és etikai kérdésekre felelő vallási rendszertől), illetve a társadalmi veszélyeztetettségtől, krízisektől.¹³⁰ Kunt Ernő megfogalmazásában a halálkép meghatározása így szól: „*valamennyi kultúrának szükségszerű és alapvető részei azok a meg gondolások, vélekedések, amelyek a múlandóság feldolgozásában, megértésében és elfogadásában segítik tagjaikat, illetve kötelezőek rájuk nézve*”,¹³¹ tehát ezen meg gondolások komplex és organikus rendszerét nevezhetjük halálképnek.

A gyimesi csángók számára az élet nem szép, hanem nyomorúságos és nehéz, ezért halál állandó jelzője a „megváltó”. De a halál egyáltalán nem tabutéma, teljesen természetesen fogadják, számolnak vele, valamint meglehetősen nyíltan, szívesen és hosszan beszélnek róla, akár gyermekek vagy idegenek előtt is. A halál nem valami az élettől hermetikusan elzárt entitás, hanem annak egyértelmű befejezése („*mikó' az élő nap elfogy, ejsze el kő mennünk!*”), aminek során az ember átkerül egy másik létformába, a túlvilági létbe, aminek elég élő az elfogadása („*megeszi a föld az*

¹³⁰ vö: Kunt 1986: 31.

¹³¹ i. m.: 35.

embert egybamar”). De ez nem egy racionálisan elgondolt folyamat, hiszen gyakran emelik ki az irracionális-misztikus elemeket a halál kapcsán, és kiérezhető egyfajta borzongató titokzatosság az elbeszéléseikből.

A halál szükségszerű, a sors rendelése, nem csak maga az elvont tény, hanem egy-egy konkrét személy halálának ideje és módja is kvázi eleve elrendelt. A halál fatalitás, olyan konkrét faktum, amelyet nem lehet elkerülni. Ez kiderül a szóhasználatból is: „*így kellett lennie*”, „*ez lett elrendelve nekik*”, „*így kellett, hogy bétörtődjön*”, „*bétört az ideje*”, „*ezt róttá reám a Jóisten*”. Ez a determinisztikus-fatalista elgondolás lépten-nyomon tapasztalható, amit erőteljes passzivitás kísér, hiszen a halál ellen kár „*vergelődni*”, nem lehet ellenkezni: „*senki sem tudja elkerülni a rendelését*” vagy a sorsát, ami rá kiszabott, hiszen „*mindennek vége lősz eccer*” – mondják. Ezekben a felfogásokban, úgy tetszik, nem egy élő Isten, hanem mintha egy kiszámíthatatlan, misztikus természet lenne a cselekvő.

A halál az időskorúaknál természetes, viszont szörnyűség, ha ez életerős, fiatal emberekkel történik meg baleset, vagy öngyilkosság miatt. Ebből az okból az öngyilkosságot is értetlenség kíséri, ha az nem indokolható megfelelően, főleg, ha éppen fiatalokkal történik. „*Szomorú dolog ez, hogy így eldobják az életüket magoktól... Van aki pénzér' akar életet venni, de nem lebet, ezek meg eldobják magoktól*”. De gyakran mély empátiával érzik át az öngyilkosságot elkövető személy élet-helyzetét, lelkivilágát, és ebben a helyzetben jóval megértőbbek, nem elutasító az álláspontjuk.

Az öngyilkosságot is fatalizmussal fogadják, mintegy látens módon elhárítva ezzel a személy felelősségét: az ördög általi megkísértésként aposztrofálják, tudniillik „*a szenvedés problémája könnyen átcsúszik a gonosz problémájába, hiszen ha a szenvedés elég komoly, akkor (...) erkölcsileg igazságtalannak tűnik*”¹³² – írja Clifford Geertz, s ez igaz lehet nemcsak a szenvedő, hanem a szemlélő számára ugyanúgy. A személyiség ebben az interpretációban nem maga cselekszik, ekkor már nem beszámítható, ekkor már valaki/valami más diktálja, hogy mit tegyen. Ez a felfogás pontosan ellentéte a modern öngyilkossági elméleteknek, melyek szerint a személyiség szabad akaratral és tudatosan átgondolva mond le az életről. Sok társadalomtudós a modern individualizmust tette felelőssé a problémában. A gyimesi csángók felfogása ennek szinte pontosan az ellenkezője, hiszen a szabad akaratral szemben egyfajta fatális kényszerpályát látnak az öngyilkosság elkövetésének folyamatában, amely determinisztikusan diktálja – az egyén valódi akarata ellenében – a tett elkövetését. A csángók között számos történet kering, melyben az öngyilkos kapálózik, menekülni próbál a kötél elől, egyre csak szabadulni akar az ördög kísértéséből, és akkor „véletlenül” fonódik a nyaka köré a hurok, és amint még jobban és jobban hátrál és tovább kapálózik, egyre szorosabbá válik a béklyó, és már öntudatát veszítve szorul halálösszá az ördögi kör a nyaka körül. Tehát az ember a sorsa elől menekülve lesz a sors áldozata. Ebben a felfogásban egyértelmű a rejtett szándék, hogy a személyiséget felmentse a felelősségre vonás alól, és áldozatként ábrázolja egy olyan sorsszerű tragédiában, amelyben a gonosz markában levő egyén már képtelen befolyásolni a végki-menetelt. Ebben a hiedelemben egy alapvetően irracionális tett egy vallásilag koherens teóriával válik áthidalhatóvá a józan ész számára. Ezt erősítik az olyan legendák, amelyek szerint már az ember születése előtt el lesz rendelve, hogy önmaga végez életével. Ennek a hiedelemnek több variánsa létezik, de a legelterjedtebb az, hogy az újszülött léleknek álmában megjelenik a szentlélek galamb képében. Ha virágra száll, akkor békés halála lesz az illetőnek, ha pedig fára száll, akkor akasztott lesz abból az emberből.¹³³ Ez a determinista hiedelem heterodox elképzelés, és mint ilyen teljesen ütközik a katolikus vallási tanokkal, viszont ezt nem kis részben erősítik az ortodox keresztény papok (*kalugerek*) és a román néphit mágikus szokásai.

¹³² Geertz 1994: 82.

¹³³ A csángók között elterjedt hiedelem, miszerint az embernek születésétől fogva van egy „fája”, ami voltaképp az életének, az életpályájának virtuális, de plasztikus reprezentánsa. Akinek szép, erős lombozatú a fája az jó és hosszú életet él, akinek elszárad – az bűnös és idő előtt kénytelen eltávozni a földi világból. Vö.: Forrai 1994: 27.

Az öngyilkosságot az életbe vetett ősbizalom és hit elvesztése válthatja ki, és ez az, amit a helyiek „nekibúsulásnak”, „megkeseredettségnek”, és „megkísértésnek” neveznek, és amit szinte mindig megelőz egy önszuggesztív szakasz, melynek során az ember „rááll” arra a megkerülhetetlen pályára, és önmagát is kikapcsolva sodródik addig a pontig, melynek vége – az önpusztító tett elkövetése. Azonban az öngyilkosság konkrét kiváltó okai inkább a következők lehetnek: az alkohol családok belső koherenciáját szétzúzó hatása, a hirtelen ért szégyen, ami büntudattá radikalizálódik, valamint a magány, ami a kommunikáció nulla foka.

Gyimesben erőteljesen dualista képzetrendszert felfedezni, aminek az egyik pólusán a szentek és az angyalok, a másik oldalán az ördögök, boszorkányok és a lidércek állnak és ez utóbbiak „*fel-falják a világot*”.¹³⁴ Az öngyilkosságot a hiedelmek szerint a gonosz, az ördögök segítik, mert örülnek az elkárhozott léleknek és ezért bízattják, tuszkolják az illetőt, mindenhova követik éjjel-nappal azt, aki a gondolattal elkezdett játszódni, és addig gyötrik, amíg végül megteszi, és akkor véres lándzsával kiszúrják a szemét. De a hiedelemhez hozzátartozik, hogy az ember az utolsó pillanatban mindig meggondolja magát, és ha akkor elkezd imádkozni, akkor az Isten megkönyörül rajta és nem a pokolra jut, hanem a tisztítóútba.¹³⁵ Gyimesi adatközlőnk mesélte, hogy egyik rokona öngyilkos lett, majd a szülei éjt nappallá téve imádkoztak, és akkor az egyiknek álmában megjelent az illető és ezt üzenté: „*Mondd meg édesanyának, hogy ne sírjon, ne busuljon ingemet, hejse én egy olyan szép virágos kertbe’ vagyok, és én milyen jól vagyok*”... A helyiek szerint az ima segít az öngyilkos lelken, mintegy hajtőerőként, energiaként tolja ki a bűnös lelket a tisztítóútba, a purgatóriumból a mennybe,¹³⁶ akárcsak a mise, amiben viszont erősebbnek tartják a román papok miséit.

Egy másik hiedelem szerint – ami inkább a csíkiak körében elterjedt, de felfedezhető Gyimesben is – az öngyilkos tette megváltoztatja az időjárást: olyan nagy szél kerekedik, hogy mindent feldönt, ezt olyannyira így tartják, hogy mikor erős szél fúj, azt mondják, hogy most valaki biztos felakasztotta magát. Ez máshol is felfedezhető, nem véletlen, hogy Petőfi is az egyik versében így ír: „*megölte valaki magát, ez hozta ezt a rút időt*”.

Frustráció és önpusztítás. Az öngyilkos személyiség szerkezet, valamint a szuicid aktus lefolyásának vizsgálata Gyimesben

A preszuicidális traumatizációt minden esetben egy frusztrációs alapélmény váltja ki, amely létrehozza a megkeseredett, élettől elfordult szuicidogén személyiség szerkezetet.¹³⁷ Ez az alaptapasztalat lehet sokszerűen rapid, punktuális effektus, amely váratlanul, egy csapásra és rendkívül mélyen kérdőjelezi meg élet értelmét és az elkötelezettséget; de lehet folyamattjellegű, több esemény lassabb egymásra következéséből kirajzolódó regresszus, amely viszont felépítettségében és a szubjektív átértékelés egyre növekvő módján vezet el egyfajta önmagába záruló körmozgáshoz, amiből a személyiség egymaga képtelen kilépni.¹³⁸ A gyors társadalmi változás disszonanciát hoz létre, ami növeli frusztrációs faktort, s a kudarcok során beállhat a személyiség kataplexiája.¹³⁹ A személyiség

¹³⁴ vö.: Forrai 1994: 31.

¹³⁵ vö.: Balázs 1995: 239-243; Frida 2001.

¹³⁶ „*Az embert és lelkét védi az imádság*” Forrai 1994: 34.

¹³⁷ Bakó 1996.

¹³⁸ Ringel 1979. Ma már pszichológiai közhely, hogy a frusztráció előidézi, mintegy folyamatosan stimulálja az agressziót, az agresszív késztetéseket, illetve az önleértékelést, az agresszió viszont csökkenti a frusztrációt kiváltó okokat, felszámolja a frusztrációs alaphelyzetet. Ezt Freud hipotézise alapján Dollard, Doob, Miller, Mowrer és Sears dolgozta ki 1939-ben. Csepeli 1997: 341.

¹³⁹ Ennek a biológiából és az orvostudományból kölcsönvett kifejezésnek az eredeti görög jelentése megdöbbenés, megdermedés, megmerevedés; heves külső ingerre történő megdermedés, egyfajta mozdulatlan, tetszhalottszerű állapot hirtelen létrejötte.

kataplektikus megmerevedése, beszűkülése képes állandósulni és egyfajta mentális és viselkedési kényszerzubbonyként fogva tartani az egyént, a regenerálódásra képtelenül. Ennek a folyamatnak a szociális és szubjektív definiálása kulturálisan meghatározott minták felhasználásával történik, amely viselkedésmoделlek az enkulturáció átörökítő hatásaként épülnek be a közösség szerepkészletébe. Megfigyelhető egyfajta „megkeseredett” társadalmi karakter, amely olyan plasztikus viselkedési mintákat ír elő az érintett személyiségek számára, hogy azok szinte „rászabják” magukat szuicidogén egyénre. Ennek a karakternek a kialakulása, doxatikus és viselkedési mozgástere és sajátosságai, valamint az erre való hajlam mélyen el van rejtve Gyimes kulturális és történeti fejlődésében, „alaphangulatában”. Az archaikus vallási képzetek rendszerében, a bizonytalan identitástudatban, a felemás modernizáció által kiváltott gazdasági-szociális átrendeződésben, és az ebből fakadó értékvesztésben, valamint a kommunikáció és a problémamegoldó mechanizmusok hiátusában, vagy nem elégséges módjában keressük azokat a mélyből kirajzolódó kontúrokat, amik az öngyilkosságot akut problémaként rajzolták elének a gyimesi csángó népesség körében.

A Gyimesihez hasonló archaizáló közösségekben, a modern, öntevékeny és sorsalakító (*self made*) cselekvési mintákat felülírva még élnek az ún. társadalmi karaktertípusok, amelyek egy adott élethelyzetben (életkor, társadalmi státusz, családi pozíció, munkahely stb. szerint) mintegy meghatározzák az adott személy cselekvési körét, attitűdjét, viselkedésmódját: a személyeknek „bele kell illeszkedniük” ezeknek a karaktereknek a mozgásterébe és meghatározott minták, szilárdan kodifikált, a „mások tekintete” által elvárt és tipizált „klisék” szerint kell alakítaniuk tetteik körét a mindennapi életben. Az individuum úgy tartja fenn magát, hogy szakadatlanul különböző helyzetekkel birkózik meg, s a helyzetek megoldásakor különböző mintákat, cselekvési formulákat, stratégiákat használ fel, melyeket egyrészt az „elővilág” (Schütz) dolgozott ki, másrészt amelyeket a kortársai használnak.¹⁴⁰ Az egyes helyzetek megoldására szolgáló eljárások természetesen nem abszolút mértékben kötöttek, de mégis felfedhetők olyan kulturálisan kontextualizált mintázatok, melyek egyfajta előzetes modell követésének tendenciáit írják elő. Ezek tanult és átvett cselekvési mintázatok, amelyek meghatározzák, hogy az állapotos, a gyászoló, az özvegy stb. embereknek mit szabad és mit nem szabad egy adott szituációban csinálni, de az emberek is „beleélik” magukat ebbe az időleges vagy állandó szerepbe, amit az életvilág szereplőinek kölcsönösen elfogadott implicit belső tudása, elvárásai, egyetértései, életvezetési reflexei alakítanak ki.

Témánk szempontjából jelentős az ún. vesztes, vagy „megkeseredett” – krízisben, akut traumatizációban levő – karakter szerepkészlete, amelybe az egyén aktívan vagy passzívan, de „belelecsúszik” (vagy ha a közösség ekként tekinti, vagy ha a személy magát így pozicionálja). Ekkor a személyiség kénytelen felvenni az ezzel járó sztereotip mintákat, amik meghatározzák eleinte csak viselkedésének, majd talán doxatikus rendszerének totalitását, a személyiség egész horizontját, mintegy uralkodnak a személy valódi akaratán. A krízisben levő karakter struktúrája öntörvényű módon átveszi az irányítást az egyén világelgondolása és értékrendje felett, és *circulus vitiosusba* csalja.¹⁴¹ Ebből az ördögi körből, csak egy vagy több ember áldozatkész és megértő törődése hozhatná ki az egyént, de ezt, mint majd látjuk, meggátolja a kommunikációs zavar és a konfliktusfeloldó mechanizmusok eróziója és regressziója. „Az ember involválódik azokban az ítéletekben, amelyeket a viselkedés tekintélyei hoznak”.¹⁴² Ez az, amit a külsődleges szenvedési minták interiorizálásának nevezhetnénk, és az erre való hajlam és szubsztilis képesség a szocializáció során automatizmus-

¹⁴⁰ Habermas 1986; Niedermüller 1988: 379.

¹⁴¹ A preszuicidális effektusok és a szuicid aktus lefutása különös módon egy egységesnek tűnő „dramaturgiát” mutat, ami nagy vonalakban megegyezik az Erwin Ringel által 1949-ben a bécsi pszichiátrián, 745 megmentett öngyilkos vizsgálat alapján leírt preszuicidális szindróma tünetegyüttesének lefolyásmenetével. Ringel 1979.

¹⁴² Heller 1996: 9.

ként integrálódik a közösség belső tudásában, a „folk psychology” implicit attitűdjeiben, és egytől egyig minden személyiségben.

Az előző fejezetekben megmutattuk azt a disszonáns társadalmi szituációt, amely meglátásunk szerint könnyen előidézi a frusztrációt és az önleértékelő magatartásformákat. Berkowitz fejtette ki, hogy a frusztráció haragot és agressziót eredményezhet, de csak akkor, ha agressziót serkentő ingerek vannak a helyszínen, illetve ha megvannak az agresszió kifejezésére alkalmas kulturális cselekvésminták, amik nemcsak az agresszió jellegét, mennyiségét és irányát, hanem kifejeződésének módját is meghatározzák.¹⁴³ Ha egy közösségben megvannak kudarc esetére az önleértékelő kognitív mintázatok, akkor a sikertelenség „sorseseménnyé” válhat és a szükségszerűség köntösében tetszeleg. Bizonyos kultúrákban megvan a hajlandóság, hogy a sikertelenség okát nem „kívülre” hárítják, hanem interiorizálják, tehát a saját személyiség belső lényegiségének „logikus” következményeként értékelik. Ez a folyamat önértékelési válságot idéz elő, amiért az egyén önmagát kezdi hibáztatni. Az öndevalvációra való fokozott hajlam kulturális viselkedési minták átvételével öröklődik, s az így kialakuló frusztráció feloldási lehetőségei is ugyanúgy bizonyos tanult minták (re)aktiválódásával történik. Ha az egyén a kudarc okait saját személyiségén belülre helyezi, akkor az én-artikuláció negatív elemekkel történik és fokozott önleértékelő motivációk figyelhetők meg. A szituatív beszűkülés, aminek során a személyiség a társadalom „alá” kerül, meglehetősen elbizonytalanítja az egyén önértékelését, egy eventális léthelyzetet eredményez (vagy-vagy), és ez együtt „összezavarja az élet mérlegét”.¹⁴⁴ Ez egy olyan folyamat, amely egy látens közösségi vagy önstigmatizáció során „beleég” a frusztrált és az öngyilkosságban akut módon veszélyeztetett személyiség szerkezetébe. Ezt a folyamatot, amely igencsak változó hosszúságú lehet, amíg felőrli a személyiséget, a népnyelv Gyimesben „megkeseredettségnek”, „vergelődésnek” és a gonosz kísértéséhez igen hasonló állapotként nevezi, vagy festi le. Ez fatális módon vezet egy kilátástalan, önemésztő körhöz, ami egyre inkább magába zárja az egyént, „láncra veri” és a végkimenetel pozitív befolyásolására szinte teljesen képtelenné teszi.

„Akko’ mán késő. *Megtörténik*. Hejsze van olyan, hogy valakinek van minden és az es megcsinálja. Akinek nincs semmije az es. A semmin eszeakadunk, úgy mondjuk, hogy e’ssincs, a’ssincs, akko’ az azér’ megcsinálja, s csak hajtogatja, egyre hajtogatja, hogy úgy se ér semmit nekem, az életem semmit se ér, mer’ nekem nincsen e’ssincs, a’ssincs, s akkor így nekem csak kén az életem. Kén és nyomoruság. S akkor *megtörténik*.”

„Hát akkor csakugyan *el lett keseredve*, hejsze úgy imádkozott Jézus oltára előtt, Szent Antalná’, Máriáná’, így láttuk. S meg *kellott* ezt csinánia má’. Nem bírta tovább. Még monta ő is az asszonoknak, hogy nem bírom ki, amit Emre és Tóni csinának. Isznak és akko’ kezdenek verekedni, és én nem bírom tovább. S meg es csinyáta. Hogy *saját magát az ördög kezire adta*. Saját magát.”

„Örökké aszmondta, azt nem Tibike csinátta, ezt valaki..., *valaki bévitte oda s felakajsztotta*... S akkor én mondom a testvéremnek, hogy *azt az ördög csinátta*, az ördög segített neki, amikor mán arra reja tette magát.”

„Általába, hogy roszul vannak, s akko’ osztán egy idő után, egy ideig elviseli, csak viseli, s akkor aztán *belekeseredik*, s megteszi, úgy belekeseredik.”

„Azt mondják *az ördög, az megnyúvajsza*, vagy mittudomén. Őrjz meg Istenem (keresztet vet), Mária édesanyám (...) *Az ördög bevégzi azt, elintézi, csak tegye rea magát*.”

„Azt tudja-e, hogy átol Kápolnán egy asszony csak most nemrég felakajsztotta magát, egy fiatal asszony. Tiszta egy gyermeke volt, ott Sántatelekibe férjhez ment a leánnya, s az ura olyan beteges volt, hát mondták reggel felkölt és kezdte mondani, hogy *az élet nem ér semmit, semmit se ér ez az*

¹⁴³ Csepeli 1997: 341-345.

¹⁴⁴ Ringel 1979: 369.

élet, semmit, semmit se ér, ez az élet, nem ér semmit, csak így mondta ezt, hogy nem ér semmit. Csak ezt hajtogatta. Az urát elkütte, s ő akkor valahova az ablak mellé, bova, magát elintézte. (...) Az ördög megfujcsa. Azt mondják én nem tudom. Hát mer ő olyat elhatározott magába, hogy az ő ura beteg, hogy akkor mi lesz velük, hogy vége az életnek. Ez az élet nem ér semmit, semmit se ér, csak ezt folytatta, na s akko' úgy megtörtént."

Érdemes figyelmesen megvizsgálni a fenti interjúrészleteket, hogy meggyőződünk a folyamat interpretációjának, diszkurzív sajátosságainak bizonyos jellemzőiről. A krízisről való kommunikáció a krízis lényegéről árulkodik. Megfigyelhetőek a Kézdi Balázs által kidolgozott pszicholingvisztikai-szemiotikai sajátosságok, mint amilyen a Kézdi által „negatív kódznak” nevezett nyelvhasználati jelleg, ami az élet negációjára utal.¹⁴⁵ De ezen kívül felfedezhetünk egy – az előbbi analógiájára – egy „determinatív kódot” is. Már a kiemelt szövegrészek grammatikai szerkezete is jelzi a passzivitást, a folyamat elszenvetésének sorsszerűségét, determináltságát, fatalizmusát. Hiszen a regresszióban a személyiség elveszti a befolyását az események alakításában, mintegy hagyja, hogy azok *megtörténjenek* vele. Az egyén végtelen disszonáns szituációba kerül, és ekkor lebecsüli, lefokozza saját választási és döntési szabadságát, egyfajta kényszerre, szükségyszerűsége hivatkozik.¹⁴⁶ A tettet racionalizálni kell, a „determinatív kód” felmentést ad, hiszen ez az aktus megrettenő jellegű érzelmi reakciókat vált ki, amik kínzó, kellemetlen hatással vannak a mikrokulturális közegre, s csak a sorsszerűség, a kiszámíthatatlanság, a megakadályozhatatlanság gondolata adhat racionalizáló megnyugvást a környezet számára.¹⁴⁷

*„Az öngyilkosság előtti szindróma tényezői egymásra erősítőleg hatnak, és ezáltal, circulus vitiosus módjára az önpusztító erőket fokozzák”.*¹⁴⁸ A személyiség dinamikája csupán egyetlen irányba „fejlődik”, míg a többi előrehaladási perspektíva megnyomorodik, ami a viselkedés egyfajta (kulturális minták irányította) uniformizálódását eredményezi.¹⁴⁹ Az önszugesztív belső vívódás, vajúdás következtében a mélyen sokkolt és traumatizált személyiség magába „plántálja” a végkimenetel szükségyszerűségét. Ebben az örlő, önmarcangoló, kétségbeesett idegállapotban, „kényszerszerű átélésben” elveszik a spontaneitás, gátoltság és passzív viselkedés lép fel, és a személyiség számára *valóban* az egyetlen kiugrási, kitörési pont a halál. Az egyetlen kimenet az *exitus*, az egyetlen reális alternatíva a szuicid aktus, mert az egyént magával ragadta egy idegtépő belső „dance macabre”, egy olyan ördögi kör, amelyet már képtelenség kívülről látni és relativizálni. A fatalizmus örvénye magába szippantja és vákuumként ragadja el a szubjektumot a megsemmisülés, a végső megnyugvás, az álom üdvözítő és reménytelen konstruált képe felé. Ekkor a személyiség monoton önszugesztíóval ülteti magába a kilépés egyetlen reális esélyét, és szóban történő kimondás mágikus hatásmechanizmusa által jelenvalóvá teszi, megidézi, az előrevetített tettet, s mintegy legitimizálja a maga illetve környezete számára. Ez a folyamat számos kétségbeesett *cry for help!* elemet rejt magában, hiszen ekkor még a személyiség menthető lehetne a végső katasztrófa előtt; a viselkedés, a nonverbális és szóbeli explikáció minden eleme mély jelentéssel bír, amelyet nem kis részben a külvilág felé küld az illető, de ebben a stádiumban már lemondott az újrakezdés reményéről. A legutolsó fázis már sokkos, eksztatikus állapot: a teljes kikapcsolás, a szociális „klinikai halál”, depresszált, inkommunikatív, magába zárt kényszer, a ránehezedő gond elképesztő görce – totális regresszus.

¹⁴⁵ Kézdi 1995.

¹⁴⁶ Csepeli 1997: 281.

¹⁴⁷ Kézdi 1995: 27-28.

¹⁴⁸ Ringel 1979: 368.

¹⁴⁹ Schneidman úgy fogalmaz, hogy az öngyilkosság előtt álló személyiség „befagyott perspektívával” bír; idézi: Ringel 1979: 369.

Vallásantropológiai háttér

Az erős, hagyományosan katolikus vallásosság és mélyen átélt katolikus erkölcsiség ellenére magas az öngyilkosságok száma Gyimesben. Ez a tény önmagában ellentmond annak az általánosan elfogadott és Durkheimtől eredő nézetnek, miszerint a protestantizmus, szemben a katolicizmussal, kisebb megtartó erővel bír az öngyilkosságok terén, mert erősen individualizált, a hívőnek jogviszony-jellege van az egyházzal kapcsolatban, és nem szankcionálja az öngyilkosságot, hiszen az egyén jogaként ismeri el a halál megválasztásának lehetőségét. Durkheim statisztikailag is kimutatta, hogy a református-evangélikus országokban vagy területeken magasabb az öngyilkosságok előfordulása, mint a hagyományosan katolikus területeken.¹⁵⁰ Tehát meg kell vizsgálni, hogy a vallás tekintetében milyen tényezők játszhatnak szerepet az önpusztításra való hajlamban.

Az egyik lehetőség Gyimes kulturális és földrajzi elhelyezkedéséből adódhat, tehát, hogy egy köztes helyen fekszik, egyrészt a csíki-gyergyói hagyományosan székely lakosság és a moldvai-moldovai román és ortodox keresztény lakosság között.¹⁵¹ Vallásföldrajzilag pedig a gyimesi csángók az egyik legkeletibb római katolikus népesség, ami azt eredményezheti (és eredményezi is), hogy számos elem keveredik be egyrészt a román népi vallásosságból, illetve az ortodox papok (a kaluger-papok) ellentmondásos és mágikusnak nevezhető tevékenységéből, másrészt viszont a csíki, hagyományosan római katolikus területekről. Amúgy pedig a terület meglehetősen elzárt, ezt az elszigetelt vallási és földrajzi enklávét Székely László egyenesen a „patmoszi látnok misztikus környezetéhez” hasonlítja,¹⁵² ami azt indokolja, hogy egy sajátos népi vallásosság nyomait is felfedezzük, hiszen az elzárttság, a „távollét” a hivatalos egyházi központoktól inkább lehetővé teszi a vallási tanok egyéni interpretációját, „lefordítását” vagy éppen elferdítését. És ez így is van, számos kvázi-heterodox, babona-jellegű és paramágikus nézetet és szokást lehet felfedezni a gyimesi csángók körében, és ezek egyrészt a román területekről beáramló „pogány” elemek, másrészt a helyiek katolikus vallásosságának egyéni interpretációi. Ilyennek számítanak a már említett elképzelések az öngyilkosság kiváltó okairól, lefolyásáról, az öngyilkos lélek túlvilági sorsáról. Ezek szinte mind ütköznek, illetve keverednek a hivatalos egyházi dogmákkal.

A másik alapvető észrevétel lehet a gyimesiek kapcsán, hogy a helyi vallásos élet alaphangulatát szinte uralja és belengi a bűnbánat szentsége. Egyfajta felfokozott bűntudat-érzést figyelhetünk meg, ami egy felerősödött önmarcangolást, önemésztést provokál. A gyimesközéploki templom védőszentje Mária Magdolna, a bűnös, megkövezett, deviáns asszony (egyes feltételezések szerint prostituált volt), akinek kultusza meglehetősen ritka a katolikus vallásosságban, Gyimesben viszont centrális figura, akinek személye köré hatalmas búcsú csoportosul. Mint tudjuk Mária Magdolna a „bűnbánó” jelzőt kapja az evangéliumi hagyományban, aki magába mélyed, örök szegénységben marad, és csak arra érdemes, hogy Jézus lábát mossa tisztára. Egyfajta önleértékelő, önmardosó lelkiállapot társul a személyéhez, amely radikalizálva (vagy összekapcsolódva egy társadalmi krízissel és az egyéni életpálya csődjével, a frusztrációval) én-devalvációt eredményezhet, egy olyan érzést, amit talán úgy fogalmazhatnánk meg, hogy „*az ember még az élethez sem méltó*”.¹⁵³ Székely is kiemeli, hogy a gyimesiek vallásosságát mennyire áthatja a szenvedés átélése, az „áldozatos lelkiség”, s mint írja: a csángóknak „*a szenvedés felfogására, az együtt-szenvedésre – különös lelki alkattuk van*”; „eidetikus típusuknál” fogva plasztikusan átélik, „szinte látják” a szenvedő Krisztust, Máriát és a vértanúkat.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Durkheim 1982.

¹⁵¹ Endes 1994.

¹⁵² Székely 1978: 167. „*A hegyek csaknem minden helynek impozáns fizikai horizontot biztosítanak*”, s ezért úgy tűnik, hogy „*a hely szellemi egysége is szorosabb és szigorúbb*” – írja Hermann Bausinger. Bausinger 1995: 58.

¹⁵³ Egyes apokrif evangéliumok szerint Mária Magdolna élete második felében troglodita-ként élt a világtól elvonulva egy dél-francia barlangban, és csak elmélyülten imádkozott a bűnbánatával mélyen átitatva. Érdekes analógia mutatkozik a barlang elzárt misztikus csendje és Gyimesi völgy geográfiai elszigeteltsége között.

¹⁵⁴ Székely 1978: 166-167.

A karácsony után a húsvét, a csíksomlyói, valamint a Magdolna-napi búcsú a legjelentősebb ünnepek Gyimesben, amikhez mind-mind valamilyen formában kapcsolódik az elmélyedés és a bűnbánat. A gondolatmenet komolyságát bizonyítja, hogy több olyan öngyilkossági esetről is tudunk a közelmúltban (1998), amelyek húsvét napján, vagy annak közvetlen közelében történtek.

Identitásproblémák

A pszichológiai és társadalomtudományi munkák kimutatták, hogy az identitás (mind a közösségi, mind pedig az egyéni identitástudat) a frusztrációs élmények, a krízisszituációk kiküszöbölésének egyik letéteményese. Az ember önmagával való azonossága biztonságérzetet nyújt, megszilárdítja az élet leélésének kereteit és éppen ilyenformán az identitás bizonytalansága, labilitása az egyén vagy a közösség sebezhetőségével egyenlő.

A gyimesi csángók etnikai identitása több tényező miatt is bizonytalan.¹⁵⁵ Az egyik ilyen faktor, hogy a beszélgetésekből kiderül az eredet-tudat hiánya. Mind tudható a gyimesi csángók elkülönítik magukat a környező etnikumoktól, de nehezen tudják megragadni, hogy miben is áll ez a különbség. Erre adna kitűnő lehetőséget egy „eredetmítosz”, aminek történeti hitele és közösségi autenticitása egyszerre van. De az is világos, hogy a csíkiak a XVII-XVIII. század folyamán nagyon lassan szivárogtak be a gyimesi hegyek közé. Ennek a bevándorlási hullámnak volt ugyan egy valamennyire megragadható történeti epicentruma – a Mádéfalvi veszedelem (vagy ahogy a gyimesiek hívják: a csicsói vész), de ez az esemény nem ismert eléggé, és nem tapad hozzá egy heroikus székelő-csángó kontinuitás mítosza. Szóval az eredetük tudata egyáltalán nem patetikus, ők is csak azt tudják, hogy szép lassan valahogy „békerültek”, „bécsánkáltak” a csángók a Gyimes-völgybe.

Másik bizonytalanság abból fakad, hogy rendkívüli nehézségekbe kerül az öndefiníció egy gyimesi csángó számára, hiszen látszólag semmiben nem különbözik a csíki székeleyektől, hacsak éppen nem a terület miatt, ahol lakik, és ugyanez a helyzet a moldvai csángókkal is. Mégis az egyikről elhatárolódik (a moldvaiaktól), a másikkal pedig a kapcsolatot keresi (a csíki vagy a gyergyói székeleyekkel). De ugyanilyen bizonytalanság kíséri az általában vett magyarsággal és az általában vett románsággal való viszonyrendszerét is. Általában (és természetesen) magyarnak vallják magukat és eszményítik az anyaországot, és lenézéssel viseltetnek a románok felé, viszont a román futballválogatottnak szurkolnak, ha az a magyarokkal játszik. Tehát a természetes önmeghatározási kényszer bonyolult és elbizonytalanító elemekkel tarkított.

A románokkal szemben erőteljesen kitapintható egy ellentmondást nem tűrő szegregációs szándék, amelynek során „negatív” módon, a különbségeket hangsúlyozva – vagy ha lehet ilyen optikai hasonlattal élni: szubsztraktív (kivonó) módon kísérlik meg az önmeghatározást. Ezt olyan példákkal lehet igazolni, hogy csak azért nem esznek bizonyos emberek fokhagymát vagy juhtúrót, mert ezek szerintük a románok kedvenc eledelei. A moldvai magyarokkal (akiket tyár magyaroknak neveznek) a helyzet kissé árnyaltabb, de őket is lenézik, elrománosodott magyaroknak tartják őket, amit általában elintéznek azzal, hogy még csak nem is tudnak magyarul. A csíki székeleyekkel pont az ellenkezője igaz, hiszen velük kapcsolatban az azonosságokat hangsúlyozzák, mintegy „pozitív” módon, a közösséget provokálva, additív (összeadó) mechanizmussal jelölik ki pozíciójukat. Érdekes csavart ad a situációnak, hogy a székeleyek viszont meglehetősen pejoratívan kezelik a gyimesieket (*a fejá nem élel, a csángó nem magyar*) vagy *„ne kérj attól tanácsot, aki kiereszti az ingit”* – mondják a csíkiak),¹⁵⁶ maga a csángó kifejezésnek is megvan ez a jött-mentségre utaló lenéző jelentése. A gyimesi csángók a magyarországi magyarokkal kapcsolatban reprezentatív módon hangsú-

¹⁵⁵ Ilyés 1997.

¹⁵⁶ Forrai 1994: 14.

lyozzák az azonosságot és eszményítik az anyaországi viszonyokat, főleg a jólétet (például elég erőteljes az 1941-es Horthy-időszaknak a magyar államhoz történő ideiglenes kapcsolásának kultusza, amit „magyar időnek” neveznek).

Tehát láthatjuk, hogy a csángó identitás meglehetősen ingoványos talajon áll, ami előidézhethet az egyéni, személyes identitáskrízissel összekapcsolódva egy lehetséges csődszituációt, ami elbizonytalanítja az egyén önértékelését (az önmagával való azonossága meggyengül) és ezért önleértékeléshez, öndestrukcióhoz vezethet. A gyimesi csángók egy „szociálpszichológiai kontúrbelyezetben” (Mérei)¹⁵⁷ vannak, ami a negatív és a pozitív önmeghatározás közötti állandó ugrálást provokálja, egy „szoros” helyzetet eredményez, állandó pozícióváltást kényszerít ki az integrációs és a marginális mezők között; ez a helyzet tulajdonképpen „identitásmodellé emelkedett identitásválság”.¹⁵⁸

Gazdasági változások, életmódbeli átrendeződés. Értékválság

Nem lévén gazdasági szakemberek, az ökonomikus átrendeződést nem tudjuk kellőképpen megragadni, de annyit azért leírhatunk, hogy éppen most zajlik egy erőteljes gazdasági, termelési átalakulás, ami, mint tudjuk, az élet teljes felületén hozadékokkal jár.

A kollektivizálás Gyimesben nem volt jelentős, mivel nem voltak földterületek, hiszen a gazdaság túlnyomórészt az állattenyésztésre alapozódik. A kollektivizálás (magyarul tévesztésnek nevezzük) hiánya szinte az 1980-as évekig befagyasztotta a tradicionális állattenyésztési és általában mezőgazdasági formákat: szinte a kézi készítésű eszközöktől kezdve a tejfeldolgozás „rítusaiig”, akár a kalákáig, vagy a *transhumance*-jellegű kalibázás megtervezett formáiig minden érintetlenül maradt, vagy nagyon kis mértékben változott. Aztán ez a posztfeudális (ténylegesen „földközpontú”) gazdálkodási modell és a hozzá tapadó értékrend és mentalitás nagyon hirtelen kezdett el bomlási tüneteket mutatni. Mára az ütközés, ami a tradicionális formák és az újabb, „gépesítő”, „vállalkozói”, tehát modernizáló szándék között húzódik, generációs problémává vált, hiszen jól körülhatárolhatóak azok a korosztályok, akik között értékrendben és életfelfogásban is különbözőség mutatkozik. Ez az ütközés számos családon belüli konfliktus és az alkoholizmus közvetett vagy közvetlen oka. A helyzet az, hogy az egyetlen releváns megélhetési mód az állattartó gazdálkodás, de ez a jelenlegi formákban egyáltalán nem jövedelmező. Az öregek ragaszkodnak a hagyományos gazdálkodáshoz, az agrár-munka szinte „kulturális” tiszteletéhez, a szénacsinálás folyamatának szilárd sorrendiségéhez, a kalibázáshoz stb., ezzel szemben a fiatalabb generációkat ez a kemény munka, ilyen kevés (és effektív) pénz nélkül nem elégíti ki. A fiatalok vállalkozónak, de egyáltalán nincsenek tisztában a piacgazdaság, a kapitalizmus és a vállalkozási kultúra alapfogalmaival, alapvető mechanizmusaival, hiszen ennek itt nincsenek hagyományai. Ezért állandóan csődbe kerülnek, vagy éppen bele sem kezdenek semmibe; az egyetlen jövedelmező ágazat a feldolgozásban lehet, de az ebben rejlő lehetőségek is rendre kihasználatlanul maradnak az előbbi okok miatt. Egy fiatal házaspár előtt nincsenek perspektívák, hiszen sem munkaként, sem közalkalmazottként nem tud elhelyezkedni, mert nincsenek a közelben olyan gyárak, üzemek, amelyek fogadni tudnának több száz, vagy akár ezer embert. Legközelebb Csíkszeredában lennének ilyen elhelyezkedési lehetőségek, de ott is jelentős a munkanélküliség, és egyébként is az ingázás („novétázás”) megterhelő életmódot ró ki. Ezért egy fiatal családfő sokszor képtelen eltartani a családját, nem tudja fedezni a gyermekei iskoláztatási költségeit, az orvosi ellátást stb. Ez egy alapvető frusztrációs élmény (a férfi tradicionálisan nárcisztikus énje megrendül); három perspektíva lehetséges: visszatérni a hagyományos gazdálkodáshoz, elköltözni Gyimesből, vagy a semmittevés – ami viszont az alkoholizmussal egyenlő. Ez alapvető értékválságot, elbizonytalanodást, és az akut krízis lehetőségeit rejtí magában.

¹⁵⁷ Mérei Ferenc: „A peremhelyzet egyik változata, a szociálpszichológiai kontúr” c. írását idézi: Erős 1993: 157.

¹⁵⁸ Erős 1993: 157.

Ehelyütt külön kellene szólni az alkoholizmus problémájáról (ami meglehetősen komoly válságtünet és nagyon gyakori a vizsgált etnikumban), valamint az öngyilkossággal való összefüggéseiről, de ez egy külön tanulmányt igényelne. Az alkoholizmus és az öngyilkosság nagyon összefüggő jelei egy elbizonytalanodó népességnek, azon túlmenően, hogy az öngyilkosságot rendszerint részegen követik el. Ez az összefüggés egy komoly tudományos probléma és a komoly válasz kihívását involválja, de ennek ebben a dolgozatban nem tudunk megfelelni.

Kommunikációs zavarok, a problémamegoldó mechanizmusok hiátusa

Végül jelentős problémának láttuk azt, hogy a közösség, illetve a családok semmiképpen sem tudják „rendezni” a felmerülő konfliktusokat. Ennek a gyökere abban rejlik, hogy a csángók nem akarnak egymással beszélni az ún. „lelki” dolgokról. Nagyon szívesen kommunikálnak, nyíltan beszélnek bármiről, de egymással a családokon belül nem történik olyan odafigyelés, ami megelőzhetné vagy akár gyógyítaná az elbizonytalanodó, „sérült” személyt. A nyílt beszéd híján a konfliktusok sokszor hirtelen kirobbanásokba, erőszakba, vagy egyenlőtlen megállapodásokba (általában a férfi részéről a nő felé) torkollanak, de nem fedezhetők fel a problémák rendezésének olyan mechanizmusai, amelyek nem okoznak további fojtott dühöt, erőszakot és a krízis továbbgyűrűzését. Ez szembevetőd az öngyilkossági folyamat elmesélésekor, hiszen amikor részletezték az öngyilkos – tettét megelőző – viselkedését, és rákérdeztünk, hogy nem vették-e észre a jeleket, akkor azt válaszolták, hogy azon akkor már úgyse lehetett volna segíteni. Szinte passzívan és tétlenül szemlélik, hogy valaki a vesztébe rohan.

Esettanulmányok gyanánt

Az időskorúak

Az időskorúak általában a modern vagy modernizálódó társadalmak legnagyobb áldozatai. Az öregség megítélése változott talán leginkább az utóbbi évszázadok permanens változásai során. Mint azt Simone de Beauvoire és mások is megfogalmazták, a tapasztalat, a felhalmozott tudás letéteményeseiből a változó nyugati világban már egy holt tudáskészlet felesleges hordozóivá, megtúrt terheivé váltak. A tradicionális közösségi életvilágban, ahol az élettapasztalat, a munkavégzés vagy általában az élet rutinja, a felhalmozott tudás, a megfontolt döntéshozatal a legfontosabb inmateriális erények és javak közé tartozott, ott az öregekre szükség volt a közösség számára, hiszen a felmerülő problémákra életképes válaszokat tudtak – és néha csak ők tudtak – adni. De egy olyan modernizálódó, fejlődő világban, ahol egy generáció alatt jelentős értékváltozások, paradigmaváltások zajlanak, ahol évtizedek alatt a korábban jól bevált modellek, minták, módszerek elavulttá válnak, ahol mesterségesen gerjesztett fejlődés és permanens átrendeződés történik, ott az öregek nem tudnak lépést tartani, és mindig az „ancien régime”, a régi rend letéteményesei, egy elavult, avított életszemlélet képviselői lesznek, és mint ilyenek hátráltató tényezők a fiatalok aktív haladásában, állandó felzárkózásában a világ legújabb mozgásainak követéséhez.

Minden korban az időskorúak öngyilkossága volt a legjelentősebb mértékű, hiszen ez az életkor már a hanyatlás, a lebomlás időszaka, betegségekkel, szervi, organizációs leépüléssel küzd: náluk könnyebb a halál elfogadása, hiszen ez az életkorral korrelációban nő. Ennek ellenére a modernitásban az öregek önelveszejtése egyre fokozódó probléma. Az idősök közül sokan nehezen fogadják el, hogy gyermekeik már nem adnak szavukra, hogy rájuk a társadalomnak már nincs szüksége; egyre gyakoribb az öregekkel szemben történő elutasítás, diszkrimináció és az agresszió is. De a leggyakoribb nehézség a magány elviselése, hiszen sok időskorú teljesen magára marad, és ez a kínzó fájdalom sokszor sodorja őket a halál megváltó előidézéséhez.

Gyimesben, mint minden felbomló tradicionális társadalomban, érezhető az öregség megítélésének „pejorativitása”, de a velük szemben történő elutasítás inkább fojtott, mint nyíltan felvállalt. Egyfajta látszattisztelet övezi őket, a formális tisztességet megkapják, de teljesen kiszorulnak az aktív döntéshozatalból, a munka és az élet megszervezéséből, és gyakoriak a nevetségessé tétel jelei; sokszor képtelenek és gyakorlatban is kiszorulnak a kicsi konyhába és éppen megtűrt családtagokká válnak.

A nagycsaládi többgenerációs együttélés még általános jelenség ebben a kultúrában: sokszor négy-öt generáció van összezárván, ami jelentős konfliktus-generáló, értékütközést provokáló szituáció. Gyimesben a változások, a társadalmi átrendeződés az utóbbi évtizedekben gyorsultak fel radikálisan, és ennek oka az, hogy a különböző generációk különböző szocializációjuk folytán teljesen elkülönülő értékorientációt vallanak a magukénak. Ebből számos és jelentős konfrontáció adódik, amit frusztráció követ, és ebből a versenyhelyzetből legtöbbször az idősök kerülnek ki vesztesként. Miután az öregek sokszor már nem aktív munkavégzők, ezért nem lehet szavuk, befolyásuk a család mindennapi életére, egyetlen reális lehetőségük – a tűrés. A legnehezebb és a legnagyobb kudarc egy öreg számára, ha mindazt a „klasszikus” értékrendet, amit képvisel, látja devalválódni, ha mindazt, amiben felnőtt, látja szétfolyni, eltűnni. Gyakran a déd- és nagyapák által felépített nagybirtok, szokások, munkafelfogás stb. pár év alatt elherdálódik a szemükben. Ez olyan frusztrációs nyomásként nehezedik rájuk, ha ehhez még egyéb kudarcok járulnak, az könnyen összeroppantja a személyiség tartását, felemésztí erejét.

A statisztika itt is igazolja, hogy az időskorúak öngyilkossága szám szerint az egyik legjelentősebb jelenség. Gyakori, hogy az idős házaspár egyik tagjának halála után az egyedül maradó fél képtelen megbirkózni az előbb vázolt nehézségekkel, és önként követi a halálba. Jelentős még a betegségek-től, a rossz, fájdalmas, szenvedésteli haláltusától való félelem, illetve az a félelem, hogy gyermekeik nem gondozzák majd. Ezek mind reális tényezők az időskorúak öngyilkosságának.

E jelenség helyi megítélése kettős: általában nem rázza meg annyira a közösséget, mint egy fiatal halála, hiszen az öregeket már „elkönyvelik”, viszont nem is értik meg, hogy miért tette, hiszen neki már csak egy keveset kellett volna kibírnia. . .

Fiatalok

A fiatalok öngyilkossága kapja mindenkor a legtragikusabb, legmegrázóbb megítélést: általában döbbenetértelenség kíséri. A tizenéves korosztály az, amelyik leginkább ki van szolgáltatva érzelmi kitöréseinek, leghajlamosabb a frusztrációit, kudarcait végletes formában radikalizálni és szubjektíve kilátástalannak ítélni, ezért sokkal könnyebben nyúl hirtelen az öngyilkossági kísérlethez, mint a segítségkérés (*cry for help!*), vagy mint az érzelmi zsarolás ultimatív formájához. De a fiatalok nem akarnak igazán meghalni, csupán nem látják aktuális csődhelyzetükből a kiutakat, meg akarnak pihenni, egy kicsit aludnának, továbbá azt várják, hogy rájuk figyeljenek és sajnálják őket.

Egy felbomló tradicionális közösségben a fiatal generáció akut frusztrációs nyomásnak van kitéve. Náluk ragadható meg leginkább a „van” és a „kellene” közötti elképesztő szakadék és az ebből következő feszültség. Egyrészt teljesen új értékorientációt vallanak, új életmódot kívánnak folytatni, de köti őket a múlt, a tradíció tehetetlenségi nyomatóka, a megrögzült formák terrorja. A régi értékvilágot általában a szülők képviselik és interpretálják, akik kényszeríteni akarják gyermekeiket egy korábbi normatív világkép, értékrend, magatartásformák vállalására, követésére, de ők már egy másik, modernebb, emancipálódottabb világképet birtokolnak, ami sokszor, kiélezett esetekben kiváltképp nem összeegyeztethető az előbbivel. Ez szakadáshoz, érzelmi töréshez, olyan konfrontációhoz vezet, amiből nem mindig látszik „normális” kilépés. A fiatalok öngyilkossága általában „hirtelen felindultságból” következik be, nem előzi meg hosszas vajúdas és önmarcangolás. Ezekben az esetekben nyilvánul meg leginkább a problémamegoldás automatizmus-jellege, hiszen teljes természetesség-

gel nyúlnak ehhez a feloldáshoz. Ez egy olyan spontán mintakövetés, aminek során a kultúra által nyújtott modellek spontán és automatikusan aktiválódnak, lépnek életbe.

Egy jellemző eset annak a tizenhét éves fiúnak a tragédiája, aki titokban ellopta az édesapja autóját éjjel, majd összetörte. Aztán hazament gyalog, írt egy rövid levelet és hátrament a csűrbe, majd azon nyomban felakasztotta magát. Ez az eset egy hosszabb elemzés tárgya lehetne, amiben szerepet kapna az autó reprezentációs értéke, a szülői terror és számos egyéb tényező, de esetünkben inkább az a lényeges, hogy a fiatal meg sem próbálta megmagyarázni, meg sem kísérte valahogy feloldani a krízist. Nem akart kommunikálni, nem várt bűnbocsánatot. Ekkor a félelem és a bűntudat végletes formában radikalizálódott, és az egyetlen „megfelelő” cselekvési modell lépett érvénybe – az önpusztítás.

Asszonyok

A modern társadalmakban a nők pozíciója erőteljesen és dinamikusán változott meg: olyan fokú autonómiához és emancipációhoz jutottak, ami egy tradicionális közösségben lehetetlen lett volna, abszurdítás, képtelenség. A régi paraszti világban a nők és a férfiak között szilárdan kodifikált viszonyrendszer volt, amit egy belső szokástörvény, a normatív tradíció uralt. A nők egyértelműen alárendelt, kvázi-kiszolgáló szerepet kaptak. A modernitásban viszont ezt a megszorított, lekerített érvényesülési teret, ami a háztartásra és a gyerekevelésre korlátozódott, elképesztő mértékben kifesztették, kiterjesztették. A nő-férfi viszony önkéntessé, egyenlő feltételekkel megszabott jogi viszonyná, egy szerződésé változott át, amiben az egyéni önkitaljesítés vált centrális ponttá.

A változóban levő, felbomló tradicionális társadalmakban a nők helyzete paradoxsá vált: két értékvilág, két életstratégia között foglalnak helyet, de egyik sem a sajátjuk. A korábbi alárendelt, korlátozott életvilágot még kénytelenek magukévá tenni és gyakorolni, viszont rendre szembesülnek egy szabadabb, döntéshozó, öntevékeny, sorsalakító aktivitással bíró nő-képpel és a hozzá tapadó életmódmintákkal, attitűdökkel, amit nem kis részben a műholdas, mediatisztált információs társadalom, a nyugati világ adathordozói közvetítenek. Ez egy belső feszültséget okoz; egyrészt meg akarunk felelni a tradicionális értelemben vett szokások kihívásainak, de már nem tudják elviselni azt a fajta kiszolgáltatottságot és megalázottságot, ami pedig szintén ezzel jár. Perspektívájukba, az életről kialakított horizontjukba rendre bekerülnek olyan elemek, amelyek újból és újból megkérdőjelezzik azt, amiben élnek. Náluk is felfejthető és plasztikusan kitapintható az a belső feszültség, ami a „van” és a „kellene” között húzódik, s ez az aránytalanság frusztrál és kétségbeesésbe taszít („*s'akkor úgy érzi nem sikerül semmi sem, nem úgy lett semmi, ahogy ő elképzelte*”). A tradíciók már kellőképpen fellazultak, de még élnek, viszont az az életperspektíva, amelyre vágnak teljesen megvalósíthatatlan. Ez a feszültség a házasságban, a férfivel való kapcsolatban kulminál és tör elő. Ez annál is inkább kilátástalanná teszi a nő döntési mezejét, hogy Gyimesben a katolicizmus vallási rendelkezései szerint a válás elfogadhatatlan megoldás, olyan szégyen, amit nem lehet felvállalni. Gyimesben a házasság nem szerződésnek kerül definiálásra, amit fel lehet bontani: sorskérdéssé válik, amit el kell viselni. Ha a férfi erőszakos, visszaél a hatalommal, amit a tradíció ráruhá, iszik és egyéb módon elviselhetlenné teszi a nő életét, akkor sincs meg a végső alternatíva: a szerződés jogi úton történő rendezése. A házasságot az egyház köti, de örökre, és felbontani is csak ott lehetne, de ez egyrészt a vallás erejét és elfogadottságát, másrészt a vallási tanokat kérdőjelezné meg, ezért a helyi plébánia nem járul hozzá. Így a nőnek nem marad sok lehetősége, vagy inni kezd ő is, vagy bekerül abba az ördögi körbe, aminek végpontja kérelhetetlenül az öngyilkosság.

A nők számára Gyimesben a legfontosabb, központi probléma az alkohol. Sok megfogalmazásban ördögi dologként definiálják, hiszen a férfiak döntő része gyakran, nagy mennyiségű tiszta alkoholt iszik, ami viszont meggátolja a normális együttélést. Az alkoholizmus szétroncsolja az emberek közötti morális kötelekeket, de a nők kezében nincsenek legitim szankciók; a kezük meg van kötve, egyetlen lehetőségük a tűrés.

A férfiak

A férfiak problémáit tulajdonképpen már részben tárgyaltuk, amikor a gazdasági átrendeződésről beszéltünk. A férfi, mint családfő erős reprezentációs szereppel bír, és mint ilyen az ő perspektíva-nélkülisége egyben a család, a tágabb közösség krízise is. A középkorú vagy fiatal férfiak nem találják a helyüket ebben a modernizálódó világban: a tradicionális gazdálkodás lehetősége és a „vállalkozó” perspektíva egyike sem megragadható számukra, az egyik már elavultnak számít a szemükben, a másik pedig még megvalósíthatatlan. A férfiak egy foglalkoztatási, pénzkereseti vákuumba kerültek, amivel nagyon nehéz megbirkózniuk. Miután a férfiak elsősorban a munkájukban tudnak kiteljesedni, a munkanélküliséggel járó tehetetlenség az alkoholizmus és a passzivitás, valamint a depresszió közvetlen kiváltó oka bizonyos személyeknél. A férfiak a kudarcok feldolgozására kevesebb mintát látnak a szocializációjuk során, hiszen kisgyermekkoruktól fogva inkább nők vesznek részt a nevelésükben, a családban élő férfiakkal kevesebb közvetlen kapcsolatuk van, főleg a krízisszituációk feloldásának tekintetében. A hagyományos nemi szerepek alapján a közösség tőlük inkább elfogadja az agresszív megnyilvánulásokat, viszont a közmegítélés nem engedi meg az érzelmek kifejezését.¹⁵⁹ Egyrészt kifelé irányuló, másrészt az én felé irányuló agressziót válthat ki ez a melankolikus élethelyzet. A férfiak esetében is megnyilvánul az önszuggesztív tépelődés, a „magába süppedt” és depresszív életszakasz (hiszen magukban próbálják meg feldolgozni a felmerülő traumákat, senkivel nem beszélnek róla, mert nem akarnak gyengének, érzélgősnek mutatkozni). A munkanélküliségből és a sikertelenségből fakadó státusz-vesztett állapotból fakadó hiányt ideiglenesen alkohollal próbálják kitölteni, de ez egy ponton túl már nem tartható, és akkor a veszélyeztetett férfiak gyakran a csűrben, önmaguk feláldozásával vetnek véget a hosszú frusztrációs szakasznak.

¹⁵⁹ Bencsik 1999: 5.

BIBLIOGRÁFIA

- Almási Miklós (1998) *Üveggyölkök. Az ezredvég globális játszmái*. Budapest: Helikon.
- Alvarez, Alfred (1983): *The Savage God. A study of suicide*. Harmondsworth: Middy Penguin Books. (Reprint.)
- Andorka Rudolf – Buda Béla (1972): Egyes deviáns viselkedések okai Magyarországon. *Valóság*, 11:55-68.
- Andorka Rudolf – Buda Béla – Cseh-Szombathy László (szerk.) (1974): *A deviáns viselkedés szociológiája*. Budapest: Gondolat.
- Andorka Rudolf (1997): Öngyilkosság. Deviáns viselkedés. In *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris, 511-526, 526-528, 536-543.
- Antal Imre (1992): *Gyimesi krónika*. Budapest-Bukarest: Európa-Kriterion.
- Apor Péter (1987): *Metamorphoses Transilvaniae azaz Erdélynek változása* (1736). Budapest: Szépirodalmi.
- Aronson, Elliot (1987): *A társas lény*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Auden, W. H. (1972): Az öngyilkosságról. *Valóság*, 8.
- Babbie, Earl (1995): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Budapest: Balassi, 148-150, 357-359.
- Bagdy Emőke (1995): *Családi szocializáció és személyiségzavarok*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Bakó Tihamér (1992): *Titkok nélkül. Lélektani vizsgálódás az öngyilkosságról*. Budapest: Cserépfalvi.
- (Utószó: Buda Béla).
- Balázs Lajos (1995): „Menj ki én lelkem a testből”. *Elmulás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.
- Bausinger, Hermann (1995): *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest: Osiris.
- Bencsik Réka (1998): Sok házasság követ el öngyilkosságot. *Népszabadság*, márc. 23.:5.
- Berger, Brigitte (1998): A modern vállalkozás kultúrája. *Replika*, 29:171-184.
- Bíró Judit (szerk.) (1998): *Deviációk*. Budapest: Új Mandátum.
- Böszörményi Zoltán (1979). A haldoklás és a halál. *Új Írás*.
- Buda Béla (1977): Az öngyilkosság pszichiátriai vonatkozásai. *Világosság*, 10.
- Campbell, Colin (1998): A modern fogyasztói étosz rejtélye. *Replika*, 21-22:117-137.
- Cs. Sebestyén Károly (1909): A gyimesi csángóház. *A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője*, X. évf. 3-4.
- Csepeli György (1997): Szociálpszichológia. Budapest: Osiris.
- Dankanits Ádám (1983): *A bagyományos világ alkonya Erdélyben*. Budapest: Magvető
- Dessewffy Tibor (1993): Gulyásposztmodern? *2000/2*.
- Durkheim, Émile (1982): *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Budapest: Közgazdasági és Jogi, 2. kiadás (elsőző: Cseh-Szombathy László).
- Elekes Zsuzsanna – Paksi Borbála (1996): Lelkünkre ül a politika? Az öngyilkosság és az alkoholizmus változó trendjei. *Századvég*, 2.
- Elster, Jon (1997): *A társadalom fogaskerekei*. Budapest: Osiris.
- Forrai Ibolya (szerk.) (1994): Csángók a XX. században. Élettörténetek. Budapest: *Néprajzi Közlemények XXXIII.*, Néprajzi Múzeum.
- Endes Miklós (1994): *Csík-, Gyergyó-, Kászon-Székek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig*. Budapest: Akadémiai. Reprint kiadás.
- Erős Ferenc (1993): Az etnikai identitás néhány szociálpszichológiai problémája. In *A válság szociálpszichológiája*. Budapest: T-Twins, 147-159.
- Frida Balázs (2001): A purgatórium eszméje. *Szakdolgozat*. Miskolc: Miskolci Egyetem, KVT.
- Gazsó Ferenc (1995): Nemzedéki orientációk instabil társadalmi környezetben. In Gazsó F. – Stumpf I. szerk. *Vesztesek. Ifjúság az ezredfordulón*. Budapest: Ezredforduló Alapítvány, 90-109.
- Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Századvég.
- Geertz, Clifford (1963): *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in two Indonesian Towns*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gergely Mihály (1987): *Röpirat az öngyilkosságról*. Budapest: Szépirodalmi. (3. kiad.)
- Giddens, Anthony (1995): *Szociológia*. Budapest: Osiris, 44-45, 138-152.
- Gunda Béla (1956): *A gyimesi csángóknál néprajzi gyűjtőúton*. Debrecen, KLTE.
- Habermas, Jürgen (1986): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, ELTE.
- Heller Ágnes (1994): *Általános etika*. Budapest: Cserépfalvi.
- Heller Ágnes (1996): *A szégyen hatalma. Két tanulmány*. Budapest: Osiris-Gond.
- Hódi Sándor (1979): *A „megbívott” balál. Tanulmány az öngyilkosságról*. (Újvidék): Fórum.
- Ilyés Zoltán (1997): Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. In Keményfi R. – Szabó L. szerk. *Varia. Ethnographica et folkloristica Debrecen*, 72-80.

- Kallós Zoltán – Martin György (1989): A gyimesi csángók hagyományos élete. In *Tegnap Gyimesben jártam...* Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Kast, Verena (1995): *A gyász: egy lelki folyamat stádiumai és esélyei*. Budapest: T-Twins.
- Kéző Balázs (1995): *A negatív kód (kultúra és öngyilkosság)*. Pécs: Pannónia könyvek.
- Kopp Mária – Skrabski Árpád – Lőke János – Szedmák Sándor (1996): Magyar lelkiállapot az átalakuló társadalomban. Hogyan függ össze a testi és a lelki egészség, mi történt Magyarországon az elmúlt évtizedekben? *Századvég*, 2.
- Korten, David C. (1996): *Tőkés társaságok vilááguralma*. Budapest: Kapu.
- Kovács János (1979): Halál, hol a fullánkod? *Forrás*, 5.
- Kucz Tibor (1998): Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika*, 29:157-170.
- Kunt Ernő (1981): *A halál tükrében*. Budapest: Magvető.
- Kunt Ernő (1986): *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest: Magvető.
- László Elek (1896): Csiki székel népszokások. *Ethnographia* 1896/5.
- Lazarus, A. A. – Coleman A. M. (eds.) (1995): *Abnormal psychology*. London – New York: Longman.
- Matolay András – Tóth Bernadette (1993): Barackos. Kutatási beszámoló előzetes felmérés alapján. *Néprajzi Látóhatár*, II. évfolyam, 4.
- Merkel, Ina (1997): A fogyasztói társadalomba vezető út. *Replika*, 26:55-65.
- Mérei Ferenc (1997): *Az együttes élmény*. Budapest: Osiris.
- Nagy Zsolt (1998): Pucér Kelet. *Replika*, 30:63-76.
- Niedermüller Péter (1988): Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia*, 3-4:376-389.
- Nyíri Kristóf (1977): Filozófia és öngyilkosság statisztika Ausztria-Magyarországon. *Világosság*, 10.
- Pataki Ferenc (1987): *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései*. Budapest: Akadémiai K.
- Pál László (1910): A csángó nép gyászának humora. *Ethnographia*, 21.
- Polcz Elaine (1993): *Meghalok én is?* Budapest: Századvég.
- Püskösti Árpád (1972): Emberek önmaguk ellen. *Tiszatáj*, 7.
- Ringel, Erwin (1979): A preszuicidális szindróma (öngyilkosság előtti tünetcsoport) tünetana (1949). In Andorka R. – Buda B. – Cseh-Szombathy L. (szerk.): *A deviáns viselkedés szociológiája*. Budapest: Gondolat, 367-380.
- Róbert Péter (1996): Fogcsikorgatva: A megkeseredett rendszerváltás Gondolatok a társadalmi helyzet értékeléséről Magyarországon. *Századvég*, 2.
- Somlai Péter (1997): *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Budapest: Corvina.
- Szél Tivadar (1928): Az öngyilkosok demográfiája. *Magyar Statisztikai Szemle*, 7.
- Székely László (1978): A gyimesi csángók lelki élete. *Vigília*.
- Székely László (1996): *Csiki ábítat. A csiki székeliek vallási néprajza*. Budapest: Szent István Társulat.
- Tankó Gyula (1996): *Gyimesi Szokásvilág*. Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat.
- Varró Szilvia (1998): Már nem öngyilkos nemzet a magyar. Az önpusztítás leggyakoribb oka a magány és a kudarc. *Népszabadság*, május 29.
- Venczel József (1980): Az önismeret útján. Bukarest: Kriterion.
- Wittkower, Rudolf – Wittkower, Margot (1996): Öngyilkos művészek. In *A Szaturnusz jegyében. A művész személyisége az ókortól a francia forradalomig*. Budapest: Osiris, 189-210.
- Zonda Tamás (1991): Az öngyilkosság kultúrtörténete (Rövid mentalitástörténet). Budapest: Végeken Alapítvány.
- Zonda Tamás (1995): *Öngyilkos nép-e a magyar?* Budapest: Végeken Alapítvány.

Zsákmányolók – régen és ma

(Egy kulturális antropológiai jelenség analógiájára)

A.GERGELY ANDRÁS

A kultúra teljes rendszerének fölismeréséhez, megnevezéséhez megannyi módon foghatunk hozzá: részeit akár, vagy látszatainak felületét, fölnagyított mikrotörténeseit vagy önmagán túlmutató tartalmait egyaránt értelmezhetjük. Lehetséges historikus egybevetés is a történetileg létező kultúrák hasonlósága és eltérései között, s a térben, az egyazon időben együtt egzisztáló, természeti-földrajzi-igazgatási-etnikai-kulturális- vagy életmód-határok közötti másságok összehasonlítása is számos módon elvégezhető. Mindezt nem kívánom itt most felölelni, nem is lenne hihető egy ilyesfajta komplexitásra vállalkozó munka. Úgy látszik azonban, a megközelítések és a megértés eltérő viszonyait hozhatjuk létre, ha a kultúra „termelésében”, elosztásában, kisajátításában szerepet vállaló vagy részesedő embercsoportokat vizsgáljuk. Az emberi élet folytonosságának, az emberlét körülményeinek is számtalan változatát leljük föl a megélhetési viszonyoktól, munkalehetőségektől és a gazdasági-létfenntartási környezettől függően. Nincs is itt elegendő hely a társadalmi szükségletek közvetlen és közvetett (pl. mentális, érzelmi) kielégítésével kapcsolatos végtelenül sok teória ismertetésére, sem pedig a szociokulturális integrációk megannyi formájának felsorolására. Írássomban ezért nem törekszem ezekről teljes kép megrajzolására, csupán egy lehetséges kérdés fölvezetésére arról, ami lehetővé tesz egy analógiás következtetést a „civilizáció előttinek” tekintett, ősi létmódok egyik típusa és a modern társadalmi berendezkedés egy másik lét-stratégiája között. Amit állítok, lényegére csupaszítva nem több, mint hogy prehistorikus racionalitások olykor ismét (vagy folytonosan) jelen vannak modern létformáink között, így az az értékrend, amely a „primitív társadalmak” lesajnálásában fejeződik ki, vagy éppen azok „elmaradottságát” regisztrálja, illetve ezek „fejlődésben megrekedt” állapotának „fejlesztését” tervezi, nem igazán képes önreflexióra, saját képének teljesebb megalkotására.

Megközelítésem arra irányul, hogy az életmódok és életvezető értékek háttérében meghúzódó „objektív” társadalmi kategóriák egyikét, a *zsákmányolást* kiemeljem, s minthogy rendszerint „ősi” népek megélhetési módjának tekintik, épp ellenkezőleg: megpróbáljak analógiát keresni korunk egyik sajátos, tipikus megélhetésmódja, a hatékonyság-elvű vállalkozói életvitel és politikai-gazdasági mintaválasztás jellemzése révén.

Az „eredeti jólétiségtől” a jól-lét „eredetiségéig”

Egy alapozó szintű kulturális antropológiai tankönyv (Hollós Marida munkája, 1995) egyik fejezetét használok föl ismeretforrásként az első körben. Teszem ezt egyrészt azért, mert fontos ismeretanyagról van szó, mely ráadásul gondolatébresztő, inspiráló is, továbbá kedvez az analógiás gondolkodásnak. Eljárásmódom kétségtelenül interpretatív, vagyis továbbgondoló, értelmező, szimbolikus tartalmakban keresgélő, még akkor is, ha a hivatkozott szöveg talán „okítólag” hangzik ilyen terjedelemben. Nem többet, olvasatot kínállok, egyet a lehetséges több közül, hogy mondanivalómat hozzáfűzhessem...

A hazai egyetemi antropológiai oktatásban bevezetett kézikönyv a „*Gazdasági rendszerek*” ismertetésénél arra hívja föl figyelmünket, hogy valamennyi emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, s ezek révén különböző javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában – mégpedig a kultúra részeként. A különböző gazdasági rendszerek különböző gazdasági viselkedést eredményeznek, s ezt a hagyományos („formális”) közgazdaságtan az emberi viselkedéstípusok eltérései alapján úgy tekinti, mint sokszínűségével a nyugati (ipari) piacgazdaság körülményei között kifejlődött szükségleti formákat. A közgazdasági megfigyelések alapján állítható, hogy az emberek anyagi szükségletei egyre korlátalanabbak, az ezek előállítását szolgáló eszközök viszont nem, emiatt mindenkinek magának (és körülményei szerint) kell döntenie arról, miképp osztja be idejét, energiáját és tőkéjét úgy, hogy elérje a kívánt céljait és ebben másokat csak relatíve kevésbé korlátozzon. Ugyanakkor az elemzések és az ökológiai figyelemzések már régóta arról árulkodnak, hogy az emberek („ősiek” és modernek) egy része képes takarékoskodni, s a választható cselekvésmódok közül racionalitása alapján választ, amellet hogy a saját anyagi jólétét és profitját maximálisan biztosítani próbálja, vagy ugyanezt teszi szűkebb közössége érdekében.

Számos gazdasági megfontolás és felfogás szerint a takarékoskodás a fő kulcsa annak, hogy megértsük az árutermelést és fogyasztást, amelyben minden döntést racionálisnak feltételeznek, ha „az a szándék az alapja, hogy maximalizálja a profitot. Az individuumokról szintén azt feltételezik, hogy racionálisan cselekszenek, a szűkös erőforrásokat úgy osztják be, hogy az növelje az egyén anyagi jólétét” – írja Hollós (i.m. 46).

A gazdaságosság tanulmányozásának szerinte is csak olyan társadalmakban van értelme, amelyekben formális gazdaság alakult ki. Ám „ha azt elfogadjuk, hogy az egyén saját anyagi jólétének maximalizálására törekszik, akkor mennyire lehet megérteni a viselkedést ezekben a társadalmakban?

Az antropológiai adatok azt mutatják, hogy bár az emberek valójában minden társadalomban racionális célok és eszközök szerint választanak, anyagi jólétüket szemük előtt tartva, mégis vannak olyan választásaik, melyek alapját más értékek képezik. Míg nálunk, ahogy azt néhány antropológus felveti, a féktelen individualizmus a bőségből származik, ezzel szemben egy olyan társadalomban, mint amilyen pl. az *ik*, az éhezést megközelítő körülményekből. Így, bár a külső körülmények különböznek, az *ik* társadalomnak lehet mindannyiunk számára üzenete” (u.o. 47).

Mégis a társadalmak többségében (beleértve az amerikai is) „a racionális költség-haszon mérlegelés soha nem a viselkedés egyedüli motivációja. Ez óvatosságra kell, hogy intsen bennünket, amikor olyan más kultúrákban próbálunk viselkedéseket elemezni, amelyek gazdaságinak tűnnek, (tehát jellemző rájuk az árutermelés, elosztás és fogyasztás), de a nyugatiak szemében irracionálisnak tűnhetnek, azaz nem jellemző rájuk az egyéni önérték maximalizálása.

Marshall Sahlins például megkérdőjelezi, hogy a hiányelméletet, a formális közgazdaságtan alapvető koncepcióját lehet-e alkalmazni a vadászó és gyűjtögető társadalmakra. Sahlins a vadászokat és gyűjtögetőket ‘ősi jóléti társadalmaknak’ nevezi. Nem azért, mert (valójában) gazdagok, hanem azért, mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket. Sahlins szerint az a feltevés, hogy az emberi szükségletek korlátlanok és az erőforrások szűkösek alapvetően igaz a kapitalizmusban, ahol a termelési egységeket a profit motiválja, de ez semmi esetre sem minden emberi társadalom jellemzője; a gazdaságosság nem egyetemes emberi érték.

Az élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése” (u.o. 47). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból részesedés, valamint maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, az amerikai társadalomban például a presztízs elsődlegesen az egyén által birtokolt javakkal és a felmutatott szolgáltatásokkal van szoros kapcsolatban. „Más társadalmakban a presz-

tízszázalékos bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízsüket, mintsem megerősítik azt”. Ilyenek az Új-Guineában talált trobriandi társadalom által fenntartott csereshálózat, az Észak-Nyugati part amerikai indiánjainak potlach-(adomány-)rendszere és általánosságban az afrikai, ausztráliai őslakosság elosztási- és értékrendszere által szabályozott társadalmi-hatalmi tőketípus több formája. Társadalmi státusz és rang összhangja a „primitív” világban azoknak jut, akik a kollektív érdekek mentén vezetik anyagi boldogulásuk és „mentális ökológiájuk” vonalát.

Az erőforrások termelése és elosztása szempontjából „bizonyos társadalmakban a viselkedésnek csak kevés aspektusát jellemzi a gazdaságosság. A legtöbb gazdasági tevékenységnek ezekben a társadalmakban az emberek szociális, ceremoniális vagy morális célokat tulajdonítanak. A gazdaság antropológiai tanulmányozásának, amelyet szubsztantív közgazdaságtannak hívnak, így fel kell ölelnie az eszközök és célok kapcsolatának megértését, amely túlmegy az individuális anyagi érdek maximalizálásán. Noha az egyéneknek mindenhol vannak racionális választásai a saját érdekeik szerint 'gazdaságosan' viselkednek, mégis a kultúra és a társadalom, az értékek és a társadalmi struktúrák szolgáltatják azt a keretet, melyen belül ezek a választások megtörténnek. Az antropológia jelentősen hozzájárul az emberi viselkedés tanulmányozásához azzal, hogy bemutatja, a racionalitásnak eltérő jelentései vannak a különböző társadalmakban. Mindezek megértésének igazi gyakorlati értéke van, mivel a nem ipari társadalmak modernizációs és gazdasági fejlődést szolgáló programokba kezdenek. Azok az emberek, akik eddig még nem éltek piaccgazdaságban, nem feltétlenül fogják ugyanúgy látni annak értékeit, mint ahogy azt a nyugatiak teszik” (u.o. 47-48).

„Egy gazdasági rendszer a társadalmi-kulturális rendszer része, amely a javak és szolgáltatások termelésével, elosztásával, fogyasztásával foglalkozik egy adott társadalmon belül. A közgazdaságtant részben azok az eszközök érdeklik, amelyekkel a javakat előállították, továbbá maguk a javak. Ennél azonban fontosabb, hogy a tárgyak és emberek, továbbá az emberek egymáshoz való viszonyával foglalkozik, a termelési, elosztási, fogyasztási folyamatokon keresztül.

Az antropológusokat a gazdasági élet és a kultúra más részei közötti kapcsolatok érdeklik. Ennek egyik jellemzője, hogy a kultúra meghatározza és formálja azokat a célokat, melyeket az egyének keresnek és azokat az eszközöket is, amelyekkel elérhetik azokat. A társadalmi és a gazdasági rendszer kölcsönösen függ egymástól. Más szempontokból is a termelés megszervezésének módjai kihatnak a család intézményére és a politikai rendszerre és ez fordítva is igaz: a különböző típusú politikai szerveződéseknek szintén vannak következményei a javak megtermelésének és elosztásának módjaiban. Hogyan befolyásolja a technológiai komplexitásnak egy adott szintje a munka megszervezését? Hogyan függ össze a termelés, a elosztás, a fogyasztás folyamata a társadalmi osztályok formálódásával, illetve a társadalmi differenciálódás hiányával? Milyen jelentőséggel bírnak a különböző gazdasági rendszerek a gazdasági növekedésre és a társadalmi változásokra?

A preindusztriális társadalmakban és a parasztok között gyakran nehéz elválasztani a gazdasági rendszert a kultúra többi részétől. A gazdaság beágyazódott az egész társadalmi folyamatba és kulturális formába. Csak néhány csoport szerveződött kizárólagosan a termelés céljáért. A termelést olyan csoportokban bonyolítják le inkább, mint amilyenek a családok, a nagyobb rokonsági csoportok, vagy a helyi közösségek. A termelő egységeknek tradicionális társadalmakban sok céljuk van: a gazdasági tevékenység csak egy aspektusa a foglalkozásuknak. A javak elosztása, vagy cseréje szintén olyan viszonyokba ágyazódott be, amelyeknek elsődlegesen társadalmi és politikai céljaik vannak. Ilyen feltételek mellett, ha az antropológus egy adott társadalom gazdaságát akarja tanulmányozni, sok, abban a kultúrában nemcsak gazdaságinak mondható tevékenységből kell felépíteni egy adott rendszer adott modelljét” (u.o. 48-49).

Hollós alapvető rendező elve a társadalmak gazdaságát és a gazdaságra épülő vagy vele szorosan összefüggő rendszerben az *adaptációs módok, formák és intézmények elrendeződése*, mondhatni a társadalmiság mint alkalmazkodási modell. Adaptációnak azt a *folyamatot* nevezi, amely által egy

organizmus olyan fiziológiai és viselkedésbeli tulajdonságokat alakít ki, melyek a környezet és az életben maradás szempontjából lényegiek. „Mivel a környezet folyamatosan változik, az organizmusok állandóan alkalmazkodnak; az adaptáció tehát egy előremutató folyamat és nem egy állandó állapot.

A természetes kiválasztódás az a legfontosabb mechanizmus, amelyen keresztül az élőlények alkalmazkodnak. A természetes kiválasztódás azoknak az egyedi organizmusoknak a túlélését és reprodukcióját részesíti előnyben, amelyek olyan jellemzőket örököltek, amik lehetővé teszik számukra, hogy a leghatékonyabban birkózzanak meg környezetük viszonyaitól. Az emberi populációk is hasonlóképpen alkalmazkodnak a környezethez, genetikai-biológiai változásokon keresztül. Például a betegségek megkímélik a legellenállóbbakat és így sok generáció múlva azok a populációk, amelyek valamilyen betegségben szenvednek, sokkal ellenállóbbakká válnak vele szemben.

Azonban az emberiség egy nagyon fontos vonásban különbözik az állatoktól: mi a környezeti viszonyokhoz főként technológiai eszközökkel, viselkedési mintákkal és kulturális tudással alkalmazkodunk és nem csak anatómiánk vagy fiziológiánk módosulásaival. Hogyha lehül a klíma, vagy egy nép hidegebb területre vándorol, akkor a megváltozott viszonyokkal főként tűzgyújtással, hajlék-építéssel, ruházkodással és nem fiziológiai adaptáció révén küzd meg. A technológiai és a társadalmi szervezet lehetővé teszi számunkra, hogy genetikai adottságaink lényegesebb megváltozása nélkül alkalmazkodjunk környezetünk változatosságaihoz.

Bármely emberi populációnak háromféle erőhöz kell alkalmazkodnia környezetében. Az első a nem élő vagy abiotikus-környezet. Ez jelenti a hőmérsékletet, a csapadékot, a talajt, a vizet, stb. A második az élő vagy biotikus-környezet, ide tartoznak ama növények és állatok fajtái, megoszlásuk és hiányuk, melyeket az emberek fogyasztanak, vagy máshogyan hatnak rájuk. A harmadik a populáció jelenléte, amellyel versenyben vannak, harcolnak, kereskednek, vagy valamilyen más kapcsolatban állnak. Az emberek társadalmi-kulturális rendszerüket (szándékosan vagy nem szándékosan) az előbb felsorolt külső erők némelyikéhez vagy mindegyikéhez igazítják. Ugyanakkor kölcsönhatásban állnak környezetükkel, saját igényeikhez és vágyaikhoz alakítják azt” (u.o. 49).

A környezeti kihívásokhoz való kényszerű, és sikeres vagy sikertelen adaptáció az adottságok felismeréséből, kihasználásából, „kiéléséből” származik. Eltérő viselkedésmódot és környezeti reflex-választ igényel a pásztorkodás, az iparűzés, az agrártevékenységek számos módja, a vadászat, a halászat, vagy épp a gyűjtögetés. E jellegzetes munkamegosztási „másságok” között az egyik, a legprimitívebbnek tekintett foglalatosság azoké a népcsoportoké, amelyeket „*zsákmányolóknak*” neveznek.

„A zsákmányolók olyan népcsoportok, akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják. Többnyire vadnövények gyűjtögetéséből élnek, melyek környezetükben fordulnak elő.

Eddig még nem találtak 10.000 évnél régebbi bizonyítékokat a földművelésre ill. állatok háziasítására. Az emberiség tehát teljes történelmének csak kis hányadában termelt élelmet és tartott háziasított állatokat; egyébként zsákmányolásból élt. Mindabból, amit az etnográfusok megtudtak a 20. századot megért vadászó-gyűjtögető népekről, következtethetünk arra, hogy hogyan éltek ősaink a prehistorikus időkben. A zsákmányolók tanulmányozása arra is lehetőséget nyújt, hogy megvizsgáljuk azoknak az embereknek az életmódját, akik a természet közvetlen közelében élnek. Mostanában (a kutatási) terepmunkák során további meglepő tényeket fedtek fel a zsákmányolókról. Arról, hogy mennyire kielégítően táplálkoznak, milyen hosszú és nehezen dolgoznak stb.

10.000 évvel ezelőtt minden emberi populáció vadászatból és gyűjtögetésből élt. Ahogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen

kiaknázni. Ez az oka annak, hogy amikor az európaiak először találkoztak nem-nyugati népekkel a 16. és 17. század során, a legtöbb zsákmányoló olyan környezetben élt, amely túl hideg, vagy túl száraz volt ahhoz, hogy preindusztriális technológiával megművelhető legyen. A 20. századra zsákmányolókat már csak néhány trópusi esőerdőben, sivatagban, száraz szavannán, vagy tundrán találunk.

Hogyan befolyásolta adaptációjuk a vadászó-gyűjtőgető életmód más elemeit? Pontosabban hogyan szervezik meg a termelést és ez hogyan hat a zsákmányolók társadalmi-kulturális rendszerére? /.../

A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsőrendű feladata a vadászat, a nőké pedig a növények gyűjtőgetése. /.../

A legtöbb zsákmányoló évszakonként vándorol. A Föld egyetlen természetes területe sem kínál az egész év során azonos fajtájú és mennyiségű forrásokat. A csapadék mennyisége évszakonként változik, a trópusokon kívül pedig a hőmérséklet is. A vadászható állatok is évszakonként más-más helyen fordulnak elő, és a gyűjtőgetett növények és gyümölcsök is csak az év bizonyos időszakában állnak rendelkezésre. A zsákmányolók általában olyan területekre vándorolnak, ahol a legbősebb az élelem és a víz, vagy a legkönnyebb azt megszerezni az év adott szakaszában.

A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. Ez az összegyűlés és szétszóródás rendszerint az állati és növényi táplálék hozzáférhetősége szerint alakul. /.../

A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok hordáknak nevezik ezeket: jellemzőjük, hogy taglétszámuk az olyan nélkülözhetetlen erőforrások, mint az élelem és a víz évszakonkénti eloszlása és mennyisége függvényében ingadozik. A hordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a hordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy horda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A hordák kis méretének egyik oka így az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkerekedniük, mint a nagyobbaknak.

Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtőgető horda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A hordák összetétele is flexibilis – azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy hordához, vagy egy területhez, hanem számos választási lehetőségük van, hogy hol és kivel éljenek.

Ennek a társadalmi mintának, mint adaptációnak van értelme. Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elhagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat, biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa.

Összefoglalva: a zsákmányoló népek egyik alapvető vonása, hogy megszervezik lakókörnyezetük hasznosítását (pl. a mobilitás évszakonként; összegyűlés és szétszóródás legalább évszakonként; szállásterületek, kis, változó méretű és flexibilis összetételű hordákból).

Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lehet. Nem minden vadászó-gyűjtőgető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű hordákban. A Föld néhány részén a környezet eléggé gazdag és állandó forrásokkal rendelkezett ahhoz, hogy a zsákmányolók nagy, különálló falvakban lakjanak. Ez különösen igaz akkor, ha ismerték a táplálék-konzerválás technikáját. Táplálékbőség idején konzervált és elraktárol-

zott táplálék segítségével a lakosság kiküszöbölheti a források bőségének természetes ingadozását és ez néha lehetővé teszi számukra, hogy adaptálódjanak a letelepedett létformához.

Észak-Amerika északnyugati partjának indiánjai ilyen forrásokban gazdag területen éltek. Többnyire partközeli szigeteken és folyópartokon telepedtek le, pl. a kwakiutl, tlingit, haida törzsek, akik a vad, de viszonylag megbízható állati és növényi táplálék széles skáláját fogyasztották. Az előbbieket között kiemelkedő fontosságú a hal. Éves őszi ivásokkal járó vándorlásuk a folyók torkolatainak lefelé és felfelé, az indiánoknak az élelem bőséges forrását jelentette. Ezek a csoportok minden ősszel halcsapdákkal, hálókkel és más módon fogtak halat, amit füstöltek, szárítottak és eltették az év hátralevő részére.

Ebből következően az északnyugati törzsek képesek voltak viszonylag körülhatárolható területeken megtelepedni, melyeket megvédték a betolakodókkal szemben, akik megkísérelték megsérteni a javakhoz való kizárólagos hozzájutásukat. Gondosan díszítették faházaikat, amelyeket hosszú távra építettek. Nem úgy, mint a keleti zsákmányolóknál, az északnyugatiaknál jelentős különbségek alakultak ki a társadalmi rangok között. A rangkülönbségeket bizonyítja a híres potlach intézménye, ami takarók, nagy rézlemezek, csónakok, faragott fadobozok, más vagyontárgyak rokoni csoportok közti nagyarányú kompetitív cseréje. Itt jellemző egy bizonyos mesterségbeli specializáció is – találhatunk ugyanott művészeket, kézműveseket, és takácsokat is.

A felhalmozó „jóléti” társadalom

Az utóbbi évszázadokban, de különösen az utóbbi 200–300 évben a nyugati népek és életmódjuk terjeszkedése óta, a zsákmányolók egyre inkább kiszorultak azokról a területekről, melyeket a növénytermesztő és pásztorkodó, iparosodott népek könnyen kiaknázhatóknak találtak. Néhány esetben tervszerűen irtották ki őket. Más esetekben a közjük vitt betegségek annyira megtizedelték a zsákmányolókat, hogy az a kevés, ami megmaradt, mostanra már más életmódhoz asszimilálódott. Ezekből a tényekből ne következtessünk arra, hogy a zsákmányoló életforma az adaptáció alacsonyabbrendű módja – jöllehet nem tűnik képesnek arra, hogy olyan hatékony katonai erőt tartson fenn, mint más népek. Valójában szerszámaik, technikájuk és azok a hatékony módszerek, ahogyan a táplálékot megszerezték és a környezetükben lévő más forrásokat kihasználták, megfelelőek voltak mindaddig, amíg nem kellett katonailag versenyezniük más adaptációs rendszerekkel. Az 1960-as évek óta a kevés túlélő zsákmányolóról szóló etnográfiai munkák általában azt sugallják, hogy életük könnyebb, mint azt az iparosodott népek gondolnák.

Azt gondolhatnánk, hogy a zsákmányoló életforma nehéz. Végül is a zsákmányolók olyan természeti erőknél vannak kitéve, amelyek fölött nincs ellenőrzésük. Mivel a létfenntartáshoz szükséges források elosztása és bősége felett az embernek nincs hatalma, a legtöbb zsákmányoló nem tud egy helyen maradni, nagy településeken élni, vagyont felhalmozni, közvetlen szükségleteiken felül többletet létrehozni; /.../ a természet embert korlátozó erői pedig elvesztették jelentőségüket. Amikor rájöttek, hogy a vadállatokat háziasítani lehet, az emberek már nem voltak kiszolgáltatva a 'hús-ellátmányuk' vagy a vadállatállomány-mennyiség természetes ingadozásának. Először lett a növényi és állati táplálékellátás befolyásolható, megbízhatóbb és kevésbé munkaigényes a betakarítás. E forradalmi változás után a népcsoportok letelepedhettek nagy, állandó falvakban, elkezdhettek vagyont felhalmozni, többletet termelhettek, ami lehetővé tette a specializálódást és végül a kultúra fejlesztéséhez szükséges szabadidőt.

Ma már bizonyítható, hogy ez a történet csak mese. A még ma is élő zsákmányolókról írt etnográfiai tanulmányok jelzik, hogy sok tekintetben életük általános minősége legalább egyenlő azokéval, akik törzsi csoportokban élnek. Sajnálatos, hogy erről csak olyan kevés tanulmány szól. /.../ Több tízezer éven keresztül a zsákmányoló életmód elegendő táplálékkal látta el az emberiséget ahhoz, hogy fajunk a szárazföldek legnagyobb részén elterjedhessen. Annak ellenére, hogy a gyűjtő-

gető-vadászó életmód a Homo sapiensre nézve egy evolúciós siker, van egy nagy hátránya más adaptációkhoz képest: viszonylag kevés ember tud adott egységnyi földterületen vadászatból és gyűjtögetésből megélni. Csak ritkán emelkedik a népsűrűség a zsákmányolók közt 1 vagy 2 fő fölé négyzetmérföldenként, sok helyen több négyzetmérföldnyi kizsákmányolható földre van szükség egy személy ellátásához.

A zsákmányolás csak alacsony népsűrűséget tud eltartani: ugyanis a növények és az állatok, amiket a zsákmányolók felhasználnak, nem fordulnak elő mindig olyan mennyiségben, hogy az elegendő legyen és nem mindig találhatók meg akkor és ott, ahol éppen szükség lenne rájuk. Addig, amíg az emberek nem tudtak hatást gyakorolni táplálékuk eloszlására és előfordulására, az egyetlen terület által eltartható személyek száma nem emelkedhetett egy meghatározott korlát fölé. Ha egy terület lakossága ezen hosszú távú eltartóképesség fölé emelkedett vagy a környezet szenvedte meg, mert a természeti élelemforrások felhasználása és megújuló képessége nem volt arányban, vagy a lakosság egy része hagyta el a területet. Tulajdonképpen ez a szaporodás és helyi népesség nyomásának köszönhető szétszóródás lehetett az emberiség az egész bolygón való (földrajzi) szétterjedésének elsőrendű oka az őskorban.

Termények ültetésének és házasított állatok tartásának egy nagy előnye van a zsákmányolással szemben: sokkal több embert tud egy adott földterület eltartani. Valóban, a növénytermesztés (és kisebb mértékben az állattartás) megnöveli a rendelkezésre álló terület eltartóképességét, nagyobb népsűrűséget tart el. /.../ Az állatok házasítása lecsökkentette és végül néhány területen majdnem teljesen kiszorította a vadászatra fordítható időt. Az eke elé befogott szarvasmarhák, a lovak, bivalyok az emberi munkát is megkönnyítették a gazdálkodásban...” (Hollós 1995:49-54).

A zsákmányolás, mint primer megélhetési tevékenység egykönnyen száműzhető a messizi múltba. Tudjuk azonban, hogy ez koránt sincs így, a zsákmányolók tovább élnek, vagyis kortársaink. Ma, Magyarországon az ötvenes-hetvenes korosztály történeti emlékezetében még élénken él a korai vagy középső szocializmus korszakának nagy morális tanítása, nevezetesen a kizsákmányoló tőkésről, aki bár mérhetetlen fölösleget és extraprofitot halmoz föl, csak egy élete van, csak egy szájjal ehet, csak magasra ülhet vagyona értéktelen dombján, s életének nem lesz komolyabb értelme... Ezt a példázatot napjaink pályakezdő fiatalabb nemzedéke, egyetemista vagy kamasz-korosztálya nemcsak nem érti, hanem megmosolyogja. S bár materiális szükséglete kétségtelenül nagyobb és praktikusabb ennek a generációnak, a tartalékolás, fölhalmozás, vagyis a termelői kultúra jövőképpel szavatolt minősége nemracionális képletként él tovább körükben.

„Amikor valaki vadászik vagy gyűjtöget, ezt közvetlen szükségleteinek kielégítésére teszi. Ha többet ejtene el vagy szedne össze a szükségesnél, csak pazarolná energiáját, és veszélyeztetné az utánpótlást. De ha valaki földműveléssel foglalkozik, semmi baj nem származik abból, ha a szükségesnél többet termel. Csak az a kérdés, mit csinál vele, ha megtermelte...” Raktározhatja is, piacra is viheti, el is cserélheti. De ha az erdőkieléssel foglalkozó busmanok nem keresnek az együttműködést és az életmóddal kapcsolatos helyzeteket nem alkuk segítségével oldanak meg, háborúzniuk kellene, s meglehet, hogy kiszorítanák őket történeti szállásterületeikről, létük feltételei szűnnének meg – vagyis a konfliktusok fenntartásának a zsákmányok és termények bősége érdekében nincs értelme... (Thurnbull 1970:11).

A zsákmányolás és környezetkielés kapcsolata a felhalmozással, a vadászattal, a többfunkciós élelemszerzési móddal és a (föld- vagy vadászati) terület-tulajdonnal nem függ össze tiszta képletként, így a zsákmányoló-predátorok létszámával és sokoldalú gyűjtögetési, csereberélési, térbeli eloszlási kérdéseivel sem – mint erre Sárkány Mihály hívja föl a figyelmet Stewart gondolatainak ismertetésekor (Sárkány 2000:35-43). Az ökológiai szemlélet „racionalitás-tartománya” nemcsak a kultúra fogalom újragondolására késztet, hanem a környezet-kiaknázás evolúciós trendjeinek, mintáinak tartósságát vagy éppen változandóságát is aláhúzza. A stewarti elutasítás, amely a holisztikus kultú-

rafelfogásra vonatkozott, kiemeli a kölcsönös függés mértékét és fajtáját is, sőt, azt is, milyen módon hat mindez a kultúra egyéb módjaira, a speciális adaptív folyamatokra. S talán épp az adaptáció tüneténye az, amely számomra analógiát kínál (bár ehhez talán elegendő lenne a kortárs magyar Budapest-külvárosi roma elit adaptációs rutinjait földézni, amely Hajnal László leírásában a látszólag „hátramaradott” társadalmi csoport bizonyítottan sikeres evolúciós potenciáljáról szól). A „poszt-modern” primitívség így a hasonló környezeti és éghajlati feltételek között ideiglenesen sikeres adaptációra képes „törzs” vagy „horda” történetileg felhalmozott kulturális rutinjáról és nemtermészeti környezetben elért megélhetési sikerképességéről bizonykodik, föltéve a kérdést immár azoknak, akik korábban éppen őket kívánták volna átszocializálni és egyfajta visszafogott nyugati civilizációra rávezetni...

A gazdasági és társadalmi komplexitáson belüli „primitívség” és „modernség” teóriáit cáfolva, illetőleg a primitív közösségek évezredes változatlanóságának Engels által kifejtett okait citálva, végül a marxi kizsákmányolás-elmélet értéktöbbletre és munkamegosztásra vonatkozó logikáját mérlegelve Lévi-Strauss is kifejti a gyarmatosított és gyarmatosító, kapitalista és proletár viszonyrendszerét, mint egy gyarmati helyzet „dinamikus töltetét”, amely révén a fejlődés feltételeinek egyikeként nevezi meg, hogy „az előzőleg megtépázott társadalmakra kívülről erőltesse rá magát” egy olyan nyugati civilizáció, amely a maga születéséhez és növekedéséhez kíméletlenül fölhasználja azokat a bennszülött csoportokat és erőforrásokat is, amelyekkel alig van kapcsolata (Lévi-Strauss 2001:256)...

Eddig az antropológusok okfejtése. A leírás bővíthető más szakmunkák, forráskutatások és más égtájak antropológiai-etnológiai kutatásának szakirodalmából. Ha a társadalmak belső rétegzettségének, a társadalomszervezet mintáinak távolságtartó képletét kívánjuk megrajzolni, akkor a tradicionális (vagy Georges Balandier kifejezésével: a hagyománytartó) társadalmak és a modern rendszerek struktúrái megannyi intézménytől függenek, amelyek a státusok, a normák, a szerepek és funkciók mentén a következő rendszerben oszlanak meg: a gazdaság típusát tekintve megkülönböztethető a *tradicionális* rendszerekben a vadász és gyűjtőgető, valamint az agrártermelést folytatók társadalma, a *modern* rendszerek között pedig az iparosodott és a posztindusztriális társadalom. A négy típus a „fejlődés” irányát tekintve a gyűjtőgetés – termelés – elosztás – szolgáltatás felé halad. S míg az agrárius rendszerekben is van gyűjtőgetés, részbeni ipari tevékenység, elosztás és szolgáltatási igény, illetve az iparosodás során is szükség van az élelemtermelés háttérére vagy az elosztási és szolgáltatási szférára, addig a posztindusztriális berendezkedés egyre kevesebb agrárszférára tart igényt és semennyi halász-vadász-gyűjtőgető népességet nem kíván eltartani (Turner 1972:22-34). A szó antropológiai vagy ergológiai értelmében megszűnni látszik az a típus, amely a „civilizációs” fejlődés hajnalán, a tudatos mezőgazdasági termelő (ültetvényes, állattartó) megélhetési típusát megelőzően nyert teret a társadalmi gazdálkodás történetében. A zsákmányolók azonban (hogy a kulturális antropológia egyik kulcsfogalmát idézzem, s ahogy Hollós is írja:) *adaptálódtak*, nem pedig megszűntek. Ha egy merész időutazással az olvasó átsuhan a társadalmi munkamegosztás történetén, nem fogja elkerülni figyelmét az egyes társadalomtörténeti korszakok marginalizált típusainak (koldusoknak, félnótásoknak, megbélyegzetteknek, kirekesztetteknek, fertőző betegeknek, leszerelt katonáknak, vásári mulattatóknak, vándorcigányoknak, kegy- vagy trónfosztottaknak, kiátkozottaknak) az a hatalmas tömege, amely „kisebbségként” élt és él ma is, számtalan zsákmányoló és gyűjtőgető életmód-stratégia szerint. S ugyanebben a gondolatmenetben éppúgy megtalálhatjuk helyét nemcsak a deklasszáldott társadalmi csoportoknak, haramiáknak és kalózoknak, városi plebejusoknak és tönkrement iparosoknak, kitiltott zsidóknak, vesztes hadvezéreknek vagy kiugrott papoknak, hanem a társadalom másik pólusán, az elit köreiben élő, ám a fennálló (gazdasági) rendszer logikája szerint éppúgy gyűjtőgető és zsákmányoló típusnak nevezhető egyéneket és csoportokat is megjeljük, akik szintúgy megkaparintói, (újra)elosztói vagy kisajátítói az elérhető-megszerezhető javaknak és forrásoknak. A császári birodalmak, az egyházi állam, a jelentős katonai

potenciállal rendelkező uralkodók, a városi hatalmasságok és fejedelmi rangú kegyurak, a jogi és üzleti elit vezéralakjai *úgyszintén zsákmányolók* a szó egy középkori vagy újkori értelmében. S ha korunk vagyongyűjtőteit tekintjük, olajsejtektől világháló-birtokosig, a magas politikai és bankárelitől a festészet klasszikusait kollektciókba rendező vagyton-konvertálókig, akkor nem lehet kétségünk a gyűjtőteő típus megmaradásáról, még kevésbé a szűk körű zsákmányoló rétegről.

A gondolatmenet ezidáig egy párhuzam mentén, mondhatni „ötletszinten” maradt, ez talán kétségtelen. De mielőtt még néhány példával illusztrálnám a zsákmányolás „prehistorikus” és modern formái megfigyelésének lehetőségét (amit egyébiránt bármely antropológiai alaptankönyv megtesz, lásd Birket-Smith, Haviland, Herskovits), tartozom még egy kiegészítő definícióval és egy erre épülő „önreflexióval”, ami ugyanennek a gazdasági-társadalmi funkciónak más típusú meglátásra, variánsára utal. Ugyanis némi önvizsgálat, s az antropológia első klasszikusaitól szinte norma-értékkel mérve „kötelező” önreflexió alapján úgy vélem: maga a kutató (legyen mondjuk etnológus, antropológus, vagy akár politológus, szociológus, esetleg pedagógus akár) maga is a gyűjtőteők közé tartozik. Egész élettevékenysége, létmódja, társadalmi jelenlétének legitimitása arra épül, hogy információkat gyűjt (és oszt el adott esetben), adatokat és tudást zsákmányol a környezet kínálta feltételek között. Az csupán részletkérdés, hogy amikor szerzett, begyűjtött tudását „piacra” viszi, értékén áruba bocsátja, egyszóval intézményes keretek között kereskedik vele, akkor a pusztán szükségleti gazdálkodáson túli, annál bizonyos értelemben bonyolultabb tevékenységet folytat (legalábbis annyiban, hogy mozgáspályái többször és alapvetőbben érintik a „tudástermelők” és „tudásfogyasztók” egyes köreit, hogy ugyanezen a piacon hosszabb időre beosztható értéktöbbletre tesz szert, amelyet fölél ugyan, de egyúttal biztosítja a további „begyűjtés”, „termelés”, elosztás és szolgáltatás feltételeit stb.). De – mint Hollós Maridánál olvastuk – minthogy „*az emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, s ezek révén különböző javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában – mégpedig a kultúra részeként*” –, mindezt nyugodtan tekinthetjük úgy, mint az emberi viselkedéstípusok és gazdasági szerepek egyikét, amely a kifejlődött szükségleti formák és a körülmények fogságában beosztható idő, energia és (túladás)tőke egyik (velejeig kulturális) megnyilvánulási formája, amely e szerepet vállalóknak a választható cselekvésmódok egyikeként a saját anyagi jólétet és profitot maximálisan biztosítani próbálja, s teszi ezt szűkebb közössége érdekében is (lásd Hollós, i.m. 46). A kulcsfogalom itt a közhaszon, a közösségi célja és értelme mindennek, ami a magánérdekű, önfenntartást szolgáló gyűjtőteőten túl van. Régebben ezt úgy fogalmazták, hogy az *értelmiség bivatása*, s társadalmi-erkölcsi értelemben önmaga „árúvá válásának” elkerülését célzó *morális szerepe* a tét, s értékét, tevékenysége értelmét is ezzel a legitimáló tartalommal lehetett mérni.

S itt engedessék meg egy további kiegészítő definíció. Az antropológiai – és általában a társadalomtudományi – szakterminológiában a zsákmányolók szociokulturális csoportjára kétféle fogalmat használnak. Jól illusztrálja ezt a francia szakszókincs, amely (korántsem egy értelemben, nem szinoním tartalommal, de a körülírásokban vagy esettanulmányokban felváltva használva) „*collecteur*”-ról beszél a keresgélő-találó, készletező, kiegészítő, gyűjtőteő életmód esetében, és „*prédateurs*”-ökről szól akkor, amikor elorzó, megkaparintó, rabló, fosztogató, vagyis korántsem a minimális önfenntartó tervszerűség értelmében vett tevékenységről beszél. A két létforma az életvitel és a körülmények szempontjából igen közel áll egymáshoz, s elválasztó „határuk” nem a természeti adottságok függvénye pusztán, hanem legalább annyira mentalitásé is.

S épp ezen a ponton kívánnék visszatérni az antropológiai alapismereti anyag és a modern társadalmi stratégiák-mentalitások egymásra rimelésének kérdéséhez. Hollós figyelmeztet: a társadalmak többségében (beleértve az amerikaiakat is) „*a racionális költség-haszon mérlegelés soha nem a viselkedés egyedüli motivációja. Ez óvatosságra kell, hogy intsen bennünket, amikor olyan más kultúrákban próbálunk viselkedéseket elemezni, amelyek gazdaságinak tűnnek, (tehát jellem-*

zók rájuk az árutermelés, elosztás és fogyasztás), de a nyugatiak szemében irracionálisnak tűnhetnek, azaz nem jellemző rájuk az egyéni önérdék maximalizálása". Nos, e téren nincs gond, korunk „posztmodern” társadalmainak, s ezek közt a „poszt-szocialista” jólétiség felé nyomuló magyar társadalom (ha „saját kultúra” terepeként elemezzük) értékrendjében korántsem tűnik irracionálisnak az egyéni érdek önös prioritásainak biztosítása. Sőt: ami nem egyéni cél, ami nem magánérdek, az tűnik elavultnak, idejétmúltnak, rendszerváltás előttiinek, ősdinak, nevetségesnek. S ha „*Sablins a vadászokat és gyűjtőket ősi jóléti társadalmaknak*” nevezi, ... *mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket*”, akkor e téren épp ellenkezőleg állunk: igényeink túlvelnek a szükségleteinken, s ha erőforrásaink szűkösek is, de a kisajátítási-privatizálási logikákat nem a termelési egységek reális profitja és tervszerű egyensúlya motiválja (mint a weberi értelemben vett protestáns etika vezérelte gazdaságban), hanem a gazdaság mint „egyetemes emberi érték” elérésének vágya. Hollós szerint (s számos más társadalomkutató is ezt bizonyítja): „*az élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyekre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése*” (u.o. 47). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból eredő haszonvétele, sőt ma már egyre inkább maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, s ha megfontoljuk azt, hogy „más társadalmakban a presztízs bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízsüket, mintsem megerősítik azt”, akkor az évezredek óta és ma is egzisztáló trobriandi társadalom vagy a kwakiutl indiánok által fenntartott adomány- és csere-rendszer olyan elosztási- és értékmódeltt reprezentál, amelyben a kollektív érdekek és a rangösszhangja egyszerre segíti az anyagi boldogulást és a „mentális ökológia” érvényesülését.

Állítsuk egy pillanatra szembe ezzel a „primitív” gyűjtőgető, „kielő” magatartással és szokásnormával a mai magyar társadalmi-politikai-gazdasági elit alapmagatartását. Nézzünk bele a heti- és napilapok híreibe, a televíziós vagy parlamenti purparlékba, a bírósági peranyagokba vagy a tollasodó elitek „gyűjtőgető” életmódjának kacsalábon forgó eredményeibe, s (köznapi botrányok felség- vagy becsületstértől vádaskodásaitól itt megkímélve az olvasót) azonmód szembe tűnik a stílis (lingvisztikai-retorikai) különbség a collecteur és a prédateur között. A mai magyar prédálók esetében sajnos nemcsak olyan népcsoportról van szó „*akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják*” (Hollós u.o. 49), hanem parlamenti többség, kormányzati szféra által elfogadott és biztosított közpénzeket, nemzeti vagyont, beruházásokat prédálnak fel, s csöppet sem tanulmányozzák morális antropológiai hátterét a felmerülő társadalmi bizalmatlanságnak vagy annak az ökológiai aggodalomnak, amelyet például a szellemi eszközök „predálói” hangoztatnak...

Nézzünk illusztrációképp néhány más „szövegszerű” párhuzamot!

„*Abogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen kiaknázni*” – írja Hollós (u.o. 49). Szinte a honfoglalást követő preindusztriális magyar világ sejlik föl a sorok mögött, majd a huszadik század iparosítási lendülete, s az új utakat kereső gyűjtőgetők pályamódosítási stratégiái, melyekből egyre inkább hiányzik az agrárium fennmaradásáért folytatott küzdés vágya... Megvan viszont a megtérülő minél kevesebb befektetésre orientált, minél több haszonra kalkuláló alapmagatartás, amely a „kiaknázás” olykor jóval préda-éheesebb változatait is rendszeresen előállítja...

„*A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsődendő feladata a vadászat, a nőké pedig a növények gyűjtőgetése*” – mintha a pártfrakciókhoz való tartozást,

az előéletet és a ma „konvertálható” kapcsolatokat és pályamódosításokat osztályozná a szerző, beleértve a Land Rover-es bevásárlókocsival napi kenyéradagért szaladó politikus-nejeket is...

„A legtöbb zsákmányoló évszakonként vándorol. A Föld egyetlen természetes területe sem kínál az egész év során azonos fajtájú és mennyiségű forrásokat. [...] A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. Ez az összegyűlés és szétszóródás rendszerint az állati és növényi táplálék hozzáférhetősége szerint alakul” – magyarul a brüsszeli munkavacsorák, külföldi látogatások, preferált nyaralóhelyek felkeresése, bankbetétek külföldre telepítése, bankár-partyk, bécsi és svájci kiruccanások, afrikai vagy ázsiai tárgyalások, pápai audienciák és parlamenti ülésszakok szervezik a kortárs gyűjtögetők szétszóródási-gyülekezési küzdelmeit.

„A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok bordáknak nevezik ezeket. [...] A bordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a bordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy borda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A bordák kis méretének egyik oka így az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkerekedniük, mint a nagyobbaknak. Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtögető borda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A bordák összetétele is flexibilis – azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy bordához, vagy egy területhez, hanem számos választási lehetőségük van, hogy hol és kivel éljenek” – amiként a pártfrakciók, parlamenti „átülések”, bizottsági csoportok, pártszakadások, házépítési és saját birodalom-szervezési tevékenységek épp így osztják meg és formálják át a hazai politokraták érdekcsoportozatait.

„Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elbagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa” – amelyek persze meg lehetőségen változékonyak, függően a pártkoalíciós tárgyalásoktól, privatizációs és konzorciális folyamatoktól, felügyelői és igazgatósági testületi igényektől, lakószomszédsági relációktól vagy területi-önkormányzati érdekképviseleti állapotoktól.

„Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lebet. Nem minden vadászó-gyűjtögető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű bordákban. A Föld néhány részén a környezet eléggé gazdag és állandó forrásokkal rendelkezett ahhoz, hogy a zsákmányolók nagy, különálló falvakban lakjanak. Ez különösen igaz akkor, ha ismerik a táplálék-konzerválás technikáját [...] amely kiküszöbölheti a források bőségének természetes ingadozását és ez néha lehetővé teszi számukra, hogy adaptálódjanak a letelepedett létformához” – való igaz, nem minden gyűjtögető tud azonos módon adaptálódni, nem minden gyűjtögetőből lesz zsákmányoló, s sokan tudják megoldani más módon is a források bőségének várható ingadozásával együtt járó társadalmi szerkezetváltozást vagy létszámmódosulást, miként a szedanterizálódott életmódhoz is másként és másként tudnak alkalmazkodni a vadászó-gyűjtögető csoportcskák...

Nem kívánok az itt levezetett párhuzammal semmiféle „morális felsőbbrendűség” nevében szólni – úgy vélem, pusztán az antropológusok másként-gondolkodásának eredménye, hogy a posztmodern piaciség felé meginduló magyar társadalmi-gazdasági tudat egy sajátos apró vonására hívom fel

a figyelmet, amely nem a „primitív népek” alsóbbrendűségéről árulkodik, hanem arról a funkcionális eltérésről, amelyből „logikailag” zárható ki a posztmodern gazdaság és a gyűjtögetés-zsákmányolás viszonya, főképp akkor, midőn az agrárium fejlesztésére és az ipari fejlettség szinten-tartására ugyancsak költségvetési milliárdok mennek el, jelesen azért, hogy a magyar társadalom és gazdaság ne kerüljön vissza a gyűjtögető népek szintjére. Kérdés lehet persze: ha történelmi példák is szólnak arról, hogy minden kornak megvoltak a preferált vagy diszpreferált (támogatott illetve kizárt) gyűjtögető körei, akkor miért épp a mi korszakunk és gazdasági racionalitásunk tudná nélkülözni mindezt... A válasz e kérdésre nem tisztán az antropológus dolga (hivatásából eredően amúgy is főképp kérdezni szokott), s ha nézőpontja amúgy is a kölcsönös csere-rendszerek és kooperációk harmóniája mentén található, akkor még kevésbé egyedül az ő feladata a „nagy tanítás” előadása, s torzító optikája ismeretében tartózkodhat a „primitívekkel” kapcsolatos elfogultságtól. Ezzel talán ismét lehetővé teszi, hogy elkerülje az „etnocentrizmust”, ami ugyan nem sokat segít a világ visszatörzsiesedésén, de legalább a tapasztalat-gyűjtögető kutatói attitűd megmaradhat a tudás-csere-rendszerek fenntartásánál és a potlach-ünnepélyek nagy közös tüzeinek táplálásánál...

Kérdés továbbá az is, hogy a „politika mint profán vallás” (Marx), vagy mint elhivatott küldetése a kiválasztottaknak, miképp veszítette el közszolgálati jellegét, eredeti értelmét. A hatalom karizmatikus természete a törzsi világban, s a racionalizált-civilizált világban is sokáig még megvolt. Talán cserélhetővé váltak a jelzők: uralkodó, császár, király, püspök, herceg, miniszter – aki a hagyomány, az ősök céljainak legitim folytatója, programjuk megőrzője volt – lett utóbb elnök, frakcióvezető, bürokrata, pártvezér, technokrata, tudós... Durkheim már arra hívta föl figyelmünket: saját magunk alávetettjei vagyunk (hivatkozva Maffesoli 1992:40). A huszadik századi etnológusok szerint a *meg-egyezés* volt a hatalom korlátozásának eredője (lásd Lévi-Strauss: Szomorú trópusok), s a politikai antropológusok már egyre többen arról írnak: a politika kezdetől a *megállapodásra* épült, a képviseltek jelöltjeinek *megbízása* is, az állam és a társadalom viszonya éppúgy (Abélès 2000). E kapcsolatrendszerben azonban alapvető morális bomlás, erodálódás és bizalomvesztés történik. Olyan, amely immár nem szociokulturális integrációk, nem etnokulturális vagy foglalkozási csoportok kérdése, hanem a nagyságrendeké, a tömegerőé, a gyorsaságé, a kiszámíthatatlan és kivédhetetlen hatásoké (Virilio – Lotringer 1993, Turner 1997b). Ezek az immár „nem civilizált” mechanizmusok, s az európai társadalmak többségében meglévő megkülönböztető-lekezelő gesztusokra való hajlandóság mondatja rendszerint, hogy a komplex társadalmak „egyneműségével” szemben megjelentek a törzsi szintű szerveződésmódok, csoport-kötöttségű szándékokkal, belterjes érdektérrel, „alulról jövő, demokratikus követelések” nevében fogalmazva meg önértéküket...

A törzsek kora és a törzsiség újrászületése nem pejoratív a fogalom mai értelmében, hanem épp ellenkezőleg: a globalizálódás, a mindent uraló egységesítés, a mindenható fogyasztóiség szemben áll a mikro-csoportosulásokkal. Korunk „fejlődéselvéssége” és „haladáspártisága” az egyént és a kiscsoportot mint az ésszerűtlenül gondolkodó másságot bélyegzi meg, amely nem hajlandó tudomásul venni a felvilágosult racionalitások (közélet, közpolitika, megjelenített közérdek) fontosságát az államegységek és egyesült államok alakzataiban. Kettős ésszerűség küzd itt egymással: az egyén önmegjelentése és a magától értetődő kollektívumé, amely csoportok, pártok, szervezetek, nemzettek formáiban testesült meg, vagyishát „a politika” főségét, mindenhatóságát bizonyítja, elnyomva minden ego-t a társadalom „egységén” belül. Maffesoli szerint ez az apollóni és dionüszoszi nagyság vitája, amelyben a politika spirituálissá lett, a hatalom embere átadta helyét ez erő emberének, a hatóság szerepe a hatalmasé lett, az uralmi képesség megjelenésmódja pedig, mely ciklikus változásokban ugyan, de mindig is intézményes hatalmat csatornázt be, most egy új ciklusban egyfajta „ozmotikus” cselekvésfolyam lett, sokkalta kevésbé racionális, mint korábban volt (Maffesoli 1992:150).

A történelem maga is egy folyó, helyet és teret követelő, adaptációt kínáló és elváró, melyet még

a határok közt tartani vagy terelni vágó sem tud mindig gátak közt tartani (Maffesoli 1992:33). Az idő és az események áradása pedig nemigen lehet ínyére a természeti embernek... Még a városi nomád fogalma is kialakult, s részben fedi azt az „idő-vállalkozó” típust, amelyből Tatán is meg száll néhány a hétköznapi éjszakáin, multinacionális cégek Tatabányára telepített üzemegységeiből átruccanva az „alvóváros” kellemesebb terében... (A fogalomról lásd Niedermüller 1999). A „természeti ember”, avagy a természetben lazán installálódott embertípus persze ennek épp az ellenkezője – Lányi András egy emelkedett példázata szól épp erről az esetről: Arne Naess a személyiség ökológiai elméletének kidolgozásakor egy lapp halász esetét idézi fel, „aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. Ezen a folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd megpróbálták megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé kerültek, ahol a mi halászunk azzal védekezett, hogy önvédelemből cselekedett. A folyó, állította, része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta. /.../ A reflexió ezek szerint nem valamiféle válaszfal ember és környezete között, hanem a bensőségebbi összetartozás lehetősége. /.../ Az Én – Naess intuíciójának megfelelően – csak az azonosulás aktusában ragadható meg; sohasem azonos önmagával. Nem kész adottság, hanem megvalósításra váró feladat. Viszonyaiban valósítja meg magát: azzá lesz, amivel azonosul. /.../ Ez korántsem passzív viszony, hanem a legnagyobb erőfeszítés, ami tőlünk kitelik. Igaz, célja nem a természet átalakítása, hanem önmegvalósítás, abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést Arne Naess használja: az ember emberként akkor valósítja meg magát, ha a Másikban saját létének határtalan lehetőségeit ismeri fel. Tehát – ha úgy tetszik – nem önzetlenül jár el, amikor kéméli, óvja, ami az útjába kerül: magának tartja meg. Az egoista saját lehetőségeit korlátozza és mélységesen lebecsüli magát, mondja Naess, amikor képességeit az önérvényesítés narcisztikus törekvésének szolgálatába állítja. A pusztá önfenntartás eszközévé silányítja a világot: fel- és elhasználja. A használat a megértés ellentéte. Lemond a létezés feltárulkozó gazdagságáról, csak azért, hogy lénytársait szegényes szolgálatokra kényszerítse. Rendelkezik velük, még arra is képes – vagy csakis arra képes –, hogy megfossza őket létüktől, de ennek az uralkodáshoz nincs semmi köze.

Amikor az ember lemond a megértésről, saját létének értelmét áldozza fel. Az önfenntartás nem cél az ember számára, hanem kényszerűség. Minél rafináltabban és bőségesebben gondoskodik saját úgynevezett szükségleteiről, minél több és kellemesebb elfoglaltságot talál kielégítésük körül, és minél kevesebb képességét veszi igénybe az egyhangú hajsza, amit a pénzkeresetté züllesztett munkavégzés jelent, annál kínzóbb és megválaszolatlanabb marad számára a kérdés, hogy mivégre él. Félreértette léthelyzetét: uralkodni akart a létezők fölött, ami képtelenség, hiszen létüknek törvényt nem ő szab. Nem istenükké lett, csupán élősdív: egész uralma a hullán lakmározó férgek királyságához hasonlatos” (Lányi 1999:80-83).

Természetesen mindez, beleértve az együttélés embertudományi aspektusait és a magam asszociatív témaválasztását, nem tény, hanem értelmezési mód, antropológiai távlatokba vetítése egy olyan jelenségnek, amelyet a saját társadalmát kutató számára mint lehetséges interpretáció kínálkozik. Lányi András mai együttélés-tana is épp arra rímél a halász példájával, amit Hollós Marida mint önérdékű racionalitásként fogalmaz meg, s amit Maffesoli elemez sajnálkozva: az érzelmi döntések, az indulati politika satnyaságára, az öntudatlan és ön(ki)zsákmányoló emberi felfogásmódra. Arra, amely nem képes az idő ritmusát érezni, az értékek rendjét tisztelni, csupán kapzsi markolással megragadni a magát. Zsákmányolni, ökológiai értelem, emberi megértés és morális felelősség nélkül – nem „bozótlakóként”, hanem „modern lényként”.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Abélès, Marc (2000): *Az állam antropológiája*. Budapest: Századvég kiadó (Megjelenés előtt)
- Baladier, Georges (1990): Sociétés traditionnelles. In *Sociétés. De l'animal à l'homme*. Philippe Brenot (szerk.), 117–132. Paris: L'Harmattan
- Bettelheim, Bruno (1988): Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső batár*. Tanulmányok. 121–122. Budapest: Európa Kiadó
- Birket-Smith, Kai (1969): *A kultúra ösvényei*. Budapest: Gondolat
- Domenach, Jean-Marie et al. (szerk) (1980): *La violence et ses causes*. Paris: Unesco
- Dumont, Louis (1998): *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 13–26, 73–113.
- Geertz, Clifford (1988): Sűrű leírás. In *Misszionáriusok a csónakban*. Vári Attila (szerk.), 13–61. Budapest: Akadémiai
- Hajnal László Endre (2002): Nagyvárosi cigányok a változó gazdasági környezetben. In *Elitek és piaci kultúraváltások*. Etnoregionális Munkafüzetek, 89. Szakál Gyula, Udvarhelyi Éva Tessa és A.Gergely András (szerk.), 161–181. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete
- Haviland, William A. (1987): *Cultural Anthropology* (5th edition). New York: University of Vermont, CBS College Publishing. Holt, Rinehart and Winston, 155–187.
- Herskovits, Melville J. (1952): *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. New York: Knopf
- Hollós Marida (1999): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbózis kötetek, 2. Budapest: ELTE, VI. fejezet, 46–53.
- Klineberg, Otto (1980): Les causes de la violence: approche psychosociologique. In *La violence et ses causes*. Jean-Marie Domenach et al. (szerk.) Paris: UNESCO, 115–129.
- Laburthe-Tolra, Philippe és Warnier, J. P. (1993): *Ethnologie – Anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Lányi András (2000): *Együttéléstán*. Budapest: Liget, Könyvek
- Lévi-Strauss, Claude (2001): A kulturális diszkontinuitás és a gazdasági-társadalmi fejlődés. In *Strukturális antropológia II*. Budapest: Osiris, XVII. fejezet, 253–260.
- Ludassy Mária (1992): *A toleranciától a szabadságig*. Budapest: Kossuth, 93–101.
- Maffesoli, Michel (1991): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Livre de poche
- Maffesoli, Michel (1992): *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris: Grasset
- Mirleau, Hubert de (1999): *Fatalitás-e a demokrácia?* Budapest: Stella Maris Kiadó
- Mumford, Lewis (1986): *A gép mítosza*. Budapest: Európa Kiadó, 59.
- Niedermüller Péter (1999): Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika*, 38: ..., valamint <http://www.c3.hu/replika>
- Olson, Mancur Jr. (1982): *A kollektív cselekvés logikája*. Szociológiai füzetek, 29. Budapest: Művelődési Minisztérium, 45–54.
- Sahlins, Marshall D. (1997) Specifikus és általános evolúció. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Paul Bohannon és Mark Glazer (szerk.), 494–495. Budapest: Panem
- Sárkány Mihály (2000): Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*, 31–43. Budapest: L'Harmattan
- Thurnbull, Colin M. (1970): *Az afrikai törzsek élete*. Budapest: Gondolat
- Turner, Jonathan H. (1972): *Patterns of Social Organisation. A Survey of Social Institutions*. New York: McGraw-Hill Book Company, 22–34.
- Turner, Victor W. (1997a): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Paul Bohannon és Mark Glazer (szerk.), 675–711. Budapest: Panem
- Turner, Victor W. (1997b): Liminalitás és communitas. In *Politikai antropológia*. Zentai Violetta (szerk.), 51–63. Budapest: Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter-sorozat
- Váriné Szilágyi Ibolya (1999): Az individualizmus különböző formái a sikerképzetekben. In *A siker lélektana. Szociálpszichológiai és szociológiai tanulmányok a sikerről*. Váriné Szilágyi Ibolya és Solymosi Zsuzsa (szerk.), 204–226. Budapest: Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó
- Virilio, Paul (1992): *Az eltűnés esztétikája*. Budapest: Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám
- Virilio, Paul (1998): A harmadik intervallum. *Café Babel*, 29 (3): 77–83.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère (1993): *Tiszta háború*. Budapest: Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, 23–79.
- White, Leslie (1997): A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Paul Bohannon és Mark Glazer (szerk.), 459–486. Budapest: Panem.

Hármashatár

*Gondolatok a batárokon átnyúló „territoriális identitás”
és/vagy a „választott identitás” lehetőségéről*

GRÁFIK IMRE

A közép-európai snépek XX. századi történelmének alakulásában meghatározó volt az első világháborút lezáró békeszerződés. Nagy múltú államalakulatok, államformák szűntek meg, új államok jöttek létre, emberek milliói kerültek korábbi viszonyaiktól eltérő társadalmi, politikai és kulturális környezetbe.

A győztes nagyhatalmak által alakított új feltételek és körülmények nagymértékben érintették Magyarországot és a közvetlen szomszédságunkban élő népeket egyaránt. A magyar kormány megbízottainak 1920 júniusában, a Párizs melletti Versailles Trianon-palotájában feltétel nélkül kellett aláírni a súlyos békefeltételeket.

A békeszerződéssel Magyarországról a környező országokba csatolták az ország összes területének 71,5 %-át, és a lakosság 63,6 %-át. Az elcsatolt területeken élt a Kárpát-medencei összmagyarság mintegy harmada, azaz 3.489.630 fő, míg az országnak meghagyott területen 6,7 millió, tehát alig kétszer annyi magyar lakos maradt.

Ezzel szemben Csehszlovákia területe 189 %-kal, lakossága 101 %-kal nőtt. A Szerb-Horvát-Szlovén Királyság területe 402 %-kal, lakossága 334 %-kal lett nagyobb. Románia területe 119 %-kal, lakossága pedig 111 %-kal gyarapodott. Mindhárom ország jelentős magyar népességet foglalt magába, melynek következtében Európában mind abszolút mértékben, mind arányait tekintve a magyar lett a legnagyobb kisebbségi körülmények között élő nép. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy ez a kép a Szovjetunió felbomlásával változott csak meg, mára már az orosz a legnagyobb számú kisebbséget adó nép.)

Az első világháború utáni állapotot megerősítette és konzerválta a második világháborút lezáró békekötés is.

A fent hivatkozott adatok önmagukban is magukban rejtették egy lehetséges konfliktus-helyzet kialakulását és annak folyamatos, de változó erősségű fennmaradását, esetenként kiterjedését. Az elmúlt nyolcvan év sok példával szolgál e vonatkozásban, s egyik ún. utódállam sem állíthatja magáról, hogy megbízhatóan, illetve megnyugtatóan és tartósan tudta kezelni a helyzetet.

A XX. század utolsó évtizedének a térséget érintő történeti és politikai eseményei azt igazolják, hogy a nemzetiségek, kisebbségek kérdésének megoldása áthúzódik a XXI. századra.

Kutatásainkban megkíséreltük feltárni a régió eseménytörténetének azon elemeit, melyek következményeként – legalábbis bizonyos viszonylatokban és időszakokban – a status quo jegyében olyan törekvések és akciók realizálódtak, melyek a megbékélés és a különböző szomszéd népek harmonikus együttélésének jeleit mutatják.

A két világháború között Magyarországnak négy ún. hármashatára volt: Ausztria – Magyarország – Szerb-Horvát-Szlovén Királyság (1929-től Jugoszlávia), Csehszlovákia – Magyarország – Ausztria, Románia – Magyarország – Csehszlovákia és Szerb-Horvát-Szlovén Királyság (1929-től Jugoszlávia) – Magyarország – Románia közös határpontjain.

A kutatásaink, illetve vizsgálódásaink alapján készült esettanulmányunk* az osztrák – magyar –

*A kutatás részletesebb kifejtését lásd a tanulmány végén

szerb-horvát-szlovén (1929-től jugoszláv, 1992-től szlovén) *hármashatár* meghatározott pontján, az 1922-ben emelt emlékmű felállításának körülményeit, valamint a hozzá kapcsolódó társadalmi, politikai és régiónörténeti vonatkozásokat tárgyalja.

Az obeliszkyszerű emlékművön a három ország címere és a trianoni szerződés dátumai (1919. IX. 10. és 1920. VI. 4.) láthatók. Megjegyezzük, hogy a címerek jelenleg nem az eredetiek, a magyart 1991. június 13-án, a szlovént 1993. május 4-én lecserélték újakra. Ezt a rendszerváltó Magyarország és a független szlovén állam új címerhasználatá indokolta.

Ismereteink szerint a két világháború között az országos politikában nem kapott közvetlen szerepet a hármashatárkő és szűkebb körzete. A Bethlen István nevével jelzett konszolidáció és nyitás, illetve közeledés a nagypolitika kérdéseivel volt elfoglalva.

Más volt a viszony a helyi társadalom vonatkozásában. Ebben a tekintetben nem lehet megfedkezni arról a körülményről, hogy az érintett térség faluinak többnemzetiségű (magyar, osztrák-német, szlovén, horvát) lakosságát rokoni, baráti kapcsolatok és gazdasági érdekek kötötték össze.

Felállítását követően adataink szerint a magyar oldalról a határkő a két világháború között többkevesebb rendszerességgel iskolai kirándulások célpontja volt. A közvetlen indíték a hősök emléknapijához kötődik. A helyszínen eleinte hangot kapott a „Nagymagyarország” és a „Csonkamagyarország” – mára már anakronisztikus – dichotómiája, később az alkalom fokozatosan depolitizálódott, s előtérbe került a természet nyitása, a tavasz, a madarak és fák napjának megünneplése.

A második világháború után Magyarország nyugati határán 1949-ben megépült az ún. *vasfüggöny*. Ezzel végleg elválasztották egymástól az addig legális vagy illegális módon, de egymással folyamatosan kapcsolatot tartó, egykor összetartozó mikro-térség közösségét. A rokoni, baráti, gazdasági (termelői és értékesítői) kapcsolatokon alapuló térségi viszonyrendszer felbomlott, megszakadt. Az esetleg csak néhány száz méter távolságra fekvő házak lakói szimbolikusan és valóságosan is szinte elérhetetlen távolságra kerültek egymástól. A határsávba tartozó hármashatár térsége a tiltott zónába tartozott. Elmaradtak a korábbi évtizedek iskolai kirándulásai. Az idők is kevesebbet beszéltek a hármashatárhoz fűződő emlékeikről. A fiatalabbak és a gyermekek gondolatvilágából pedig hiányzott a hármashatárkőhöz fűződő történeti ismeret és a helytörténeti vonatkozások ápolása.

Fordulatot és változást az 1989. év hozott. Májusban, megelőzve az európai hírv augusztusi ún. soproni páneurópai pikniket (kelet-német turisták menekülése), határmenti, ún. Barátság találkozózt szerveztek a hármashatár menti kistérség települései és polgárai. Itt is sor került egymást rég nem látott (disszidens) rokonok – elvileg tiltott – találkozására.

A közép-európai rendszerváltás és Jugoszlávia szétesése után a határokon átnyúló kapcsolatokban új feltételek és új lehetőségek jöttek létre. A hármashatár közvetlenül érintett települései egy földrajzi értelemben fokozatosan kiterjedő, s egymásra rétegeződő térségi struktúra részévé váltak:

1. Helyi, települési szint,
2. Kistérségi, kisvárosi szint,
3. Kistérségi, természetvédelmi szint,
4. Közép-istérségi, tartományi szint,
5. Országok, népek szintje,
6. Nagy-istérségi, nemzetközi szintje,
7. Földréz, úniók szintje.

A kistérségi települései és lakói – különböző intenzitással és hatékonysággal az alábbi fontosabb területeken kapcsolódnak, integrálódhatnak az egymásra épülő szintekbe:

1. Interperszonális (rokoni, baráti) kapcsolatok,
2. Politika és közélet,
3. Gazdaság és kereskedelem,
4. Kultúra és művelődés,

5. Sport és szabadidő,
6. Turizmus és idegenforgalom,
7. Egyéb (pl. civil szervezetek, természetvédelem).

A közvetlen hármashatár térségben a tulajdonviszonyok, az életszínvonal és a cselekvési programok terén eltérő preferenciákat állapíthatunk meg:

Ausztria

1. A magántulajdon feltétlen és mindenre kiterjesztett primátusa,
2. A magas életszínvonal megtartása, biztosítása,
3. A szabadidő egyedi, minőségi és választékos kitöltése.

Szlovénia

1. A magántulajdon kiterjesztése, erősítése,
2. Az életszínvonal növelése,
3. A nemzeti identitás erősítése.

Magyarország

1. A magántulajdon megalapozása, kiépítése,
2. Az életszínvonal javítása,
3. A (főként anyagi természetű) javak gyarapítása, felhalmozása.

A fentiekkel egyidejűleg azonban azt is megfigyelhetjük, hogy a mikro-térség lényegében eltávolodott a nemzeti trauma bénító örökségétől. Kisebb-nagyobb nehézségek ellenére valóságosan ható tényező a népek és kultúrák mindennapos találkozása. A távoli cél a határokon átnyúló, sokoldalú és differenciált kapcsolatrendszer, s végső soron egy új típusú multikulturális, úgynevezett *territoriális identitás* elérése.

Ez a cél nem tűnik irreális várakozásnak, különös tekintettel arra, hogy párosul/hat az Európai Unió politikai és közéleti szándékaival, illetve törekvéseivel. Elméletileg – de gyakorlatilag is – azonban felvetődhet, hogy a térség – történetileg eltérő eredetű és meghatározottságú – népességének identitása a legújabbkori történések hatására nemcsak felülírható, hanem egy fentebb hivatkozott új típusú identitással. Nem zárható ki az sem, hogy ezzel a folyamattal egyidejűleg, akár mintegy ezzel párhuzamosan vagy emellett, erőteret kap/hat ugyancsak új lehetőségként, egyfajta választható, azaz *választott identitás* is. Ez részben a történetileg determinált korábbi (pl. etnikai, illetve nemzeti-nemzetiségi, vallási) identitást, illetve annak túldimenzionált merevségét erodáló folyamatok (pl. asszimiláció, vegyes házasság) eredményeként, vagy a modern közjogi értelemben vett állampolgári attitűd érvényesüléseként, részben pedig ugyancsak új alapokon létrejövő (pl. ideológiai, foglalkozási) csoport, illetve réteg identitásként jelenhet meg. Mindazonáltal e bonyolult folyamatban az egyes emberek, egyének sorsának alakulásában akár az is föltehető – s erre már vannak életút példák –, hogy valaki/k többszöri identitásváltáson mennek keresztül, pontosabban érdekérvényesítési stratégiájuk mentén önként váltanak identitást. Végezetül megjegyezzük, hogy nem lehetetlen a – különböző mélységű és kiterjedésű – egyidejű, úgynevezett *többes identitás* vállalása sem.

A felvázolt folyamatnak azonban – megítélésem szerint – ma még az elején vagyunk. Reálisan szemlélve a történéseket, a remélt végeredmény meglehetősen távol van. A kezdeti lendület mintha vesztett volna erejéből, s a nagypolitika is időnként máshova helyezi a hangsúlyokat. Vissza-visszatérően kísért a *centrum* és *periféria* viszonylat negatív hatása.

Tanulások az e vonatkozásban a nemzetközi tapasztalatok, melyek azt mutatják, hogy Nyugat-Európában a hármashatár vidéke – éppen a kultúrák sajátos keveredése miatt – különleges értékű, hiszen minden etnikum számára gazdasági, politikai és kulturális felhajtóerőt jelenthet. A minden vonatkozásban fejlettebb nyugat-európai országok, illetve régiók hasonló találkozási pontja-in legalábbis ez tapasztalható: nyitottság, kölcsönhatások, sokszínűség. A fejletlen régiókban viszont a határmentiség a *hátrányok halmozódását* jelenti. Ezek a területek ugyanis a *periféria perifériá-*

jaként működnek, szinte teljesen elzártak, többnyire elhanyagoltak, egymást rontó viszonyok között éltek, s élnek napjainkban is.

A fékező trendek ellenében a térségre vonatkozó legújabb, hosszú távú területfejlesztési elképzelés az ún. multi- és interregionális kapcsolatban fogalmazódik meg. Ebben a koncepcióban a vizsgált mikro-térség távlatosan szerves részévé válhat egy, Graz-Maribor-Zalaegerszeg-Szombathely központokkal meghatározható potenciális eurorégiónak.

Esetünkben nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy térségünkben a társadalmi-gazdasági fejlettség különböző szintjén álló országok területeinek, valamint nagyon eltérő életszínvonalú közösségeinek együttműködési törekvéseiről van szó. A társadalomkutatásnak azonban figyelnie és lehetséges szerint segítenie is kell a folyamatok alakulását.

HIVATKOZOTT KUTATÁSOK

- Gráfik Imre (2000): Hármashatár – Közép-európai nemzeti traumától a népek találkozási helyéig. *Néprajzi Látóbatár* IX. 3-4/ 117-149.
- Gráfik Imre (2001): Tromeda – od nacionalne traume srednjo-europskih nacija do sastanka naroda. In *Panonski Ljetopis – Pannonosches Jahrbuch – Pannon Évkönyv (Burgenland Buch)*. Pinkovac-Güttenbach. 171-173.
- Gráfik Imre (2001) Tromeja. Od srednjeevropske nacionalne travme do sticisca narodov – Hármashatár. Közép-európai nemzeti traumától a népek találkozási helyéig. In Kozar, Marija (ured.): *Etnologija Slovencev na Madzarskem* 3. Budapest. 9-59.
- Gráfik Imre (2001) Hármashatár – Dreiergrenze – Tromeja – Tromeda – Triple Frontier. In Pusztay János (szerk.) – Gráfik Imre (összeáll. és bevez.): *Tradíció és regionalizmus (Néprajzi örökség, helyi hagyományok és térségi kapcsolatok Nyugat-Dunántúlon)*. Szombathely. 21-51.
- Gráfik Imre (2003) „Triple Frontier” – from national trauma to meeting place of the peoples. In Teppo Korhonen – Helena Ruotsala – Eeva Uusitalo (eds.): *Making and Breaking of Borders. Ethnological Interpretations, Presentations, Representations*. Studia Fennica, Ethnologica 7. Helsinki: Finnish Literature Society. 129-146.
- Gráfik Imre (2004) „Dreiländereck” – von Nationaltrauma bis zum Treffpunkt der Völker. (*Zeitschrift für Balkanologie*). /Sajtó alatt/.

Globalizáció, individualizáció, modernizáció, urbanizáció és lakásmód Magyarországon

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

Európa „keleti felén” a globalizáció folyamata elválaszthatatlan a modernizáció, az individualizáció, az urbanizáció¹⁶⁰ és a (re)kapitalizáció jelenségeitől. Mindezek a folyamatok korábban kezdődtek, de az 1989-es a rendszerváltás radikálisan felgyorsította őket. Mindenesetre a történelmi értelemben vett jelenkor kiváló elemzési anyagot szolgáltat e folyamatok tanulmányozói számára.¹⁶¹ A változások hol az értékrendszer- (és életforma-) változások (individualizáció, urbanizáció), hol a fejlődés/lemaradás (modernizáció), hol a rendszerváltozás (rekapitalizáció), hol a világrendszer/kis nemzet (globalizáció) metszetben kerülnek elemzésre. Mivel mindezen tényezők jelen vannak, és meghatározzák a térség lakóinak életét, az elemzési metszetek alkalmazása hasznos és nélkülözhetetlen, de csak *együttesükben* alkalmasak arra, hogy a valóságos folyamatokat megragadhatassák.

¹⁶⁰ Még a *rekapitalizáció* kezdete is Magyarországon legalább a hatvanas évek gazdasági reformjára vezethető vissza: az akkor a szocialista világban uralkodott dogmákkal szemben beindult úgynevezett reformgondolkodás sok közgazdászt, társadalomtudóst vezetett el lassan, fokról-fokra a piacgazdaság és a polgári demokrácia mind teljesebb igényléséhez, s ez a hetvenes-nyolcvanas éveket végigkísérő szellemi folyamat – amihez kapcsolódóan a piacgazdaság egyes, csökevényes elemei is megjelentek a rendszerben – logikusan torkollott a rendszerváltásba, (ha az ebben a formában nem is volt előrelátható, s még így is igen jelentős fordulatot jelentett). A *modernizáció* eszményei a szocialista (fejlődéselvű és iparosító) ideológiában is jelen voltak, az más kérdés, hogy a modernitás nyugati eredményeit a szocialista ideológia sokszor ellenségesként igyekezett kizárni a maga világából; de a hatvanas évek Magyarországon ez az érték is több-kevesebb polgárjogot nyert, megtűrt formában az értelmiség lehetőséget kapott az akkor a nyugati világot is uráló modernista ideológiák és divatok ideológiailag „méregtelenített” átvételére. A rendszerváltás felerősítette azt a szemléletet, hogy a volt szocialista tábor országai elmaradtak a Nyugathoz képest, tehát egy felzárkózó modernizáció politikáját kell folytatni, a haladás, fejlettség modernista értékeivel a középpontban. Az *individualizáció*, mint Európában mindenütt, Magyarországon is a középkor végén kezdődött, de tömeges elterjedése, az élet minden vonatkozásába való behatolása a polgári társadalom csökevényes kifejlődése folytán nagyon megkésett a nyugati társadalmakhoz képest. Első, igazán nagy hulláma a tizenkilencedik század végén volt megfigyelhető, de valóban tömeges, a társadalom minden rétegébe elhatoló individualizációról ismét csak az ezerkilencszázhatvanas évektől beszélhetünk: ekkor jelent meg, illetve lett tömegessé számos olyan jelenség ebben a régióban, ami mondjuk Hollandiában vagy Angliában a tizenhetedik században vált szembetűnővé. Az egyént bürokratikus hatalmaknak alávető szocializmus azonban nem kedvezett az individualizáció teljes kibontakozásának, ami torz változatban, az alapjául szolgáló, az egyént megerősítő (demokratikus) társadalmi mechanizmusok nélkül, Hankiss Elemér kifejezésével: „negatív individualizációként” volt csak regisztrálható ezekben az években. A rendszerváltás azután az individualizációs folyamatnak is radikális lökést adott. Az *urbanizáció* Magyarországon a középkori kezdetek után erősen lefékeződött; a döntően mezőgazdasági, falusi ország iparosítása és az ehhez kapcsolódó mesterséges, és döntően a parasztság munkássá változtatására épített urbanizáció nagyobb mértékben megint csak a huszadik század negyvenes éveiben indult meg. Ebből adódóan egyes elemei ennek is jellemzőkké váltak a szocializmus korszakában, de a (nyugati értelemben vett) urbanizáció kiteljesedése, a városi közelet igazi kialakulása a rendszerváltással következett be. A *globalizáció* számos eleme az utazási korlátozások enyhítésével – ugyancsak a hatvanas évektől – kezdett beszívároggni, de ez volt mégis tulajdonképpen az egyetlen az említett folyamatok közül, amit igazán csak a rendszerváltás, a (globalitásból „vasfüggönnyel” kivont, külön) „szocialista világrendszer” falainak összeomlása után lehetett érzékelni. Az emberek nagy része számára egyébként mindez a folyamat (individualizáció, urbanizáció, modernizáció, kapitalizáció, globalizáció) együtt, mint a Nyugat világa jelentett vonzerőt, ezért Európa keleti felén e folyamatok együttesükben egyúttal *westernizációként* is elemezhetők.

¹⁶¹ A tanulmány az OTKA T 038287 sz. kutatás keretében készült.

Számos szociológiai, kulturális antropológiai, politológiai kutatás foglalkozik ezekkel a folyamatokkal és a belőlük adódó problémákkal. Mi e változásokat többek között a *lakásmódban* vizsgáltuk – az alábbiakban az említett változások egyes jeleit ezen a területen szeretnénk bemutatni. A mindennapi életmód tárgy-, és térhasználatban kifejeződő elemeiben ugyanis mindezek a változások (a szó szoros értelmében plasztikusan) megjelennek, a történelem kellő ismeretében kifejeződés-formáik eléggé jól külön is választhatók, s éppen a lakáshasználat az a terület, amely igen érzékenyen követi mind az individualizáció (hiszen egyének lakják, akiknek értékrendjében, s ezen keresztül lakásalakító tevékenységében is végbemegy az individuum felértékelődése), mind a modernizáció (hiszen a lakás tárgyaiban állandóan felfrissül, s így többnyire nyitott mindenféle fejlődés irányában), mind az urbanizáció hatásait (hiszen a lakások elsődleges vonatkoztatási mezője: falusi vagy városi környezetük).

Kutatásunkat elsődlegesen (a többi réteg számára igen gyakran mintát jelentő) középosztályi lakásokban folytattuk (300 lakás tér-, és tárgyszimbolikáját a résztvevő megfigyelés kulturális antropológiai módszerével igyekeztünk feltárni, ezt egészítette ki egy magyar lakáskultúra-folyóirat számainak harminc évfolyamon végigkövetett képi tartalomelemzése, amit kontrollképpen megisméltünk néhány más hasonló tárgyú magyar illetve osztrák-német és angolszász folyóirat képanyagán is).¹⁶² Nincs most mód arra, hogy a tárgyszimbolika illetve a térsimbolika elemzésének módszertani kérdéseibe belemerüljünk, így csak vázlatosan jeleznénk megközelítésünk – s ezen belül elsősorban a tárgyszimbolika-elemzés általunk figyelembe vett – jellemzőit.

A tárgyszimbolika egyik lehetséges elemzési módja az, ha a tárgyakat *összetevőikre bontjuk*, s azokat tekintjük szemiotikai egységnek: a tárgy színét, alakját, méretét, anyagát, állapotát stb.: a más színekkel, formákkal, anyagokkal való összevetésben mindegyik elem felvehet szimbolikus jelentést, s az egyes tárgyak szimbolikus tartalma ezekből mintegy összerakható. Egy másik lehetőség a *szimbólumszótárak* megközelítésmódja: összegyűjtjük a kultúrák történetéből egy tárgy szimbolikus jelentéseit, s feltételezzük, hogy mindez belesugárzik az adott tárgy jelen szimbolikájába is. Ugyanakkor – s ez már egy harmadik lehetőség – egyes tárgyak olyannyira hozzákötődnek egy-egy kultúrához (kínai lampion, amerikai baseball-sapka, afrikai tamtamdob stb.) hogy annak a *kultúrának a szimbólumaivá* is válnak, s egy más környezetben e kultúra hatásainak jeleiként értelmezhetők. Sokan hangsúlyozzák ugyanakkor azt is – negyedik megközelítésmód –, hogy a tárgyak csak használatuk által kapnak jelentést, tehát teljesen jogos eljárás az is, ha a tárgyak használatából, a *tárgyhasználati különbségek szimbolikájából* vezetjük le tárgyaink jelentéseit. S rendre elhangzik az a figyelmeztetés is, hogy egyetlen tárgy sem áll önmagában, jelentését egy (viszony)rendszer tagjaként nyeri el; a tárgyszimbolikát tehát csak az adott *tárgyrendszer egészéből* lehet levezetni. Amikor tárgyszimbólumokat elemzünk, mindezek a szempontok vezetnek bennünket, egyszerre vagy egymás után. De létezik-e az elemzésnek olyan egysége, amelyben mindezek a változók egyszerre megragadhatók? Erre a célra a Dawkins által bevezetett mém-fogalom tűnik a leghasználhatóbbnak, ha mém-nek a kulturális változások azon legkisebb elemét tekintjük, amely egyfelől a legkisebb egysége a változásnak, másrészt magába sűríti a rendszer egészének változását, e változás lényegét. (Amikor Kelet-Európában megjelenik a hamburger, ez egy mém, mert egyetlen, más elemekkel összemérhető új elemet jelent az utcai harapnivalók kínálatában; mém, mert egyértelműen szimbolikus tartalmat hordoz – adott esetben az említett baseball-sapkához hasonlóan Amerikasimbólumként –; és mém, mert egyszerre mind egy általános, az egész szimbólumrendszert érintő változás elemeként jelenik meg, (tudniillik az amerikai életforma Kelet-Európába való betörésének szimbolikus elemeként).

Amikor megpróbáljuk meghatározni egy-egy ilyen szimbolikus változás-elem jelentéseit, figyelembe kell vennünk, hogy a szimbólum lényege, hogy (szemben az egyjelentésű fogalmakkal, és

¹⁶² A kutatás eredményeit „Beszélő házak” című könyvünkben (2000, Budapest, Kossuth) jelentettük meg.

metaforikusan vagy metonimikusan létrehozott szókép-rokonai közül a szintén egy jelentésre redukálható allegóriával) mindig többjelentésű és nyitott (vagyis újabb és újabb jelentésekkel bővíthető). A tárgyak (mint mémek) szimbolikus jelentései is lehetnek:

- *világkép-jelek*: jelezhetik a természethez való viszonyt (például azzal, hogy mennyire tartjuk fontosnak természetes anyagok alkalmazását a lakásban); a társadalomképet (például, hogy a tárgyak és tárgyelrendezések mennyire tükrözik hierarchiákat, milyen a nyilvános és a privát viszonya a lakáson belül, stb.); az emberképet (például, hogy a tárgyak mekkorák az emberekhez képest, kialakításuk mennyire „emberbarát” jellegű, vagy éppen technicizált); a szent és profán viszonyát (mennyiben vannak jelen és milyen szerepet töltenek be szakrális tárgyak); stb.

- *értérendszer-jelek*: jelezhetik például a közösségiség, illetve az intimitás igényének fokát (például a helyiségek elkülönülésével), az individualitás fontosságát (például az egyéni tisztálkodás feltételeinek megteremtésével, az egyén hangulatainak kiszolgálásával, stb.) a múlt-, vagy jövőorientáltságot (a nemzedékek – öregek/gyerekek – megbecsültségének lakáson belüli jeleivel), stb.

- *identitásjelzések*: vallási, nemzeti, politikai jelentésű, illetve a nemi, foglalkozási, falusi/városi különbségekre utaló tárgyak;

- *ideálok, célok, vágyak, ambíciók jelzései*: például a magasabb társadalmi rétegek tárgyainak alkalmazásával vagy utánzásával;

- *státusszimbólumok* (kifelé mutatott hierarchiajelzések);¹⁶³

- *belső hierarchiajelzések* (a férfi és női, felnőtt és gyerek-terek, illetve az ezekhez a szerepekhez köthető tárgyak lakáson belüli jelentőségének, megbecsültségének eltérései);

- *korjelképek* (a mindenkori jelen divatjainak megjelenése a lakás tárgyai között);

- *a múlt emlékei* (a személyes múlt, illetve a kollektív történelmi emlékezet megtestesítői);

- *stílusjelek* (ezek eredetileg korjelek, világkép-jelek, de pluralisztikus, individualizált társadalmakban már választott ízlés-jelzések is);

- *egyéniesség-kifejező jelek*;

- a lakás uralkodó jellegéhez képest *más kultúrákra, szubkultúrákra utaló jelek* (például egy bár a lakáson, vagy egy japán sziklakert a kerten belül).

Akár egyetlen tárgy (vagy tárgye gyűttes) is tartalmazhatja mindezt a jelentést, így amikor a tárgyak szimbolikáját értelmezzük, lényegében akárhány olvasat megengedhető.¹⁶⁴ A szimbólum értelmezője akkor és éppen akkor hibázik – úgy véljük e gondolattal hűek vagyunk Peirce szelleméhez –, ha eleve kizárja az övétől eltérő olvasatok jogosságát. Éppen ellenkezőleg: a szimbólumok értelmezése annál hatékonyabb, minél több, különböző olvasatot halmaz egymásra: az egyes jelenségek pozitívista, marxista, freudizmus, jungizmus, weberizmus, parsonsiánus stb. értelmezése nem kizár-

¹⁶³ Itt nem csak az egyes tárgyak státusz-kifejező jellegére gondolhatunk. Douglas és Isherwood (1979) a státusszimbolika egy igen érdekes érvényesülésére, metasíkjára hívja fel a figyelmet: kimutatják, hogy ha a lakásokat egy társadalmi hierarchia-skálán helyezjük el, ennek fokozatai mintegy az emberi civilizáció történet szakaszait tükrözik. A hierarchia alján állnak azok a lakások, amelyekben a lakás nagy mértékben az élelmérés köré szerveződik (mezőgazdaság-alapú kultúra), a közép szinten az ipari tárgyak dominálnak, míg a felső szinten az információgazdaság és a szolgáltatások. (Mindezt úgy is meg lehet fogalmazni, mint Maslow motivációs piramis-elméletében, hogy tudniillik bizonyos szükségletek kielégítése után lehet más szükségletek irányában továbblépni, s ez a szabály a tárgyv világ kialakításában is érvényesül.) (lásd például: Van Vliet in: Arias (1993)). Az egyes tárgyak persze nem csak tükrözik a civilizációs fejlődés lépéseit, hanem, mint például Norbert Elias (1982) elemzései érzéketlenül bemutatják, indukálják is.

¹⁶⁴ A kultúraelemzők, hogy elkerüljék a félreértéseket, a belevetítés torzításait, gyakran csak a tárgyháználók értelmezéseit tekintik autentikusnak. Ez logikus eljárás, de nem számol azzal, hogy a szimbolizáció nagyon sokszor nem tudatos, nem explikálódó folyamat, így a tárgyháználók értelmezése is csak egy lehetséges olvasat: nagyon sokszor a külső megfigyelő képes feltárni egy kultúra szimbolikájának olyan lényeges rétegeit, amelyek a kultúrában benne élők számára nem tudatosodnak. A félreértelmezés, belevetítés veszélye azzal csökkenthető, (mint erre az etnometodológia képviselői már évtizedekkel ezelőtt rámutattak), hogy az adott szimbólum olvasatai közül mindig félreérthetetlenül jelezni kell, hogy *kinek* az olvasatáról van szó.

ja egymást, hanem a szimbólum lehetséges értelmezéseinek egy-egy aspektusát megragadva – egy nyitott, soha-nem-lezárható sorban – együtt fedik le (illetve igyekeznek lefedni) az adott szimbólum valóságos tartalmát.¹⁶⁵

Mindezeket tekintetbe véve a következőkben néhány olyan (mém-nek tekinthető) szimbolikus jelenséget szeretnénk megvizsgálni, amely az utóbbi évtizedben jellemzőként bukkant fel a magyar társadalom tárgykultúrájában és lakásmódjában.

*

1. Minden kultúrában sok más kultúra elemei élnek együtt, szintetizálódnak. A globalizáció a 20. század végén azonban a korábbiaknál nagyobb hangsúllyal tette mindennapi élménnyé a *multikulturalizmust*, s a rendszerváltással ez az élmény Magyarországon is meghatározóvá vált. Egyfelől dömpingszerűen zúdult be a korábban csak tapogatózó formákban jelentkező nemzetközi tőke, s ez kulturálisan az Egyesült Államok és az Európai Közösség kultúráinak a korábinál jóval nagyobb arányú megjelenését is jelentette – a tárgyak szintjén is.

Szimbolikus jelentőségű változások jelentőségét mindig le lehet mérni azon is, hogy az életvilág mekkora szeleteiben érvényesül a változás. Jelentős változások mindig

- a) az új jelenség elemeinek mennyiségi szaporodásával járnak,
- b) ezek az élet mind több – különböző – területén kimutathatók,
- c) felismerésük egyik legbiztosabb jele, hogy a közvetlen funkciójukat meghaladó fontosságra, hangsúlyra tesznek szert.

Ezért ha változásokat elemzünk, mindig arra koncentrálunk, hogy melyek a) az ismétlődő elemek, b) vannak-e párhuzamaik más életterületeken is, c) mely jelenségek váltanak ki meglepő érzelmi-indulati reakciókat, (vágynak, illetve heves elutasításokat)?

Ezen szempontok figyelembevételével Magyarországon az *amerikai kultúra térbővítése* az említett multikulturalizálódás (és a globalizáció) egyik szembetűnő jelensége. Egyrészt tömegesen jelentek meg nemcsak és nem feltétlenül amerikai gyártmányú, de az amerikai kultúra jellegzetes arculatát hordozó tárgyak, (a már korábban elterjedt farmernadrágok mellett baseballsapkák, baseball-ütők, cowboykalapok, amerikai játékok, amerikai típusú léggömbök és egyéb party-kellékek, a Disney-stúdió rajzfilmfigurái játékváltozatban, trikókra és a legkülönfélébb tárgyakra nyomva, Halloween-álarcok, amerikai tájak és városok képei, NBA-kosárlabdaszatárok fotói stb.). Másrészt ez párhuzamosan zajlott azzal, ahogy az élet legkülönfélébb területeire behatolt az amerikai kultúra (*étkezés*: McDonalds, Burger King, Kentucky Fried Chicken, Dunkin Donuts stb. hálózatok és a hozzájuk kapcsolódó ételfajták; *ünnepek*: Magyarországon semmiféle hagyománnyal nem rendelkező ünnepek, szokások megjelenése: Valentin's Day, Halloween, Challenge Day; amerikai születésnapi szokások és dalok, amerikai karácsony-ünneplési formák; *a sportban*: a baseball, a golf, a darts megjelenése, a kosárlabda és a jégkorong felértékelődése; *a médiában, a moziban* az ame-

¹⁶⁵ Az „autentikus” értelmezés igénye egy olyan kultúra/társadalom szemléletet tükröz, amely a kultúrák/társadalmak ellentétéből indul ki (nem véletlen, hogy az értelmezések különbségei a kulturális gyarmatosítás kontextusában jelentek meg). A szimbólumot ebben a diskurzusban a kultúra alapelemének tekintik, s ezért az egyes kultúrák egyenjogúságának megteremtése érdekében fontosnak tartják, hogy minden kultúra „a maga kezében tarthassa”, maga értelmezhesse a maga szimbólumait. Ez persze nagyon fontos: a kisebb kultúrák képviselői sokszor tapasztalják a „ki értelmez” hatalmi jelentőségét a kultúrák egymás közti viszonyában. Egy demokratikusan felfogott világtársadalomban azonban az állandóan keletkező szubkultúrákat is beleértve végtelen kultúravariáció létezik, s a szimbólum nem csak a kultúrák elválasztója, hanem közös nevezője is. (A szimbólum véleményünk szerint nem vagy nem csak az egyes kultúrák, hanem az emberi társadalom, az emberi összkultúra, az emberi nem működésének alapegysége. Az, hogy egyes kultúrákat tükröz, csak egy a funkciói közül. Nemcsak az egyes kultúrák tükrözi, hanem az emberi nem összes lehetséges viszonyát is az adott kultúra lehetőségeihez. A tükrözésnél sokkal lényegesebb tulajdonsága, hogy (aktív elemeként) kultúrákat *hoz létre*, ezért – éppen a kultúrák egyenjogúsága érdekében – rendkívül fontos, hogy jelentéstartományának nyitott, lezárhatatlan, végtelen, összeadódó természetét hangsúlyozzuk – és érvényesítsük az elemzésben).

rikai film szinte mindent kiszorító áradása, a televízióban az amerikai show-műsorvezetői stílus és hírközlési technikák terjedése; az *építkezésben*: a könnyű szerkezetes, gyorsan kivitelezhető építésmód megjelenése, terjedése; a *lakáskultúrában* a jellegzetes angolszász lakásbeosztás – alsó szint: nappali, konyha, felső szint háló-, és gyerekszobák,¹⁶⁶ illetve az úgynevezett „amerikai konyha” megjelenése stb.).¹⁶⁷ S végül mindezt igen erős azonosulások és ellenérzések kísérték: már a farmernadrág és a Coca Cola is a „szabad világ” szimbólumaiként jelentek meg a hatvanas években, de az összes felsorolt amerikai jelkép egyúttal fejlettség- és gazdagság-jelkép is, és elsősorban azoknak a társadalmi csoportoknak körében terjednek, akik számára az „american way of life” felemelkedési mintát jelent. A globalizáció, mint amerikanizáció másfelől Magyarországon is kitermelte a maga ellenzékét: a „kulturális imperializmus”, a helyi kulturális hagyományok háttérbeszorulása, a kultúra „vadnyugati” stílusú elsekélyesítése ellen sokan a nemzeti kultúra vagy az európaiság értékeinek hangsúlyozásával tiltakoznak. Ez a tárgyi kultúrában is a nemzeti jelleg előtérbe helyezését jelenti (folklor-tárgyak, a nemzeti történelem jelképei), ami sok esetben az amerikai (és nyugat-európai) modernizmus kritikájaként megjelent „zöld” szemlélet (természetes anyagok, organikus formák) választásával is összefonódik. Az amerikanizáció tehát mind közvetlen hatásaiban, mind a vele szembeni reakciókat figyelembe véve – hiszen mint említettük, a felfokozott pro és kontra indulatok egy-egy jelenség szimbolikus jelentőségének jó mutatói – a kor egyik szembetűnő, jelentős tendenciájának mutatkozik.

A multikulturalizálódás ugyanakkor más irányokból is érvényesül. A rendszerváltás nemcsak a multinacionális tőke bejövetele előtt nyitotta meg a sorompókat, hanem a migráció előtt is: a korábbiakhoz képest több nagyságrenddel nagyobb tömegben jelentek meg az országban ideteleplülő vagy átvonuló csoportok a világ szegényebb országaiból is. Kelet-Európában sokan most találkoztak először a távol-keleti és afrikai kultúrák képviselőivel és termékeivel, s a kilencvenes években a multikulturalizálódás egyik szembetűnő jele ezen kultúrák tárgyainak megjelenése volt a magyar lakáskultúrában is. A szaporodó utcai árusok mellett egyre-másra nyíltak meg egzotikus tárgyakat árusító boltok; ezek kínálata mind több lakásban vált jellemzővé. A távol-keleti hatás – hasonlóan a világ más tájaihoz – Magyarországon is legalább olyan erősnek bizonyult, mint az amerikai.¹⁶⁸ Az ilyen jellegű tárgyak (szobrocskák, füstölők, lampionok, rizspapír-lámpák, legyezők, napernyők, ruhák, rattánbútorok, gyékényfüggönyök stb.) látványos mennyiségi szaporodása mellett itt is megemlíthető, hogy a távol-keleti kultúra hatásai divattá váltak a *rubázásban*: például az indiai, batikolt ruhák a női viseletben; a *lakás*-, és *kertkultúrában*: a futon, tatami-szerű alkalmatosságokon való alvásmód, néhol: elhúzható falak alkalmazása; „japánkertek”: akár a zen-változatban (sziklák homokban, kavicsok közt), akár a tavacsák, hidak divatjában; a Feng Shui szemlélet terjedése; a *gasztronómiában*: a kínai, thai, vietnámi, indiai éttermek néhány kudarcos év után a kilencvenes évek közepén rohamosan elterjedtek országszerte, s e konyhák számos eleme megjelent az egyébként konzervatív magyar háztartásokban is (s alighanem e hatások körébe sorolható a teaházak és a hozzájuk kapcsolódó életforma terjedése is); az *egészségkultúrában*: az akupunktúra, akupresszúra, íriszdiagnosztika, a moxa, és számos más keletről importált gyógyítási eljárás legalizálásában; a

¹⁶⁶ Ez a lakásmód a polgári Európában általános modell, nem amerikai specialitás. Magyarországon a huszadik század elején angol mintára megpróbálkoztak a honosításával, akkor ez azonban nem járt sikerrel. Ám a huszadik század végén azonban – és az amerikai játékfilmek hatása nem jelentéktelen ebben – a városok zöldövezeteiben (lásd amerikai kertváros) és a falvakban is tömegesen éppen ez a modell vált szinte általánossá.

¹⁶⁷ Hogy ismétlődő, valóban szimbolikus erejű jelenségről van szó, az is bizonyítja, hogy a konyha és étkezőtér összenyitása nem csak viszonylag nagy terű lakásokban vált divattá, hanem ott is – például betonpanelekből készült lakótelepi lakásokban –, ahol ezt csak igen nagy nehézségek árán lehetett megoldani.

¹⁶⁸ Az ázsiai modell térhódítása egyszerre jelent alternatívát az euro-amerikai civilizációval szemben és ugyanakkor a dinamikus távol-keleti gazdasági fejlődés vonzerejét is jelzi, valamint sok esetben a tradíció és modernitás szintézisét is jelképezi.

játékok között: több ősi keleti játék: go, madzsong megjelenése, illetve olyan játékok divatja, mint a tamagocsi; a *sportban*: a judo már a hatvanas évektől, a karate a nyolcvanas évektől népszerűvé vált, de a rendszerváltás után robbanásszerűen terjedt el a többi küzdő-, és meditációs testgyakorlási mód is a dsiudzsicutól a taekwandón, a thaiboxon át a kung fu rengeteg változatáig és a taicsi-ig. (A szintén régebb óta jelenlévő jóga pedig szintén ekkor vált kevesek hobbjából tömegesnek mondható tevékenységgé). A *filmkultúrában* a nyolcvanas években Kuroszawával kezdődött az áttörés, mára már általában véve is divatba jöttek a távol-keleti rendezők az értelmiségiek körében; a populáris kultúrában pedig a kungfu-filmek népszerűsége felzárkózott az amerikai akciófilmek, a japán anime és manga pedig a Disney-típusú rajzfilm és az amerikai jellegű képregény mellé. A távol-keleti kultúrának végül, de nem utolsósorban *filozófiai-vallási* hatása is jelentős: a korábbi kuriózumszintű érdeklődéssel szemben a kilencvenes években több buddhista szervezet is meggyökerezett Magyarországon, Buddhista Főiskola nyílt, buddhista sztupát építettek; de a Krisna-hívőknek is rendháza és telepe szerveződött, számos csatlakozóval. A *távolkeletiesedés* az amerikanizálódáshoz hasonlóan kilépett az egyszerű hatás kategóriájából és jelentőségét a köré gyűlő pozitív és negatív érzelmek is jelzik: sokan merítenek a keleti filozófiák szemléletéből (ez megfigyelhető nemcsak a New Age szellemi közegében, hanem olyan törekvésekben is, amelyek a hagyományos kereszténységet igyekeznek a keleti filozófiák tanulságaival megtermékenyíteni, vagy amelyek a magyarságtudatot, a jellegzetes magyar kulturális hagyományokat próbálják a keleti, ázsiai gyökerek felé fordulással megerősíteni). Ugyanakkor a keleti hatásoknak is megvan az ellentétora; egyesek az európai racionalizmus jegyében tiltakoznak a „keleti miszticizmus” terjedése ellen, másokból a távol-keleti csoportok betelepülése – például a kínai piacok és a kínai kolónia növekedése – vált ki szörványos idegenellenes reflexeket.¹⁶⁹

A tárgykultúrában megfigyelhető változások tehát mind az amerikai, mind a távol-keleti elemek terjedése tekintetében lényeginek, a korra általánosan jellemzőnek, vagyis valóban szimbolikusnak bizonyulnak.¹⁷⁰ A távol-keleti példán a szimbolikus változásoknak még egy érdekes vonása megfigyelhető. A távol-keleti hatások beáradása végigkísérte a kilencvenes éveket. A kilencvenes évek posztmodernje ugyanakkor olyan más hatásokat is tartalmazott (például egyfajta neo-neobarokk, vagy egyfajta neo-romantika szemléleti térnyerése), ami a lakásbelsőket az említett stíluskorszakok ízlésvilágának megfelelően artisztikusan zsúfoltta változtatta: a felsorolt tárgyak barokkosan telített és romantikusan túláradó tárgyi környezetekbe illeszkedtek. Nem stílusterőn, hiszen a keleti tárgykultúrának is megvan az ilyen jellegű hagyománya. Az ezredforduló körüli stílusváltás azonban az előző korszak tagadásaként a minimal artot, és egy neomodern hullámot látszik elindítani. S nagyon érdekes, ahogy az ilyen trendek áthangolják a tőlük függetlenül jelenlévő, tartósan érvényesülő hatásokat, mint amilyen a Távol-Kelet említett befolyása. A neomodern és minimal art-os lakások közül sokban továbbra is kimutatható a távol-keleti hatások érvényesülése, csak ezekben az eredeti modell más oldala (a japán zen minimalizmus) kerül előtérbe. A tárgyak szimbolikájában így lehet érzékeltetni azt, hogy a tárgy-szimbólumok miképpen képesek egyszerre egy (nemzeti) kultúrát, s az ahhoz kapcsolódó képzetek egész körét reprezentálni egy befogadó másik kultúra közegében, s ugyanakkor a kor kulturális mainstreamjének szimbolikájához is alkalmazkodni.

¹⁶⁹ Jellegzetes szimbolikus legendák is kísérik ezeket a folyamatokat: például a kilencvenes évek elején elterjedt, hogy Hongkong Kínához csatolása miatt, a hongkongi tőke Magyarországra menekül és megveszi a Duna legnagyobb szigetét, a Csepel-szigetet, hogy ott építse fel – mintegy kínai enklávéként – Új-Hongkongot.

¹⁷⁰ Az is megemlíthető, hogy a külső kulturális hatások egyfajta táguló körben áramlottak be Magyarországra: a hetvenes években a közvetlen szomszédság, az alpesi (osztrák, német) hatások voltak erősek az építészet és lakberendezés divatjában (ekkor még a síkvidékeken is gyakran alpesi házakat építettek); ezt követte a skandináv divat, és a kilencvenes években, az amerikai és távol-keleti hatás mellett még a mediterrán kultúra hasonlóan erős hatása említhető.

2. Egy egészen más típusú szimbolikus változás-soron mutatnánk be az *individualizációval* jellemezhető értékrendszerváltás folyamatát. Persze ezt a folyamatot is erősíti a globalizáció, amelynek irányító kultúráiban egy erősen individualisztikus értékrendszer dominál, de mint folyamat, ez nem vezethető le a globalizációból, (legfeljebb azt állíthatjuk, hogy mindkettő összefügg a piaccgazdaság térhódításával is). Az individualizáció az európai lakáskultúra fejlődésében számos más – az egyén megbecsültségének növekedését jelző – jelenség (például a kényelemre orientált bútorok, a személyes szükségleteket kiszolgáló világítás, az egyén jelentőségét kiemelő képek, tükrök; az egyéni életút fontosságára emlékeztető emléktárgyak, az egyéni ízlést kifejező gyűjtemények, stb.) megjelenésén kívül néhány jellegzetes helyiségtípus születésével is jellemezhető.¹⁷¹ A hálószoba az intim-szféra elkülönítésének jelentőségét jelzi, a fürdőszoba (és a test ápolásának egyéb terei) az egyén individuális jelentőségét a test „kényeztetésével” fejezi ki, a gyerekszoba pedig a korábban értéktelen gyerekkor értéknövekedését jelzi, (hiszen egy individualisztikus értékrendszer számára a gyerek az, akiből még minden lehet, mert – szemben mondjuk a rendi, vagy a kasztszemlélettel – ebben az értékrendszerben a lehetőségek kibontakoztatása kizárólag az individuális potenciálokra alapszik). A modernkori európai történelmet végigkövetve azt láthatjuk, hogy e helyiségtípusok mindig ott különülnek el, s nyerne kiemelt fontosságot, illetve ott (és annak mértékében) válnak tömegessé, ahol (és amennyire) az individualisztikus értékrendszer gyökeret ver. Nyugat-Európa legfejlettebb részein e helyiségek megjelenése a reneszánsz-barokk korszakhoz köthető; Magyarországon első jeleiket a tizenhét-tizenkilencedik századra tehetjük, de csak a huszadikban indulnak terjedésnek, és általánosan jellemzővé csak a hatvanas években válnak. (Az is megfigyelhető, hogy a változás fokozatos: először megjelennek ezek a helyiségek, de az értékrendszer, amit szimbolizálnak, még nem válik uralkodóvá. Ez az a fok, amikor például Magyarországon már tömegesen építenek fürdőszobákat – hatvanas évek –, ám ezeket sok helyütt nem a test kényeztetésére használják, ami a hagyományos értékrendszerben egyáltalán nem pozitív érték, hanem például mosásra, a fürdőkád tárolásra. Ugyanígy: elkezdnek gyerekszobákat létesíteni, de azokat – mintegy a hagyományos felnőtte-avatás egy újfajta státusszimbólumaként – csak tizenhét-cadik évének betöltése után bocsátják gyermekük rendelkezésére. A hatvanas évek Magyarországon ezt is meg lehetett figyelni. Amikor azután már a szimbólummal együtt a szimbolizált értékrendszer is tovább terjed – jellemzően a következő nemzedékben – akkor ezeket a helyiségeket is elkezdik a polgári funkcióiknak – és szimbolikus jelentőségüknek – megfelelő használatba venni).¹⁷² Az értékrendszer továbbterjedésével az individualizáció foka tovább növelhető. Ha figyelmesen követjük az említett szimbolikus változásokat, a kilencvenes években az említett tendenciák elágazását, burjánzását regisztrálhatjuk. A fürdőszobákban megjelenik a több mosdókagyló (személyenként elkülönülő mosakodás lehetősége), majd a jobb módú lakásmódban elkezdnek szaporodni a fürdőszobák, (s ezzel a testápolás individualitásának hangsúlyozása).¹⁷³ Van, ahol a felnőttek illetve a gyerekek kapnak külön fürdőszobát, másutt a férfi és a nő, s igen gyakori az is, hogy külön vendég-fürdőszoba létesül, (hogy a háziaknak és az idegeneknek ne kelljen ugyanabban a kádban vagy tusolóban tisztálkodniuk); felmérésünk idején már nem is volt olyan ritka az a ház, amelyben három-négy fürdőszobát és vécét lehetett találni. Az individuális elkülönülés az individualisztikus értékrendszerrel összefonódott másik helyiségtípusban, a gyerekszobában szintén megfigyelhető: ezek is szaporodni kezdtek, s míg a het-

¹⁷¹ És azzal, hogy a lakást a szent és profán terekre való felosztás helyett a nyilvános és privát dichotómiája tagolja.

¹⁷² A több lépcsős kialakulás az individualizáció más jeleivel kapcsolatban is megfigyelhető. Az individualisztikus értékrendszer terjedésével az egyén kényelmének fokozottabb figyelembevétele például a világítás, az ablakok méretnövekedését is magával hozta. Ez lezajlott Magyarországon is, de nagyon sok helyen azt figyelhetjük meg, hogy ezeken a nagyobb ablakokon az idősebb nemzedék tagjai félig leeresztik a redőnyöket: s éppen addig a vonalig, ahol a korábbi kisebb ablakok teteje húzódott, ily módon mintegy helyreállítva a korábbi értékrendszerüknek – és megszokásaiknak – megfelelő állapotot.

¹⁷³ És szaporodnak a testápolás egyéb helyiségei is: szaunák, fitnessz-szobák, úszómedencék.

venes-nyolcvanas években azt általánosan természetesnek tekintették, hogy a gyerekek bizonyos életkorig egy szobában lakjanak, a kilencvenes évekre előbb a nemek szerinti elkülönítés, majd a „mindenkinek külön szoba” elve lett az ideál. (A kilencvenes évek végén már olyan lakással is találkoztunk, ahol a gyerekek hálószobái egy „gyerek-társalgóra” nyílnak, ahol az egyébként individuális világaikba visszavonult gyerekek találkozhatnak egymással). Az egymással párhuzamos történetű két helyiség szerepnövekedését (és az általuk szimbolizált értékrendszer terjedését) nem csak a mennyiségi szaporodás támasztja alá: mind a fürdőszobának, mind a gyerekszobának megnőtt a presztízse is. (A gyerekszoba a huszadik század első felének polgári lakásaiban még általában a konyha és cselédszoba alsóbb rendű traktusához tartozott. Később státusza közeledett a felnőtt hálószobáéhoz, de még sokáig az volt a jellemző, hogy a szülők egyes szobái – atyai dolgozószoba, budoár, szalon – az ünnepi alkalmak kivételével „tilos területek” voltak a gyerekek számára. Ma inkább az a jellemző, hogy a gyerek írja ki szobája ajtajára, hogy „tilos a bemenet”. A fürdőszoba pedig mellékhelyiségből, a lakás kiszolgáló helyiségéből reprezentatív, a vendégeknek is megmutatható látványos helyiséggé változott – véleményünk szerint azzal párhuzamosan, ahogy /tovább/ növekedett az individualitás, és ezzel a perszonális test fontossága).¹⁷⁴

3. A következő tendencia, amit be szeretnénk mutatni lakáskultúránk változásaiban, a *modernizáció* jelensége. (A globalizáció elválaszthatatlan a modernizációtól, hiszen maga is a „haladás” ideológiáján alapszik, amelynek folyamatát a globalizáció hívei az egyre nagyobb gazdasági-kulturális egységek létrejöttével is azonosítják). A modernizációt a lakásokban egyrészt minden korszakban az adott technikai hűzőágazat tárgyai reprezentálják, másrészt – minthogy a modernizáció ideológiája összefonódott az ipari racionalizmus érvényesülésével, és az egzakt tudományok ettől elválaszthatatlan kultuszával – a modernizmus mindig olyan korstílusokban jelentkezik, amelyek a racionalitást, az elemekre bonthatóságot, a mesterséges konstrukciók jelentőségét hangsúlyozzák a misztikummal, a szerves burjánzással és a természetiséggel szemben. Az első értelemben a modernizáció állandó folyamat, a második értelemben viszont tagadásával váltakozó ciklusokban jelenik meg. (A huszadik században a húszas-harmincas évek, majd az ötvenes-hatvanas évek modernizációs hullámaikat egy-egy antimodern ellenreakció követte: az ezredvég posztmodernje pedig az egész modernizációs kor – az ipari társadalom „újkorá” – megkérdőjelezésének igényével lépett fel.) Az első értelemben minden korszak lerakja a maga „modernizáció”-szimbólumait a lakások tárgyai között, amelyek aztán a következő nemzedékek számára már nosztalgia-tárgyakká, és múlt-jelképekké válnak. Ebben az értelemben a jelenkor modernizációs szimbólumai a háztartások minél teljesebb – évtizedek óta tartó – gépesítésén kívül) számítógépek, a mobiltelefonok és a szórakoztató elektronika termékei. Ezzel kapcsolatban szembeötlő fejlemény, hogy nemcsak új tárgyak jelennek meg, hanem a lakáshasználatban is jelentős változások történnek. Az egyik ilyen fejlemény a komputer-szoba (vagy legalább sarok) kialakulása. Ez gyakran abszolút intim tér, (az individualizáció trendjétől e tekintetben is elválaszthatatlan a modernizációé), ahol az egyén legszemélyesebb ügyeit intézi, (sőt, mint a chatelés elemzői kimutatják, sokszor leereszkedik a tudatalanjába is, hogy onnan különböző alternatív személyiségeket keltsen életre). Teljesen új fejlemény, hogy a nyilvános és intim szféra elválasztása után olyan új szféra jön létre, amely egyszerre *mindkettőt* megvalósítja (a

¹⁷⁴ Az individualizációs folyamat persze nem csak fel-, de le is értékel szimbólumokat. A televízió például először mintegy szakrális tárgyként jelent meg a lakásokban, sokak szemében mintegy a templomi szószék orákulum-funkcióját is betöltve. Ennek megfelelően a hagyományos lakások „szentsarkába” helyezték őket, s a „szentsarok” eredendően szakrális tárgyaihoz hasonlóan csipkével, virágokkal díszítették stb. Később egyre inkább hétköznapi tárggyá vált, majd elkezdett szaporodni, egyre több televízió lett a háztartásokban, s az individuumokhoz igazodva megjelent a lakás alacsonyabb presztízsű helyiségeiben (konyha, műhely-garázs, stb.) is, s ezzel presztízsét szinte teljesen elvesztette; pontosabban az bizonyos drága készülékfajtákra ment át: például ma a „házimozinak” nevezett óriás-képernyős készülék képviseli a televízió hajdani kultusz tárgy szerepét.

rádió és televízió megjelenése a lakásokban még csak egyik oldalról oldotta a nyilvános és privát elkülönülését, ez most kétoldalúvá vált). A nagysebességű járművek azért (is) válhattak modernség-jelképekké, mert a modernség lényegi értékét, a folytonos haladást, és gyorsulást teszik átélhetővé; a rádió-televízió mintegy garantálja, hogy a haladás eredményeit folytonosan biztosítja az egyének, megjeleníti a lakásában; a számítógép pedig már azt a lehetőséget is megadja, hogy az egyén – legalább virtuálisan – *jelen is legyen* ott, ahol a haladás (élvonal) éppen tart.

A modernség másik értelmében a posztmodern évtizedei látványosan visszaszorították azt az eufóriát, amellyel a modernizmus virágkorai a technikai haladást övezik. Ha az ötvenes-hatvanas évek emberei a haladás, és a tudomány által létrehozott erőteljes szimbólum, a mű-anyag kultusza jegyében kidobták a lakásokból a régi fabútorokat, hogy műanyagokra cseréljék, több selyemharisnyát adtak egy nylonharisnyáért, betonházakba költöztek és arról ábrándoztak, hogy a huszonegyedik században szintetikus úton létrehozott pirulákban fogják élvezni a sültcsirke ízt; a nyolcvanas-kilencvenes években menekülni kezdtek az „egészségtelen” vasbeton lakótömbökből, a „100%-os” műanyag ruhákat kidobták a 100%-os gyapjú (len, selyem) kedvéért, visszatértek a „természetes, humánus” fához, kőhöz, sőt, az „egészséges” vályoghoz is,¹⁷⁵ és súlyosan egészségkárosítónak minősítettek mindent, ami mesterséges anyagokat tartalmaz (az ételszínezékektől és adalékanyagoktól az ételekbe kerülő permetezőszerekig). Mindez együtt járt a stílusok változásával is: a húszas-harmincas évek Bauhaus konstruktivizmusa után a hatvanas évek Op-Artja és egyéb geometrikus absztraktja a művészetből behatolt a tárgyi környezet legkülönfélébb formáiba is. Az ellenreakció a geometrikus formák unalmassá-embertelenné bélyegzése, s az organikus formák reneszánsza volt a nyolcvanas-kilencvenes években. Úgy tűnt, a folyamat most már megfordíthatatlan. Az ezredforduló óta azonban azt tapasztaljuk, hogy a libikóka megint elindult az ellenkező irányban, (vagy legalábbis valamiféle szintézis felé). A „zöld” szemlélet folytatódik, de úgy, hogy közben rehabilitálják a betont, a fémeket; az organikus formák helyett ismét megjelenik a geometrikus mesterségeség. És nagyon érdekes, ahogy a változások apró lépésekben nyomon követhetők: a legújabb divattrendekben még a természetes anyagok állnak az előtérben, de már (neo)modernista formákba rendezve; a fabútorokon megjelennek fémalkatrészek; kísérletek folynak a beton „egészséges” alkalmazására, és így tovább addig, amíg a fémek, műanyag vissza nem nyerik uralmukat. A szimbolikus változásokat mindig „praktikus” (persze mindig az adott kordivatnak megfelelően praktikus) megfontolásokat hangsúlyozó ideológiák kísérik, s az is megfigyelhető, hogy mindig azok a tárgyi megoldások számítanak „elegánsnak”, magasabb presztízsűnek, ami a kordivatnak megfelelő. A hatvanas években mindaz, ami nem volt modernista, az avítnak, kopottnak, túléltnak minősült; a kilencvenes években viszont a geometrikus modern minősült szegényesnek, proletarizáltnak,¹⁷⁶ hogy a jelenben az elegancia asszociációi ismét a modernizmushoz kötődjenek (legalább is egyesek szemében).

4. A következő bemutatandó változások a *rendszer váltáshoz* köthetők. (Kelet-Európában a globalizációtól ez is elválaszthatatlan, hiszen a vasfüggönnyel elzárt külön világ megszűnése a kelet-európaiak számára a „világgal” való egyesülést jelentette). A rendszerváltás is több szembevető változást hozott – a tárgyvilágban is. Az úgynevezett szocializmus diktatórikus rendszerében szétzúzták a demokratikus nyilvánosság minden formáját. Ez a lakásmódban azzal a következménnyel járt, hogy az emberek bizalmatlanul behúzódtak lakásaikba, s az a kapcsolat a lakás és a közélet szinterei között, amit a falvakban a házak elé kitett kispad (és az onnan követett „korzózás”), a városokban a

¹⁷⁵ A vályog-építkezéshez, amely a modernista korszak építészeti irodalmában a nyomor és az egészségtelenség egyik legfőbb jelképe volt.

¹⁷⁶ Találkoztunk olyan házzal, amelyről a hatvanas években a ház „modernizáló” felújítása jegyében lebontották a század elején épített „értelmetlen” tornyot, majd a kilencvenes években újraépítették, hogy „korszerűsítsék” az unalmas kockaházat.

házak közötti eleven kis terek, és az utcára néző erkélyek jelképeznek, ezekben a társadalmakban funkcióját veszítette. Az erkélyek elnéptelenedtek, leselejtezett bútorok raktáraivá, látványosan használaton kívülivé váltak. A rendszerváltás egyik leglátványosabb jele a tárgyi környezet világában éppen az volt, hogy sokhelyütt az erkélyek újravitalizálódtak. Ezzel párhuzamosan a zöldövezetek utcáiban újra megjelentek az előkertek, a lakók versenyezni kezdtek ezek díszítésében, jöllehet a szocializmus éveiben a magánházak előtti útszakaszokat, mint „állami” tulajdont, senki földjének tekintették és általában elhanyagolták. E szimbolikus változások, amelyek egyértelműen összefüggenek a magántulajdon újra-felértékelődésével és a politikai félelmek oldódásával, a civil társadalom újra-éledésével azt „közlik” az arra haladóval, hogy a lakók fontosnak tartják, hogy bekapcsolódjanak a nyilvánosságba, hogy saját „arcukat” bekapcsolják a kommunikáció áramába.

Ezek a változások egyértelműen pozitívak. Bár az ehhez hasonló pozitív változások többségben vannak a rendszerváltással bekövetkezett átalakulások között, említhető azért olyan példa is, amely a mi értelmezésünk szerint negatív folyamatok szimbolikus kifejeződésének tekinthető. A szocializmus időszakában a kulturális demokratizáció a rendszer egyik fontos legitimációs területe volt. Ez azzal is járt, hogy az olcsó és tömegesen hozzáférhető kulturális termékek nagy számban jelentek meg a lakásokban, s minthogy a kulturális felemelkedés a politikai karrier mellett a társadalmi mobilitás egy másik lehetséges csatornáját jelentette, a szűkebb értelemben vett kultúra szimbólumai többé-kevésbé státusszimbólumokat is jelentettek. A könyv például ilyenként jelent meg – eléggé széles körben – az ötvenes-hatvanas-hetvenes évek lakásaiban. Könyvfalak, sőt könyvtárszobák az értelmiségi lakásoknak szinte kötelező tárgyai voltak, de megjelentek azon fizikai dolgozók lakásaiban is, akik számára ezek a felemelkedés ambícióját jelképezhették. A rendszerváltás környékén e tekintetben jelentős változás következett be. A kulturális tárgyak megdrágultak, s bár az olvasás nem szorult vissza olyan mértékben, mint az a McLuhan-féle „galaxis-váltást” figyelembe véve feltételezhető volt, a könyv szerepe csökkenni kezdett a lakás tárgyai között. Egyrészt a legfiatalabb korosztályban – a világtendenciának megfelelően – valóban radikálisan csökkent az olvasásra fordított idő, másrészt, és a szimbólum-változás szempontjából ez a látványosabb fordulat: *ugyanazok*, akik néhány évtizeddel korábban büszkélkedtek kis könyvtáraikkal, most elkezdték kidobni (vagy a lakás alsóbbrendű tereibe – folyosó, tárolóhelyiségek, pince – száműzni) könyveiket, arra hivatkozva, hogy a „könyv csak porfogó”. Ez a változás (a könyv, és az általa szimbolizált értelmiségi kultúra leértékelése)¹⁷⁷ semmiképpen sem választható el az elitváltástól, egy olyan új, gazdasági elit megjelenésétől, és a társadalom élére kerülésétől, amely a kulturális szférát csak a pénz hatalomnak alávetett, relatíve alsóbbrendű szférának tekinti, s mintaadóként ezt sugallja a többi réteg számára is.¹⁷⁸

5. A magyarországi lakásmódban az utóbbi évtizedekben bekövetkezett szimbolikus változások egyik legfontosabbika nem köthető közvetlenül egyik bemutatott trendhez sem, egyszerűen csak: világtendencia. Közvetve persze valószínűleg összefügg a televíziós majd a számítógépes kultúra diadalútjával: a látványok, a vizualitás felértékelődésével. A *látvány* ugyanis a lakásmódban is nagyon hangsúlyosan felértékelődött a lakás használatának más szempontjai – kényelmesség, otthonosság – mellett, olykor akár azok rovására is. Egyrészt igen fontossá vált a panorama. A zöldövezet, a hegytető, a legfelsőbb emeletek korántsem minden korszakban számítanak a legkultiváltabb helyeknek (bár a „fentnek” gyakran van kapcsolata a társadalmi értelemben vett „fenttel” is). De a hagyományos polgári bérházakban az első-második emelet a legelegánsabb, és a legfelső szintek, a

¹⁷⁷ Ez a jelenség is azt illusztrálja, hogy a jelentősebb szimbolikus változások igen gyakran az addig alkalmazott ésszerűség-ideológiák lecserélésében is megnyilvánulnak.

¹⁷⁸ S ezt sugallják azok az életforma-minták is, amelyekkel a kapitalizmussal újra-találkozó Kelet-Európa szembesül: a mozikban, televíziókban játszott amerikai filmekben nem lehet túlságosan gyakran olvasó emberekkel találkozni, s különösen nem a legnagyobb hatalmúakként bemutatott szereplők között.

manzárd inkább kedvezőtlen: nem felelhetjük el, hogy a magánpalotákban az a cselédség szintje. A hegyen lakásnak bizonyos korszakokban közlekedési nehézségeit és egyéb kényelmetlenségeit hangsúlyozzák. Amikor azonban a látvány elődleges fontosságúvá válik, ez annál értékesebbé tesz egy helyet, minél jobb kilátást biztosít, tehát a „fent” egyértelmű értékke válik.

A látvány felértékelődik abban az értelemben is, hogy a lakás legtöbb helyiségét „látványlakássá” szervezik: fontos funkciójuk lesz az, hogy másoknak megmutatható, összehatásában esztétikus legyen. A fürdőszobával kapcsolatban már említettük az ilyen irányú változást, de az utóbbi időben hasonló irányban változott a lakás szinte minden helyiségének jellege. Látványkonyhák, sőt látványhálószobák jöttek létre: a lényeg mindenütt a szépség és megmutathatóság. (Míg a polgárosodás azzal járt, hogy a korábbi, paraszti konyhák láthatóan tárolt, funkcionálisan kézreeső szerszámai, a hálólhelyiségek feltornyozott ágyneműi szemérmesen elrejtették a szem elől: a konyhai eszközök fiókokba, konyhaszekrényekbe, az ágynemű ágyneműtartóba; most ellenkező irányú a változás: a konyhai eszközök újra „kiállításra kerülnek” – csak most nem funkcionalitásuk, hanem „szépségük” a döntő –, az ágyakon újra letakarás nélkül láthatók – a szintén szépségük, dekorativitásuk miatt láthatóvá tett – ágyneműk). A látványlakás lényege, hogy kifelé szól, egy – Riesman kifejezésével – „kívülről irányított” társadalom embereinek önmegmutatási igényei szerint. És: egy olyan kultúra lakásformája, amely egyre inkább a képek nyelvén igyekszik magát kifejezni.

6. Utolsóként azt a tendenciát mutatnánk be a lakásmód átalakulásának szimbolikus jelzései közül, amely Nyugaton már évszázadokkal korábban lejátszódott, de Magyarországon szintén a közelmúlt felgyorsult mozgásainak fejleménye. Az általános urbanizáció¹⁷⁹ nagymértékben csökkenti a város és falu közötti különbségeket, s egyre hasonlóbakká teszi a városok és falvak lakásbelsőit, tárgyi kultúráját.¹⁸⁰ Most csak három olyan példán szeretnénk illusztrálni a falvak fiatalabb nemzedékeinek urbanizációs törekvéseit, amelyek talán nem olyan magától értetődőek, mint a televízió, a mobiltelefon vagy éppen a számítógép elterjedése. Az egyik ilyen urbanizációs szimbólum a falvak kert (és virág-) kultúrájának változása. Egyrészt a hagyományos (önellátó) haszonkertek rovására – azok mellett, sőt, a fiatalabb nemzedékben gyakran azok helyett – egyre jobban terjednek a (hagyományos falusi szemlélet számára haszontalan) díszkertek. Ezt az említett fiatalabb nemzedékek egyértelműen városiasodásnak élik meg. Másrészt változik a virágok jellege is. A virágos kert, virágos ablak a városiak szemében gyakran falujelkép, nem mindegy azonban, hogy milyen virágról van szó. A falvakban éppen hogy az urbanizáció mutatója bizonyos „városi” virágok megjelenése. (Ez mindig is így volt, a polgári tulipán is így lett falusi virággá). A „városi virág” nagyon gyakran az egzotikus származású növényeket jelenti, nyilvánvalóan azért mert ezek (az import csatornáin) többnyire a főváros és a városok közvetítésével jutnak el a falvakba.¹⁸¹ Érdemes ebből a szempontból végignézni a mai falusi kertekben terjedő virágok (hortenzia, yucca, rhododendron, hemantusz, datura, leander, hibiszkusz stb.) skáláját. A másik ehhez hasonló trend a kutyatartás változása. Míg korábban a falusi kutyák őshonos pásztorfajták és házörző keverékek voltak, ma egyre inkább terjed a különböző kitenyészett fajkutyák divatja (hogy melyik a divatos, az mindig változik, kutatásunk idején éppen a huskie-t /!/? és a bobtail-t kezdte felváltani a golden retriever). A legtipikusabb az, hogy több

¹⁷⁹ A globalizációval való kapcsolatot úgy véljük itt sem kell hosszasan bizonyítani: a globalizált világ egyértelműen urbánus világ.

¹⁸⁰ S természetesen a házak külsejének változásaiban is megnyilvánul. A hatvanas években például egy – az építészek által igen csúnyának minősített – kockaház terjedt el, amely a maga földszintes voltában is az akkor korszerűnek és persze város-szimbólumnak tartott lakótelepek kubusait idézte, ehhez a háztípushoz gyakran emelt, tornácos bejárat tartozott, felvezető lépcsőkkel, (amelyek a városi házak emeletességét is utánozták). Mostanra a falvakban is az emeletes (két vagy háromszintes) építkezés vált jellemzővé.

¹⁸¹ Síkvidéken például a fenyőfa /!/? is urbanizációs-városi szimbólumként terjedt egy időben.

kutyát tartanak: egy gondosan táplált fajkutyát (mint urbanizációs szimbólumot), és egy mostohább sorsú keveréket a hagyományos ház körüli „munkák” ellátására. S végül urbanizációs szimbólumként változnak meg a vendéglátás tárgyi kellékei is. Míg korábban a falusi kínáláshoz saját termelésű bor, málnaszörp és saját sütésű sütemények tartoztak, ma, ha városi vendéget látnak, többnyire boltban vett itallal, Coca Colával és cukrászdában vásárolt süteménnyel kínálják, feltételezve, hogy „ahhoz van szokva”, az a városias.¹⁸² (Jóllehet a vendég meg éppen a falu hagyományos szokásait látná szívesen). E példa jól mutatja, hogy miképpen mennek el egymás mellett az urbanizálódó falu és a falu iránt nosztalgiaát érző város szimbolikus gesztusai: ez az ellenirányú mozgás a bemutatott példánál sokkal általánosabb érvénnyel jellemző a mai kelet-európai falu és város viszonyában. A falusiak meg akarnak szabadulni a falusi lét hátrányaitól: urbanizálódni, a város szimbólumai felé orientálódni, és így kezdenek eltüntetni a falusi hagyományok jelképeit.¹⁸³

7. A városiak viszont gyakran éppen a városi lét terhei elől menekülve, vagy éppen a modernizáció antihumánus hatásai, a globalizáció nemzeti kultúra-pusztító hatásai elleni tiltakozásul a falu archaikusabb, a nemzeti kulturális hagyományokat inkább idéző formái iránt éreznek nosztalgiaát. Sok városi értelmiségi falura költözik – egyesek csak nyaralót vesznek, mások azonban oda is települnek –, s miközben az autó, telefon, számítógép révén nem veszítik el kapcsolatukat a modern városi világgal, megpróbálják újraéleszteni azokat az életformákat, amelyek számukra az említett rurális, „zöld” szemléletű, és tradicionális létet jelképezik. (A lakások kézműves jellegű berendezése-díszítése, kemencében kenyérsütés, lekvárfőzés, önellátó konyhakert létesítése, régi paraszti gyümölcstermesztési hagyományok felélesztése, a régi konyha receptjeinek alkalmazása, a tájra jellemző kultúrák – gazdálkodási formák, építészeti megoldások – revitalizálása; állattartás; a televízió és más technikai eszközök „kitiltása” a lakásból stb.) Ezek természetesen már nem az eredeti paraszti formák (hiszen – bármilyen „autentikus” formákban is igyekeznek revitalizálni őket – egy értelmiségi attitűd termékei, s így többnyire nem azt az eredményt érik el követésükkel, amire szánják őket¹⁸⁴ – viszont létrehoznak egy olyan új életforma-változatot, ami leginkább a hajdani falusi kisnemesek kultúráközvetítő társadalmi szerepére emlékeztet, annak huszonegyedik századi változata. Mindenesetre azokban a falvakban, ahol ez a törekvés megjelenik, tipikusnak mondható a betelepülő értelmiségiek erőfeszítése a „falusi hagyomány” újraélesztésére, ami gyakorta ütközik az őslakosok hasonlóképp elszánt urbanizációs törekvéseivel. Az eredmény, a két életforma összeszerkesztésének majdani formája még nem jósolható meg, de a huzamosabb együttélés nyomán nyilván be fog következni, (mint ahogy az sem jósolható meg, hogy a globalizáció folyamata töretlenül folytatódik-e, vagy az ellenhatások ma még előre nem látható életforma-variációk irányába viszik a huszonegyedik század emberiségét).

A fenti jelenségek felsorolásával természetesen csak töredékét mutathattuk be a Magyarországon a lakáskultúra alakulásában megfigyelhető szimbolikus változásoknak, annak a célnak azonban talán így is eleget tehattünk, hogy bemutassuk, a tárgyszimbolika változásaival, mint kultúra-elemekkel, (ha úgy tetszik: mémekkel), miként lehet ábrázolni és értelmezni egy társadalom egyszerre több irányban ható átalakulásait.

¹⁸² A hatvanas években a kávéivás szokásának terjedése volt hasonló urbanizációs szimbólum.

¹⁸³ Találkoztunk olyan esettel, amikor valaki egy éjszaka alatt lebontotta népi műemlékké nyilvánított házát, nehogy olyan tárgyi környezethez kössék-kényszerítsék, amelytől ő, mint a múlt és az elmaradottság jelképétől szabadulni akar.

¹⁸⁴ S ezek az életforma-elemek az említett rétegek életében nagyon gyakran nem is az eredeti hasznossági megfontolások, hanem esztétikai választások nyomán alakulnak ki.

BIBLIOGRÁFIA

- Altman, Irwin – Werner, Carol M. (eds) (1985): *Home Environments: Human Behaviour and Environment*. Vol. 8. Plenum Press, New York.
- Arias, Ernesto G. (ed.) (1993): *The Meaning and Use of Housing: international perspectives, approaches, and their applications*. (Ethnoscapes: Current Challenges in the Environmental Social Sciences, Vol. 7.) Avebury, Aldershot.
- Baudrillard, Jean (1984): *Le système des objets*. Gallimard, Paris (Magyarul: 1987 *A tárgyak rendszere*. Gondolat, Budapest).
- Bernard, Y. – Bonney, M. – Giuliani, M. V. (1993): The Interior Use of Home: Behaviour Principles Across and Within European Cultures. *Arias*, 81-101.
- Conran, Terence (1976): *The House Book*. Mitchel Beazley Publ. London.
- Cooper, Clare (1972): *The House as Symbol of Self*. Institute for Urban and Regional Development, Berkeley.
- Dawkins, Richard (1977): *The Selfish Gene*. Oxford University Press, Oxford.
- Douglas, Mary (1975): *Implicit Meanings*. Routledge & Kegan Paul, London/Boston. (Magyarul: 2003 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris.)
- Douglas, Mary – Isherwood, Baron (1979): *The World of Goods. (Towards an Anthropology of Consumption)*. Allen Lane, Penguin, London.
- Elias, Norbert (1982): *Über den Prozess der Zivilisation I-II*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main. (Magyarul: 1987 *A civilizáció folyamata Szociogenetikus és pszibogenetikus vizsgálódások*. Budapest, Gondolat).
- Flusser, Vilém (1999): *The Shape of Things: a Philosophy of Design*. Reaktion Books, London.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2000): *Beszélő bázak*. Kossuth, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2000): *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón*. Új Mandátum, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (1995): *Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Osiris-Századvég, Budapest.
- Kubler, George (1962): *The Shape of Time*. Yale University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1958): *Collected Papers, I-VIII*. Harvard University Press, Cambridge.
- Rapoport, Amos (1982): *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach*. Sage, Beverly Hills.
- Taylor, Lisa (ed.) (1990): *Housing. Symbol, Structure, Site*. Cooper Hewitt Museum, Rizzoli, New York.
- Turner, Victor (1987): *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Prospect Heights, Ithaca.

Mozgalmi kultúrák politikai keretei

KERÉNYI SZABINA

I. Bevezetés: keret-elméletek a társadalmi mozgalmakban

Dolgozatomban a társadalmi mozgalmak kereteivel foglalkozom (*frames*), s azt vizsgálom, hogy a *frames* gondolati megközelítés milyen értelmezéseket nyújt különböző társadalmi mozgalmak sikerének elemzéséhez. A keretelméletet kétféle terepen vizsgálom: az első a rendszerváltás környéki Duna-mozgalom, mely egy széles társadalmi bázisra támaszkodott és a pártállam ellenzékeként komoly nyomást gyakorolt a politikai döntésekre. Ebben a fejezetben inkább az *frames*-elméletet elemzem, és másodlagos forrásokból dolgozom. A második fejezetben pedig egy empirikus kutatás nyomán vizsgálók egy tíz évvel későbbi és sokkal jelentéktlenebb politikai mozgalmat, amely pártként próbál tömegbázist mobilizálni. Ez utóbbi példa leginkább a politikai kultúra jelenségeként érdekes, s párhuzamba állítva a két eset azt mutatja, miként használják a mozgalmak a kereteket célcsoportjuk mobilizációjához. A társadalmi mobilizáció és a mozgalmi keretek kérdése inkább a politikaelmélet családjába tartozik, a probléma feltárása és leírása során azonban a kulturális antropológia módszereit alkalmaztam. A résztvevő megfigyelésem 2000 nyaratól kezdve majdnem két éven keresztül tartott. A szövegben feltüntetett nevek nem valóságok.

A mozgalmi keretek elméletével foglalkozó társadalomtudósok azt állítják, hogy egy társadalmi mozgalom sikerét nem feltétlenül határozzák meg a politikai lehetőségek és struktúrák: az eredményhez ugyanis szorosan hozzátartozik a mozgalmi keretek, vagyis a *master frame*-ek jelenléte (Snow – Benford, 1992). A keret a mozgalom üzenete a társadalom és a politikai struktúrák felé, s a mozgalmi stratégia határozza meg; leegyszerűsítve a sérelmek és konfliktusvonalak artikulálása-ként is meg lehet nevezni. A keretet Tarrow a célcsoport kultúrája és a mozgalom értékei és céljai közötti keresztmetszetként (1999) definiálja: ez a mozgalmi identitás, politikai követelések kifejezése és meghatározása.

A „framing” (a keret meghatározása és kialakítása) folyamata szükségszerűen egy fennálló igazságtalanságra mutat rá, megnevezi az „ellenséget” és azzal szemben határozza meg önmagát. A társadalmi mozgalmak *framing*-folyamata az érzelmekre hat, illetve az érzelmek irányába artikulálja politikai sérelmeit, „kapcsolatot hoz létre a kulturális közeg, a igazságtalanság és az egyéni akció között” (1999: 111). A *framing* folyamat elhanyagolhatatlan része tehát a kollektív fellépés, a politikai akció, mely igyekszik egy bizonyos címke alatt artikulálni sérelmeit és egyben céljait, s hatni a társadalmi tudatra.

II. A magyar rendszerváltás mint mozgalmi keret

A '89-es rendszerváltások után (illetve némelyik régebbi kezdetekre nyúlik vissza) a volt szocialista Közép-Európában megjelentek különféle társadalmi szervezetek; ekkor körvonalazódott többek között a zöldmozgalom kialakulása is, annak minden jellemző tartalmi elemével: a különböző környezetvédelmi szakterületekre szakosodott csoportok, egyesületek és alapítványok más-más funkcióval és céllal jöttek létre (állatvédők, Duna-kör, MME, energetika). A dinamikus nyugat-európai mozgalmakkal szemben a különbség abban állt, hogy a hazai szervezetek megalakulását – mint a poszt-

szocialista térségben a civiltársadalmat általában – paradox módon az állam szorgalmazta, és nem utolsósorban a források jelentős hányada is erősen központosított volt, és éppen ezért a mozgalom függetlensége nem annyira egyértelmű, mint az alulról szervezett mozgalmak esetében.¹⁸⁵ A magyarországi zöldmozgalom – hasonlóan a térség többi mozgalmához – a zöldmozgalmak történetéhez képest egyedi utat járt be, hiszen nem szorosan összetartó, homogén szubkultúrákból nőtt ki, hanem „felülről” jött létre, s a mozgalom-identitás is csak jóval később alakult ki. A magyar rendszerváltás a nyolcvanas évek végén lehetőségeket nyitott a társadalmi mozgalmak előtt. Kitschelt nyitott struktúra-modellje (1986) nehezen alkalmazható változó, átalakuló rendszerekre,¹⁸⁶ s a nyitott rendszerek két kritériumát azonnal el lehet vetni: a plurális pártrendszer még nem alakult ki, s a jogrendszer is a politikai változások hatására kezdett átalakulni. Ennek ellenére a magyar rendszerváltás inkább nyitott struktúrájú, mivel a politikai elit bizonytalan és megosztott volt, ezzel párhuzamosan nőtt az ellenzéki csoportok közötti szolidaritás és az ellenzékiek politikai befolyása.

A Duna-mozgalom volt az egyik első komoly, széles társadalmi mozgalom, amely még a szocialista rezsim alatt kezdődött szerveződni, s bős-nagymarosi vízlépcső elleni tiltakozás hamar az ellenzékiek közös, szimbolikus ügyévé nőtte ki magát. A vízierőmű, bár inkább energetikai és környezetvédelmi kérdés, politikai vízvázalstóvá vált, s mivel nem tartalmazott hosszútávú, vagy akár más jellegű víziókat, nem veszélyeztette az ellenzék egységességét. Ahhoz azonban elég erős volt az üzenet, hogy az ellenzék „master frame-jévé” váljon: az ügy sokrétű, érzelmi és politikai, ugyanakkor szakmai (bár ez a legkevésbé fontos a mozgalom szempontjából) szinten is megfogható. Az érzelmi szálak a környezet rombolását ellenzik, a politikai vonulat pedig élesen szembehelyezkedik a szocialista rezsimmel, amely szét akarja rombolni a természetvédelmi területet. A helyzet megteremtette a határvonalat a *mi* és az *ők* között, világosan megnevezte az „ellenséget” és rámutatott az igazságtalanságra úgy, hogy a politikai felhangok (a rendszer leváltása) nélkül is könnyen lehetett azonosulni a Duna-mozgalom üzenetével.

Az akkoriban még hivatalosan nem létező civiltársadalom megkezdte a mozgalmi hálózat kiépítését, melyhez a legkülönbözőbb csoportosulások csatlakoztak: voltak köztük környezetvédelmi szakértők, értelmiségiek, önkéntes aktivisták, egyetemisták, akik egységesen fordultak szembe az államhatalommal. A *Duna Kör* volt a legaktívabb szervezet (mely nyilván csak a Kerekasztal-tárgyalások után alakulhatott meg hivatalosan), mely a Duna-mozgalom élén állt és színes mobilizációs skálát mutatott fel: több tízezer aláírást gyűjtött a vízlépcső ellen, információs anyagokat adott ki és nagyszabású tömegdemonstrációkat szervezett. A rendszerváltás után, illetve annak következményeképpen azonban a Duna-lépcső, ahogy Szabó is rámutat (Szabó 2001), külpolitikai kérdésre redukálódott, a célcsoport pedig a kádári elitől a (cseh)szlovák kormányra helyeződött át. Ezzel központi ügy szétfeszítette a mozgalmi keretet, és ennek megfelelően a mozgalom egységessége is megszűnt a rendszerváltás után, s a Duna-mozgalom aktivistái egyrészt liberális politikai körökhöz csatlakoztak, vagy szakmai vonalon folytatták környezetvédelmi elkötelezettségüket. Nem lehet egyetérteni Szabó Mátéval abban, hogy az „atomenergia-ellenes mozgalom hiánya az egyik lehetséges integráló tényező hiányát jelenti a magyar ökológiai mozgalomban” (2001: 254), hiszen a magyar ökológiai mozgalom központi témája a Duna-lépcső volt (a téma megválasztása pedig nem lehet mintaszerű minden ország társadalmi mozgalmában). Azt, hogy a Duna-mozgalom képtelen volt a rendszerváltás után politikai tényezővé válni, az inkább annak tudható be, a központi keret értelmezhetetlenné vált annak ellenére, hogy a politikai lehetőségek struktúrái nyitottak voltak.

¹⁸⁵ Ezt a jellemzően poszt-kommunista jelenséget nevezi Ulrich Preuss *lehetetlenségi tételnek* („impossibility theorem”), hiszen a civil társadalom, melynek egyik fő funkciója a központi állami intézmények kontrollja, éppen az államtól függ.

¹⁸⁶ Kitschelt modelljének ez egy nyilvánvaló támadásfelülete, hiszen az alkalmazhatósághoz stabil és változatlan államstruktúrákat feltételez, melyek jellemzői állandóak.

III. Játék határok nélkül: egy párt sűrű leírása

A *framing* folyamatra egy másik, kronológiailag későbbi példát hozok fel párhuzamként: egy zöldpártot mutatok be részletesen a keretek meghatározása szerint. A közös a két esetben az, hogy mindkettő a zöld témára próbál mobilizálni, illetve a párt a Duna-mozgalom folytonosának tartja magát. Mindkét alakulat más-más stratégiát választott a sikerhez: a rendszerváltás-kori kísérlet egy konkrét, központi téma mentén jelöli ki a kereteket, a párt pedig a Duna-mozgalmat használja referenciapontként saját identitásának meghatározásához. A két szervezet között valóban vannak személyi átfedések, melyek azonban közel sem olyan jelentősek, mint ahogy a párt ezt kommunikálja (mint már említettem, a Duna-mozgalom jelentős szereplői más politikai vagy szakmai alakulatoknál folytatták pályafutásukat), az egykor sikeres társadalmi mozgalommal vallott folytonosság pedig egyfajta önlegitimációként szolgál. A keretek, vagyis az identitás meghatározója a pártban nem más, mint saját létezésének szimulációja. A célcsoport kultúrája (viszonylag meghatározatlan, de a párt stratégiája szempontjából a magyar átlagszavazót lehet célcsoportnak tekinteni) és saját üzenete és célja (hatalomra jutás) közötti szakadékot úgy hidalja át, hogy tagadja meglétét. Üzeneteket kreál feltételezett közönségnek, és emellett folyamatos ellenség-képeket fabrikál, és saját sikertelenségét a rendszer igazságtalanságával magyarázza.

A terepem, vagyis a zöldpárt érdekessége, hogy formailag – hivatalosan – legalábbis nagyon hasonlít egy demokratikusan működő, nyugat-európai zöldpárthoz. Az elnökséget a választmány ellenőrzi, léteznek különféle bizottságok (az etikai és az ellenőrző kötelezően); még a nemek aránya is meghatározott:¹⁸⁷ résztvevő megfigyelésem alatt a pártot két társelnök irányította, akik között egy nő és egy férfi volt. A gyakorlatban azonban bebizonyosodott, hogy jókora szakadék tátong a párt elvei és azok megvalósítása között. Az alábbiakban részletebben leírom a párt valós szerkezetét, az egyes csoportokat és azok működését.

- Állandó elitcsoport: a párt megalakulása óta állandó vezetőből és segítőiből, összesen 3-4 emberből áll. A részvétel egyetlen feltétele a feltétel nélküli lojalitás a vezetőhöz. Szükség esetén (például egy rázósnak ígérkező kongresszus előtt) mozgósítaniuk kell embereket szavazásra, adott esetben más csoportok leszavazására. Ez a szerv kikezdzhetetlen és változatlan; tagjai képességüktől függetlenül a hivatalos struktúrákban is vezető pozíciókat töltenek be (elnök, társelnök, alelnök, bizottságok elnöke).

- „megmentő”: kívülről érkező tag, aki válság idején új lendületet visz a pártba és ezzel új fejezetet is nyit a szervezet életében. A kiválasztódás szempontja, hogy valamilyen jellegű tőkével járuljon a párt forrásaihoz. Ez lehet szakmai tekintély, humánerőforrás (új tagok tömege), politikai tőke reménye, vagy anyagi hozzájárulás. A megmentő azonnal magas adminisztratív pozícióba kerül, de amennyire csak lehetséges, az elit távol tartja a belső bizalmas információktól (költségvetés, jogi bonyodalmak). A döntéshozatalban nagyrészt formálisan vállal szerepet. Két év volt a leghosszabb idő, amíg egy külső megmentő betöltötte szerepét.

- változó elit: a megmentőhöz kapcsolódó, vele együtt érkező csoport, amelynek tagjai lehetnek egyetemisták, értelmiségiek, újságírók, akik bekerülnek az adminisztratív struktúrába. A pozíciókat jutalomként is el lehet nyerni: minél több új embert hoz be valaki, annál magasabb presztízssű pozícióra számíthat.

- különböző testületek: tagjai gyakran változnak, és nem ritka, hogy valaki csak formálisan tölt be egy bizottsági posztot, vagy megválasztása után már semmilyen munkában nem vesz részt.

¹⁸⁷ Ez a Skandináviában bevált női kvótát másolja le, melynek célja eredetileg az volt, hogy a nőknek is lehetőséget adjon részt venni a döntéshozatalban. Ma már inkább a férfiak részére nyújt biztosítékot a közszerepléshez.

A *párt* működését leginkább Baudrillard simulacrum-paradigmájával (1994) lehet kifejezni: mivel a párt sohasem volt képes valós eredményeket felmutatni, ezért ezeket a hiányosságokat leplezi, és igyekszik fenntartani saját szimulációjának látszatát. A szimulációs mechanizmusokat az állandó elit irányítja, s a körülöttük levő csoportok egy darabig maguk is elhiszik a szimulált valóságot, majd pedig „belemennek a játékba”, vagyis maguk is elkezdene szimulálni. Ennek az állapotnak belülről nem lehet véget vetni: aki abba akarja hagyni a szimulációt, az nagyon hamar a periférián, majd kívül találja magát. A szimuláció több szinten szövi át a párt létezését és működését.

Tagság szimulálása: az aktív tagok száma nem haladja meg az adminisztratív szervek tagságának számát (mintegy 30); a belépés feltétele gyakorlatilag egy űrlap kitöltése, de egyes kongresszusokon a hivatalos tagság száma több ezerre ugrik. Az új tagok beszerzése az egyik legfőbb érték a szervezetben, bár a tagok legnagyobb része nem is tud tagságáról, már nincs az élők között vagy történetesen kiskorú. Nagyon jellemző az egyik vezető reakciója a tagság regisztrációja során: „Jaj, elfelejtettem beléptetni a takarítónőmet!”

A különböző megválasztott *testületek* is leginkább papíron léteznek, ahol is tökéletesen megfelelnek a demokratikus működés előírásainak: az elnökség tölti be a végrehajtó testület szerepét, a választmány ellenőrzi az elnökség működését, az Etikai és az Ellenőrző Bizottság meghatározott feladatokat lát el (kérdésetek felderítése, kongresszus szervezése). A posztok betöltése szintén inkább formális, ezt igazolja a moderátor kérdése egy jelölthöz az egyik kongresszuson: „Tibikém, a Választmányban szeretnél lenni vagy az Etikai Bizottságban?” A kongresszus a legmagasabb döntéshozó testület, az egyetlen, amelyik megváltoztathatja a párt alapszabályát vagy más alapidokumentumokat. A gyakorlatban azonban a választmány – egy belső határozat folytán – része az elnökségnek, így nem ellenőrizheti azt; a választmányi tagok gyakran részt vesznek az elnökségi üléseken és szavaznak, ha nincs meg a döntéshez szükséges létszamarány, akkor néhány elnökségi tagot távollétében és tudomásán kívül lemondtnak. Egyik belső „frakcióharc” alkalmával a választmány önjelölt elnöke (akkor a valódi elnök személyéről senkinek sem volt tudomása) kijelentette az egyik csoportról, hogy nem vehetnek részt a kongresszuson, magyarázatként pedig hozzáfűzte: „Mert nem akarjuk, hogy ott legyenek.” Ami az alapszabályt illeti, kutatásom alatt két kongresszus között három alkalommal módosult, mivel a bíróságra benyújtott dokumentumról azt állították, hogy nem legitim.

Egy zöldpárttól általános elvárás, hogy képviseljen bizonyos, mára klasszikusnak mondható zöld *témákat*. Ezeket az elveket – az esélyegyenlőségtől és a kisebbségek védelmétől kezdve az erőszakmentesséig és a természetvédelel – egytől egyig meg lehet találni a párt dokumentumai, akár alapelvei között is. A gyakorlatban azonban elhangzott már belső viták során, hogy „egy roma szavazat egyenlő mínusz három fehér szavazat”. De míg az előző példa legalább nem feltétlenül tükrözi a vezetőség álláspontját, más, népszerűtlenebb esetekben lehetetlen a pártot arra kényszeríteni, hogy tartsa magát saját elveihez. Ilyen volt az ifjúsági szervezetük kezdeményezése arról, hogy a párt, elkötelezett zöldként álljon ki a meleg jogaiért (ami Nyugaton egészen természetes),¹⁸⁸ amelyre az a válasz érkezett, hogy „Egyetértünk, de egy ilyen lépés veszélyes lehet egy évvel a választások előtt; rengeteg választót veszíthetünk”. Hasonlóan jó példa a női egyenjogúság és esélyegyenlőség hangsúlyozása amellet, hogy a nők aránya a vezetőségben jó esetben 1:3, a valós döntéshozatalban azonban nők nem játszanak szerepet.

Meglehetősen nehéznek, ha nem lehetetlennek tűnik egy párt számára *eredményeket* szimulálni, mivel a választások során minden egyes szavazatot dokumentál az Országos Választási Bizottság, a választások között pedig statisztikai intézetek mérik a pártok népszerűségét. A zöldek valaha volt legjobb országos eredménye a parlamenti választásokon 0,02 százalék (1998; forrás: Körösenyi: 1998), a vezetőség azonban azt állítja, hogy a valós eredmény 0,2 százalék, s a különbség a regisztrált és a „valós” adatok között abban áll, hogy a párt veszélyezteti a nagy parlamenti pártok esélyeit, ezért azok – a médiával karöltve – sabotálják őt. Ez a stratégiai húzás roppant ügyes, hiszen egy-

részt azt sugallja, hogy a teljesítmény sokkal jobb, mint amilyennek tűnik, másrészt a polarizált politikai elit csatározásai áldozatának tünteti fel magát, amiből az következik, hogy a pártot komolyan veszik, tartanak tőle, és egyáltalán elismerik. Ezzel az ellenségek problématikája is megoldódik, a párt aktivistáinak van kivel szemben definiálniuk saját magukat, és nem kell kilépniük a játékszemből azzal, hogy elismerik a kudarcukat.

Egy erős pártnak szükségszerűen nemcsak ellenségei, hanem *politikai szövetségesei* is vannak, melynek bizonyítása a párt tagsága felé szintén nem okoz problémát. Állítólagos szövetségesként, illetve jelöltként hangzott el gyakran a Magyar Szocialista Párt neve, amelyről azt híresztelték, hogy új partnert keres az SZDSZ helyett, sőt mások szerint ezt már meg is találták a zöldekben. A párton belül komoly viták folytak arról, hogy érdemes-e egy nagy párt szárnyán bejutni a parlamentbe, vagy pedig ragaszkodjanak-e a függetlenségükhöz, ami csak abból a szempontból kérdőjelezhető meg, hogy konkrét felkérés vagy tárgyalási ajánlat egyáltalán nem érkezett.

A *szimuláció, mint mozgalmi keret* nyilvánvalóan kívülről fogalmazódik meg élesen, amiért azonban mégis annak merem definiálni, azt a pártban uralkodó elvek és nézetek miatt teszem. A pártnak ugyanis napi szinten kell bizonyítania és eredményeket felmutatnia, amit a valós teljesítmény alapján szinte lehetetlen volna, ezért a tagoknál természetes, hogy valamilyen szinten hozzájárulnak a szimulációs játékhöz: számokat kerekítenek fel, adatokat „becsülnek meg”, környezetvédelmi jó híreket saját sikerükként interpretálnak, koalíciós partnereik eredményeit magukénak tekintik. Ez az önfenntartó mechanizmus a párt mobilizációjának mozgatórugója, ennek alapján szerveződnek be az új tagok, ez a külső kommunikáció alapja.

A keret meghúzása tehát fontos stratégiai mozzanat a mozgalmak életében: a keret határozza meg, milyen üzenetet közvetít a mozgalom, és hogyan, mely célcsoportot kívánja mobilizálni, milyen értékek mentén, és mely elvekkel/csoportokkal szemben. A Duna-mozgalom esetében a társadalmi mobilizáció mindaddig sikeres volt, amíg a vízlépcső ügye megosztó belpolitikai téma tudott maradni. A párt esetében részleges sikernek lehet tekinteni azt, hogy ez a párt egyáltalán fennállhat még 10 sikertelen év után. A sikertelenséget azonban leginkább annak lehet betudni, hogy a fő keret befelé, a tagok felé szólt, nem tartalmazott általánosan értelmezhető politikai üzenetet.

BIBLIOGRÁFIA

- Baudrillard, Jean (1994): *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press.
- Kitschelt, Herbert (1986): Political Opportunity Structures and Political Protest. *British Journal of Political Science*, 16.
- Körösényi András (1998): *A magyar politikai rendszer*. Osiris, Budapest.
- Snow, David A. – Benford, Robert D. (1992): Master Frames and Cycles of Protest. In: Aldon Morris – Carol McClurg Mueller (eds.) *Frontiers in Social Movement Theory*. Yale University Press.
- Szabó Máté (2001): *Politikai tiltakozás és kultúra*. Budapest, Rejtjel Kiadó.

¹⁸⁸ A német zöldpárt, a Bündnis '90/ Die Grünen például legutóbbi, 2002-es német parlamenti választás előtt a melegek jogaival kampányolt.

A hagyományos gazdálkodás fennmaradásának esélyei és a külső hatások következményei a 20. század végi és napjaink mexikói totonák paraszti gazdaságában

KÉZDI NAGY GÉZA

1985 óta volt lehetőségem kutatómunkát végezni Mexikóban, a Veracruz és Puebla állam területén élő totonák nép között. Az öt kutatóút és terepmunka (1985–1986, 1991, 1993–1994, 2001 és 2004) során létfenntartási feltételeiket, paraszti gazdaságuk működését, és annak fenntartásáért folytatott mindennapos küzdelmeiket is vizsgáltam. Elsősorban a veracruzai Necaxa-völgyben és a környező hegyvidéken lévő településeket tanulmányoztam, de összehasonlító vizsgálatokat végezve felkerestem több síkvidéki totonák falut is (Tajín, El Chote, Espinal, Plan de Hidalgo, Quiahuitlán, Zempoala stb.) a Mexikói-öböl mentén.

Napjainkban a Veracruz és Puebla államok területén élő totonák indiánok földművesek, elsősorban növénytermesztésből és állattartásból élnek. Paraszti gazdaságukban két igen meghatározó terményt találunk: míg a tengerparti síkvidéken inkább a vanília termesztésével foglalkoznak, addig a hegyvidéki totonákok elsősorban a kávétermesztésre specializálódtak. A többi fontos gazdasági növényből – kukorica, bab, tök, chili paprika, cukornád, banán, narancs, mandarin, paradicsom, ananász, kakaó, gyapot, ají-bors stb. – csak annyit termesztenek, amennyi saját szükségleteikre elég, hiszen a fent említett két növényt szállítják nagyobb mennyiségben a központi piacokra és ezek áráért más, számukra fontos árucikkeket is meg tudnak vásárolni itt.

A spanyol hódítást követően, amikor az európaiak uralmuk alá vonták korábbi szövetségeiket, a totonákokat is, kizárólag az alacsonyabb szintű paraszti földműves gazdaság maradt fenn. Az őslakosok elvesztették papi vezető rétegüket, világi, katonai, gazdasági irányítóikat, arisztokráciájukat. Nem kedvezett gazdasági fejlődésüknek a folyamatos spanyol gyarmati kizsákmányolás, a meszticizálódás és az egyre növekvő terheket jelentő rendszeres adózás az egyház és az állam javára. Ez a helyzet, döntően csak a mexikói forradalom (1910–1917) után változott pozitívan, az ejido rendszer létrejöttékor, amikor földhöz jutottak a totonákok is és egyfajta faluközösségi szövetségbe, szervezetbe tömörültek.

Ebben az időszakban jellemző volt, de még napjainkban is több helyen megfigyelhető az irtásos-égetéses gazdálkodás. Mai adataink szerint, ha egy művelt táblát egy évig használnak, akkor utána négy évig pihentetik, akik pedig kétszer vetnek ugyanabba a táblába, azok hat-hét évig pihentetik ezután a földet. Azonban nemcsak a talaj kimerülése okozza e földterületek hosszabb rövidebb időre történő elhagyását, hanem egyes vad fűfajták inváziója fenyegeti oly mértékben a területet, hogy a totonákok inkább a gaznak hagyják, mintsem, hogy szembeszálljanak vele (Wolf 1973: Kelly-Palerm 1952:113-114).

A mai totonák paraszti gazdaságot – elsősorban Coahuilitlan, Coyutla, Arenal, vagyis a Necaxa-folyó völgyében található települések környékén – terepmunka tapasztalataink, valamint Wolf felosztása alapján a paleotechnikai ökotípusokon belül a szektoros parlagoló rendszerekhez sorolhatjuk (Wolf 1973:343-345). Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy néhány kisebb település környékén még napjainkban is előfordul az irtásos-égetéses technológia is (Tulapilla, Coahuilitlán, Macedonia Alonso, Santana). Mindkét földművelési módszernél ásóbotot (chana) használnak az ültetésekhez, de nagyon elterjedt a kapa és a nélkülözhetetlennek tűnő bozótágó kés, a macheta rendszeres

használata is. Ellentétben más, fejlettebb mexikói területekkel, mint pl. Oscar Lewis által leírt Tepoztlánnal, itt nem jellemző az eke használata és a hidraulikus művelés (Lewis 1951).

Öntözésről itt nem beszélhetünk, de az éghajlat elég kedvező a növénytermesztésre. A völgyet és a környező hegyvidéket borító szubtrópusi vegetáció megfelelő mennyiségű esővizet vonz. Még az ún. száraz évszakban is elegendő csapadék hullik a területre. 1991-es terepmunkánk során január 5-től február 7-ig 34 napon keresztül jegyeztük föl naplóinkba az időjárást, és ezen időszak alatt 26 nap esett az eső. 1994-ben január 8-tól február 6-ig figyeltük meg itt Coyutla környékén az időjárást és ekkor 14 nap volt eső.

A vetésnél meghatározott számú szemet helyeznek el az ásóbottal vagy machetával kialakított lyukakba. Többől mindig 3 szemet, kukoricából és babból pedig 7–7 szemet. Megfigyelhettük, hogy a száraz évszakban február elején vetettek, és a kukoricaszemeket beáztatták előtte, amit azzal magyaráztak, hogy sokkal kevesebb a csapadék, mint a júliusi vetés idején. A chili paprikát legtöbbször a kukoricaföldeken termesztik, itt 3–5 szemet ültetnek el. A kukoricát egymástól kb. 1 méterre vetik, a babot fele ekkora távolságra. Itt egyfajta fekete babot termesztnek, mely kisebb szemű a nálunk ismertnél.

Több olyan település van a Necaxa-völgyben illetve a környező hegyvidéken, ahol kevés a megművelhető, termékeny föld, ezért még a legmeredekebb hegyoldalakat is megművelik, vagy erdős, bozótos területeket hódítanak el a természetől. Ezek a falvak: Coahuiltlán, Tulapilla, Santana, Mecatlan, Yopala stb. kénytelenek a parlagon hagyott földek pihentetési idejét 2 évre is lecsökkentezni. Az itteni falvak totónák földműveseinek csak egy hektárnyi terület jut az ejidok földjéből.

Coahuiltlánban és több hegyvidéki totónák faluban egy adoptált növény, a kávé lett a legfontosabb gazdasági növény. A kávé piacra szánták, és a többi növényből csak annyit termesztettek, amennyi saját szükségleteiket kielégítette (Tenkely 1988). Természetesen a totónák parasztok külső segítségére szorultak az általuk korábban nem ismert termék, a kávé termesztésének szakszerű és hatékony végrehajtásában. Az Instituto Mejicano del Café technikusai rendszeresen látogatták ott jártunkkor is a Necaxa-völgy környékének kávétermesztő falvait.

Állattartásukban a legfontosabb és legjellemzőbb a *pulyka* volt, mely őshonos amerikai állat és már a prekolumbián kultúrákban domesztikálták. Emellett több településen foglalkoztak *méhészettel* is. Az Európából a gyarmati korszakban idekerült háziállatok közül az itteni totónák falvakban elsősorban a *baromfit* találjuk meg. A gazdagabb családok sertést is tartanak. Mind a baromfiból, mind pedig a *sertésből* készült húsételek szinte kizárólag a kiemelkedő ünnepeken, fontos napokon kerülnek az asztalokra. A szarvasmarhatartás a ritka kivételektől eltekintve szinte kizárólag a helyi meszticek kiváltsága. Ugyanezt állapíthatjuk meg a lóról, míg az *öszvérek* tartása már inkább előfordul a hegyvidék totónák lakossága körében, hiszen áruszállításaik a piacra és vissza a falvakba segítségükkel történik.

Eszközkészletüket tekintve megállapíthatjuk, hogy nem igazán különbözik más mexikói paraszti kultúrák tárgyi készletétől. A földműveléshez szükséges eszközeik is eléggé szerény készletet képeznek. Még napjainkban is használnak *ásóbót*ot (chana) az ültetéshez. A *macheta*, a bozótvágó kés, általánosan használt eszköz a talaj előkészítésnél éppúgy, mint hétköznapi életük nélkülözhetetlen eszköze. A bozótvágó kés több is ennél, szinte társává vált az itt élő embereknek. Ez a kardszerű szerszám átvitt értelemben hozzáértő használójához, hiszen nemcsak a bozót irtására alkalmas, hanem a fa kivágására is jó, de láttam vele narancsot hámozni, füvet vágni, és önvédelemre is tökéletes. Borotvaélesen simán kettészelnék vele támadó kígyót, de a mexikói történelem során forradalmárok fegyvereként is megállta helyét. Több helyen elterjedt a *kapa* használata is, egyrészt a gyomnövények irtásánál, de a talaj fellazítására is alkalmazzák.

A termények feldolgozásánál szintén elég néhány eszköz alkalmazása. „Mindennapi kenyérük”, a kukoricalisztból készített *tortilla* előállítása során ma már piacokon beszerezhető *daráló* segítségével darálják le a korábban beáztatott, lemorzsolts kukoricaszemeket. Ezt követően kevés meszes

víz hozzáadásával egy homorú kőtablán, a *metatén* „gyúrják” a totonák asszonyok a masszát egy szintén kőből készült rúd (henger), a *mano* segítségével, majd kézzel lapogatják kerek palacsinta-formára, és végül nyílt tűzhelyen, egy kerek agyaglapon (*comal*) kisütik és egy tökedénybe elhelyezve, és kendővel letakarva tárolják az étkezés megkezdéséig. A kávé betakarítását követően kézi darálógépet használnak a daráláshoz. Szárításnál kőből vagy cementből lapos szárítófelületeket alakítanak ki, és ide terítik ki a terményt száradásra, majd egy erre kialakított fa eszközzel forgatják át meghatározott időnként, hogy a napsütés minden oldalról érje a kávészemeket.

A főzőedények döntő többsége még mindig kerámiából készül. Napjainkban is nagy keletje van a Zacatlánból származó agyagedényeknek a központi piacokon, így Coyutlánban is sokan vásárolnak zacatláni kerámiaedényeket a környékbeli falvakból vásárolni ideérkezők közül. A tucatnyinál is több településről itt megforduló totonákok különféle méretű és űrmértékű edényeket vehetnek az egészen kicsi chilitartó tálaktól a nagy tárolóedényekig. A gazdag kínálatú zacatláni kerámia mellett ma már gyári termékeket is vesznek egyre többen. Az elmúlt közel húsz év alatt rohamosan alakult át a háztartási eszközkészlet még a pueblai hegyvidék településein is. Az étkezéshez szükséges tányérok, evőeszközök, poharak és kiegészítő eszközök 90%-a már piacokról származó gyári tömegtermék, és csak nyomaiban maradtak fenn a házi készítésű, kézműves, hagyományos háziipari termékek. Még 1991-ben Arenal faluban Gyarmati János régész kollégámmal találkoztunk egy faze-kas asszonnyal, aki ellátta a települést kézzel formázott és nyílt tűzön kiegészített kerámiaedényeivel, de már akkor is ő az etnoarcheológiai kutatás ritka csodái közé tartozott.

A mai totonák társadalom első látásra meglehetősen egyszerűnek és sablonosnak tűnhet a külső szemlélő számára. Helyszíni terepmunkáink során lehetőségünk volt folyamatosan tanulmányozni paraszti társadalmukat és velük együtt élni, lakva több alkalommal és résztvevő megfigyeléssel számos olyan információ birtokába jutottunk, amely segítségével átfogóbb képet nyerhettünk e totonák falvak társadalmának összetételéről és mindennapi működéséről.

A falvak döntő többségében a spanyolul *comisario*-nak nevezett világi vezetővel kialakított közvetlen kapcsolat révén tanulmányozhattuk a falusi indián földközösségek, az *ejidos* életét. A comisario – totonáku *puxco* (főnök) – politikai és gazdasági vezető is egyben, aki az ejido gazdasági és kereskedelmi tevékenységét irányítja a családfelek tanácsának jóváhagyásával. Ő dönt belső vitás kérdésekben, és ő képviseli a közösség érdekeit a külvilág – a mexikói kormányzat képviselői, a kávétermesztés kézben tartó és a kávé felvásárló Instituto Mexicano del Café tisztviselői vagy a mesztic kereskedők felé. Tekintélye megfigyelhető és észlelhető volt a totonákok mindennapi életében. Vezetésével indultak a nagyobb ünnepekre a coyutlai templomhoz, az ünnepekhez kapcsolódó piaci napokon őt követték szintén Coyutlába a központi piacra és kikérték véleményét családi ügyekben is.

A legtöbb totonák településen kollektív döntéshozó testületként működik a családfelek tanácsa, mely (kiegészülve e tekintélyes vezetőkkal) határoz a közösség életét érintő dolgokról. Így történt ez 1985-ben is, amikor Coahuilán falu vezetésének arról kellett döntenie, hogy befogadnak-e bennünket és engedélyezik nekünk mindennapi életük, szokásaik, kultúrájuk tanulmányozását. Itt, ahol eddig szinte egyáltalán nem bukkant fel fehér ember még a környéken sem, ez részükről komoly döntést igényelt, és meghallgatásunk után még lakóhelyünkről is határoztak, kijelölve, melyik totonák család házában szállhatunk meg.

Az 1985 óta folyamatosan végzett terepmunkáim során rendszeresen észlelhettem mind a hegyvidéki, mind pedig a síkságon élő totonákok és a velük szemben fellépő meszticiek érdekütközéseit. Ezekben a konfliktusokban sem a mexikói szövetségi állam, sem pedig a helyi kormányzás nem tanúsított különösebb megértést az őslakosok problémái iránt és vezérlelvként az egységes mexikói nemzet felemelkedését hangoztatva, döntően a terjeszkedő mesztic gazdák érdekeit képviselték különböző fórumokon, politikai állásfoglalásokban, sajtóban, televízióban és propagandában. Így alkalmam volt megfigyelni és vizsgálni azokat a védekezési mechanizmusokat, túlélési technikákat és

stratégiákat, amelyeket a totonák közösségek hoztak létre kultúrájuk és a mexikói államon belüli elkülönülésük fenntartása érdekében.

Mint fentebb már szoltunk róla, a Necaxa-völgy mentén és a környező hegyvidéken egy adaptált növényt, a kávétermesztik, melyet piacra szállítanak. A többi gazdasági növényből: kukorica, bab, tök, chili paprika, mandarin, narancs vagy éppen a különféle banánfajtákból csak annyit termesztnek, amennyi saját szükségleteikre elegendő. A kávé itt korábban ismeretlen volt és az itteni parasztok nem értettek ennek termesztéséhez és kezdetől fogva külső irányítással dolgoztak. Az Instituto Mejicano del Café technikusai rendszeresen látogatják Coahuiltánt a többi környező hegyvidéki települést, hogy termesztési tanácsokkal lássák el a totonák parasztokat (Tenkely 1988:134).

Az 1994 januári események a kávétermesztés körüli anomáliákat is a figyelem középpontjába állították. Ekkor volt alkalmam tapasztalni, hogy mit jelent, illetve milyen hatással van a környező őslakos társadalmakra egy mexikói viszonylatban országos jelentőségű és a nemzetközi médiának köszönhetően világhírre szert tevő indián felkelés a kormányzattal szemben Chiapas állam maja nyelvű tzeltál és tzotzil indián népessége részéről. A rádióknak és a televízióknak köszönhetően rendkívül hamar értesült az ország lakosságának szinte minden tagja a felkelésről és a zapatista lázadók követeléseiről. Ennek hatása szinte azonnal jelentkezett a totonákok által lakott vidékeken is. Terepmunkánk egyik helyszínén, Coyutlánban, ahol központi piacon cserélik ki és árusítják termékeiket a környező hegyvidéki és folyóvölgyi totonák falvak termelői, a parókián összegyűlt indián vezetők ötpontos követelést fogalmaztak meg a mexikói kormányzat felé. Mindenekelőtt támogatásukról biztosították őslakos testvéreik harcát és követeléseiket, ugyanakkor azonnali békét, a hadsereg által folytatott vérengzések beszüntetését és emberséges rendezést akartak. Természetesen veszélyben látták saját népük helyzetét is mindezt Totonacapan területére is értették. Hangsúlyozták az igazi törvényesség szükségességét egész Mexikó indián lakosságára vonatkozóan. Követelték a mesztic mexikói bevándorlás haladéktalan megállítását a totonák területekre.

A fenti ötpontos felhívás mellett a totonákok egyre több helyen kezdték követelni a kávé felvásárlási árának garantálását és terményeik rendszeres és törvényekben garantált átvételét. Addigra ugyanis több településen került veszélybe megélhetésük és mentek tönkre kávétermesztő közösségek, akikről az előzetes ígéretek ellenére sem vették át az árut az Instituto Mejicano del Café erre meghatalmazott emberei, tisztviselői vagy pedig igyekeztek minél lejjebb szorítani a felvásárlási árat a kényszerhelyzetben lévő totonákokkal szemben. Ez történt például a Puebla állam területén lévő Jopala totonák településen is, ahol ott-jártamkor több mint kétszáz paraszt tüntetett a központi felvásárlók kíméletlen döntései ellen. Ezek az események is gerjesztették az eddig látens módon meglévő mesztic – totonák ellentétet.

Az sem növelte a bizalmat totonák részről, hogy a mexikói kormányzat meghirdetett programjában önálló földtulajdonosként kívánt tárgyalni az indián népesség tagjaival külön – külön a földeladási, földvásárlási kérdésekről. Központi részről ezt úgy tüntették föl, hogy minden mexikói állampolgárnak joga van saját maga ügyeit képviselni önállóan, kvázi nincsen szükség olyan „zavaró” közvetítőkre, mint például az ejido főnök, a comisario, aki esetleg több száz indián érdekeit képviseli.

Az ejido a mexikói forradalom (1910) után ismét jogot nyert és elterjedt egyfajta indián földközösségi szövetség, mely a legtöbb jelenkori kormányzat útjában áll a mesztic betelepítést és a földeladásokat szorgalmazók érdekeinek képviseletkor.

Már 1980-ban egy Agrárfejlesztési Törvényt hozott az akkori kormányzat, azzal a céllal, hogy 1982-től élelmiszertermelésben önállósá tegye az országot. Ezt támogatta a Sistema de Alimentación Mexicana (SAM), melynek feladata az ellátási rendszerek kidolgozása. Az indián szervezetek természetesen tiltakoztak, amikor ráébredtek a törvény következményeire. Mindkettő – a Legfelső Indián Tanács és a paraszt CNPA – elítélte és nyilatkozatban tiltakozott ellene, mivel az „bürokratikus és tekintélyelvű felügyeletet gyakorol a vidéki termelők felett, felgyorsítva a nagybirtokok fejlődését egy új törvény ürügyén”.

Ezt részben a Világbank segítségével finanszírozták, másrészt megkötött hitelszerződésekkel be-folyásoltak új programokat, technikai támogatást adtak anyagfelhasználásokhoz, kereskedelmi, rak-tározási és szállítási könnyítéseket vezettek be azon önellátó farmerek részére, akiktől a „többletter-melést” és kockázatvállalást remélték az agráripár fejlesztésében. A 32-es cikkely szorgalmazta az „ejidók és közösségek egymással történő önkéntes szövetségét, a földbérlokkal, és a kisbirtokosok-kal”. Ez a fogalom, a „kisbirtokosok”, természetesen egy kódolt értelmű megnevezés volt, mely az új nagybirtokosokat takarta, és a nagytőke érdekeinek szolgálatában fogalmazódott meg (Cockroft 1983:297).

Az új nagybirtokosok többsége állattenyésztéssel foglalkozott és terjeszkedni szándékozott az ejidók és más indián földek rovására. Ennek voltak persze korábbi hagyományai is, hiszen már a 16. század közepétől nagy területeket foglaltak el a Mexikói-öböl totónák területeiből, elsősorban mar-hatenyésztés céljából, és a század vége felé már olyan birtokokról is van adat, melyek állattállománya meghaladja a 100 ezres létszámot (Brand 1961; Morrissey 1951).

Ezzel szemben az igazi kisbirtokos szeretett volna tőkét biztosítani magának és termelőeszkö-zőkről gondoskodni, ugyanakkor az ejidók és kisbérlokk földet és munkát akartak. Valójában szó sem volt itt önkéntes társulásokról, és éles szembenállás alakult ki az ejidók és az indián közösségek, valamint a birtokosok és szervezeti főnökök között. Ez az új törvény arra volt jó, hogy lehetővé tegye a „haszontalan ejidók és más indián földek” kisajátítását, biztosítva egyúttal a „telekkönyvek sérthe-tetlenségét” néhány „intenzíven használt” marhalegelő viszonylatában, melyek természetesen nagy-birtokosok kezében voltak. Egységesítették a már korábban legalizált ejido bérjövödelmeket. Mind-ezek együttesen nyilvánvalóvá tették az állam és a nagytőke fokozott támadásait a kisbérlokkal és az önellátó földműves közösségekkel szemben és egyértelműen lelepleződött a parasztság – döntően az indián paraszti tömegek – ellehetetlenítésére és bér munkássá tételére való törekvés (Cockroft 1983:297-298).

Ezek után nem csoda, ha totónákok is, mint Mexikó több más indián őslakos népe, a hagyomá-nyokra hivatkozva továbbra is ragaszkodnak az ejido adta lehetőségekhez, mintegy kvázi-védekezősi mechanizmushoz, gazdasági életük létfenntartási formájaként. Gazdasági önvédelmük része az is, hogy fokozni próbálják a termésátlagot és figyelemmel vannak a minőségi követelményekre is. Egy-egy totónák településen nem minden család tagja az ejidonak. Azok a falubeliek, akik nem megfele-lően dolgoznak hosszabb időn keresztül, vagy alkoholista életmódjuk miatt nem képesek ellátni feladataikat, előbb-utóbb kiszorulnak az ejido védőszárnyai alól. Az ilyen döntéseket egy falu társa-dalma közösen hozza meg, de döntő szava van az ejido vezetőjének, a comisario-nak, és a család-apák tanácsának. Ezenkívül a saját földtulajdonnal nem rendelkezők alkotják azt a bér munkás (peón) réteget, akik főleg a kávétermesztésben és feldolgozásban vagy a síkvidéken a vaníliater-mesztésben vállalnak munkát. Ezt megfigyelhettük terepmunkáink során több településen is, mint Coahuilán, Jopala, Filomeno Mata és más hegyvidéki totónák falvakban. Általában ezek az emberek voltak a település legszegényebb emberei is. (Tenkely 1988:124; Kézdí 1996:94).

A központosított törekvésekkel szemben folyamatos küzdelmet kell vívniuk a totónák közössé-gek vezetőinek, hiszen a municipiók – melyeknek irányítása alá kerülnek a kisebb, tisztán totónák lakosságú, önkormányzattal (kongregáció) nem rendelkező falvak – vegyes lakosságúak, és minden esetben mexikói mesztic vezetésűek. Természetesen rendőrség, rendőrőrs is itt található, melynek etnikai összetétele szintén nem a totónákoknak kedvez.

Az elmúlt száz év során több új mesztic település jött létre, beékelődve a totónák falvak közé például a Necaxa folyó völgyében is. Az általunk vizsgált települések közül például Coahuilán 350 évre visszamenőleg rendelkezik írásos adatokkal, melyek létét bizonyítják itt a pueblai hegyvidék szélén, de nyilvántartási adatai és a hatalom sokkal később keletkezett és „rossz hírű”, meszticek lakta Progreso de Zaragoza birtokában vannak. Progreso de Zaragoza a völgybe települt, közvetlenül a hegyi totónák falu, Coahuilán alá, és rendkívül rossz viszony alakult ki közöttük, mivel Coyutlába,

a municipio-központba – ahol a heti piacokat is rendezik, a nagyobb ünnepekről már nem is szólva – csak Progreson keresztül vezet az út, de a békés totonákok ki vannak szolgáltatva még az innen induló rablótámadásoknak éppúgy, mint a földjeik megszerzésére irányuló törekvéseknek is (Lammel-Nemes 1988:13).

Ez a helyzet az utóbbi időben fokozatosan romlott, rendszeres visszatéréseim alkalmával folyamatosan tapasztalhattam az ellentétek kiéleződésének fokozódását és a meszticek előretörésének szinte minden formáját, beleértve a Coahuatlánba megkezdett mesztic betelepülést is.

Önmeghatározásuk, kulturális definíciójuk során a „tisztá totonák” jelentése több helyen is az indiánságot, a természettel való együttélést, a „tononák szívet”, nyelvet és múltat jelenti (Ichon 1973:20; Kézdi 1996:89). Ez a „kollektív memória” a totonákok esetében a földművelés szempontjából is jelen van. Támaszkodnak prekolumbián hagyományaikra és az akkori tapasztalatokra is, melyeket az őket vezető indián elit tudása és emlékezete biztosít, figyelmeztetve régi törvényeikre is (Bataillon 1988:132). Kultúrájuk megőrzése és elkülönülésük a meszticektől napjainkban egyre nehezebb és egyre több erőfeszítést kíván meg tőlük. Az integrációs törekvések, a mexikói nemzetállam gondolatának monopoliuma, a mexikói nemzet „folyamatos születése” fokozatosan szorítja vissza az őslakos népeket – köztük a totonákokat is – és kényszeríti őket önvédelmi mechanizmusok kifejlesztésére, kulturális túlélésük érdekében.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arnold, Dean E., Neff, Hector és Bishop, Ronald L. (1991): Compositional Analysis and „Sources” of Pottery: An Ethnoarchaeological Approach. In *American Anthropologists*, 93.
- Basauri, Carlos (1940 [1990]): La población indígena de México. Tomo I–III., III.T. 537–584. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista. 4-20.
- Basauri, Carlos (1982): The Archaeology of Place. In *Journal of Anthropological Archaeology*, 1 (1): 5-31.
- Bataillon, Claude (1988): Notas sobre el idigenismo mexicano. In Claude Bataillon ed. *Indianidad, etnocidio, indigenismo en America Latina*. Indigenista Interamericano, México D. F., 129-140.
- Brand, Donald D. (1961): The early history of the range cattle industry in Northern Mexico. *Agricultural History*, 35:132-136.
- Brosnahan, Tom, Noble, John, Keller, Nancy, Balla, Mark és Wayne, Scott (1992): *Mexico. A Travel Survival Kit*. Australia, Berkeley, USA: Lonaly Planet.
- Brüggemann, Jürgen K. (szerk.) (1991): *Zempoala: El Estudio de Ciu-dad Prehispanica*. México D.F.: INAH.
- Cockcroft, James D. (1983): *Mexico. Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. New York: Monthly Review Press.
- Contreras García, Irma (1985): *Bibliografía sobre la Castellанизación de los grupos indígenas de la República Mexicana I. (Siglos XVI. al XX.)*. México D.F.: UNAM.
- Díaz del Castillo, Bernal (1980): *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. ed. Porrúa, México D.F.
- Foster, George M. (1967): *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*. New York–Oxford: Elsevir.
- García Payón, José (1949): *Zempoala: compendio de su estudio arqueológico*. Archivo de la Dirección de Monumentos Prehispanicos. México D.F.: INAH.
- Gatti, Luis María és Chenaut, Victoria (1987): *La costa totonaca: cuestiones regionales*, II. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Tlalpan.
- Harvey, H. R. – Kelly, Isabel (1969): The Totonac. In *Handbook of Middle American Indians*, 8., Austin, Texas USA, Part 2.: 638-681.
- Ichon, Alain (1973): *La religion de los totonacos de la sierra*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Kelly, Isabel (1952–1953): The Modern Totonac. In *Huastecos, totonacos y sus vecinos*, 2–3. Ignacio Bernal és Eusebio Dávalos Hurtado (szerk.), México D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología. Tomo XIII: 175-186.
- Kelly, Isabel és Palerm, Angel (1952): *The Tajin Totonac*. Washington D. C.: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Kézdi Nagy, Géza (1988a): Contribución a la etnografía de las poblaciones totonacas del centro municipal de Coyutla con especial interés al poblado de Coahuatlán. In *Artes Populares*, 15. Luiz Boglár és Géza Kézdi Nagy (szerk.), Budapest: ELTE BTK, 18-63.

- Kézdi Nagy, Géza (1988b): Tuzapán: ¿antigua ciudad totonaca? In *Artes Populares*, 15. Luiz Boglár és Géza Kézdi Nagy (szerk.), Budapest: ELTE BTK, 145-162.
- Kézdi Nagy Géza (1993): Indigenismo és az etnikumok kapcsolata Mexikóban. In *Szimbiózis. Kulturális antropológiai bírádó* 2. Budapest: ELTE, 38-43.
- Kézdi Nagy Géza (1996): Terepmunka tapasztalatok a totonákoknál. In *Néprajzi Értesítő*, LXXVIII: 89-100.
- Kézdi Nagy Géza (1998): A nyolcadik napon. Gyermeknevelés és hagyomány a mexikói totonákoknál. In *Magiszter. Pedagógusok életmód és iskolamagazinja*, 2 (10): 18-20.
- Kézdi Nagy Géza (1999): Túlélési technikák és stratégiák a mexikói totonák társadalomban és gazdaságban. In *Szimbiózis*, 8. A *Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve*, 47-51. Budapest: ELTE.
- Krickeberg, Walter (1933): *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*. Traducción del alemán por Porfirio Aguirre (Secretaría de educación pública) México, Talleres gráficos del Museo nacional de arqueología, historia y etnografía, México D.F.: 241 p., 21. Plates.
- Morrissey, R. J. (1951): The northward expansion of cattle ranching in New Spain 1550-1600. *Agricultural History*, 25:115-121.
- Lammel Annamária (1988): Maktakajnas y promesa. In *Artes Populares*, 15. Luiz Boglár – Géza Kézdi Nagy (szerk.), 105-122. Budapest: ELTE BTK.
- Lammel Annamária – Nemes Csaba (1988) *Az istenanyák indiánjai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lammel, Annamária – Ruvalcaba Mercado, Jesús (1993): Huastecos y totonacos de hoy. In *El Mundo Huasteco y Totonaco*. María Teresa Franco és Gonzáles Salas (szerk.), México D. F.: INFERLAT, Editorial Jilguero, S. A. de C.V., 123-148.
- Lewis, Oscar (1951): *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- López Alonso, Sergio (1982): *Caxhuacan puebla. Las condiciones de vida en una comunidad totonaca*. México D.F.: INAH. Departamento de Antropología Física, 124. Colección Científica.
- Münch, Guido (1983): *Etnología del Istmo Veracruzano*. México D. F.: UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Palacios Sanchez, Alejandra (1992): *Material Etnográfico del Grupo Lingüístico Totonaco. Catalogo de las Colecciones Etnográficas del Museo Nacional de Antropología*. México D.F.: INAH.
- Palerm, Angel (1952–1953): Etnografía Antigua Totonaca en el Oriente de México. In *Huastecos, totonacos y sus vecinos*, 2–3. Ignacio Bernal – Eusebio Davalos Hurtado (szerk.), México D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología. Tomo XIII: 163-173.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús coordinador (1997): *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús és Pérez Zevallos, Juan Manuel (1996): *La Huasteca en los albores del tercer milenio*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Hidalgo esq. Matamoros 14000 Tlalpan.
- Solanes, María del Carmen és Vela, Enrique (1993): Zonas arqueológicas. In *El Mundo Huasteco y Totonaco*. María Teresa Franco és Gonzáles Salas (szerk.), México D. F.: INFERLAT, Editorial Jilguero, S. A. de C.V., 149-166.
- Tenkely, István (1988): Agricultura en Coahuilán. In *Artes Populares*, 15. Luiz Boglár – Géza Kézdi Nagy (szerk.), Budapest: ELTE BTK, 123-144.
- Wolf, Eric R. (1973): Parasztok. In Service, E. R. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest, Kossuth Kiadó, 317-448.

Az egyházi segélyek elosztásának krízise

(Egy magyar–holland testvérkapcsolat alakulása)

KINDA ISTVÁN

Bevezető

A '89-es változások után az erdélyi magyar egyházak külső kapcsolatok, nyugati *testvérgyülekezetek* keresésére irányuló törekvései általánosan ismert jelenségek a romániai magyar köztudatban. Ezek a létrejött kapcsolatok elsősorban olyan karitatív jellegű segélyeken alapszanak, amelyek kiegészítő, esetenként alapvető gazdasági előnyökkel járnak az itthoni egyházak (gyülekezetek) javára. Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy a kulturális és gazdasági antropológia, valamint a szociológia egyes elméleteit és módszereit alkalmazva megvizsgáljam, hogyan kapcsolódik össze a vallás, az ennek alapját képező hit és protestáns etika ebben a hangsúlyosan gazdasági jellegű egyházközi viszonyban a lokális társadalmi folyamatokkal, valamint hogy milyen gazdasági és társadalmi vonzatai vannak egy ilyen relációnak mikroközösségi szinten.

Az egész faluközösséget megmozgató pap–hívek (egyházi szféra–világi szféra) közti társadalmi konfliktusok a feltételezett mentális indítékok – világnézeti, ideológiai okok, a felgyorsult világ, kitágult (vagy beszűkült) világkép, az értékrendek gyökeres megváltozása – mellett hangsúlyos materiális alapú indokoknak is tulajdoníthatóak. A '90 után beáramlott holland egyházi segélyeknek a lokális társadalomban lecsapódott utóhatásai mind olyan gazdasági aktivitások következményei, amelyek a termelés-elosztás-fogyasztás holisztikus gazdasági rendszerében (Godelier 1981) valamelyik rész-struktúrájának elégtelen vagy helytelen gyakorlatában gyökereznek.

2. A vallás és az egyházi struktúra

A spirituális élet gondozása, az egyházi rituálék biztosítása, a vallási élet megszervezése, folytonosságának garantálása mellett az egyház a társadalom erkölcsi életének ellenőrzésével, az alapvető társadalmi normák kötelező érvényűvé tételével és ezek állandó kontrollálásával, a törvények ellen vétők szankcionálásával világi (társadalmi) funkciókat is ellát. A vallás mint kulturális rendszer csupán annyiban különbözik a kultúra egészét formáló egyéb intézményektől (közösség, nemzet, politika stb.), hogy „a lényegét képező hit-, cselekvés- és normarendszert egy természetfölötti lénybe vetett hit irányítja” (Geertz 2001:72-119). A vallás rendszere szorosan összekapcsolódik a társadalmi folyamatokkal (Tüskés 1987:215), az egész pedig gazdasági rendszerbe ágyazódik (Godelier 1981:31; Weber 1982).

Godelier szerint a gazdasági vonások *minden* nem-gazdasági jellegű tevékenységben – ilyen lenne pl. a vallás – megnyilvánulnak, valamennyi emberi tevékenység *egyik* aspektusát képezik (kiemelések tőlem – K. I.), fordítva pedig, a nem-gazdasági tevékenységek szervesen kapcsolódnak a gazdasági tevékenységekhez, értelmet és célt adva az utóbbiaknak (Godelier 1981:31).¹⁸⁹ A protestáns etika és gazdasági előrehaladás összeegyeztethetőségét elemző Alister E. McGrath szerint már

¹⁸⁹ Godelier elméletének kidolgozásakor elsősorban a törzsi társadalmakra alapozott, a mindenkori egyház és a gazdaság egymáshoz való közelítésében, viszonyrendszerük meghatározásában mégis alapvető fontosságú a megállapítása.

Kálvin kiküszöbölte a gazdagságot (!) megbélyegző vallási és társadalmi (elő)ítéletet (McGrath 2000:268-269), „a »szerzési ösztön«, a »nyereségvágy« előfordul »all sort and conditions of men« (minden rendű és rangú [embernél – K. I.]), ha az ilyen jellegű törekvések objektív lehetősége valahogyan adva volt és van” (Weber 1982:10-11). Mindezek ellenére a tradicionális vallásgyakorlásban és egyházfelfogásban a későbbi századokban is (Kiss 2001:267-282; Jávor 1971:71-105; uő. 2000:791-819), sőt – úgy tűnik –, még ma is jelen van az egyház/egyházi személyek gazdasági haszonra való törekvéseinek elítélése. Az egyházmegyei gyűlések jegyzőkönyvei, valamint a vizitációs jegyzőkönyvek olyan forráscsoportot képeznek, amelyek egyöntetűvé teszik, hogy az idealizált lelkes-kép mellett a valóság egyebet is tanúsít: „... a lelkész nemcsak az egyház képviselőjeként, hanem gazdaként is megjelent a falu mindennapi belső mozgásaiban” (Kiss 2001:275).

Erdélyben a falu társadalmi és szimbolikus hierarchiájának csúcsát az elitbe, még inkább az értelmiségi elitbe való tartozás jelenti. Az értelmiségi réteg azonban szűk és zárt körű, az ebbe való integráció lehetetlen az iskolázatlan falusiak számára, így a lokális társadalom belső szerveződésével foglalkozó adminisztratív funkciói lettek a leginkább megközelíthetőek az arra aspirálók számára. Ilyen szerepeket elsősorban az egyházi szerveződés kínál, az alapvető kritérium nem a felsőbb iskolázottság, hanem a személyi rátermettség, az egyházi-világi normáknak megfelelő erkölcsös életvitel, a stabil, mintaszerű családi háttér (Jávor 1971:71-105), a felhalmozott szimbolikus tőke mértéke. Az olyan típusú szimbolikus tőke, mint egy személyhez vagy családhoz kapcsolódó presztízs és hírnév felhalmozása, gyarapítása során bármikor simán visszaalakítható gazdasági tőkévé (Bourdieu 1978:390). A paphoz, mint egyházi előjáróhoz és a társadalom (világi) hierarchiájának csúcsán álló személyéhez fűződő személyi kapcsolatok minősége a falusiak számára a szociális struktúra alsóbb szintjéről való szimbolikus felemelkedést, egy felsőbb társadalmi kategóriához való feltételes tartozás érzetét konnotálja, *presztízsértékű*, jelképes pozíciót kínál. Ezért volt/van tétje az egyházi adminisztrációt lebonyolító, a pap és a faluközösség között közvetítő presbiteri bizottsági és megyebírói státusoknak. Funkciójuk gyakorlati „haszna” inkább szimbolikusnak, tekintélyelvűnek tekinthető: az egyházi és értelmiségi elitet reprezentáló pap hatalmi pozíciója révén úgyszólván egyszemélyes döntéshozó a felsőbb iskolázottság nélküli presbiterekkel szemben, jelenlétük csupán a pap által hozott határozatok legitimációja végett indokolt.¹⁹⁰ A falu gazdasági helyzetének defavorizált jellege miatt a tőkeformák közül a leglátványosabb gyarapodás éppen a szimbolikus tőke növelésével érhető el, egy magasabb szférába terjedő kapcsolatháló kiépülését feltételezi, amely aktivizálásával a szimbolikus társadalmi tőkének gazdasági tőkére (haszonra) való konvertálhatósági lehetőségét is magában rejt. A presbiterek közé való bekerülés a lokális társadalmi tőke egyik közösségileg elismert formája, amely népképviseleti funkcióján túl az egyházi közös javakhoz való hozzájutás primátusát is jelenti.

3. a. Az egyházi segélyek

Az erdélyi falusi egyházközösségek leghatásosabb gazdasági fellendítője a '90-es évek legelején a külföldi egyházakkal kiépített kapcsolatok fenntartása és működtetése volt. A nyugat-európai (holland, svéd) protestáns egyházak segélyszervezetei, karitatív alapítványai a határok megnyitása után a kisebbségi magyar gyülekezetek érdekében is tenni szándékoztak, az itteni egyházi előjárók megkeresése után formálisan is beindították a testvérkapcsolatot az eltérő nyelvű, kultúrájú, esetenként különböző felekezetű egyházak között.

Az általam kutatott, mintegy kilencszáz lakost számláló település¹⁹¹ két nagyobb, háromezres

¹⁹⁰ Levéltári adatok bizonyítják, hogy már a 19. század végén „az egyháztanács már csak díszletként szolgál a lelkész fegyelmező munkájához.” (Jávor 1971:80-81.)

¹⁹¹ A falu nevének elhallgatása abból a megfontolásból történik, hogy a jelenleg is fennálló szociális feszültség közepette dolgozatom ne öltessen konfliktuskonstituáló jelleget.

lakosú község közé ékelődve, közigazgatásilag hol egyikhez, hol a másikhoz csatolva mindig előnytelen helyzetben volt, függőségben állott gazdaságilag éppúgy, mint a politikai döntéshozatal terén a községközpontokhoz viszonyítva. A helyi intézményeket '89 után is igen szerényen támogatta az önkormányzat: a lerobbant elemi iskolában kényelmetlen anyagi-felszerelési körülmények közt folyt az oktatás. A kultúrotthont az elavult fűtőberendezések (fűrészpóros dobkályhák) a hideg időszakban már nem tették használhatóvá. Az egyházi ingatlanok – a falu egyetlen (református) temploma, valamint a parókia is alapos renoválásra szorult.

Ilyen kedvezőtlen viszonyok közepette a kistérség egyházi vezetői egymást segítve próbálták felvenni a kapcsolatot a helyi körülmények feljavítása iránt érdeklődést tanúsító holland protestáns egyházak képviselőivel. A kapcsolat kiépítése azonban elsődlegesen nem a belső igényeknek és erőfeszítéseknek köszönhető: a hollandok testvérkapcsolati törekvései már folyamatban voltak, tehát a két „igény” találkozásából születtek végül is ezek az összeköttetések.

A falu felé egy holland kisváros indította el a segélyek összegyűjtését és Erdélybe való eljuttatását. Az ötlet, „*egy kapcsolat kiépítése egy kelet-európai egyházzal*” 1990-ben vetődött fel egy ottani egyházyűlés keretében. 1991-ben már látogatást tettek a faluban, kapcsolatba léptek a lelkipásztorral. A következő évben hatalmas segélyszállítmány kíséretében érkeztek meg. A város református alapítványának képviselői ezután évi rendszerességgel (néha két alkalommal is) ellátogattak a faluba, többször teherautónyi rakománnyal, leggyakrabban két-háromfős csoportban.

A segélyek nem elsősorban az egyház vagy egyéb intézmény megsegítésére irányultak, hanem az itt élő közösség szükségletei és a rendelkezésre álló erőforrások közti hiátust voltak próbáltak betölteni. Az egyházi közvetítésen keresztül működtetett testvérkapcsolatot elsősorban az egyháznak címezett, kamionszámrá érkező anyagi (tárgyi) segélyek, pl. használt ruhák, alapvető élelmiszerek – liszt, cukor, olaj, vaj, rizs – és élvezeti cikkek – kávé –, tanszerek, játékok stb.) jelentették. A rendszeresen érkező segélyek megmozgatták a falu lakosságát, a parókia udvara fokozatosan a „*csomagok*” lerakati és elosztási helyszínévé, tehát sűrű látogatottságúvá vált. Az eseményekre a vendégek távozása után került sor, a hollandok tehát legtöbbször nem voltak jelen a segélyek szétosztásánál.

Az ajándékok kartondobozokban érkeztek, az elosztás gyorsabb lebonyolítása érdekében minden család egy felbontatlan dobozt kapott az osztásra kijelölt napon. A kartondobozok azonban gyakran különböző méretűek és súlyúak voltak, így a kisebb csomaggal távozók becsapva érezték magukat. Az osztás véletlenszerűen folyt, mégis a csomagok méretbeli különbségei, a nagyobb és nehezebb csomagok megszerzésére való egyéni törekvések vizsályt, haragot váltottak ki a falubeliek körében. Az elért és reménybeli „gazdasági” sikereknek köszönhetően az egyház vonzása helyi szinten fokozatosan megerősödött, az egyházhoz – és közvetve a paphoz – való kötődés a presztízskérdésen túlmenően anyagi juttatást is feltételezett. A falu társadalmi szerkezete emiatt az egyházi szféra körül szorosabbra próbált záródni. Ennek a tendenciának azonban, mint igencsak hamar nyilvánvalóvá vált, privilegizált személyei is voltak: eleve előnyös helyzetben álltak azok a családok, amelyek a pappal baráti kapcsolatban álltak, továbbá az egyházi előljárók, a megyebíró (kurátor) és a presbitéri bizottság tagjai is kivételes helyzetnek örvendtek. A pletyka mechanizmusa azonnal működésbe lépett, mivel a falu nagy részének meggyőződése szerint a pap a csomagokat „nem becsületesen” osztotta szét, vagy egyik-másik csomagból hiányoztak az értékesebb darabok.¹⁹² Egyik beszélgetőtársam állítása szerint a harangozó és a presbiterek a késő esti sötétben szállították haza a pap által kiosztott „*ajándékokat*”. A megyebíró pedig a családjá segítségével hurcolta haza este a felzsákolt ruhaneműt. A parókia későbbi tatarozásakor pedig a helybéli ácsmesterek a padláson vízálló ponyvával letakart kerékpárokat véltek felfedezni. A rosszallás, majd ellenállás a közösség részéről a

¹⁹² Érzékenyen reagált a falu pl. arra, hogy a folyamatosan érkező segélyekkel egyidőben a parókia egyik pincehelyiségében jó minőségű élelmiszereket értékesítő üzlet nyílt, ahol ugyancsak ritka minőségű „kimérős” (ömlesztett) alkoholt, nyugati minőségű használt (*second hand*) ruhát lehetett kapni. A vásárlókat a pap szolgálta ki.

papnak címzett névtelen felszólító levelekben, üzenetekben, valamint a már említett pletyka révén nyilvánult meg.

A hollandok többszöri, informatív jellegű kiszállása után a helyi egyháznak 1995-ben egy mikrobuszt küldtek, továbbá a parókia udvarán a gépjárműnek egy garázs építésének finanszírozását is vállalták. Ugyanakkor a templom épületének alapos, külső-belső javítását, egy nagy teljesítményű fűtőberendezés beszerelését, a harangozás villamosítását, a parókia felújítását is a hollandok anyagi támogatásának köszönheti a helyi gyülekezet. Megjegyzendő, hogy ilyen nagyarányú segélyezés a szomszéd falvak testvérkapcsolatai terén is kivételesnek bizonyult.

A hollandokkal való interakció az egyházon kívül, világi szinten nem valósulhatott meg a kommunikációs problémák miatt: a faluban nem akadt senki, aki társalogni tudott volna a vendégekkel. A hollandok és a falu viszonya – ha egyáltalán beszélhetünk erről – szigorú ellenőrzés alatt állt a lelkész részéről, a gyülekezet szükségleteinek, állapotának ismertetése, a segélyek minőségére utaló tárgyalások kizárólag a falu és az egyház külső képviselőjét és kapcsolatait bonyolító pappal folytak. A szigorúan egyházi berkekben működő, a pap által kisajátított kapcsolat mélyebb struktúráiba a közösségnek nem volt elegendő betekintési vagy beavatkozási felülete, aminek következtében egy idő után ellenőrizhetetlenné vált a gyülekezetek közti testvérkapcsolat a tágabb közösség számára. A falu közössége a pap/egyház viszonyításában két érdekcsoportra szakadt: a pap és a paphoz hű híveknek eléggé zárt kisközössége, valamint a segélyek igazságtalan szétosztását hangoztató falubeliek lényegesen nagyobb létszámú csoportja vált élesen szét.

1996-ban megromlott a segélyező és a lelkész viszonya, aminek következtében megvonták az egyháztól a támogatást. A hollandok a helyi kapcsolatfenntartó materiális törekvéseinek rovására írták,¹⁹³ az érintett pedig egy új, feltörekvő csoport illetéktelen beavatkozásának tulajdonította a fordulatot.

3. b. Világi intézményi támogatás

1997-től kezdve az óvó- és tanítónők irányításával a segélyek a helyi iskola¹⁹⁴ meg az óvoda rekonstrukciós munkálataira irányultak. 2001-ben megérkezett egy nagy szállítmány, amely az iskola és a kultúrotthon korszerűsítéséhez szükséges technikai felszerelést tartalmazta. A munkálatok nagy része a falu bevonásával önkéntes alapon szerveződött. Tünetető módon a pap most már nem vett részt semmilyen szinten a parókia szomszédságában folyó építkezésben, teljesen elhatárolódott a nemrég még sajátként kezelt vendégektől és a falubeli fiatal értelmiségiek helyszínen szorgoskodó csoportjától.

A hollandok és a fiatal tanítók tárgyalásainak eredményeként számítógép, nyomtató és fénymásoló került az iskola tulajdonába. Jelenleg az iskola két épületében a modern szigetelési technológia által megvalósult a Hollandiából származó központi fűtés működtetése, a tantermek minőségi színvonalát pedig a hófehér meszelés mellett a teljes padlófelületet beborító vastag gumiszőnyeg, az importált bútorok és tanfelszerelések biztosítják. A kultúrotthon alapos felújítási munkálatai után beszerelésre került a „testvérek” adományaiból már Hollandiában megvásárolt központi fűtőberendezés.

¹⁹³ A holland alapítvány elnöke szerint az egyháznak szánt anyagi támogatást a pap családi segélyekként értelmezte és használta fel.

¹⁹⁴ A faluban I–IV. osztály működik két épület három tantermében, az elsősök a kisebbik épület egyetlen termében tanulnak, a II–IV. osztályosok összevont csoportban tevékenykednek. Ötödik osztályba már valamelyik szomszéd községbe kell járjanak a gyerekek.

4. A gazdasági javak kérdései

Az 1990 után érkező holland segélyek olyan kívülről érkező erőforrásokat jelentettek, amelyek a falu gazdasági szerkezetében *feleslegként* értelmezhetőek, mivel a falu termelési folyamatai során az előállított termékek elegendőnek bizonyultak a fogyasztás szükségleteinek fedezésére. A nem-gazdasági tevékenységek (pl. az egyház) fejlődése gazdasági felesleg létét feltételezi, azaz nem a „túl sokat”, az abszolút felesleget, hanem egy olyan kvantitatív egységet, amely a társadalom létfenntartásához szükséges anyagiak mennyiségének szintjén fölül van (Dalton, G.-t idézi Godelier 1981:31). Közös többlet-erőforrásról lévén szó, a felesleg elosztásának megszervezése egyértelműen arra az intézményre hárult, amely révén a gazdasági javak a faluba áramlottak. Ha figyelembe vesszük, hogy „az elosztás műveletei azok, amelyek meghatározzák egy társadalomban a termelés feltételeinek és eredményeinek, a társadalmi termékek használati és kisajátítási formáit” (Godelier 1981:28), látni fogjuk, hogy a termelési fázis a közösség részéről teljességgel kimaradt, a termelésben való részvétel tehát eleve nem lehetett feltétele a gazdasági javakhoz való hozzájutásnak, a fogyasztásban való részvételnek. Az erre jogosultakat tehát ismételten az egyházszervezet, konkrétan a faluközösségből kikerült adminisztratív elit jelölne ki, ha az adományozók nem szabnának feltételeket a javak elosztásának lebonyolításával, az ajándékokra jogosultak csoportjának megnevezésével, valamint az elosztás arányával kapcsolatban. Ennek függvényében *minden református lakos egyenlő részesedést kap az ajándékokból, s egyforma jogot formálbat az egyházi jármű használatára vonatkozóan is*. Az eddig nem tapasztalt helyzet – a „*supogó ingyen*” kapott, nyugati minőségű anyagi javak (tőkék), és ami szintén fontos, továbbiak kilátásba helyezése – az idegen–falubeli kapcsolatot új megvilágításban tüntette fel, s a belső szociális struktúrában is mélyreható változások generálójává vált.

5. A gazdasági-társadalmi stabilitás alapfeltétele: a bizalom

A hollandok előtt a letisztultatlan nemzetpolitikai változásokkal az átláthatatlan gazdasági-politikai manővereknek és az informális ügyködéseknek kedvező államapparátus korrumpálta magát, éppen ezért az egyetlen megbízható, a helyzet megoldására képes „civil” szerveződési formát kezdetben csak az *egyház* jelenthette. Ezen felül az is nyilvánvalónak tűnt, hogy az egyház az az intézmény, melynek betekintése van a helyi társadalomba egészen az egyén szintjéig, jól ismeri a lokális viszonyokat és a kívülről érkező anyagi tőkét (feltételezések szerint) a leghatékonyabban képes szétosztani. Az egyházzal szemben támasztott nagyfokú bizalom ezen intézmény egyetemleges jellegének, valamint fő szerveződési elvéből – a morális cselekvésből – adódó kivételezett helyzetének tudható be.

A *pap* kulcsfontosságú figura ebben a helyzetben: az egyház helyi képviselőjeként neki van közvetlen kapcsolata a hollandokkal, az ő tisztsége a beáramló javak minél becsületesebb elosztása. Köztes pozíciójánál fogva két szférával áll feltételes bizalmi viszonyban: a hollandok az ő kezére bocsátják a segélyeket, ebben az esetben a *bizalmi rendszer nyíltsága*¹⁹⁵ nyilvánvaló, a faluközösség azonban valamilyen oknál fogva nem bíz (k) abban, hogy ő azokat képes lesz egyenlően elosztani. A *kollektív előítélet* a hatalmi pozícióval szemben gyakorolt bizalmatlanságban, az előző politikai rendszerben szerzett negatív tapasztalatokban gyökerezik, az érintett feleket gazdasági- és társadalmi érdekkellentétbe szervezi. Egyházvezetői szerepén túl egycsapásra gazdasági kérdésekben is irányító szerepet kapott: a '90-es évek elején a háztartások számára nélkülözhetetlen javak (olaj,

¹⁹⁵ A *nyílt bizalmi struktúra* ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a mindkét részről a teljes bizalom a megnyilvánuló tendencia, vagyis mindenki mindenkiről azt gondolja, hogy becsületes. A fogalom Szabó Á. Tőhötömtől származik.

cukor, liszt) hatalmas mennyisége kerül ingyen az egyházi/közösségi tulajdonba, amelyek fölött elsődlegesen a papnak van ellenőrzése.¹⁹⁶

A pap által irányított disztribúció után azonban csekélynek bizonyult az egy családnak juttatott adomány. Ezek a segélyek nem képezhettek egy komoly, a családi nyersanyagszükségletek fedezését hosszú távon megoldó erőforrást, mint ahogyan az import ruhaneműk sem feleltek meg teljes mértékben a lokális igényeknek: túl „*cifra*”, túl „*idegen anyag*”-ból készültek ahhoz, hogy a falusi ember a megszólást kikényszerítve magára öltse azokat. A segélyek (főleg a ruhafélék) inkább szimbolikus értelemben képeztek értéket, s mint ilyen, hozzáférésük, megszerzésük, halmozásuk a funkcionálküliséget figyelmen kívül hagyva presztízsjelentőségűnek számított, az egyéni rátermettséget igazolta. Ennek függvényeként a konfliktusok középpontjában olyan értékek álltak, amelyek anyagi diszfunkcionalitásukon túl a szimbolikus tőkék megmértetését, a közösség szimbolikus univerzumában presztízháborút gerjesztettek.

A falu számára nyilvánvalónak tűnt, hogy az egyház informális kapcsolatrendszere elsősorban a presbiteri családkapcsolatokon keresztül konkretizálódott, a segélyek lokális szinten egy *zárt bizalmi rendszer*¹⁹⁷ kialakulását implikálták, a sorozatos támadások pedig az egyházi-adminisztratív elit struktúrájának fokozódó zártságát eredményezték. Mint ilyennek, legszilárdabb szerveződési elve az a fajta *familism* (Kuczi 1998:178), amely a gazdasági szinten implikált családokat egy informális *nagycsaládba* integrálta a pap/egyház köré. A múlt rendszer gazdasági stratégiáinak mintájára ugyanakkor feltételezhető a „Nagy Kapocs” kialakulása az egyházi vezető és az egyházi adminisztratív csoport között, de ahhoz, hogy a rendszer működőképes legyen, hogy az apparátus emberei a felszínen maradhassanak, szükségük volt egymás pozíciójára és a leosztási stratégiáik informalitására (Rév 1996:145). Szerveződésük spontaneitása és zártsága a közjavakkal való informális gazdálkodás alapfeltételeit teremtettem meg.¹⁹⁸ A helyi tétek játékába már bekerült adminisztratív egyházi elit tagjai kivételes helyzetüket, a presztízsértékű pozíciójukat ebben a helyzetben tudták gazdasági tőkére konvertálni: a közvélemény szerint ugyanis a segélyek érkezése után, a disztribúciós aktivitást megelőzően a parókia a presbiterék családi találkozásainak helyszínévé vált, ahonnan az esti sötétben hatalmas csomagokkal távoztak. Kézzelfogható bizonyíték hiányában azonban csupán a közösség narrációs univerzumában keringő különféle történetek utaltak arra, hogy a pap körül egy kisléptékű, gazdasági megalapozottságú, zárt informális struktúra szerveződött a presbiterék tagjaiból.¹⁹⁹ A lokális társadalom széttagolódását mutatja az a folyamat, amely a pap és a holdudvarszerűen köréje szerveződő csoport ellenében létrejövő, annak illegitimitását hangoztató tábor jelenlétét, megerősödését bizonyítja.

6. A falu társadalmának széttagolódása

Láttuk tehát, hogy a formalizált, intézményes keretben a központosított gazdasági tőke által kiváltott birtoklási ösztönök hatásaként informális, spontán társulás jött létre. Az informális szervezet pragmatista megvilágításban a közösség belső normái szerint illegális aktivitást folytatott, a szociális érdekek szempontjából tevékenysége diszfunkcionális.

¹⁹⁶ Az etnológia számos példával szolgál arra vonatkozóan, hogy egy kisléptékű társadalmi struktúrában a felhalmozott felesleget a kitüntetett funkcióval, magas társadalmi presztízzsel felruházott *specialista* osztja el, a disztribúció mechanizmusa során pedig a kizsákmányolás tendenciaszerűen nyilvánul meg (lásd Godelier 1981: 33-34).

¹⁹⁷ A fogalom csupán a szűk struktúrán belül fennálló bizalmat, a struktúrán kívülállókkal szemben gyakorolt bizalmatlanságot jelenti. A kifejezés Szabó Á. Töhötömtől származik.

¹⁹⁸ Értelmezésemben az *informális gazdálkodás* azokat a tevékenységeket jelöli, amelyek az egyének jólétével kapcsolatos munkákat feltételezik, akár kíséri azokat pénzmozgás, akár nem (Szabó Á. 2003:111).

¹⁹⁹ A gyanú alaposságának bizonyítékát maga a pap szolgáltatva évekkel később, amikor a megyebíróval való konfrontációja során a szószékről kijelentette, hogy a segélyek idején ő maga szégyellte a megyebíró mohóságát, és a nagy mennyiségű kiválogatott ruhaneműt – a nyilvánosságot kerülve – autójával szállította annak lakására.

A pappal folytatott egyéni viták ennek függvényeként fokozatosan azt eredményezték, hogy meggyűrült az istentiszteleteken résztvevők köre, s akadtak a sértettekkel szolidarizálók is, akik passzív ellenállásként szintén elmaradtak az egyházi tevékenységekről, a templomlátogatásokról. Az egyházi elit presztízsét folyamatosan csorbították az egyre hangsúlyosabban jelentkező „másik” csoport részéről indított delegitimációs narratívák is, amelyek a pap becstelenségét, az egyházi javak eltulajdonításának újabb és újabb verzióit hangoztatták. A későbbi konfliktusok során is ezekkel az utalásokkal kerültek az egyházi-adminisztratív elitel szemben erkölcsi fölénybe. A pap legitimációs válságához saját nyilvános cselekvéssorozata is hozzájárult (pl. az egyházi mikrobust magántulajdonként kezelte – saját autóját kímélte vele –, a javításokra szükséges pénzeket viszont köztudottan az egyházi kasszából fedezte).²⁰⁰

Elemzésünk szempontjából – a konfliktus perspektívájában – lényegében három aránytalan („aktív”) csoportba koncentrálódik a falu társadalma.

6. 1. Az *egyházi-adminisztratív elit*be (kb. 1,7%-a a lakosságnak) tartozik a pap, a megyebíró, a presbiterek, a harangozó. Számarányát tekintve ez a legerősebb elit jellegű frakció, az aktív értelmiségi csoportnak szinte háromszorosa. Ezzel a társadalmi réteggel áll szoros kapcsolatban a *passzív értelmiségi elit*: azok a középkorú vagy idősebb értelmiségiek alkotják, akik nem tartoznak a fiatalok csoportjába, tevékenységüket valamelyik szomszéd közösségen fejtették/fejtik ki.

Laza szálakkal az egyházi-adminisztratív elithez kapcsolódik a *lojálisok* csoportja. Ez az a kategória, amely nem ért egyet a papellenes „mozgalommal”. Megfigyeléseim szerint bennük az a tradicionális felfogás munkál, amely a paphoz mint Isten emberéhez sérthetetlenséget, becsületességet konnotál. Ez a réteg nem rendelkezik olyan konkretizált közös célokkal és erőteljes szerveződési érdekekkel, amelyek az előbbi csoport ellenében akár narratív szinten megvédhetnék a papot. Tagjai leginkább az idősek és az érdektelenek.

6. 2. Az *ellenállók* csoportjának (kb. 1,4%) magva az a tíz-tizenöt ember (férfi), aki nyíltan fel meri vállalni papellenes álláspontját, elítélve a pap gazdasági érdekeltségét és zárt bizalmi szféráját. Ez az informális csoport egyfajta kontroll-tevékenységet is folytat az egyházi-adminisztratív elit fölött,²⁰¹ viszont nincs akkora legitimítása, hogy tevékenysége általánosan elfogadottá válhatna, mivel legtöbbjük személyes bosszúként folytatja felvállalt aktivitását. Céljuk a pap elmozdítása a faluból. A velük szolidarizálók egy sajátos csoportját a *passzív ellenállók* képviselik. Ezek mellett jelen van egy *érdekelteknek* nevezhető csoport, amely nyomon követi az eseményeket, nem vállal nyílt szembenállást az egyházi-adminisztratív elitel, konfliktus esetén azonban többnyire az ellenállók mellé zárkózik fel.

Bár nem áll éles ellentétben az egyházi-adminisztratív elitel, mégis inkább az ellenállók csoportjába tartozik az *aktív értelmiségi elit* (annál is inkább, mivel ez a csoport mentette át a holland kapcsolatot, „megfosztva” az egyházi-adminisztratív elitet attól). Ez jól szervezett, fiatalokból álló csoportosulás, amely az egyházi-adminisztratív elitel mellérendelő viszonyban reprezentálja önmagát. Egyházgazdasági kérdésekben álláspontja megoszlik: akadnak közöttük ellenállók és érdekeltekbe hajló közömbösek. Szervezettsége elsősorban a szoros családi kapcsolatokon és a közös érdekeken – pl. a holland kapcsolat fenntartása – keresztül nyilvánul meg. Legitimítása, társadalmi súlya (presztízse) a közérdekekért folyó tevőleges megnyilvánulásainak tulajdoníthatóan egyre növekszik.

²⁰⁰ Általános felháborodást idézett elő azzal, hogy az üléseket kiszerveelve trágyát szállított az egyházi járművel, annál is inkább, mert a közösség nagy része soha nem vette igénybe azt a magas fuvardíj (üzemanyag és a sofőr napszáma) miatt.

²⁰¹ Ez például abban nyilvánul meg, hogy utánajárnak az egyház gazdasági-pénzügyi problémáinak, nyugtákat, számlákat szereznek meg, amelyeket bizonyítékként használhatnak a falu nyilvánosságszerkezetében végzett szabotázsakcióik során.

6. 3. *Közömbösek* (a falu nagy hányada). A *templomba nem járók* alkotják ezt a kategóriát, valamint azok, akik valamilyen oknál fogva elzárkóztak az egyházi dimenziójú tevékenységektől. Álláspontjukból való kimozdulás esetén az érdekeltek mellett ők is az ellenállókkal szolidarizálnak. Ebbe integrálódik a *kívülállók* vékony rétege is, ezt néhány olyan cigány család alkotja, amely nem tartozik a gyülekezethez: nem fizetnek egyházi adót, a fennálló egyházi struktúrába nincs belátásuk. Az egyházi és az értelmiségi elit tagjait egyaránt tisztelik. Az egyházközösségbe nem, a faluközösségbe viszont szervesen beletartoznak. Nem véleményformáló státusú csoport.

A fenti társadalmi rétegek egybeolvadó kategóriák, amelyek közt a reláció nem kizárólagos, arányaik sem stabilak, mert az események hatására folyamatosan alakul összetételük.

7. A gazdasági struktúra megváltozása

A segélyek küldésének idején – az első fázisban – a faluközösség szempontjából a gazdasági struktúrából a *termelés* fázisa teljesen kiesett (a hollandok kizárólag kész terméket hoztak), a fogyasztási szakasz az elosztási műveletek egyenletlensége, konfliktusos nehézsége miatt nem valósulhatott meg optimálisan. A holland képviselővel készített interjú arról győzött meg, hogy maguk is belátták: a falut nem emelheti magasabb gazdasági-kulturális szintre az évente egy-két alkalommal kiosztott ajándécsomag, mivel a közösség hatékony fejlesztése a közösségi élet és a kollektív használatú intézmények infrastrukturális bővítése által valósítható meg. A következő fázisban felismerésüknek megfelelően magát a támogatott közösséget is be próbálták kapcsolni a termelés struktúrájába, nem készterméket, hanem *erőforrást* (felszerelést), *eszközöket* (szerszámokat), és ami a legfontosabb, *tudást és technológiát* hoztak. A termelési rendszer harmadik összetevőjét – az erőforrás és az eszközök mellett –, a *humán erőforrást* a falunak kellett biztosítania. A termelési tényezők ilyenfajta kombinációjában a faluközösség mint „termelési egység” szerepel (Godelier 1981:24), a megtermelt javak pedig abban az értelemben szolgálnak közös célt, hogy azok a falu intézményeibe építve, ingatlan-jelleget öltve senki számára nem elmozdíthatóak és a felnövő nemzedékek fejlődését segítik elő.

8. Összegzés

Az idegen kultúra közvetlen beavatkozása szükségszerűen megváltoztatta a falu korábbi megszokott életét, a hollandok és az általuk adományozott különféle segélyek²⁰² érkezésével egyidőben különböző gazdasági, társadalmi, hosszabb távon pedig szinkretikus egységben (differenciálatlanul) belpolitikai-ideológiai-mentális folyamatok indultak be a közösségben.

A hollandok beavatkozásának pozitív felszíni hatásai mögött a falunak számolnia kellett a kirobbanó belső konfliktusokkal is, amelyeknek közös forrása végső soron szintén a falubeli–idegen kapcsolatokban fedezhető fel. Az erővonalak mentén kirajzolódni látszott a falusi társadalom szegmentálódása, a falubeli–idegen és falubeli–falubeli kapcsolatok átértelmeződtek és átértékelődtek. Alig tíz év alatt megváltozott a falu attitűdje a hollandokkal szemben – nem passzív támogatottként követik figyelemmel a tőke mozgást, hanem egy adott agyagi- és eszközkeretből saját munkabefektetéssel érik el a fejlődést –, ugyanakkor a helybeli intézmények szerepe, hangsúlyossága is differenciálttá vált. A gazdasági tőke és a szociális erővonalak átcsoportosulásával megváltozott az erőforrásként kezelt kapcsolat, mint anyagi és szimbolikus tőke irányulása, a falu viszont megőrizte magának, egyházcentrikusból közösségközpontúvá alakította.

²⁰² A kapcsolat tizenhárom éves fennállása óta a különböző közösségfelemelési stratégiák során a faluba beruháztak tőkeértéke – az utazási költségeket is belekalkulálva – meghaladja a 150 000 (százötvenezer) eurót.

Arra viszont, hogy milyen távolabbi perspektívák tárulnak fel az elkövetkezendő időszakokban, meddig folytatódhat ez a fejlődő tendenciájú kapcsolat, jelenleg még nincs elegendő rálátásunk, elgondolások, tervek azonban vannak a segélyezők részéről.²⁰³ Meggyőződésem, hogy amíg az érdekek egybeesnek a faluközösség és az általa kanonizált jelenlegi elit, az aktív értelmiségi szféra esetében, amíg a kapcsolatfenntartásnak a nyílt bizalom a rendszereződési elve, adottak lesznek a reláció működési feltételei a helyi társadalom szintjéről. Ellenkező esetben marad a közelmúlt tanulsága.²⁰⁴

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bourdieu, Pierre (1978): A szimbolikus tőke. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat, Budapest, 379-401.
- Geertz, Clifford (2001): *Az értelmezés batalma. Antropológiai írások*. Osiris Kiadó, Budapest, 72-119.
- Godelier, Maurice (1981): A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. In Sárkány Mihály (szerk.): *Documentatio Ethnographica 8*. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
- Jávor Katalin (1971): Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 71-105.
- Jávor Katalin (2000): Az egyház és a vallásosság helye és szerepe a paraszti társadalomban. In *Magyar Néprajz VIII.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 791-819.
- Kiss Réka (2001): „Idegen legendy kegyelmed, honnét jött, hova megyen nem tudom”. Lelkészekről, rektorokról a Kükküllői Református Egyházmegye iratainak tükrében (1638–1690). In Voigt Vilmos (főszerk.): *Artes Populares 18.*, ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 267-282.
- Kuczi Tibor (1998): Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika*, 29:157-171.
- McGrath, Alister E. (2000): *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Rév István (1996): Az atomizáció előnyei. *Replika*, 23-24:141-161.
- Szabó Á. Tőhötöm (2003): Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In uő. (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105-127.
- Tüskés Gábor (1987): A protestáns közösségek népi kultúrájának néhány kérdése. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 215-235.
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Gondolat, Budapest.

²⁰³ A közeljövőre tervezett – még nem kidolgozott – projekt a mezőgazdasági szféra felszerelését, gépesítését támogatná abban az esetben, ha a közösség részéről jelentkezne egy megbízható munkacsoport az infrastruktúra használatára, adminisztrálására, kollektív célokra való alkalmazására.

²⁰⁴ A tanulmány elkészítéséhez nyújtott szakmai segítségért köszönetet mondok dr. Pozsony Ferencnek és Szabó Á. Tőhötömnek.

Miért lett Rudi munkanélküli?

KOVAI CECÍLIA

Rudi kilépett a munkahelyéről, pedig már évek óta a kukásoknál dolgozott Egerben, a többi gömb-aljai cigánnyal együtt. „*De hát mi történt?*” – kérdeztem magyarázatot várva. Miért lett Rudi munkanélküli, mikor a többiek nap mint nap bejárnak dolgozni, és ő maga is olyan jó szívvel emlékezik munkahelyi kalandjaira, hogy nem egyet többször elmesélt nekem, köztük „kilépésének” történetét is. Felesége, Savanyú szintén megosztotta velem a kilépés okait és körülményeit. Történeteik merőben eltértek egymástól, mintha két külön esemény váltotta volna ki azt a jelenlegi állapotot, hogy Rudi többé nem dolgozik a kukásoknál. Mindkettőjük története meggyőzően bizonyítja, hogy abszolút jó döntés volt otthagyni a kukásokat, és ez a jó döntés leginkább neki, az elbeszélőnek köszönhető, míg a többi szereplő csupán tehetetlen szemlélője vagy szorgos végrehajtója az elbeszélő akaratának és cselekedeteinek. Csakúgy, mint én, aki kérdésével alkalmat adott Rudinak és Savanyúnak, hogy önmagukról mesélhessenek, és ezzel elfeledtették azt a lehetőséget, hogy elbeszéléseik mélyén lenne valami „tény”, valami pontos esemény, amelyet a „*mi történt?*” típusú kérdéseinkkel kereshetünk. Mindketten maguk köré rendezik Rudi kilépésének történetét, pontosabban a köré, hogy mint férfinak és asszonynak mi válik problémává a bér munkával kapcsolatban, és arra milyen megoldások kínálkoznak.

Bár Savanyú az én kérdésemre mesélte el saját történetét, más asszonyok is jelen voltak, egy olyan a tipikus kora délutáni órán, mikor főzés után a nők átmennek egymáshoz, hogy folytassák vég nélküli beszélgetéseiket: „*Elegem lett már abból – meséli – hogy tiszta alkoholista lett már ott a Kakasékkal meg az Adollal, meg a többi alkoholistával, mert mind alkoholisták dolgoznak ott, azt még ha úgy is van, hogy egy nem iszik, a többi beleviszi. Azt mindig mikor hazagyött éreztem, hogy van benne, meg az, hogy tiszta ideg vót itthon, még a csöpp illéskével is, hát a gyerekeknek már hozzá se lehetett szólni, mer már tiszta ideg lett. Hát ebből legyen meg a veszekedés? Az italból? Az egész munkahely nem ér annyit. Azt mondtam neki, vagy leszámol, vagy én megyek el Gömbaljáról, fogom a gyerekeket azt elmegyek, de én nem fogok alkoholistával élni.*”

Savanyú olyan veszélyekkel vette fel a harcot történetében, amelyek egy cigány asszonyt aggaszhatnak, mikor férje munkába áll. Ezek leginkább abból adódnak, hogy talán a férfiak munkahelye az egyetlen közeg, ahová a nők kizárólag elejtett félmondatok vagy kihívó beszélőségek révén nyerhetnek bepillantást. Honnan tudják hát, hogy a férfiak miféle szövetségekre lépve őrzik előlük az elivott ezresek és könnyű kalandjaik titkát? Savanyú problémái valószínűleg ismerősek a hallgatósága számára. Vagyis, hogy minden olyan szituáció, amelyben a férfi nem úgy értelmeződik, mint valakinek a férje, hanem más viszonyok által bizonytalanságot hoz az asszony számára. Ezek azok a helyzetek, ahol az alkoholfogyasztás is olyan veszéllyé válhat, ami ellen a feleségnek védekeznie kell. És Savanyú ezt meg is tette, legalábbis az ott ülő többi asszonynak nyilván erről így akart beszélni. Megóvta családját az „alkoholizmus” „bomlasztó” hatásaitól. Az alkoholizmus vádjával máskor is élnek a nők, például mikor férjük huzamosabb ideig tartózkodik férfitársaságban, akár a Katalin presszóban, akár a zenekar próbáin. A „*már tiszta alkoholista leszel*” egyrészt mindig döntő érv a férj hazacsábításához, másrészt fenyegető lehetőség az asszonyok számára. Az a nő, aki mellett az

férje alkoholista lett, mint családanya és feleség valamennyire kudarcot vallott, hiszen „*nem fogta jól az urát*”. Savanyú történetével kibújt e vád alól.

„*Jól fogni egy embert*” azt jelenti, hogy benntartani egy férfit az elemi családban úgy, hogy az azon kívüli viszonyai ne legyenek annyira erősek, hogy az asszony már ne tudja irányítani és ez által ellenőrzése alatt tartani őket. Savanyú valószínűleg amúgy is aggódik Rudi, Kakassal és Adollal eltöltött túl sok ideje miatt, ugyanis ők mindannyian tagjai a zenekarnak, így a próbákon is együtt vannak. „*Jól fogni*” egy férfit, tehát azt jelenti az asszony számára, hogy vissza tudja tartani az őt követelő viszonyok sokaságától, amibe beletartoznak a testvérek, szülők, sógorok, és legrosszabb esetben más nők. A férfinak ez ugyanakkor törődés is. Ismertem férfit, aki úgy tette próbára felesége szerelmét, hogy feltűnően több időt töltött más férfiak társaságában italozással és gépezéssel, szinte kikövetelve, hogy az asszony jobban „fogja” őt. Egy férfit azonban könnyen utolérhet a „*de az asszony picsája mellett ül ez az ember*” típusú vád. Ezt a cigányok főként akkor vágják a férfi fejéhez, mikor úgy gondolják, hogy a feleség (és ezáltal az ő) családjának akarata túlságosan eluralkodott rajta. Persze ugyanazt a helyzetet egyesek értelmezhetik ekként, míg mások a feleség fent kifejtett jó képességeit dicsérhetik benne.

Míg az asszony „*fogja*” az „*urát*”, hogy az a helyzetek többségében az ő férje maradjon, és ne mások testvére, vagy egy olyan ember, akiről bárki terjeszthet valami féltékenységet kiváltó történetet, addig a férj többé-kevésbé rábízhatja feleségét mindennapos tevékenységeire, hiszen azok mind az elemi családjuk boldogulását szolgálják, kezdve az aznapi főznievel „*kiteremtésével*”, a gyerekvigyázáson át, egészen az egész nap folyó takarításig. Ezek a feladatok a nőt mind a feleség és az anya szerepéhez kötik, tehát alapvetően a férjéhez kapcsolják. A nők presztízse is nagyjából ezek sikerétől és módjától függ. Igaz, a férfiak jelentős összegeket hoznak haza, mégis „*...a férfiak számára a munkahely nem az elvégzendő munka és a pénzkeresés helye, hanem egy olyan speciális hely, ahol cigány férfiségüknek, egy olyan oldala is megmutatkozik, amely Gömbalján főleg, ha bázások, rejtve marad*” (Horváth 2002:15) – ... persze főként a feleségük előtt. Tehát a férfiak bérmunkában való részvételéből csak bizonyos aspektusból lehet az anyagi vonatkozásokat kiemelni; mint Horváth Kata is írja: inkább a férfiak identitásának egyik színtere, ami távol van a nőktől, olyan értelemben, hogy ott a férfi inkább mások testvére, sógora, ritka esetben szeretője, mint valakinek a férje.

Bár a család fenntartásához szükséges jövedelem egy része esetenként a férfiak munkájából származik, mégis az asszony osztja be a pénzt, és gondoskodik a mindennapi megélhetésről. Savanyú érvelésében az anyagi szempontok mégsem kaptak helyet, más asszonyok hasonló történeteit sem irányítják ezek a szempontok. Egyrészt, mert a Gömbalján és környékén fellelhető munkahelyeken nagyjából ugyanannyi a hivatalos bér, a maszekolt pénz pedig nem kerül be a háztartást fenntartó, nők által ellenőrzött jövedelmek közé, hanem a férfiak közt folyó ügyletek részét képezi. Másrészt, ha egy férfi jelenlegi munkahelyén jól érzi magát, az megfellebbezhetetlen érv a munkahely-változtatás ellen. Ha felesége mégis nyaggatná, hogy hagyja el azt egy jobban fizető állásért, vagy maradjon ott a fizetés szükségessége miatt, az ilyen nőt valószínűleg rögtön „*fösvény*”, „*magánakvaló*” asszonynak bélyegeznék a cigányok, aki csak a maga érdekei szerint mozgatja a férjét. Ilyen értelemben a férfiak bérmunkában való részvétele, a nők világán át lesz gazdasági tevékenységgé. A családfenntartás anyagi oldalai inkább a nők feladatkörébe tartoznak. Nekik kell „*kiteremteni a napi betevőt*” mind a gyerekeknek, mind férjeiknek. A kölcsönkérés gondjaival is ők birkóznak meg a fizetések előtti ínséges napokban. Ha a „*csöpp gyerekek*”, vagy a férj éheznek, az, az anyja kudarca. A nőten fiúk anyjuknak „*adják le*” fizetésüket, a nők férfiak pedig feleségeiknek, „*milyen furcsa már, mikor mindig csak az anyádnak adod le a fizetésedet, azt utána meg azon veszed észre magad, hogy már az asszony kezébe teszed*” – meséli Rudi felnőtt férfivá válásának egy fontos fordulóját. De, ha éppen nem dolgoznak és nem „*adnak le*” semmit, az asszonynak akkor is ugyanúgy biztosítania kell családjá ellátását. Mintha a férfiak munkája csak azt a célt szol-

gálná, hogy részt vehessenek abban a férfi közegben, amit munkahelyükön megteremtettek maguknak. Fizetésük léte az asszony dolgát könnyíti meg csupán, így érthető, miért vádolják őt önzéssel, ha férje munkahelyéről hozott döntéseiben az anyagi szempontok dominálnak.

A nők nézőpontjából, amúgy is van a férfi létnek egy olyan olvasata, mely szerint a férfi gyerek. Vagyis a döntések nem rá hárulnak, viszont akarátának és vágyainak teljesítése a jó „anya” kötelessége. A gyerekektől ritkán tagadnak meg bármiféle kérést, nem egyszer láttam egy csapat felnőttet azon mesterkedni, hogy hogyan tereljék el a nagy kést ordítva követelő kisfiú figyelmét, nehogy feltűnjön neki: akarata most nem teljesülhet. A nagy kés szélsőségesen veszélyes dolog, azon kívül szinte mindent kezébe kap a gyerek, amire éppen szemet vetett. Valószínűleg ezért is szoptatnak ilyen sokáig a cigány anyák, hiszen melyikük lenne az, aki megtagadná gyerekétől, hogy megossza vele testét (vö. Formoso 2000:80-133). A szexualitás – hasonlóképpen – sokszor egyfajta adásként értelmeződik, olyan dologként, amit az asszony ad meg az urának, akár kedve ellenére is, „*adok én az uramnak minden este, hát, hogy tudnám én elnézni, hogy szenvedjen szegény*” – szokták mondani. A közös örömforráson kívül a szexről való beszédnek sokszor tehát van egy olyan üzenete is, mely szerint az asszony megadja az urának, amit az kér, hiszen szereti, hasonlóan nem tagadja meg tőle a pénzt az áhított gitárra, vagy mobiltelefonra, még akkor se, ha az anyagi keretek éppen igencsak szűkösek. Ha a férfi valamely kielégülésre éhes vággyal indulna el dolgozni, a nő szempontjából sokkal több veszély leselkedne rá munkahelyén, mindenféle nők, és a többi férfi gyanakvást ébresztő beszédeinek képében. A féltékenységet gerjesztő híresztelések olyan házások esetében indulhatnak el, ahol a cigányok nem érzik bizonyítotttnak az egyik fél szerelmét, például ha úgy látják, az asszony hagyja, hogy férje kielégületlen vágyaitól és kívánságaitól szenvedjen. Mikor egy férfi új mobiljával „villog” a férfiak előtt, vagy csak egy kötelező beszólással jutalmazza a kihívóan öltözködő járőkelőket munkavégzés közben, azzal megmutatja a többieknek, hogy ő megkapja otthon az asszonyától, amit kíván, tehát egyben feleségével is büszkélkedik.

Az, hogy a férfiak reggelenként átlépnek egy olyan közegbe, amit feleségük nem tud az ellenőrzése alatt tartani, előhív egy bizalommal való állandó játékot a férfi és a nő között. Hajnal, saját történetével felelt Savanyú esetére, férjének, Robinak távozását a kukásoktól saját féltékenységgel magyarázta: „*Nem fogok én idegbe élni – mondtam a Robinak – hogy te folyton ott az egri piccsák után forgolódol. Le is számolt aztán, az öntődébe mégiscsak más, ott egész nap bent vannak*” – meséli. A férfiak közt viszont az lett volna furcsa, ha Robi nem forgolódik. Aki kimarad a lányok utáni fütttyögésekből, és egyetlen szexuális jellegű beszólással sem szórakoztatja munkatársait, arra könnyen rá ragadhat, hogy „*csíra*” (homoszexuális) vagy túlságosan az „asszony piccsája mellett ül”. A munkahelyi „csajozás” a férfias játékok egyik formája, amellyel, távol a feleségüktől kipróbálhatják magukat és bizonyíthatják a többiek előtt férfiasságukat. A férfiak ezt a játékot otthon is folytatják asszonyaikkal, csak más formában, itt az asszony bizalma a tét. Kétféleképpen teszik próbára ezt, az egyik a kevésbé „*vérszívós*” fajta, mikor elmeséli, mennyi kurva kellett ma magát nekik, de ők hősiesen helyt álltak, így bizonyítva hűségüket. Hasonló eseteket mesélhet a férj, de főleg fiatalabb párok esetében más férfiak adják elő a történeteket a feleségnek, még hitelesebbé téve azt. A másik, az úgynevezett „*vérszívás*” igen hatásos változata. Ilyenkor a férfiak közösen, homályos célzásokkal utalnak feleségeiknek a munkahelyi „csajozás” kalandjaira. Ekkor az asszonyon a sor, hogy bizalmát bizonyítsa, és ne adjon lehetőséget a férfiak „*vérszívó*” ugratásainak: „*Igen? Basztál ma már, jól tetted, akkor legalább este békét hagyol nekem*” – hangzik a tökéletes válasz. Hajnal történetével bizalmatlanságáról beszél, ami miatt a cigányok rendszeresen „*fászféltőnek*”²⁰⁵ nevezik őt. Ez olyan tulajdonság, amivel egy asszony túl nagy felületet hagy a cigányoknak, hiszen bárki „*kiszívhatja véré*” egy jól célzott beszólással. A túlzott bizalmatlansággal, de annak a teljes hiányá-

²⁰⁵ Féltékeny.

val is, az asszony vagy a férfi sebezhetővé teszi saját házasságát. Ha nincs benne bizalmatlanság, azzal szerelme hiányát bizonyítja, bárkinek lehetővé teszi, hogy elvegye tőle urát/asszonyát.

Savanyú, mint írtam, asszonyoknak mesélte el történetét. Nehezen tudnék olyan helyzetet elképzelni, ahol férfiak előtt adna elő hasonló verziót, miközben férje csendesben magába burkolózva hallgatja, miként tépte ki felesége az alkoholisták karmai közül. Férfi hallgatóság előtt átengedte Rudinak az értelmezés lehetőségét, hadd meséljen magáról, ahogy akar: *„Még azt akarták – kezdi Rudi –, hogy szedjük föl az ott hagyott kukákat, azt nem is a mi területünk vót, hanem a Lakatosoké. Mer nálunk úgy vót, hogy vótunk mi a Balogh-brigád, meg azok, a Lakatos-brigád. No, de már mi délbe végeztünk, azt ők még mindig kinn vótak a területen, még úgyse bírták rendesen megcsinálni. Azt mindig gyött a főnök, jaj Rudikám szedjétek már föl azt is, de már vagy kéthete ez vót. No mondom neki: „Mi nem tudunk kimenni!”, „Miért nem tudtok Rudikám” – kérdezi a főnök. „Mer rossz a kocsi” – mondom. „Rossz!? Hát az meg hogy lehet, előbb még mentetek vele” – kérdezte megátalkodva. „Igen?” – mondom, de akkor már tiszta ideg vótam, elővettem a bicskám, azt bele a műszerfalba, bad szokja... „No – mondom neki – most már rossz a kocsi”. Azt fogtam magam, eljöttem, leszámoltam, ennyi...!”*

Rudi története a munkahelyen – férfi közegben játszódik. Amint Horváth Kata írja, a bér munka világa, amelyben a férfiak résztvesznek, az a hely, ahol megteremtődik a gömbaljai cigány férfiak közege. Ellentétben a más cigányokról szóló szakirodalom állításaival, amelyek a bér munka témájáról eddig nagyrészt, úgy írtak, mint amivel a cigány gazdasági tevékenységek szembehelyezkednek. De nemcsak azok: Formosotól például megtudhatjuk, hogy a cigányok gyermekkori szocializációjuk útján kerülnek majd el később a bér munkát (Formoso i.m. 80-137). „Piasare cigányainál” a saját időbeosztás elengedhetetlen a társadalmi érintkezés fenntartásához, így a bér munka a maga kötött idejével kiesik a cigányok életéből (Piasare 2000:364). Stewartnál pedig „vasárnapi romákkal” találkozhatunk, akik hétköznapijait a gyárakban töltik ugyan, de ezt az időszakot törlik beszélgetéseikből, hogy annál többet foglalkozhassanak a számukra „igazi roma” tevékenységgel, a vasárnapi lóvással. A bér munka világa, mint külső kényszer nehezedik a romákra a szocialista Magyarországon, amivel szemben, mintegy ennek ellentétéként létezik az oláh cigány-identitás, munkaidőn kívül (Stewart 1992:50-78). *„Mint látjuk az idézett antropológiai megközelítések a munka és identitás kérdését szorosan összekapcsolják”* (Horváth 2002:3) – oly módon, hogy a bér munkát a gádzsó világgal hozták összefüggésbe, ami szembelyezkedik a cigány kultúra jellegzetességeivel, így a bér munka elkerülésének kulcsfontosságú szerepe lesz a cigány identitás fenntartásában. Ezzel szemben a gömbaljai férfiakraól keveset tudunk meg, ha nem próbáljuk megérteni, hogyan válik egy munkahely a saját, cigány-férfi világuk részévé (vö. Horváth 2002:1-18).

Rudi történetében rögtön feltűnik a brigádok szerinti szerveződése. A családi alapon való szerveződés gömbaljai cigányok csoportosulásainak is jellemzője, ami úgy látszik, a bér munka világában szintén működő elv marad. Akárcsak a konfliktus olyan típusú kezelése, amit Rudi mutat be történetében, amikor is kését a műszerfalba vágja. A kését hamar előrántó, dühét szabadjárá engedő, *„bolond”, „vagány”* férfi figurája, a cigányok között a férfi tekintély biztosításának fontos eleme. Ezt a magyarok előtt is meg lehet játszani, mert a magyar férfival ellentétben *„vagány”* a cigány férfi, aki úgy játszik késével, hogy mindkét fél megértse üzenetét. Rudinak, úgy tűnik ez sikerült, legalábbis története alapján. Történetéből kiderült, hogy tulajdonképpen *„vagánysága”* a *„leszámolás”* oka, hiszen egyrészt ő nem hagyta, hogy a másik cigány család *„lustasága”* miatt kelljen túlmunkát vállalnia, másrészt a magyar főnökkel is tisztázta, hogy *„vagány cigány emberrel”* van dolga, aki nem tűri, hogy csak úgy szórakozzanak vele, *„csicskázassák a magyarok”*. *„Szórakozzatok csak a bolond Rudival, elmegy az esze, azt nem nézi mit csinál”* – szokta mondogatni felesége a többi cigány férfinak. Rudi történetéhez az is hozzá tartozik, hogy elmondása szerint ő *„számolt le”* és nem elbocsátották, győzelme tehát teljes volt az őt nyaggató magyar főnökkel szemben.

A „késeskedés” férfias játéka hasonló határon mozog, mint az ugratás. A szóbeli ugratások folytatásaként kerül a férfiak kezébe a kés, halvány karcolásokat hagynak egymás bőrén, egy húsbavágóan komoly játék eredményeként. A komollyá válás lehetősége adja meg a játék ízét. A kés, mint a férfias „vagányság” eszköze, felértékelődhet olyan helyzetekben, amikor egy férfi támadást sejt het minden felől. Ilyen helyzetek sokasága a munkahely, ahol egyrészt „idegen” cigányok között kell helytállni, másrészt a magyarokkal való érintkezés is sűrűbbé válik. A férfiak Egerben különböző vendéglátóhelyeken isszák el a maszekolt pénzt. Általában találnak maguknak egy barátságos törzshelyet, de néha betévedhetnek idegen kocsmákba, ahol a fogadtatás kiszámíthatatlan: *„Bemegyünk így hárman abba a vendéglőbe, csak egy fröccsre, mer égett má’ a torkunk, ozt megyünk, ozt balljuk a bátunk mögött „de büdös van itt, cigány szag van” azt mondja, na több nem is kell a késes cigányoknak! Mind a hárman elő a kést, na most mondjad faszám! No, ozt oda gyön a pincérgyerek „jól van fiúk semmi baj nincsen, nyugodjatok meg, egy kört fizetek, csak tegyétek el már azt a kést, no”, ozt még fizetett nekünk, he”* – Rudi, Lajos és Gyuri nevetve mesélik ezt a történetet, élvezve késes játékaik magyarok előtti sikerét. Tulajdonképpen bármiből lehet a késhez hasonló „játékszer”, a fociból, a testi erőből, a táncból a diszkóban, a zenei tudásból, olyan helyzetekben, ahol cigány férfiak világa megteremtődik, egymás között, és a magyarokkal szemben.

A fiú gyerekek szintén élnek a „bolondnak”, vagy máshogy mondv a „heptikásnak” nevezett tulajdonság erejével. Andor, egy tizenéves fiú, ennek a tulajdonságnak is köszönheti megbecsülését a fiúgyerekek világában, ahol megpróbál valamifajta vezető szerepet kivívni magának. A többi gyerek vegyes érzelmekkel viszonyul Andor terveihez, a nála fiatalabbak bár szívesen tesznek neki szolgálato kat, a vele egykorúakkal együtt ők is sokszor mondják Andort „gizdának”, és „beképzeltnek”. A felnőttek közt is így jár az, aki valamilyen vezető szerepre tör. Andor „gizdázásai” közé tartozik, hogy gyakran büszkélkedik el tőle nagyobb és erősebb testalkatú fiúk elverésével. Egy alkalommal összeverekedett Petyával, aki viszont pár évvel fiatalabb és pár kilóval soványabb nála. Játékos birkózás fajult komoly összecsapássá. Andor könnyen maga alá gyűrte a fiút, aki a küzdelmet úgy próbálta egyenlővé tenni, hogy átengedte magát a „bolondság” és a „heptika” agyeldurrantó, erőt adó hatásának. Ezzel a segítséggel kiszabadult szorongatott helyzetéből, sőt többedmagammal is alig tudtuk visszatartani az új verekedés ki robbantásától. Mikor a verekedős hangulat elült, Petya is megnyugodott, Andor lihegve azt mondja nekem: *„Tudod Cili, magyarral bunyózni más, az nem bolond, mint a cigány, azzal bunyózni se kell, rá kiabálsz aztán má’ rí, hazáig kergetem...”*. És valóban, a fiú gyerekek kedvelt játékaik közé tartozik a falubeli magyar gyerekek terrorizálása, *„hazáig kergetése”*. Mikor megkérdezem, miért csinálják, a válasz csak ennyi: *„mer fosnak ezek”*. A „bolond”, „heptikás” természet más küzdelmek kiegyenlítésénél is jól jön, a család-brigádok közti versengésnél, vagy a magyar főnökek szembeni érdekérvényesítésnél, ahogy Rudi történetében láthattuk. A nők gyakran ragadják magukhoz a szót különböző vitás helyzetekben, akár magyarokkal, akár más cigány családok tagjaival szemben, mondván, hogy túl „bolond” az uruk, és félnek, ha nem ők intéznének dolgokat, férjük nem tudna uralkodni magán, és tán gyilkolna is.

Rudi történetében olyan stratégiát választ, amellyel a bér munkát cigány világgá teszi. A munkahelyi élmények és tapasztalatok feldolgozása otthon folytatódik, a beszélgetések, ugratások, törté netek témája, akár a generációk közti tapasztalatátadás szintjén is: *„Akkoriba a izé vót a főnök, nem tudom ott van e még a búzott szájú Terike vót a főnök, na az én műszakomba magam vótam cigány asszony, úgy mondták a „fekete Rozika”, a többi mind magyar asszony. Hordtunk ott baza mindent, bipót literjével, kötszert, meg ami kell, otthonra is jól gyön az. No, ozt vót biány néha, ozt rám gyött ott az egész, magam vótam cigány asszony, no, mondtam én ott nekik: „viszket a maguk vagy mi bajuk, maguknak kutassanak át akkor, de ne énrám mutogassanak ujjal, meg lehet nézni a munkámat, hogy ki bagyja retkességbe a kórtermeket”. No, ozt a Terike mellém állt, rendes vót az: „Ne a Rozikát tessenek piszkálni, amilyen az ő munkája, mondja, még meg is érdemelné, hogy baza vigyen ezt azt”. Le is álltak rólam ne félj. No de okosabb is*

vótam oztán, sose adtam le én a kulcsot, tudjátok a raktár kulcsát, ne az én nevem legyen ott a papíron, oda adtam hát mindig a kulcsokat magyar asszonynak, azt írják föl, ozt azt vegyék elő elsőnek". A mesélő Mamóka, aki évekkel ezelőtt ugyanabban a kórházban dolgozott, ahol most leszármazottai kaptak munkát. A bér munkában szerzett tapasztalatait osztja meg velük, a története hasonló problémákra kínál megoldást, mint amelyekkel gyerekei is küszködhetnek ma munkahelyükön. Itt tehát a bér munka már legalább két generáció óta felhalmozott „cigány tapasztalat”.

Horváth Kata írása szerint a nők, ha részt is vesznek a bér munka világában, az nem válik cigány világuk részévé, inkább csak anyagi kényszerből mennek el dolgozni ilyen helyre. Ráadásul valamilyen szinten sikertelenségüket ismerik be ezzel, hogy nem voltak képesek *„kiteremteni a főzni való”*, és most ezt olyan módon kell tenniük, hogy a munkaidő miatt nem tudnak otthon maradni, ellátni a többi teendőjüket. A munkahelyen időzve kimaradnak a közösséget összetartó nap közbeni *„cigányolásokból”*. Ezután még meggyőzően bizonyítja, hogy ha mégis elmennek az asszonyok dolgozni, az hogyan nem válik a cigány asszonyok lényegbe vágó közegévé. Leírja, hogy nekik *„alkalmazkodniuk kell az ottani szabályokhoz”*, ők ott *„idegenek és csak anyagi kényszerből vannak jelen”*, főnökük, pedig *„a magyar mérce aktív megtestesítője, akinek a dicsérete sokat számít a cigányoknak”*, míg a *„férfiak munkahelyén létre jön egy sajátos munkamorál, munkatempó, amit ők alakítanak maguk körül”*. Sokban én is egyetértek vele, de a gömbaljai cigányok életét rengeteg olyan szituáció járja át, amelyben a magyar mérce a mérvadó, és a cigány nők a magyarok dicséretét a munkahelyen kívül is szeretik begyűjteni, hogy aztán a megfelelő alkalommal használhassák a közöttük folyó presztízsharcban. Pont Horváth Kata ír a tisztasági szokásokról és a róla alkotott ideológiákról, amiben szintén meghatározó a magyar mérce. Az asszonyok legtöbbször takarítónőként helyezkednek el, ami már csak azért is fontos, mert egy cigány nőnek egyik leginkább megszerzendő ítélet a többiekől, hogy *„tisztának”* mondják, ebben pedig a magyar véleménynek nem kis szerepe van. A munkahely, tehát méltó színtere az ezért folytatott küzdelemnek, egy ott elhangzott magyar dicséret bármikor bevethető e fontos tulajdonságért folytatott versenyben. Az, hogy a nők identitásuk egy más formáját használják stratégiaként a munkahelyükön, mint a férfiak, még nem zárja ki, hogy a bér munka világa a nők számára is cigány közeggé váljon.

A férfiak munkahelye nyilvánvalóan a férfi diskurzusok szabad áramlásának színhelye, amibe esetenként a magyar főnököt is bevonják, más módon, mint a nők. A férfiak egymás közötti beszélgetéseinek szinte állandó résztvevője saját nemi szervük *„osztogatása”*. Van olyan férfi, akinek alig hangzik el szájából úgy mondat, hogy egy *„szopd le a faszmot”*, *„szídd ki a gecimet”* vagy *„veregesem a szádba a faszmot”* jelentésű mellékmondatlall meg ne tűzdelné azt. Szóbeli ugratásoknál is szerepelnek a *„viccelődések”* között, de legnagyobb intenzitással kisebb-nagyobb veszekedéseknél használják őket a vitapartner ledarálására. A nőknél ugyanezt a szerepet az uruk *„fasza”* tölti be, *„az uram faszával szórakozzál”* – szokták mondani.²⁰⁶ Sőt a cigányok elválasztják egymástól a férfi és női káromkodásokat, ha egy nő véletlenül azt találja mondani, hogy *„kapd be a faszmot”*, rögtön megkapja a magáét: *„Dik, a csira, nem is tudtam, hogy faszkod van!”*. A férfiak gyakran térnek haza munkahelyükéről olyan történetekkel, amelyekben *„dzsuker szövegükkel”* úgy rendre utasították az őket nyaggató főnököt, hogy az magát megadva csak hebeget-habogott. Rudi történetében is hasonlóképpen alakultak a dolgok, csak ott a nemi szerve helyett a késé volt a főszerep.

Vannak olyan munkahelyek, ahol a férfiak főnökükkel együtt dolgoznak. Ők otthon sokszor büszkélkednek el főnökük időleges asszimilációjával: *„Már úgy beszél, mint mink, hogy a faszmot verjem a szátokba, azt mondja, már csúnyábban beszél, mint mink”* – mondogatta sokszor Rudi is. Talán a legtöbb, amit magyar ember adhat magából a cigányoknak, az, hogy megtanulja használ-

²⁰⁶ Akinek nincs férje, az is élhet ezzel a fegyverrel. Egy asszony, aki hosszú magányos évek után újra házasodott, nagy örömmel *„osztogatja az ura faszt”*. A egyedülálló nők a *„gyere basszál meg, ha ennyire baszhatnak van”* felszólítással szoktak élni.

ni a „cigányos beszédet” olyan módon, ahogy ők csinálják. Hiszen itt is működik az a meghatározás, amit egy franciaországi roma²⁰⁷ mond Patrick Williams cikkében: „*egy kicsit csurári módra beszél, tebát csurári*” (Williams 2000:246). A beszédben dőlhet el, hogy ki kicsoda, a beszéd az egyik legfőbb tulajdonság. A férfiak beszédükkel asszimilálják a magyar főnököt. Míg a főnök szinte bókol nekik, mikor a „cigányos beszédet” használja, addig egy cigány férfi nem „osztogathatja fasztát” mértéktelenül, következmények nélkül főnökének. Talán a férfiak erről a fájdalomukról is beszélnek az oly gyakran mesélt „jól megmondtam a főnöknek” típusú történeteikkel. Azt hiszem, talán ezt a problémát oldotta föl Rudi, Lajos, és Gyuri az alábbi történetben: „*Elment a főnök nézni nekünk maszekot, ozt mi addig neki kezdtünk csábelni (enni), kajálunk nagyba ozt látjuk, hogy a főnök kinn hagyta a szendvicsét, no ozt fogjuk, szétszedtük mindhárman beletöröltük a faszunkat, ozt vissza gyött, neki állt a szendvicsnek, mi meg lestük, „Finom a szendvics főnök” – kérdeztük „Mm – mondja – fiúk, nagyon! Kár, hogy nem ilyen vettetek”... No, mi a földön vótunk a nevetéstől*”.

Ilyen és ehhez hasonló történetekkel kedveskedett nekünk Rudi azokon a nyári koradélutánokon, mikor munka híján beszélgetéssel és gitározgatással töltötte az időt. Mindig olyan szívesen mesélt, ekkor fogalmazódott meg bennem a kérdés: mégis miért lett Rudi munkanélküli? Valahol, valaminek kellett történnie, hogy ez így legyen! Holott kérdésem volt maga az esemény, ami alkalmat adott Rudinak és Savanyúnak az önmagukról szóló értelmezésre, nekem és a többi cigány számára. Ebből a dialógusból kellett megkeresnem a válaszaimat, amelyek az „okok feltárása” helyett cigány férfiakra és nőkre szólnak.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Formoso, Bernard (2000): Cigányok és letelepültek. In *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.), Budapest: Új Mandátum, 80-137.
- Horváth Kata (2002): *A munka kérdése*. Kézirat. ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.
- Piasere, Leonardo (2000): Roma-és Romá-cigányok Északkelet Olaszországban. In *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.), Budapest: Új Mandátum, 354-372.
- Stewart, Michael (1994): *Daltestvérek. Az olábcigány identitás megőrzése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins Kiadó, MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
- Williams, Patrick (2000): A cigány nyelv. A „romanesz” játék. In *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.), Budapest: Új Mandátum, 239-263.

²⁰⁷ A roma itt nem egy politikailag korrekt gyűjtőnév a cigányokra, hanem egy Franciaországban élő cigány csoport megnevezése.

Alkalmazott antropológia a határvidékek metszéspontján

MARTON KLÁRA

Visszatekintés. Többször is elgondolkoztam, jogos-e ez a szóhasználat. Visszatekintés a Szerbia déli csücskében, a koszovói, a makedón és a szerb határok találkozásánál eltöltött egy évre. Nem is nagyon kell visszanéznem, hiszen a hazaérkezésem óta eltelt több mint egy évben is aktívan bennem él minden, amit kint láttam, hallottam, észleltem és átéltem. Részesem voltam valaminek, ami kitörölhetetlen, tehát nem csupán visszatekintek, hanem a fejemben zakatoló gondolatok egyvelegét vetem papírra.

Nem kell jegyzeteket használnom, és az interjúk döntő többsége – már hogy a szakszerű „terepmunka” egyik eszközére is kitérjek – sem létezik papíron. De ez így van rendben, hiszen nem mint kutató antropológus vettem részt a közösségek (mert itt nem csak egy közösségről van szó!) életében és mindennapjaiban, hanem mint nemzetközi koordinátor. Szociális vezető, aki talán nyitottabb szemmel figyelte a környezetét és az embereket, mint a többi külföldi programirányító. Azonban a kint eltöltött egy év alatt olyan tudást is felhasználtam, amit az antropológiai tanszéken, illetve korábbi kutatásaim során szereztem.

A cikkemmel azt szeretném bemutatni, hogyan kerültem a határvidékek metszéspontjára, mint nemzetközi vezető, és hogy az alkalmazott antropológia mennyiben segített a rám bízott programok sikeres megvalósításában. Arra is választ keres írásom, mi volt a szerepem Dél-Szerbiában: hogyan talált kiutat az alapvetően nem beavatkozásra való antropológus egy beatvakozást kényszerítő helyzetben? Az írás annak tanúbizonysága, hogy az antropológia eszközei hozzájárultak személyes kompetenciáim fejlesztéséhez, a projekt sikeréhez és az egész szervezet – a térségben dolgozó többi nemzetközi szervezetétől merőben eltérő – szemléletmódjához.

A határvidékre sodródás

Dél-Szerbia... – mintha Nis után, ahol az autópálya is megszűnik, más világ kezdődne. A döcögős, lyukakkal szabdalt út az elsőre vadnak tűnő hegyoldalak között kanyarodik. Előzni szinte lehetetlen, és ezen a vidéken már gyakoribbak a szerb katonai autók is. Hamar rá kellett jönnöm, hogy csak nekem tűnt ez fel, a helyieknek ez megszokottá vált, és csak a nagyobb „csapatmozgásokat” veszik hangsúlyosabban észre.

Mi vetett engem ide? Mit kerestem én ezen a vidéken 2002 februárjától 2003 februárjáig?

A fegyveres konfliktusoknak már vége volt, Jugoszlávia (a mai Szerbia és Montenegró) esetében már csak a koszovói rendezésről beszélt a nemzetközi média. Magyarországon csak sejtettem, illetve hallomásból tudtam, hogy a háború megszűnése ellenére a turisták egyáltalán nem tűzték ki úti céljuknak a Balkán e részét (természetesen ehhez a tengerpart hiánya is hozzájárul), és erről megérkezésem után meg is bizonyosodtam. Szerbia elszigetelten, a saját – sokszor felszín alatti belső – konfliktusaiban topogott szinte egy helyben, minden külföldi érdeklődést – ideértve a politikait és a gazdaságát is – nélkülözve. Milosevic már Hágában volt, és az embereket egyre kevésbé érdekelte, mi is történik vele.

A nyugalom (itt most a több éves háború ellentétéként használok a kifejezést) arra adott következtetni, hogy kezd Szerbiában minden rendben lenni, és hogy nem várhatók újabb fegyveres konfliktusok. Ebben az általános nemzetközi közvélemény is megerősített. Pont ezért volt meglepő, hogy az engem küldő szervezet, az Orvosok Határok Nélkül²⁰⁸ (Médecins Sans Frontières, azaz MSF, ahogy sokan ismerik), két szociális projektet is elindított 2002-ben. Ez a misszió elég szokatlannak számított, hiszen az MSF arról híres, hogy válságövezetekben nyújt gyors, de általában rövid távú segítséget. A hosszabb, szociális jellegű projektek nem jellemzőek.

Számomra – és mint utóbb tapasztaltam, a többi nemzetközi szervezet számára is – még ennél is meglepőbb volt, hogy a régió egyetlen missziója Dél-Szerbiában működik és nem Koszovóban vagy Macedóniában, ahol a legutóbbi konfliktusok voltak.

Mindezek egy kis kételyt ébresztettek bennem, és nehezen láttam át pontosan, mi szükség is lesz a szervezetre, és legfőképpen rám. Ennek ellenére úgy döntöttem 2002 februárjában, hogy elfogadom a szociális koordinátori állás betöltésére érkező ajánlatot, és eltöltök egy évet ebben a szokatlan légkörben. Nem kellett sok időnek eltelnie ahhoz, hogy belássam tévedésemet, és rájöjjenek az MSF-projekt szükségszerűségére és aktualitására. Már megérkezésemkor nagyon kevés nemzetközi segítség-szervezet működött a térségben, és ott tartózkodásom alatt több távozott is. Ők, ellentétben az MSF-fel, úgy döntöttek, hogy Szerbia önerőből is meg tud küzdeni problémáival, és nincs szüksége nemzetközi szervezetek segítségére.

Határokkal körbevett terület

Dél-Szerbia... – hegyek minden irányban, a városok a kis völgyben helyezkednek el. Az ország legszegényebb régiója, de valószínűleg joggal lehet azt mondani, hogy a legelszigeteltebb. A helyi lakosok önmagukról azt vallják, hogy nagyon konokok, és nehezen fogadják be az idegent. Mintha ezt tükrözték volna a nehezen megközelíthető hegyi falvak is, amelyekhez különösen télen, vagy egy-egy nagyobb esőzés után nem volt könnyű eljutni.

Bárhol is jártam Szerbiában szinte sajnálkozva néztek rám, mikor azt mondtam, hogy Vranjében dolgozom. Mintha a Marsról jöttem volna! Egész Pcinja régió egy vegyes kavalkád, ami eltér Szerbia többi részétől. Én is hamar megtanultam, hogy a sokszínűség háttérben etnikai különbségek is húzódnak.

A megye északi részén csak szerbek élnek, Vranjében már laknak albán nemzetiségű családok is. Bujanovac, ami dél felé a következő nagyobb település, a vízváltó: itt már közel fele-fele arányban vannak a szerbek és az albánok. Bármikor jártam is a városban, érezni lehetett ezt a megosztottságot: ha Koszovóban feszültség volt, illetve amikor Belgrád bármilyen nyilatkozatot mondott is az albánokról, vagy Koszovóról, a város szinte vibrált. Amikor megérkeztem, szerb nemzetiségű volt a polgármester. Kintlétem alatt azonban, a helyi választások során, már az albán nemzetiségű polgármestert-jelöltnek sikerült megnyernie a választásokat, amire nem volt példa korábban. Ez természetesen Vranje közvéleményét is meggyőzte arról, hogy az ő városuk az utolsó „stabil szerb bástya”.

Bujanovától délre valahogy két részre szakad a vidék: általában homogén albán illetve szerb falvakra. A kis minaretek már messziről elárulják, kik laknak a domboldalon, így kiknek nem aján-

²⁰⁸ Az Orvosok Határok Nélkül szervezetet francia orvosok hozták létre az 1970-es évek elején. Minden politikai és vallási támogatástól mentes, független szervezet, amely önkéntes donorok támogatásából finanszírozza a világ minden táján működő misszióit. Öt központi iroda (Amszterdam, Barcelona, Brüsszel, Genf és Párizs) szervezi meg a missziókat, a többi iroda csak az önkéntesek toborzásáért, képzésükért, a figyelemkeltő kampányok megszervezéséért, illetve a finanszírozásért felelősek. Magyarországon nincs iroda, mivel az egész közép- és kelet-európai régió a bécsi irodához tartozik. Egyelőre én vagyok a szervezet egyetlen magyar tagja, és a felkészítő tréning után a bécsi és a missziószervező belga iroda közösen tettek nekem munkaaajánlatot Dél-Szerbiába.

latos a településre belépni. A makedón határ közelében található Presevo, az utolsó nagyobb település a szerb oldalon. Ott már szinte nem is értik, illetve nem is akarják érteni a szerb szót, illetve mi is inkább az angolt használtuk, még ha nem is beszélték túl jól a helyiek. Presevóhoz nagyon közel van a demilitarizált zóna, ahonnan a szerb hadseregnek nemzetközi nyomásra kellett kivonulnia az 1999-es koszovói válság idején. A határ menti hegyi aprófalvak szinte kizárólag albánok.

Így nézett ki a határokkal körbevett terület. Az Orvosok Határok Nélkül missziója Dél-Szerbia határokkal és a hegyek által be- és elzárt megyéjében működött. Szinte soha egy pillanatra sem tudtam erről megfedkezni: messze Belgrádtól és a világtól (nem is annyira kilométerekben kell mérni a távolságot), a völgyben, melyet minden irányban hegyek határolnak, és amelyeken túl Koszovó, Macedónia és egy kicsivel távolabb Bulgária található.

Az MSF iroda és program

Az MSF iroda Vranjében volt, egy közel 50 ezres városban. Az irodában – érkezésemkor – két szociális munkás dolgozott és több logisztikai, illetve technikai szakértő. A közvetlen irányításom alatt álló két szociális munkás nem beszélt egyáltalán angolul. Nem várhattam el, hogy a tolmács minden egyes percben a rendelkezésemre álljon, hiszen a francia koordinátor még fél év után is nagyon keveset értett szerbül. Nem volt más választásom, mint nagyon gyorsan felszedni a legfontosabb hétköznapi és a munkához elengedhetetlen szavakat, hogy legalább alapszinten kommunikálni tudjunk tolmács nélkül is.

Azt azonban fontos megemlítenem, hogy néhány szót (mint az üdvözlést, elköszönést, köszönést, bemutatkozást stb.) még Magyarországon megtanultam. Ezt a tudásomat, illetve szándékomat a szerb nyelv megtanulására, már a tiszteletemre rendezett ünnepségen is megmutattam. Ahogy később megtudtam, minden munkatárs szemében azonnal jó pontokat szereztem. Később folyamatosan bővült az iroda, és a csúcsideszakban a szociális csoportban kilencen dolgoztunk. Ráadásul, amikor az irodavezető távol volt, nekem kellett az egész irodát is irányítanom. Mindez valóban arra kényszerített, hogy nagyon gyorsan felfejlesszem a szerb nyelvtudásomat, legfőképpen szövegértésben, valamint hogy bármit el tudjak mondani, még ha nyelvtanilag hibásan is.

Az MSF projektje két elemből állt. Az első volt a hangsúlyosabb, a másik csak kiegészítő, kisebb kísérleti programnak indult. A főprojekt célja az volt, hogy a megyében található közösségi szállásokról (collective center – ahogy a nemzetközi szervezetek hívták őket a szerb kormány elnevezése alapján) minél több bentlakó családot kiköltöztessünk, és egyben segítsünk nekik a társadalmi integráció, beilleszkedés kezdeti fázisában. Reintegrációról nem beszélhetünk, hiszen sosem voltak igazi tagjai a szerbiai szerb közösségnek, mindig is valahol „kívülállók”, máshonnan érkezettek voltak.

A projekt kezdetekor etikai dilemmát okozott a program által meghatározott számú – negyven „darab” – család kiválasztása. A környék körülbelül 24 táborában közel 800 család, azaz mintegy 1900 ember élt. Olyan szerb nemzetiségű emberek, akiknek kisebb része még Horvátországból és Boszniából érkezett. Voltak olyan családok, akik több mint 7-8 éve éltek táborokban! A bentlakók legnagyobb része azonban Koszovóból menekült, a régió szomszédos területéről. (Az, hogy Szerbia részének, külön tartományának, vagy egy elszakadni vágyó önálló „államnak” tartjuk-e Koszovót, a mostani írás szempontjából érdektelen. Nem Koszovóról írok, hanem azokról a koszovói szerb emberekről, akik kénytelenek voltak elhagyni a tartományt, és Szerbia déli részébe menekültek. Természetesen nemcsak Pcinja megyében éltek koszovói menekültek, azonban az MSF programja nem – és így az én cikkem sem – tért ki az ország többi részén élő koszovói szerbre. Majdnem az összes család kívánsága az lett volna, hogy ne Pcinjában éljenek, hanem északabbra, a gazdagabb megyékben, azonban azzal kellett beérniük, hogy meg kellett állniuk Dél-Szerbiában. A szerb rendőrség Nis alatt barikádokat állított fel, hogy megakadályozza a családokat abban, hogy tömegesen északabbra,

Koszovótól még távolabbra meneküljenek. Azok a családok voltak szerencsésebbek, akik Koszovót az északi részen hagyták el, és nem Pcinja felé indultak.)

Hogy lehet az, hogy ezek az emberek még mindig táborokban éltek, illetve még ma sem tudták azokat elhagyni? Szinte felfoghatatlannak tűnt. De még ennél is döbbenetesebb eredményeket kaptunk az első interjúk elkészítésekor. Alig akadt olyan család, amelyik érdeklődését felkeltette az MSF ajánlata, amely szerint 2000 Euro összegben 3 éves, vissza nem térítendő lakbértámogatást, illetve lakásvásárlási támogatást kapnak a kiköltözni vágyó és kiköltözni kész családok. Lassan megértettük, hogy a családok oly mértékben hospitalizálódtak a táborokban, hogy többszöri látogatásunk és programismertetőnk során sem jutottak el odáig, hogy csatlakozni merjenek a programhoz, vagy egyáltalán elkezdjék fontolóra venni. Féltek elhagyni a táborokat, amelyek, legalábbis úgy gondolták, megvédték őket. A külvilág ijesztőnek és bizonytalannak tűnt a családok számára.

Szokatlan hangulat fogadott minket a táborokban. Volt, ahol látszólagos aktív figyelem fordult felénk, de ez hamar lelankadt, amint jobban belementünk a program bemutatásába. Az emberek csak a konkrét, azonnali és kézzelfogható segítséget tudták megérteni és értelmezni. Távolatokban és jövőben már nem tudtak és nem is próbáltak meg gondolkozni. Ha élelmiszert, ruhát, vagy esetleg pénzt osztogattunk volna nekik, örültek volna, de voltak olyan családok, akik mindenkit elűldöztek, mondván, hogy hagyják őket békén. Ahhoz, hogy a kiköltözni vágyó családok az MSF támogatáshoz hozzájussanak, terveket kellett volna készíteniük, a jövőben kellett volna élniük. Legtöbbször úgy gondolták, hogy erre képtelenek, és már az elején feladták.

Egyetlen szerencsénk az volt, hogy a szervezet szociális munkásai már korábban is kapcsolatban voltak egyes táborokkal és családokkal. Amint a már korábbról ismert családokat sikerült meggyőzni, az egész táborban – sőt ezen keresztül a többi táborban is – növekedni kezdett a bizalom az MSF iránt. Ez azt is mutatta, hogy a kommunikációs csatornák elég jól működtek a táborok lakói között.

Júliusra kezdtük úgy érezni, hogy használnunk kell az általunk kidolgozott kritériumrendszert, hogy kiválaszthassuk a jelentkező családok közül azokat, akik részt vehetnek az MSF-projektben. Azonban váratlanul újabb megtorpanás következett. Az addig jelentkezett családok kezdtek meghátrálni. Megijedtek. Megijedtek attól, hogy már nem lesznek képesek önállóan, emberhez méltón élni. A táborok szószólói sokszor ellenünk fordították a többieket, sőt olyan is elfordult, hogy egy-egy család az irodában kereste meg a szociális munkásokat, és titokban, félve kérte a segítségünket.

Az év közepétől nőtt az általános pánik a táborokban, ugyanis az a hír járta, hogy az év végéig a kormány bezárja a közösségi szállások nagy részét, aztán hamarosan a többit is. (2004 végét emlegették sokan, mint végső határidőt). A táborlakók legnagyobb része – saját bevallása szerint – azért nem csatlakozott az MSF-programhoz, mert úgy érezték, hogy az állam feladata gondoskodni róluk. „Ha bezárják a táborokat, csak nem tehetnek ki minket az utcára!” – hallottuk több családtól is.

Az állam azonban nem sokat tett annak érdekében, hogy megoldódjon az ország területén nagy számban található táborokban élő menekültek helyzete. Erre több oka is volt. Először is anyagi lehetőségei nagyon szűkösek voltak. Ráadásul, mint ahogy azt az MSF többször is megfogalmazta beszámolóiban, nem is törekedett arra, hogy a helyzet megváltozzon. Abban reménykedett a kormány, hogy majd az ENSZ Menekültügyi Főbiztosság vagy más nemzetközi szervezet segít a táborok felszámolásában. Sajnálatos módon azt kellett tapasztalnunk, hogy az ENSZ „problémamegoldó, táborok felszámolását célzó rendezési programja” statisztikai bizonyítékai mögött gyakran csupán egyes táborok összevonása húzódott meg. Máshol új táborszerű házakat építettek a családok számára, ami továbbra sem oldotta meg integrálódásukat, illetve a „normális életpályára” való visszatérésüket.

Felmerül a kérdés: joggal várták el ezek a családok, hogy az állam segítsen nekik? Feladata-e az államnak az állampolgárok biztonságának garantálása, emberi jogainak megőrzése és biztosítása, illetve azon polgárokról való speciális gondoskodás, akik erre, önhibájukon kívül, nem képesek? A válaszom mindenképpen igen.

Azonban azt kellett Szerbiában tapasztalnom, hogy a kormány nem jutott el odáig sem, hogy megpróbáljon bármilyen programot vagy rendszert kidolgozni annak érdekében, hogy a Szerbiába menekült, és azt elhagyni képtelen és nem szándékozó „új lakosok” helyzetén javítson. A menekültek emberi jogai sérültek, senki sem adott a családoknak reményt. Felhíborított, hogy egy nacionalista rendszer, amely a nemzetre hivatkozva folytatott háborút éveken keresztül a Nagy-Jugoszláviából kiváló országokkal, nem gondoskodik a háborúban károkat szenvedett, és a központi hatalom politikájának áldozatul esett családokról, amelyek ugyanúgy szerbek. Nem véletlen, hogy a családok nem akarták elhinni, hogy a szerb állam nem akar róluk, szerbekről, gondoskodni.

Ebben azonban a nemzetközi szervezeteknek és a médiának is szerepe volt. Egyáltalán nem voltak nyilvános viták a Szerbiában élő menekültek helyzetéről, és a nemzetközi közvélemény is inkább Milosevic tárgyalását, valamint a boszniai szerb bűnösök kézre kerítésében sorozatosan kudarcot valló katonai akciókat követte nyomon.

A menekültek politikai megkülönböztetése

Szerbia hatalmas különbséget tett a Horvátországból és Boszniából érkezett szerbek, illetve a koszovói szerbek között. Ahhoz még antropológusnak sem kellett lenni, hogy ezt gyorsan felismerje az ember. Mindegyik szervezet nemzetközi koordinátorának előzetes felkészítése sarkalatos pontját képezte ez a kérdés. Mindenki mindenkiről számon tartotta, hogy melyik csoportba tartozik. Már az akcentusa elárulta az egyént, és elég volt ahhoz, hogy a környezete beskatulyázza.

Azt mindképpen nagyon sajnáltam, hogy az én nyelvtudásom nem volt annyira jó, hogy csupán a rövid beszélgetés alapján meg tudjam mondani, ki honnan érkezett. Ettől függetlenül, a megfelelő kérdések kontextusából gyorsan megfejtettem én is a származási helyet, ami elengedhetetlen volt az MSF-projekt és az alkalmazott kutatás szempontjából.

Azokban a táborokban, ahol minkét csoportból éltek családok, sokkal több volt a sűrűlódás. Az a sztereotípiát élt a koszovói szerbekről, hogy lusták, piszkosak, buták, vagyis „mások, mint a többi szerb”. Allport szerint az egyes emberekre jellemzőnek vélt vonásokat, sztereotípiákat sokszor az egész csoportra vonatkozólag általános érvényűnek tartják (Allport 1999). Ezek a csoportkülönbségekre vonatkozó téves elképzelések nagyban hozzájárulnak az ellenséges érzelmek erősödéséhez. Pontosan ez történt a koszovói szerbek esetében is.

A dél-szerbek ugyanazokat a csúf jelzőket használták a koszovóiakra, mint amelyeket a Szerbia többi részén élő szerbek használtak a Pcinjában élőkre. Mintha a déli vidék továbbgurította volna az ellenséges sztereotípiát a koszovói szerbek felé, és mintha védekezésként, vagy válaszként valakit nekik is le kellett volna nézniük. Az előítéletek több szinten is működtek. Csepeli szerint az előítélet „tágabban értve logikailag téves ítélet, mely az ítéletet cáfoló tapasztalatok, bizonyítékok hatására sem módosul... Szűkebb értelemben véve: az emberek egész csoportjaira érvényesnek vélt ítélet, mely rosszat vagy jót feltételez másokról elegendő tapasztalatai bizonyítékok nélkül, és azok hatására sem módosul” (Csepeli 1997:150).

Hallomásból tudom, hogy még a nemzetközi szervezeteken belül is előbb-utóbb kiderült, hogy a szerb nemzetiségű munkatársak maguk között „máshogy néznek” a Koszovóból érkezett szerbekre. Szerencséjükre a nemzetközi vezetőknek mindig nagyon későn tűnt ez fel – megfelelő nyelvismeret hiányában.

Itt kell megemlítenem egy nagyon sajnálatos esetet, ami a saját irodánkban történt meg. Az egyik szociális munkás, mikor a túl sok munka miatt nagyon feszült volt a légkör, egy kisebb vita után felhívta Koszovóból érkezett sofőrünket, és üvöltözve közölte vele: „Ez az *én* országom, *nem a tied*, takarodj innen!” Nagyon kényes és kínos volt a helyzet a szervezet számára, miután az eset híre nagyon gyorsan terjedt a kisvárosban. Az MSF egy pillanatra sem akarta fenntartani a látszatát annak, hogy a menekültekkel foglalkozó irodában tolerálják az idegengyűlöletet keltő kijelentéseket.

Nem maradt más választásom, mint hogy a misszióvezető felhatalmazásának megfelelően, azonnali hatállyal elbocsássam a legjobb szociális munkásomat. Ez az eset még hetekig beszéd tárgya volt a munkatársak között, és valószínűleg otthonaikban és barátaik körében is. A jelenet is jól bizonyította, hogy habár a szerb állami vezetők hangoztatták a szerbek egységét, és a szerbek összefogását – amikor lemerültünk az egyének szintjére, mindig megjelent a „szerbiai szerbek” és a „többi szerb” között.

Legnagyobb problémát a politikai légkör okozta. Mind a belgrádi központ, mind a nemzetközi szervezetek és az Európai Unió síkra szállt amellett, hogy a koszovói szerbeknek vissza kell térniük Koszovóba, azzal a burkolt szándékkal, hogy az etnikai egyensúly megmaradjon a koszovói tartományban. A jogi helyzete is eltért a két csoportnak. Az előbbieket menekültek (refugees) voltak, míg a Koszovóból érkezetteknek ez a státusz sem járt. Úgy kezelték őket, mint belső migránsokat (internally displaced persons, röviden IDP-k). Ennek ellenére más volt a státusuk a helyi szerbekkel szemben is. A koszovói szerbek papírjait időszakosan meg kellett hosszabbítani a megfelelő központokban, és hiába szerettek volna a szerbiai szerbekkel egyenlő értékű állampolgárrá válni, nem tehették. Hivatalosan tulajdonuk, azaz házuk sem lehetett volna, de ez a gyakorlatban nem így működött.

A szerb legfelsőbb hatóságokból azért is váltott ki a programunk akkora ellenállást, mivel hivatalos engedélyt kértünk arra, hogy a programba bekerült IDP családoknak házat vehessünk. Erről kezdetben szinte hallani sem akartak, de hosszas küzdelmek árán kiharcoltuk a külön engedélyeket.

Szervezetünk hamar ellenségeket szerzett amiatt, hogy programunkba nagyon sok koszovói családot is bevettünk, többet közülük mint „valódi menekültet”. Ennek az volt az oka, hogy a koszovói szerb családok nagyobb arányban jelentkeztek az MSF-projektbe. Mivel ezek a családok még nem éltek olyan hosszú ideje a táborokban, mint a Horvátországból és Boszniából érkezett szerbek, nem szoktak el annyira a kinti világtól, és esetükben a táborok hospitalizációs hatása sem érvényesült annyira. Ez azt eredményezte, hogy ők hamarabb kaptak az alkalmon, amit az MSF felkínált.

A szerb menekültek státusáról szóló vita helyi szinten, azaz a Pcinja megyében dolgozó nemzetközi szervezetek regionális koordinátorai között is folyt. A többi szervezet – elsősorban az ENSZ – regionális munkatársai többször is megkérdézték tőlem: az MSF miért megy mindenáron a nemzetközi akarattal szembe? Szinte nem is értették a kérdésemet: vajon megkérdézték-e ezektől az emberektől, akikről a „nemzetközi közakarat” úgy véli, vissza kell menniük Koszovóba, hogy ők valóban vissza szeretnének-e menni? Az ő hangjuk sajnos nagyon sokszor nem talált meghallgatásra. Legtöbbjük nem mert volna még akkor sem visszamenni, ha a háza esetleg megmaradt, vagy nem foglalták még el albán családok. Akiket a „hazatelepítő” programok visszavittek Koszovóba, „az előre elrendezett, megfelelő körülmények közé”, pár nap múlva rohantak vissza Szerbiába, mert vagy halálosan megfenyegették őket, vagy fel is gyújtották a házukat.

Az MSF határozottan elutasította a családok arra való ösztönzését, hogy költözzenek oda vissza, ahová nem szeretnének. Döbbenetesnek tartottam, hogy még a nemzetközi szervezetek sem törődtek azzal, valójában mit is szeretnének maguk a menekültek. Egy csoportként kezelték őket, a Koszovóból eljött szerbek csoportjaként, amely csoport minden tagja felé ugyanazt az igényt támasztották: menjen vissza.

Habár az Orvosok Határok Nélkül jelen esetben kivétel volt, és sokkal „megértőbbnek” látszott, mint a többi szervezet, az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy kulturális antropológusokat csak az elmúlt nagyon rövid időben és csak egy-egy projektben alkalmaz az MSF is. Számos helyen azonban nagy szükség lenne rájuk: a projektek nagyobb sikere érdekében az MSF munkatársaknak minél jobban meg kellene érteni a helyi lakosokat, igényeiket, vágyaikat és félelmeiket. Habár többször felmerült a kérdés különböző MSF gyűléseken is, még mindig kevés szerepet kap – véleményem szerint – az alkalmazott kutatás.

A magyar MSF koordinátor – különböző szemszögből

Amikor a budapesti afgán közösséget kutattam több éven keresztül (1998 és 2001 között), fontos kérdés volt, ők milyennek látnak engem, s hogyan viszonyulnak hozzám (Marton 2001). Óriási volt a különbség, amikor mint szociális munkást ismertek, illetve amikor mint kutatót, aki azért tesz fel kérdéseket, hogy dolgozatot írjon. Vranjében számos szerepben éreztem magam, amelyek között feltétlenül egyensúlyt kellett teremtenem. Ezt a helyzetet szerep-kavalkádnak is elnevezhetném. A vranjei szerb munkatársak az alapján ítélték meg, hogyan bánok velük, mennyire értem meg őket, a helyi viszonyokat, illetve hogy az adott projektet mennyire lelkesen próbálom meg teljesíteni. Sokszor hallottam őket panaszkodni, hogy a korábban és a velem egy időben ott dolgozó nemzetközi vezetők lenézték őket, és felsőbbrendűnek – még a helyi viszonyokat is náluk sokkal jobban tudónak – képzelték magukat. Ez azonban a többi nemzetközi szervezet esetében is igaz volt.

A helyi lakosok elmondása szerint én sokkal jobban „be tudtam illeszkedni” a helyi közösségbe, mint a többi nemzetközi koordinátor. Azt hiszem, hogy ebben „antropológiai neveltetésemnek” is szerepe volt. A legtöbb nemzetközi kollégám egyszerűen nem találta meg a hangot a helyi lakosokkal, és nem is nagyon próbálta. Ez igaz volt a saját főnökeimre is. Legtöbbször azzal érveltek, hogy nem az a feladatuk, hogy jóban legyenek a helyiekkel, hanem az, hogy sikeresen meg tudják valósítani a projektet. Ráadásul, mondták, ha valaki évente cseréli munkahelyét, képtelen minden egyes közösséget alaposan megismerni. „Nem engedhetem meg, hogy minden egyes helyen nagyon közel kerüljek a helyi munkatársakhoz, mert azt nem tudnám egy idő után kezelni” – vallotta a misszióvezetőm is.

Azért azt fontos megemlítenem, hogy a munkatársaim örültek annak, hogy antropológiát is tanultam, mivel így sokkal jobban megértettem őket. De ennél is fontosabb volt az, hogy meg akartam őket érteni, illetve meg akartam őket hallgatni és hallani. Ezt hiányoltam leginkább a többi nemzetközi koordinátor esetében.

Saját szerepem megítélésekor fontos hangsúlyozni, hogy egyáltalán nem számított az, hogy magyar vagyok, azaz senki sem utált azért, hogy Magyarországról érkeztem. Azt is lehetne mondani, hogy nem számítottam magyarnak: amikor úgy mutattak be valakinek, hogy magyar vagyok, nem a két ország közötti történelmi és politikai kapcsolatokat látták maguk előtt, hanem azt, hogy hozzájuk hasonlóan, én sem az EU-ból vagyok – ellentétben az összes többi regionális nemzetközi koordinátorral –, és éppen úgy átéltam a kommunizmust, mint ők. A többi koordinátorral nem tudtak a szocialista korszakról elbeszélgetni; éreztek valami közöset köztem és közöttük, amit a többi nemzetközi koordinátorral szemben nem. Valószínűleg ennek is nagy szerepe volt abban, hogy engem hamarabb befogadták, mint a többi koordinátort.

Ami engem illet, rám is vonatkoztak azok a nemzetközi előírások, mely szerint nem hazámat, hanem a szervezetet képviselem a misszió során, tehát nem utalhatok és vonatkoztathatok hazámra az egyes döntések és lépések során. Én sem éreztem magam magyarnak, hanem egy „nemzetiség nélküli”, nemzetközi szervezetet képviselő koordinátornak. A Vajdaság etnikai (magyar-szerb) konfliktusai nem merültek fel beszélgetéseinkben. Ha valamilyen jobban tájékozott külföldi kérdezőt rá erre a kérdésre, ügyesen hártottunk. Dél-Szerbiában, Koszovó és Macedónia közelében, nem szerb-magyar, hanem szerb-albán konfliktusról tudtunk és beszélünk. Ezzel ellentétben, amikor az afgánok körében végeztem a kutatást, nagyon is magyarnak számítottam. Ez a projekt ettől egy merőben eltérő helyzet elé állított, amit, végül is, sikeresen oldottam meg.

Első hallásra furcsának tűnhet: miként küldhet egy nemzetközi szervezet Szerbiába egy magyar állampolgárságú önkéntest?! Hogy lehet így a mindenhol hangoztatott semlegességet és pártatlanságot biztosítani? Elutazásom előtt bennem is felmerült a kérdés: majd pont egy magyar koordinátornak fognak örülni a helyi hatóságok és a lakosok is – még ha nem is a Vajdaságba kellett mennem.

Brüsszelben is elbeszélgettünk erről, és abban egyeztünk meg, hogy amint a legkisebb jelét látom annak, hogy gondot okoz magyar származásom, kérhetem leváltásomat. Erre nem került sor.

A nemzetközi közösségben MSF-tagnak számítottam elsősorban, akit a szervezet múltja és programja alapján ítélték meg. Csak azok szemében váltam ki ebből a képből, mint valamilyen állampolgárságú egyén, akik közelebb kerültek hozzám. Csupán a hozzám legközelebb álló nemzetközi koordinátorok tartották azt számon, hogy egy európai uniós csatlakozás előtt álló országból származom. Mint Marton Klára, mint én magam, csak egy-két ember számára voltam látható.

Az antropológus

A fentieket nagyon fontos volt leírni, hogy világossá váljon, milyen szerepet kaptam a munkatársak között, és milyen szerepem volt a „megfigyeléseken” és az interjúkon. Sok függött attól, mikor melyik énem volt előtérben. Persze arra is gondolhatnánk, hogy az embernek csak egy igazi énje van, de ez a projekt ideje alatt biztosan nem volt igaz. Amikor az interjúk döntő többsége készült, mint az MSF „szociális főnöke” szerepeltem. A táborokban, a roma közösségben és a helyi családokban ez a név ragadt rám.

Habár nem mint kutató jártam Vranjében, kulturális antropológiai tanulmányaimról egy pillanatra sem feledkeztem meg. Az etnográfia célja, ahogy Malinowski fogalmazott: „megragadni az őslakos nézőpontját, az élethez való viszonyát, és felfedezni, hogy a saját világát ő saját maga hogyan látja” (Spradley 1980:3). Ezt tűztem ki magam elé célként én is mielőtt meg kezdtem volna a szociális munka előkészítését, és a problémakör áttekintését.

A projekt alatt számos interjút készítettünk, azonban legtöbbször a pusztta megfigyelés segített eligazodni a néha kaotikusnak tűnő környezetben. A budapesti afgán közösségben végzett többéves kutatásom jó alapot teremtett ahhoz, hogy oda tudjak figyelni minden apró kis kijelentésre és mozgásra. Most, amikor visszatekintek arra az egy évre, biztos vagyok abban, hogy a sikerhez, amit a kinti csoporttal elértünk, az is hozzájárult, hogy fel tudtam használni mindent, amit láttam és hallottam nemcsak az interjúk során, hanem az irodában, a városban és a kávézókban is.

Az, hogy egy évig ott éltem, azaz nemcsak laktam, mint sok más nemzetközi képviselő, betekintést adott a bezárt falak és az eltakart udvarok mögé. Az adatgyűjtés, amit kint, mint MSF-koordinátor, és mint a dolgok mögé betekinteni vágyó egyén végeztem, terepmunka volt. Akkor is, ha ezt kint nem így fogalmaztam meg még saját magamnak sem. Ha Hollós Marida megfogalmazását veszem alapul, mely szerint a terepmunka „bizalmas részvétel a közösségben, a viselkedési módoknak és a társadalmi élet szervezeteinek megfigyelése” (Hollós 1993:46), akkor joggal mondhatom, hogy munkám alatt végig terepmunkát is végeztem.

Azt is fontos megjegyezni, hogy az MSF-projekttel kapcsolatos interjúk, bár erősen irányítottak voltak, mindig túlmutattak a konkrét kérdéseken. Minél többször látogattam el egy-egy közösségi szállásra, annál hamarabb és könnyebben meg tudtam állapítani, milyen légkör uralkodik pillanatnyilag bent, illetve hogy kik azok, akiknek az érdeklődését kezdi felkelteni a projektünk.

Sajnos nem tudtam szerbül Vranjéba érkezésem előtt. Lassan jöttem rá, hogy egy erős akcentust sikerült megtanulnom Pcinja megyében. Szinte mosolyogtatóak voltak azok a jelenetek, amikor a belgrádi irodából érkező munkatársak nehezebben értették meg a helyi szlenget, mint én. Azt azonban mindenki nagyra értékelte a helyi közösségekben és a táborokban, hogy megpróbáltam a tolmácsokat minél ritkábban használni, és igyekeztem a magam kis sajátos nyelvtudásával elboldogolni. Ez kulcsfontosságú elem volt bizalmukhoz és hozzám való pozitív viszonyukhoz.

A táborok lakói

A bentlakókkal való beszélgetéseim, amelyek a konkrét interjúkat kísérték, életútinterjúknak is fel-foghatók. Nem múlt el úgy beszélgetés, hogy nem utaztunk volna gondolatban vissza az elhagyott otthonokba, illetve beszéltünk volna arról, milyen volt az élet a háború előtt, az egységes Jugoszlávia idejében. Természetesen volt olyan család is, amelyik elutasította a visszaemlékezést, valószínűleg a fájdalmas emlékek miatt.

A jövőbe mutató azonban a legtöbb család esetében teljesen hiányzott. Mintha megállt volna az élet akkor, amikor beköltöztek a táborba. Megszűntek reményeik, terveik lenni. Az apátia, valamint a sok esetben védekezésre használt gúnyos cinizmus és szkepticizmus abban is megakadályozta őket, hogy mérlegeljék az MSF-projekt előnyeit vagy hátrányait. Sokakat nem is sikerült ebből az állapotból kilendíteni. Erre példa az a család, amely Presevóban, a szinte teljesen albánok lakta város táborában élt: az év közepére már csak ők maradtak a táborban, szerb család nem volt a közelükben, mégsem lehetett őket meggyőzni arról, hogy változtassanak a helyzetükön, és kezdjenek el a jövőben gondolkodni.

Fontos kitérni arra is, hogy kik azok, akik a táborokban rekedtek ilyen hosszú időre. Nagyon úgy tűnt, hogy akik nem tudtak rövid időn, azaz egy-két éven belül kiköltözni, bent szorultak. Ezeknek az embereknek döntő többsége Horvátországban és Boszniában is a társadalom alsó rétegeibe tartozott: parasztok, illetve iskolázatlan szakmunkások voltak. Nagyon kevés volt köztük a diplomás. Legfőbb problémát az jelentette, hogy ezek az emberek voltak azok, akik otthon sem számítottak képzeteknek, illetve mobilaknak. Elüldözésük annyira megváltoztatta megszokott életkörülményeiket, hogy nem tudtak megbirkózni a változásokkal. Otthon sem nagyon mozdultak ki a közvetlen környezetükből, és amikor nemcsak ezt kellett elhagyniuk, hanem még az országot is, összeroppannak. Teljesen bizonyosodott számunkra, hogy ezek az emberek önerőből nem lesznek képesek kimozdulni és új életet kezdeni.

Összehasonlítva a szerb nemzetiségű, közösségi szállásokon élő menekülteket az afgánok budapesti közösségével, azt állapítottam meg, hogy az afgánok közül azok a családok érkeztek Magyarországra, akikben volt annyi erő, hogy hátuk mögött tudjanak hagyni mindent, és készek voltak arra, hogy egy új környezetben, a magukkal hozott vagyonnal, új életet tudjanak kezdeni. Ezzel szemben ezek a szerb nemzetiségű családok sokszor semmit sem tudtak magukkal hozni, és nem álltak készen arra, hogy a korábbi életvitelüktől eltérő környezetbe be tudjanak illeszkedni. Legtöbbször ugyanazzal szerettek volna foglalkozni, mint otthon: egy kis kertben háztáji gazdálkodást folytatni. Azonban nem volt semmilyen tőkéjük az induláshoz, és szűkösek voltak a lehetőségek a gazdaságilag fejletlenebb és gondokkal küzdő Szerbiában. Döbbsen állapítottam meg: az a hatalmas előny, hogy ugyanazt a nyelvet beszélik, mint „új hazájuk” tagjai, nem adott nekik kellő támaszt és segítséget a társadalmi integrációban, illetve még a mindennapi életben való boldogulásban sem.

Míg az afgánok tudták, hogy az új környezetben leginkább csak magukra, illetve a már ott élő rokonaikra vagy ismerőseikre számíthatnak, a szerb menekültek abban a hitben éltek, hogy „hazamennek”, és az állam majd mindent megtesz értük. Nagyot csalódtak, és sokan szinte nem is akarták azt a tényt felismerni, hogy az állam nem képes és nem is akarja őket eltartani. Sok család esetében – legtöbbjük Koszovóból érkezett – az is gondot okozott, hogy még mindig nem adták fel a visszatérés reményét. Tudták, arra még várni kell, de nem tudtak elkezdni abban gondolkodni, hogy Szerbiában kell maradniuk, és itt kell leélniük életük hátralevő részét.

Aktualitás

Ez a cikk, sajnálatos módon összecseng a 2004. márciusi koszovói eseményekkel: újabb lázongások, az indulatok ismét elszabadultak, a nemzetközi szervezetek tehetetlenek.²⁰⁹ Az első hírek hallatán azonnal felhívtam a vranjei irodát. Arra voltam kíváncsi, érkeztek-e újabb IDP-k, és hogy azok a szervezetek, amelyek a hazatelepítés mellett kardoskodtak, vajon most mit szólnak és csinálnak. Az iroda munkatársainak elmondása szerint nem sokan tudtak elmenekülni Koszovóból, ugyanis a nemzetközi szervezetek és békefenntartók nem adtak megfelelő fegyveres kíséretet a határ felé tartó családoknak, azaz azok nem mertek elindulni, csak a legközelebbi támaszpontig.

2004 áprilisában elutaztam Vranjéba és Koszovóba, hogy a saját szememmel is felmérjem a helyzetet. Talán sosem láttam a koszovói szerb barátaimat ennyire elkeseredettnek. Siratták az újabb felgyújtott ortodox templomokat, és most sokkal többen hangoztatták, hogy „ez így nem mehet tovább, valamit tenni kell a világnak”. A visszatérés most még lehetetlenebbnek tűnik, mint korábban, még a nemzetközi szervezetek hazatelepítő programjai is szünetelnek.

Mindez még jobban alátámasztja, hogy a szerb kormánynak és a nemzetközi közvéleménynek el kell fogadnia, hogy a menekültek – bárhonnan is érkeztek – hosszabb időre, akár örökre Szerbia területén maradnak, vagyis elő kell készíteni és meg kell valósítani integrálódásukat.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Allport, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest: Osiris

Csepeli György (1997): *A szociálpszichológia vázlat*. Budapest: Jósöveg Műhely Kiadó

Hollós Marida (1999): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbíózis kötetek, 2. Budapest: ELTE

Marton Klára (2001): *Közösség? A budapesti afgán közösség önreflexiói*. Szakdolgozat. Budapest: ELTE, Kulturális Antropológia Tanszék

Spradley, James P. (1980): *Participant Observation*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

²⁰⁹ Lásd pl.: HVG 2004. március 27. XXVI. évfolyam 13. szám; 17–20. és 45–46. old.

Klánok Skóciában

MELLES ÉVA – SZÁSZ ANTÓNIA

Azt mondják, hogy Skócia története tulajdonképpen a klánok története. Skóciai terepmunkánk során (ld. Melles–Szász 2001) többek között arra a kérdésre kerestük a választ, vajon napjainkban milyen jelentősége van a klánoknak általában és az egyes emberek életében, illetve, hogy a tradicionális skót viselet mennyiben kötődik még a klántagsághoz. Tudniillik, régen minden klánnak megvolt a maga kockás anyagmintázata, s így a rá jellemző skót szoknyája. A városok utcáin első pillantásra szembeötlik, hogy rengeteg skót viseletet árusító bolt van, de kevesen hordanak ilyet. Ugyanakkor a turistákat látható módon rendkívül vonzza a skót szoknya, és nem kevesen Skóciát a skót szoknyás férfiak (no meg persze a whisky) országának tartják. Megvizsgáltuk tehát, hogy ma vajon kik és milyen alkalmakkor öltenek skót szoknyát, változik-e a skótszoknya-divat, mit gondolnak az emberek a skót szoknya hétköznapi viseléséről, s mi az oka annak, hogy Skóciáról ilyen tradicionális kép él a külföldiekben.

Elsősorban az idegenforgalmi szempontból is fontos városokban vizsgáltunk, mint Edinburgh, Glasgow, St.Andrews, Dundee, de kisebb helységeket is meglátogattunk. Interjúalanyaink főleg St.Andrews és környékéről származnak, illetve idelátogató vagy itt tartózkodó külföldiek.

Skóciában mindenki tartozott valahova, egy klánba, egy nagycsaládba. A klánhoz való kötődés és lojalitás meghatározó volta késztetett arra bennünket, hogy utánajárjunk, vajon ma is van-e jelentősége a klánoknak, egyáltalán tudják-e a mai skót emberek, hogy melyik klánba tartoznak, illetve a klántudat összefügg-e esetleg más társadalmi szerepekkel, kulturális elemekkel.

A gyökerek iránti érdeklődés, a családfakutatás sokszor összefonódik a klánok felelevenítésével. Kétségtelen, hogy ma is léteznek klánok (skót, ír vagy egyéb eredetűek), csak más formában és más jelentőséggel, mint régebben. Ha azt halljuk, MacGregor vagy MacLeod, többnyire arra gondolunk, hogy bizonyára skót vagy ír klán leszármazottja az illető, de abban már nem lehetünk biztosak, hogy a néven kívül más is összeköti a mai MacGregorokat vagy MacLeodokat.

A klán szó a gael²¹⁰ *'clann'* terminusból származik, melynek jelentése: *gyermek*ek, utalva a leszármazási rokoni kapcsolatra, amely az összetartozást esetlegesen indokolhatja.

A skót Felföldön a XII. és XIII. században a klán-konceptió a közepes családból túlnőtte magát olyan emberek, családok kiterjedt hálójává, amelyeknek tagjai egy bizonyos főnököt tiszteltek, mint Apát, akitől mindannyian származtak. Egy klán hatalmi terjeszkedése általában hódítással, házas-sággal vagy szövetséggel történt. Tulajdonképpen minden klán egy kis társadalom volt, különböző

²¹⁰ A skót gael nyelv egyike a kelta nyelveknek. Sosem beszélték szerte Skóciában. Már a XIII. századra az angol vált domináns nyelvvé, a skót nemesség és a kereskedők az angolt, míg a köznép a gael nyelvet használta. Egyedül a Felföldön alakult ki egy minden társadalmi osztályt átható integrált gael nyelvi közösség. A XIV. századra a gael nyelv társadalmilag megbélyegzetté vált, a Felföld barbár nyelvévé. Egy 1981-es felmérés szerint a lakosság mintegy 1,6%-a tudott gaelül. Ma a gael nyelvnak a „barbár” töltete megszűnt, és a Felföld tradicionálisnak vélt életmódjának egyik szimbóluma lett. (ld. Parman 1990:7–19)

szerveződéseivel, egy meghatározott földrajzi területen. Egyfajta szociológiai rokonságról van szó a klánon belül, amely csupán attól függ, hogy hajlandóak vagyunk-e bizonyos egyénekre bizonyos kategóriákat alkalmazni; kiterjedése akkorára növelhető, amekkorára csak akarjuk, pontosabban amekkorát a helyi konvenció megkövetel – s ez kiterjedhet több ezer mérföldre és sok ezer egyénre is (Leach 1996:117).

A klánfőnöknek kötelességei voltak a klán tagjaival szemben, beleértve a segítségadást és támogatást (pl. a földparcellák és egyéb javak szétosztása), valamint az igazságszolgáltatást vagy más vitás kérdések döntését illetően. A klánfőnök követelhetette embereitől, hogy megvédjék a klánt más klánok támadásaitól, vagy részt vegyenek egy hódító hadjáratban. A főnök utódjának kiválasztását legtöbbször a vérségi kötelék határozta meg, rendszerint a legidősebb fiú vette át a hatalmat, de előfordult az is, hogy inkább a harci jártasság és egyéb erények döntöttek. (Sőt arra is volt példa, hogy női vezető állt a klán élére.)

A klánnál egy kisebb egység, a *'sept'*. A septeek bizonyos értelemben függetlenek voltak a náluk nagyobb befolyással bíró klán-szervezeteknél (saját nevük volt), de többnyire minden septet valamelyik klán vette védelmébe, így tulajdonképpen egy aláazatot képezve a klánon belül léteztek.

A klánhoz tartozás egyik legfőbb megnyilvánulása a név, mely hordozta és hordozza ma is a közös ősnak vélt főnök nevét: a *Mac*, illetve *Mc* vagy csak *M* gael nyelvekből származó jelölések jelentése: *Son of*, azaz valakinek a fia, leszármazottja. Természetesen ez csak formálisan utal a vérségi kapcsolatra, valójában mindazok viselhették, akik alávetették magukat a klánfőnök irányításának, és elfogadták az általa nyújtott védelmet. (Természetesen ez a jelölés is csak a vezetéknév megjelenésével jött divatba.)

A klánrendszer, mely Skóciában évszázadokon keresztül meghatározó volt a társadalmi tagozódás szempontjából, a jakobiták felkelése (1745–1746) után a monarchia megerősödésével fokozatosan széteszlani tūnt. (Ld. 'Scottish clans and tartans', 'what are clans', 'clan history' című internetes oldalak.) A klánnevek viszont megmaradtak, sőt a klántagság is egy máig létező kategória. Manapság egy klánhoz tartozni annyit jelent Skóciában, mint az adott klán nevét viselni, a klán összejövetelein (melyet az ősi klán földjén rendeznek) megjelenni, természetesen a klánnak megfelelő kockás mintájú szövetből készült skót szoknyában, azaz kiltben. Inkább szimbolikus jellegű, mint a tradicionálisnak vélt skót kultúra egyik sajátossága, semmint a mindennapi életben meghatározó jelentőségű. A hangsúly, abból hogy 'tartozni egy klánba' mára áttevődött a 'származni egy klánból' tudattá.

„A klánok, a nemzetségszoportok politikai tudata, a csoportlojalitás és az etnikai egzisztencia hagyománya megmaradt az eredettudat szuverén szintjén. A kultikus tradíciókban, a családserkezeti sajátosságokban, a nyelvben, a települési szokásokban és az etnikai szimbólumokban szinte mindmáig kimutatható a kontinuitás” (A. Gergely 1997:23).

A klán a gyökerek iránti kutatás eszközéül szolgál. Skóciában számos fórum és regisztrációs háttér létezik annak felderítésére, hogy valaki honnan eredeztetheti családját: a vezetéknév alapján beazonosíthatja, hogy melyik klánból, s majd attól függően melyik őshazából származik. Ugyanis számos klánnév, mint például a MacLeod vagy a MacIver a vikingektől származik. Ma már nem csupán a könyvtárakban, levéltárakban, múzeumokban (pl. az Edinburgh-i Tartán Múzeumban) és egyéb dokumentációs központokban lehet utánanézni a klánok történetének, hanem akár az Internet segítségével is kiválaszthatja valaki, melyik klánba tartozik, sőt csatlakozhat is a klánjához.

„A klánok meghatározóak voltak a házasságnál, de ez mára jelentőségét veszítette, különösen a nagyobb városokban. A név amúgy rendkívül fontos dolog, hiszen tudatosítja benned, ki vagy te. Ugyanígy fontos a családtörténet is, a gyökerek megkeresése, hogy tudd, honnan jöttél, ki vagy te. MacDonald például Írországból érkezett a nyugati partra, s az emberek nagyon is tudatában vannak ennek”.

„Ma már nincs jelentősége a klánoknak. A házasságnál sem. Például a férjemnek sincs klánja. Sokan nem tartoznak klánhoz”.

A klántudatnál fontosabbá vált a külhonba szakadt, emigráns skótok nyilvántartása – különösen az Amerikai Egyesült Államokban híressé vált skót származású színészek, üzletemberek, sportolók stb. skót gyökereivel való foglalkozás lett népszerű téma az újságok hasábjain. Valamint annak tárgyalása, hogy mit és kiket adott Skócia a világnak. Interjúink során is gyakran tapasztaltuk, hogy szívesen beszélgetnek (akár pozitív, akár negatív töllettel) a mai skót hősökről, pl. Sean Connery színészről. Ennek a jelenségnek tulajdonképpen koncentrált kivonata a *The Scotsman* (01/04/2001) áprilisi melléklete, melyben számos Amerikában élő skót kötődésű üzletembert, tudóst, filmsztárt és művészt készítették arra, hogy nyilatkozzon olyan kérdésekben, hogy például hány százalékban vallják magukat 'igazi skótnak', vagy melyik klánba taroznak vagy melyik tartán képviselői. (Csak az USA-ban ma több mint 12 millió ember skót leszármazottnak tekinti magát, ehhez képest Skócia lakossága kb. 5 millió).

William Knox, a St. Andrews Egyetem Skót Történelem és Modern Történelem Tanszékének skót professzora egyértelműen úgy látja, hogy fokozódott a gyökerek iránti érdeklődés: „Divat lett a családfa-kutatás, a külföldre szakadt skótok és leszármazottaik körében is. Fontossá vált felderíteni az emberek múltját, felgöngyöltíteni a család történetét Skóciában. Az emberek kezdték megismerni a skót történelmet, és büszkékké lenni rá. Az SNP (Skót Nacionalista Párt) is szorgalmazza ezt. Erősödni kezdett a nemzeti identitás – s ebben jelentős szerepet kapott a skót múlt iránti érdeklődés. Publikációk jelentek meg erről”.

De a gyökerek iránti érdeklődés nem jellemez minden skótot. Hiszen az egyéneket különböző mértékben befolyásolja az, hogy skótnak születettek. Általánosságban elmondható, hogy ma már a pár- és barátválasztást is inkább az emberi összetevők határozzák meg, nem pedig az, hogy valaki skót vagy hogy milyen klán tagja.

„Meglehetősen érdekelnek a gyökereim. A nagyszüleim sokat meséltek, a családot Viktória királynőig vissza tudjuk vezetni. Amikor kisfiú voltam, még nem volt televízió és nem volt ilyen sok játék sem. A szórakozás az volt, hogy ezeket a meséket hallgattam királyokról, háborúkról...”

Skóciában divatba jött a családfakutatás. Önt is érdekli ez?

„Én egy hétköznapi családból származom. A mi köreinkben nincs ez a családfakutatás”.

Köztudott, hogy a skót férfiak nemzeti viselete a skót szoknya. Keresztszövésű gyapjú tweedből készül, melynek mintázatáról úgy hírlík, jelzi, viselője melyik klánhoz tartozik.

„Ez az egyik olyan hit, amely egyesíti a skótokat világszerte” (Parman 1990: 75).

A skót szoknya eredetileg sárgásbarna vagy barna pléd (gaelül plaid, azaz takaró) volt, amelyet a felföldi emberek viseltek a metsző hideg és a nyirkosság ellen. A több méter hosszú pléd a felsőtestet is befedte, és fel lehetett húzni a fejre is. A széles, hosszú anyag ruhaként való használata nem kizárólag Skóciára jellemző, mi több, a középkortól kezdve sok helyen volt kedvelt viselet, ám az övvel ellátott pléd csak a XVI. század körül vált ismertté. (Vagyis a tradicionális viselet alig néhány száz éves múltra tekint vissza).

A pléd kb. 12 rőf (kb. 14 méter) széles gyapjúsövetből készült, melyet félbehajtottak és összevarrtak, így kétszer olyan vastag anyagot kaptak. Mikor már elég meleg volt, berakást készítettek rá a célból, hogy a létfontosságú szerveket minél vastagabb anyaggal védjék. Ezt az eljárást 'kilt'-nek mondják, innen kapta a ma ismert skót szoknya a nevét (kilt).

A ruhakatalógusok (Highland Dress catalogues) előszeretettel kínálják a hagyományos technikával készített plédákat és szoknyákat. A megrendelőknek elküldik annak a leírását, hogyan viselte egy XVIII. századi felföldi úriember a plédjét, és milyen más tartozékai voltak a viseletének.

Melyek a tradicionális skót viselet tartozékai? „Skót szoknya, ing, kiskabát, nyakkendő, térdzokni, zoknirtartó, díszű, bicska”. *A csokornyakkendő ugye nem tartozik a tradicionális viselet-bez?* „Nem, valóban. Régen nem hordták. Ma már nagyon elegáns, hivatalos kiegészítő”.

Az átalakított, beráncolt plédnek sokféle elnevezése létezik: great kilt (nagy kilt), great plaid (nagy pléd), belted plaid (övvel ellátott pléd). „Highland dress”-nek is hívják, mivel a XVIII. század-

tól (elsősorban) a kvékerek hordták vidéken, a Highland-en. Újabban használják a breavehart plaid elnevezést is, amely arról tanúskodik, hogy a 'Braveheart' című film igen erős nemzeti érzéseket és szenvedélyeket váltott ki a skótokból (szerte a világon).

Egymásnak ellentmondó elméletek vannak arról, hogyan és mikor alakult át ez a „great kilt” „little kilt”-té, amely már nem fedte a test felső részét. A „little kilt” a ma használatos és világszerte jól ismert skót szoknya. Az egyik – gyakran vitatott – feltevés szerint egy Rawlinson nevű angol férfi nevéhez fűződik, aki felföldi napszámosainak plédjét túl hosszúnak és kényelmetlennek találta, ezért megbízott egy szabót, hogy vágja le a kilt tetejét (vö. History of Tartan, History of Kilt web sites, valamint Scotland: Dress and Tartan az Edinburgh-i Egyetem internetes oldalán).

A skót szoknya nem is annyira formája, sokkal inkább kockás, színes mintája alapján tűnik ki – nem beszélve arról, hogy (legalábbis hagyományosan) nem nők, hanem férfiak hordják. Ezt a jellegzetes, kockás mintájú gypjűszövetet tartánnak²¹¹ nevezik. A minta a szövőszéken alakul ki oly módon, hogy a színes fonalakat meghatározott sorrendben helyezik fel. Minden ilyen sorrendnek megvan a maga száma. A tartán „olvasása” egy kis gyakorlatot kíván. A tartán szövet vastagabb színes csíkokból áll, melyeket gyakran díszítenek vékonyabb színes vonalak. A vastagabb csíkokat alsó mintának, a vékonyabb vonalakat pedig felső mintának nevezik. Az alapelehetőségeket aztán lehet variálni, díszíteni.

A kilt tarka kockás anyagának kivitelezését erre szakosodott mesteremberek végezték. Jóllehet, a takácsok a különböző körzetekben kétség kívül egyedi mintaelemeket használtak, kezdetben nem volt szó klán identifikációról, vagyis arról, hogy az egyes klánok maguknak foglaltak volna le bizonyos színeket és mintázatokat, melyek ettől kezdve ismertető-, illetve megkülönböztető jegyükké váltak. A nagy számú, élénk színű tartán megelégtetése a különféle klánoknak és septeknek már egy viszonylag modern fejlemény.

Ilyen megkülönböztetések történtek IV. György király 1822-es skóciai látogatása előtt is, mégis Sir Walter Scottnak, az esemény szervezőjének tulajdonítják, hogy a klánhoz tartozó tartán kiválasztása, s a klánnal való identifikációja ugrásszerű növekedésnek indult. Történetmondók mesélik, hogy György király felszólította a jelen lévő nemeseket, hogy vegyék fel saját nemzeti viseletüket. Erre kitört a pánik, mivel már elfelejtették, melyik klánhoz tartoztak, lévén, hogy 1745 után nem hordhatták viseletüket. Sir Walter úrrá lett a helyzeten, és rövest anyagmintákat dolgozott ki, melyeket véletlenszerűen szétosztott a nemeseknek. Az egyik patetikus hangvételű legenda szerint, György király a kiltbe öltözött nemesekkel együtt vonult fel Edinburgh-ben, szintén kiltben. Látogatása végén poharát nem az aktuális vagy történelmi elite, hanem Skócia főnökségeire és klánjaira ültette, elismerve ily módon a klánrendszer jogosultságát. A 'Highland dress' történetét demitologizálók szerint viszont a nagyszámú megrendelés miatt a mintákat úgy osztották ki a nemesek által képviselt klánoknak, ahogy az anyag lejtött a szövőszékekről.

A jakobiták 1745-ös veresége után tilos volt 'Highland dress'-t viselni a Felföldön. De éppen tiltott volta miatt lett a felföldi nemesség presztízs-viseletévé (pedig valaha lenézték az övvel felerősített plédet, és skót kockás gypjűszövetből készült hosszúnadrágot hordtak, hogy megkülönböztessék magukat a köznéptől), valamint a felföldi ezredek büszkén hordott öltözkékévé (akik amúgy is mentesültek a tilalom alól). A romantikus mozgalom – skót írók, illetve civil szervezetek, mint a Highland Society vagy a Celtic Society – hatására a kelta felföldiek újra felfedezett viselete a skót identitás szimbólumává vált (vö. Parman 1990: 75-77).

Kétségtelenül szerepet játszott a klán-tartán identifikáció elterjedésében, hogy a disztigváló tartánokat a hadsereg ezreideiben is viselték a XVIII. század végén, másrésről pedig az, hogy a skót határvidéken élő takácsok alig várták, hogy növelhessék termékeik piacát.

²¹¹ A „tartan” szó egy régi francia szóból, a „tiretaine”-ből ered, amelynek jelentése gypjű anyag.

De ne gondoljuk, hogy egy klánnak csak egyféle tartánja lehetett! Az évek során különböző tartánvariációkat találtak ki (ld. Variety of tartans web site). Voltak olyan különleges alkalmak, amelyekre egy kicsit más ruházatot öltöttek magukra. Mondjuk a vadászathoz viselt skót szoknya színei néha tompábbak voltak az álcázás miatt, máshol viszont a ruházat díszítései, mintái élénkebb színek voltak, gyakorta több fehérrel, mint rendesen, hogy jól láthatóvá tegyék a vadászt, nehogy őt ejtsék el társai. Aztán megkülönböztettek „rég” és „modern” tartánokat. Az utóbbiak modernebb, fényesebb anilín festékkel készültek, mely tovább megőrizte minőségét.

Gyakran a skótszoknya-vásárlás, -kölcsönzés vagy -készíttetés előtt vetődik fel, vajon melyik klánba tartozik az illető, s milyen az adott klán szövetmintája, hiszen vannak, akik a klánjuknak megfelelő kockás szövetből készült kiltet szeretnének viselni. A szükséges információk utánanézhettek például a számítógépes Clan Tartan Center-ben (Klán Tartán Központban), és feltüntethetik magukat a regisztrációs jegyzékben (Record Book). A nagy érdeklődésre való tekintettel a Skót Tartán Társaság (Scottish Tartan Society) összeállított egy listát a világon bejegyzett tartánokról (Register of All Publicly Known Tartans). Nagyszámú kibővített, gazdagon illusztrált jegyzéket találunk több internetes oldalon (pl. Guide to Scottish Tartans, House of Tartan). Így lehetőség adódik arra, hogy bárki elmélyülhessen az ismert tartánok világában.

De ma már a tartán sem irányadó a klánokra vonatkozóan, ugyanis manapság azon túl, hogy vannak természetesen, akik a saját klánjuknak megfelelő tartánból készült skót szoknyát viselik különböző rendezvényeken, egyre elterjedtebb, hogy kisebb-nagyobb közösségek (pl. egy város, egy futball-csapat, a skót parlamenti képviselők stb.) saját tartánt választanak, illetve készíttetnek maguknak.

Előfordulhat, hogy valakinek a neve alapján nem lehet tartántípust találni. Azonban Skócia számos városának és körzetének van tartánja, így az ott lakók, vagy családnevükben az adott térség elnevezését viselők nyugodtan sajátjukként viselhetik ezt a tartánt. De ha olyan társasághoz vagy szervezethez tartozik az illető, amely regisztráltatott magának saját szövetmintát, akkor ilyen tartánt is felvehet.

Az igazat megvallva: skót szoknyát ma már bárki viselhet. Nem veszik szigorúan azt, hogy mindenki csak a saját klánjának tartánját öltheti magára, sem azt, hogy kell valamiféle kötődéssel rendelkeznie Skóciához annak, aki skót kockás anyagból készült rakott szoknyát vesz fel.

„Manapság sokan csak a kinézet alapján választanak skót szoknyát, sokszor más klán ruháit viselik” – állapította meg az egyik skót viseletet árusító bolt tulajdonosnője.

A skót szoknyáról azt mondják, hogy „rugalmas viselet”, hiszen hivatalos öltözkékként is hordhatják – pl. esküvőre vagy előkelő vendég fogadásakor –, de még a Felföldön való kiránduláshoz vagy futballmérkőzésekre is. Vannak azonban olyan alapvető szabályok, amelyeket tanácsos betartani. A legfontosabb az, hogy a kilt hosszának érintenie kell a térdkalácsot. „Nincs rosszabb annál, amikor egy férfi túl hosszú kiltet vesz fel” – tartják. Ugyanígy kínos az is, hogyha túl rövid a kilt. Leggyeszerűbben az Internetről lehet értesülni a szabályokról (ld. Autentic History of Kilt web site), ahol még a hölgyek ruházatával kapcsolatban is található néhány figyelemre méltó megjegyzés.

Skót szoknyát manapság elsősorban esküvőre vesznek fel a férfiak. De más alkalmakkor is: skót táncos rendezvények (Scottish country dancing, Ceilidh) alkalmával, diplomaosztó, érettségi vagy más jelentős esemény megünneplésére, illetve temetésre, de csupán elvéve. Ezenkívül nem sok ember viseli a hétköznapiokon – ők egyesek szerint „excentrikusak”, mások szerint pedig olyanok, akik számára rendkívül fontos a hagyományőrzés és ennek kifejezése. A Felföldön pedig a farmerek praktikus viselete a mai napig.

A skót szoknya viselése mára azonban még különleges alkalmakkor sem mondható általánosnak.

„Gyermekkoromban volt rajtam utoljára kilt. Az ilyesmi nem az én stílusom”.

„Egyáltalán nem hordok skót szoknyát. Ez a régi idők viselete”.

Esküvőkön sem olyan elterjedt valójában, mint azt adatközlőink elmondták: „Esküvőkön a vőlegény, a vőlegény apja és a vőlegény tanúja visel skót szoknyát, valamint a vendégek közül elvéve

néhányan. Az esküvőknek kb. 5 százalékában viselnek skót szoknyát. Egy ilyen esküvőn átlagosan a vendégek 5–10%-a. Aki nem skót szoknyában házasodik, az szmokingot vesz fel” – magyarázta el nekünk egy skót asszony.

Sok felelős beosztásban álló emberen azért látni skót szoknyát, mert ezzel fejezik ki azt (nem utolsó sorban szavazóiknak), hogy ők „igenis skótok”. A St.Andrews Egyetem egy-két oktatója például nap mint nap felveszi, mások csak diplomavédéskor. A politikusok közül a nemzeti érzelműek gyakorta feltűnnek kiltben vagy tartánból készült öltönyben (tartan suit), mások csak nemzeti szempontból fontosabb eseményeken. A „nemzeti érzelmű” ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ne lennének egyszersmind „nemzetközi érzelműek” is:

„Az apósom az Európai Unió Skóciáért felelős biztosa volt. Népszerűsítette az EU-t Skóciában, építette a nemzetközi kapcsolatokat. Közben a felszínen nemzeti volt: skót szoknyát nem, de skót kockás anyagból készült öltönyt és nadrágot viselt, amikor csak tudott”.

Ma már nők számára is készülnek skót kockás anyagból ruhák, kosztümök. Van, aki szívesen hordja, van, aki idegenkedik tőle: „Nincsenek tartán anyagból készült ruháim. Nem szeretem, régiesnek tartom. Itt, St.Andrews-ban is inkább idősebb, hagyományosabb nők veszik fel. Én modern ruhákat hordok. Szeretem a világos színeket. Ha esküvőre megyünk, a férjem skót szoknyában van, én csinos, de modern ruhában. A skót kockás ruha nekem már túlzás”.

A Skóciában tartózkodó külföldi diákok és turisták viszont előszeretettel öltik magukra a skót szoknyát egy fénykép kedvéért, vagy pedig a fentebb említett táncos rendezvényeken. Lelkesedésüknek többféle oka van:

„A skót szoknya kuriózum”.

„Szerintem nagyon jópofa dolog skót szoknyában skót zenére skót táncot táncolni”.

„A lányok nagyon vonzónak találják. Nincs ugyan saját skót szoknyám, hanem kölcsönözni szoktam”.

Ha a skót szoknya egy olyan látványosság, amely Skóciába csábítja a turistákat, pláne, ha a turisták közül sokan vesznek vagy kölcsönöznek maguknak skót szoknyát – otthonra, egy fotó kedvéért, vagy skót népi táncos estre –, akkor tömeges gyártásukat a nagyobb bevétel érdekében érdemes előmozdítani – akár lemondva a hagyományos technikákról is.

Skóciában nagyjából 180 000 embernek függ a megélhetése a turizmustól. A turisztikai ipar 2,5 billió fontot hoz évente, ezzel a legjelentősebb bevételi forrásnak mondható. Ezért a kormányzat érdekében áll a turisták számára a lehető legvonzóbb képet mutatni Skóciáról, mivel a nemzeti bevétel legnagyobb része a turizmusból származik. Ezért nemzeti szintű eszközökkel is előmozdítják az ez irányú törekvéseket. Támogatják a turisztikai ipart, amely ennek folytán a történelmileg kialakult tradíciók és a nemzeti képzetek megjelenítőjévé válik. A Skót Turisztikai Hivatal már 1995-ben 1 millió fontot kapott arra, hogy népszerűsítse, mintegy árucikké tegye az országot és a „tradicionális” kultúrát.

Az Egyesült Államokban megrendezésre kerülő Tartan Week (Tartán Hét) is már évek óta – többek között – ezt a célt szolgálja. Ezen a rendezvényen az Amerikában élő skót emigránsok skót szoknyában, dudaszó mellett felvonulnak a híres filmszínész, Sean Connery vezetésével. Továbbá más, a skót kultúrát és Skóciát népszerűsítő programok is vannak.

Emiatt általában kedvezően nyilatkoznak róla Skóciában is: „Ez a rendezvény nagyon üdvös, mert fellendíti a turizmust, ami a száj- és körömfájás miatt visszaesett. Az emberek ugyanis emiatt félnek Skóciába utazni. Itt pedig el lehet mondani az amerikaiaknak, hogy nem kell félniük. Illetve, hogy Skócia milyen szép ország, és mennyi mindent láthatnak itt”.

Bizonyos helyek turista státust szereznek fizikai, társadalmi, kulturális és kereskedelmi jellemzőik miatt. S mint ilyenek, részben kiárusítják magukat. A nagyobb bevétel reményében gyakran lényeges változásokon mennek keresztül. Ez tetten érhető a kulturális örökség köré szerveződő iparban (herritage industry; ld. pl. Ashworth és Larkham, 1994), az adott helyszínek vagy az

ezekhez kapcsolódó termékek népszerűsítésében, árusításában, a hagyomány, a történelmi múlt (pl. a klánok) újrafelfedezésében stb. Megindul az image-építés és gyakran a kultúra „manipulációja”.

A turizmus a helyiek számára is egyértelművé teszi a növekvő érdeklődést a helyi kultúra (tárgyi, természeti, szellemi kultúra), gyakran kitüntetett módon bizonyos termékek (pl. skót szoknya) és exportcikk (pl. whisky, gyapjú) iránt.

Tehát a turizmus nem csupán a gazdasági aktivitást serkenti, nem csupán anyagi nyereséggel jár, munkahelyeket teremt, adót termel, hanem a tárgyi és szellemi kulturális örökség megőrzését, felélesztését is előidézi, illetőleg a közösségi szellem, az összetartozás érzését növeli – a relatíve kis létszámú, esetenként demoralizált lakosság körében.

Megkérdeztük a helyi kézműveseket, illetve kézműves termékeket áruló kereskedőket, mi a véleményük a turizmus hatásáról a gazdaságra és saját iparágukra. Természetesen mindenki főként kedvezőnek tartotta, hogy St.Andrews-t sok turista látogatja, mert ez fellendíti a forgalmukat, és komoly anyagi haszonnal jár. Kevesen jegyezték meg, hogy a turisták igényei a termékek fajtájára, anyagára és minőségére is hatással vannak. A ruhatervező, iparművész Di Gilpin a következőket mondta ezzel kapcsolatban:

„A turizmus egy nagy és komoly kérdés. A külföldiek sok pénzt hoznak az országba, ez kedvező a gazdaságra nézve. Ugyanakkor figyelembe kell venni, mit akarnak a turisták, s ez – kedvezően vagy kedvezőtlenül – befolyásolja a minőséget”.

Tehát úgy tűnik, a helyi lakosok törekvései és a turisták igényei tehát arra sarkalják a skótokat, hogy továbbra is megőrizték tradicionális viseletüket, illetve újra, intenzívebben érdeklődjenek múltjuk, nemzeti kultúrájuk iránt. Viszont eközben a mögöttes, egykori szellemi tartalom megváltozik: eltörlődik vagy eltörlődhet, esetleg újabb elemekkel, illetve újabb tartalommal ruházódik fel, s a helyi kulturális javak mintegy árucikké válnak (vö. Butler et al. 1998:43-68; Hollós 1995:135-137).

A skót emberek egy része úgy érzi, hogy ez a fajta kultúra nem az ő személyes kultúrája, hanem a turisták felé közvetített „álarc”, amelyet ezért ő nem képes vagy nem akar „felöltetni”. Ellenben mások képesek azonosulni ezzel a képpel, mert úgy vélik, hogy ez róluk szól, nem pedig egy megkonstruált image az, amely rájuk erőlteti, hogy felújítsák, fenntartsák tradicionális örökségüket. Sokakat megerősít ebbéli hitében, és jó érzéssel tölt el, hogy a turisták az ő országukat, kultúrájukat vonzónak tartják, s ezért ellátogatnak hozzájuk. Ezt konkrétan is tapasztaltuk, amikor megkérdeztünk egy-egy nemzeti viseletbe öltözött férfiút, hogy készíthetünk-e róluk fényképet. Mire ők, mint-ha csak erre a figyelemre vártak volna már régóta, boldog mosollyal igent mondtak, és komoly ábrázattal húzták ki magukat, megigazítva sapkájukat, szoknyájukat, hogy méltóképpen örökíthes-sük meg őket.

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy általában még azok is büszkén szóltak a nemzeti szimbólumokról és a turisták nagy érdeklődéséről Skócia iránt, akik – egyik kedves ismerősünk szavaival – „túlzásnak” tartják napjainkban a tradicionális viselet utcai, mindennapos felöltését, az ősi klán megtalálására kihegyezett család-fa-készítést vagy a történelmi múlt misztikus legendákkal való át-ítatását.

Többeket zavar, hogy a turisták úgy néznek rájuk, mint a „tradicionális” életstílus képviselőire, és szinte számon kérik tőlük, amiért ők nem reprezentálják annak szimbólumait. De a hagyomány-őrök sem mindig érzik feladatuknak, hogy a helyi tudást átadják (pl. gael nyelvű területeken azok, akiknek anyanyelve gael, nem beszélnek ilyen nyelven, pláne idegenekhez). Vagy pedig nem is látják a tudásuk, kulturális örökségük „kereskedelmi értékét”.

„Attól, hogy valakik újra felfedezik a „régí világ” értékeit és életmódját, ez még nem jelenti azt, hogy az emberek megváltoztatják, újracserélik világlátásukat” (Kneafsay 2000:47). Terepmunkánk során mi is tapasztaltuk nem egy beszélgetőtársunknál, hogy ha úgy nőttek fel, hogy a tradicionális kultúrának már nincs presztízse a mindennapokban, akkor elfogadják a hagyományok fokozott és

megváltozott tartalmú újraéledésének, a revivalnek²¹² a jelenségét, de nem (feltétlenül) kívánnak azonosulni vele. Például, ha fiatalon azt hallották, a klánoknak nincs jelentőségük, a skót szoknya meg különben is idejét múlt, akkor már csak hagyománytiszteletből veszik fel esküvőre, amúgy pedig felöltését „magamutogatás” tarthatják. Vagy pedig, ha a tömegkultúra vonzásába kerültek, a populáris zene és tánc kedvelői, akkor ők már nehezen döntenek úgy, hogy ezentúl kiltben vagy tartán kosztümben járnak, szabadidejükben régi, tradicionális skót zenét hallgatnak stb., vagy gyermekeiket erre nevelik. Lehet, hogy a külföldiek, a kívülállók mégis úgy tekintenek rájuk, mint a hagyományos kultúra alapvető hordozóira. Ám ők hamar elárulják, hogy ennek a tradicionális örökségnek ők már jelentős részét (szinte egészét) elvesztették, és nem fognak különösebben sajnálkozni emiatt (Chapman 1987:211). A kívülállók ezt hallva, még a modernitás szerencsétlen áldozatainak is tarthatják őket, akiknek társadalmi kapcsolatai, identitása, kultúrája veszélybe került. Pedig a helyiek közül sokan nem kívánják úgymond befagyasztani kultúrájuk. Úgy vélik, azt tartják természetesnek, ha a kultúra nem statikus, hanem dinamikus, állandóan változó. A hagyományra pedig értékes örökségként tekintenek, nem pedig meghatározó szereplőként.

Az egyidejű hagyományörzés és -újítás paradox helyzetének érdekes eseteivel találkoztunk Edinburgh-ban. A Nicholsby család évtizedek óta készít és árusít hagyományos skót viseletet. Híruket öregbíti, hogy náluk készítette el skót szoknyáját több híresség, mint Mel Gibson és Sean Connery. Ők tervezték meg a nagy népszerűségnek örvendő Rangers és Celtic futballklubok tartánját, valamint 1990-ben, amikor a skót rögbi válogatott lett a kupagyőztes, a Skót Rögbi Egyesületét is, melyeket aztán regisztráltattak a Skót Tartán Szövetséggel. Geoffrey szabó egy exkluzív új tartánt is tervezett „Skócia és a világ számára a harmadik millenniumra”. Ebből az anyagból aztán szoknyát, nadrágot, sálát, kabátot, takarót, tammyt (pomponos, kockás anyagból készült sapkát) meg halász- és baseball sapkát készítenek. E tartán színei és mintái mögöttes jelentéstartalmat hordoznak:

„A piros az ember kiömlő vérért jelenti már 2000 év óta. A pirost fehér keretezi, mely a békét szimbolizálja. A halványkék az ENSZ-re utal, amely a béke fölött őröködik. A mély kék nagy aránya az óceánokat jelenti, melyek bolygónk 7/10 részét borítják. A fekete az ásványkincsek kifejezője: az olajé és a széné. A zöld a földet és a környezetet testesíti meg. ezeken fut végig az ezüsté és a fehér, jellemző színei az úrhajózás korának és a technológiának, melyek Skóciát és a világot a XXI. századba vezetik”.

Geoffrey-ék üzeme mégcsak nem is emiatt igazán különleges, hanem hipermodern kinézetű skót szoknyáik és kiegészítőik miatt. Átlátszó rózsaszínű, sárga, fekete műanyagból, kék farmerből, bársonyból, katonai terepszínű anyagból, selyemből is készítenek szoknyákat. Ün. sportkiltjeik anyaga teljesen vízálló, kivitelezésük a mai divatnak megfelelő, öv és csat helyett pedig tépőzárat tesznek rájuk. Ettől a stílustól sokan berzenkednek.

Az ifjú tervező, Howie Nicholsby szerint: „A kiltnek élnie kell. Büszke vagyok az örökségemre, de nem akarom végignézni, ahogy fokozatosan eltűnik. Több embert szeretnék látni, akik viselik a kiltet, mert ebben nagyon férfiasan néznek ki. Ennek érdekében azonban a kiltnek lépést kell tartania a férfidivattal. Példának okáért: hagyományosan a skót szoknya a derékon fekszik úgy köldök-magasságban, 2 inchre (kb. 5 cm-re) a csípő fölött; de a fiataloknak ez nem tetszik. Szeretik kihangsúlyozni a derekukat, meg a sima, kidolgozott, izmos hasukat (ha az ilyen). Vannak, akiket zavar a sporran (nagy övtáska), ezért kitaláltam és elkészítettem olyan kilteket, amelyekbe sima belső zsebet raktam. Néhány kiltre mobiltelefon-tartó zsebet is varrtam”.

²¹² A társadalomtudomány a „revival” kifejezéssel az olyan kulturális jelenségeket jelöli meg, amelyek korábban elvesztették funkciójukat, de aztán valamilyen okból új tartalommal töltődtek meg, újból funkcionálni kezdtek, s ezzel újra érvényessé váltak. Marót (1945) „survivalnek” azokat a kulturális formákat nevezi, amelyek passzívan vagy gépiesen élnek tovább a kultúrában, aztán vagy „kimorzosódnak” onnan, vagy valamilyen változás következtében újra „élményszerűvé elevenednek” az átvétők igényei és szükségletei szerint, vagyis „revivalekké” válnak.

Ezeket a modern kilteket az ún. hip stílusú fiatalemberek keresik. Egyesek inkább ilyen kiltet vesznek fel az esküvőjükre is. Angliai és amerikai nagyvárosokban is hordják. Mások viszont illetlennek tartják ezeket a szoknyákat.

„Amikor az emberek azt mondják, hogy megölöd, elcsúfítod a kiltet, én azt mondom: nem, én csak felszabadítom és alakítom” – így Nicholsby, aki skót szoknyáit a XXI. század kiltjeinek nevezi. Ezzel mintegy hangsúlyozza, hogy a skót szoknya jövője a változás, nem pedig a változatlanság, feltéve, hogy a társadalom célja az, hogy a kilt elérje a modern fiatalságot, s hogy a mindennapi skót valóság szerves és integráns része legyen.

Valószínűnek tartjuk, hogy amíg a tartán és a hagyományos skót szoknya a skót identitás kifejezője, illetve Skócia egyik „védjegye” marad, addig sokan elutasítják majd ezt a nagymértékű újítást – bel- és külföldiek egyaránt. Hagománytiszteletből, illetve a klántagság kifejezésének vágya okán pedig bizonyára még utána is. Mindamellett számolni kell az új évezredben ezzel az irányvonalal és gondolkodással is.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A. Gergely András (szerk.) (1997): *Az identitás és az etnoregionalitás*. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Munkafüzetek, No. 6.
- Ashworth, G. és Larkham, P. (1994): *Building a new heritage: Tourism, culture and identity in the new Europe*. London: Routledge.
- Butler, R., Hall, C. és Jenkins, J. (szerk.) (1998): *Tourism and Recreation in Rural Areas*. Chichester: John Wiley and Sons.
- Chapman, Michael (1987): *A social anthropological study of a Breton village, with Celtic comparisons*. Unpublished PhD thesis. Oxford: Oxford University (Internetes forrásból.)
- Hollós Marida (1995): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis kötetek, 2 (5). Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- Kneafsey, Moya (2000): Tourism, place identities and social relations in the European rural periphery. In David Sadler (szerk.), *European Urban and Regional Studies*, 7 (1) :35-50. New Jersey (USA): Sage Publications; London: Thousand Oaks.
- Leach, Edmund (1996): *Szociálanropológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Marót Károly (1945): Survival és revival. In *Etnographia*, 1-7.
- Melles Éva – Szász Antónia (2001): *Identitás-építés Skóciában*. Szakdolgozat. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- Parman, Susan (1990): *Scottish Crofters*. A historical ethnography of a Celtic village. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.; The Dryden Press Saunders College Publishing.

Identitások a mekkai zarándoklat narratíváinak tükrében

MÁTYUS ZSUZSANNA

„Az élet nem az, amit az ember megélt, hanem amire emlékszik és ahogyan emlékszik rá, amikor elmeséli.”

Gabriel García Márquez

Bevezetés

Dolgozatomat olyan szövegekre építem, amelyek látszólag csupán a mekkai zarándoklatról, vagyis a háddzsról szólnak. Azért „látszólag”, mert figyelembe véve, hogy ki, mikor, hol, hogyan, milyen szituációban és miért mondta el ezeket a történeteket, sokkal tágabb interpretációs lehetőségek nyílnak meg előttünk. Ezért ebben az írásban nem a háddzs mozzanataira, szabályaira, történetére stb. koncentrálok (erről bővebben lásd Anwar 2002) – illetve erről csak röviden, az érthetőség kedvéért írok –, hanem arra, hogy ezekben a nyelvi diskurzusokban hogyan jelenik meg az identitás, egyáltalán milyen identitás az, ami megjelenik bennük? További kérdésfelvetéseim: Vajon van-e szerepük ezeknek a narratíváknak az identitás(ok) megteremtésében, életben tartásában és akár hagyományozásában is? Alárendelődik-e valamelyik identitás a másoknak? Milyen társadalmi és kulturális kontextusok tükröződnek a szövegekben? Hogyan válik a háddzs mint rítus a kulturális emlékezet tárgyává?

A szövegeket 2003-as dobrudzsai terepmunkám során hallottam, ill. vettem magnóra.

A háddzs

A szövegek értelmezése azonban lehetetlen lenne, ha egyáltalán nem esne szó a háddzsról, főként arról, hogy milyen fontossága van e nagy tömegeket mobilizáló, évente ismétlődő eseménynek egy hívő muszlim ember életében. A háddzs ugyanis egyike az iszlám öt alappilléreinek.²¹³ Életében egyszer minden egészséges muszlimnak kötelező elmennie erre a zarándoklatra, ha anyagi helyzete ezt lehetővé teszi. A Korán előírása szerint: *Végezzétek el a zarándoklatot és az 'umrát Allahnak!* (2:196).

A háddzs tulajdonképpen a szaúd-arábiai Mekkába és néhány e városhoz közel eső helyre (Minába, Muszdalifába, az Arafát-síkságra, valamint az Irgalom hegyére) való zarándoklat, amelyet a muszlimok egyetlen hosszú imádságként élnek meg. Centruma – a szó szoros értelmében – a Mekkai Nagymecset közepén található Kába szentély. Ennek irányába (kibla) mutat minden mecset mihrábjába,²¹⁴ és e felé fordulnak a muszlimok, amikor imádkoznak. A Kába tehát nemcsak egyszerűen Allah háza, hanem egyfajta *axis mundi* (világtengely), tehát egy olyan szentély, amely teljes mértékben beleillik a középpont jelképrendszerébe. A zarándoklat folyamán – amelyet a muszlim naptár 12. holdhónapjában, Dzul Hidzsza hónap 7-13. napjáig kell végrehajtani –, Ábrahám és Mohamed próféta tettei

²¹³ Az öt alappillér a következő: 1. a *sabáda* – a hitvallás, miszerint nincs isten Allahon kívül, és Mohamed az ő prófétája; 2. a *szalát* – az ima, amelyet naponta ötször elvégezni minden muszlim spirituális kötelessége; 3. a *zakát* – a szegényeknek adott alamizsna; 4. a *szaum* – a böjtölés ramadán hónapjában; 5. a *háddzs* – zarándoklat az iszlám szent helyeire, elsősorban Mekkába, ahová a hívőnek legalább egyszer el kell jutnia.

²¹⁴ A mihráb tulajdonképpen egy díszített falbemélyedés, amely Mekka irányát jelzi a mecsetekben.

és élete elevenedik meg a zarándokok emlékezetében és rítusaiban. Kéri Katalin szerint: *a háddzs több szakaszra osztható, és az egyes állomások felkeresésének sorrendje éppúgy meghatározott, mint a rituális cselekedetek mozzanatai. A zarándoklaton lévők számára tehát speciális előírások jelölik ki a rítusokat és viselkedési normákat, melyek elsajátítása a hívőktől nagy türelmet és odafigyelést kíván* (Kéri é.n.). A zarándoklatot ezért meg kell előznie egy hosszas és alapos felkészülésnek, minden szinten. Nagyon fontos, hogy a zarándoklatra készülődő ember minden szabályt betartson, rendezze ügyes-bajos dolgai, majd később az is fontossá lesz, hogy a háddzszon mindent az előírt módon és a megfelelő időben végezzen el, különben érvényét veszti a zarándoklata. A sikeres háddzs érdekében nagyon alaposan meg kell szervezni mindent, ezért minden személy vagy csoport mellé olyan kísérő kerül, aki pontosan tudja, mikor mi a teendő. A szervezés különben azért is fontos, mert évente legalább kétmillió muszlim megy zarándoklatra a világ minden részéről.

A háddzsnek három periódusát különítem el: 1. a *felkészülést* (lélekből, anyagiakban stb.), 2. magát a *zarándoklatot*, és 3. a zarándoklatra való *emlékezést* (pománakat,²¹⁵ beszélgetéseket).

1. A felkészülés a leghosszabb e három periódus közül, tulajdonképpen egy igazhívó egy életen át készül rá, hogy amikor aztán lehetősége nyílik arra, hogy elmenjen, valóban kész lehessen. Különböző okok miatt, mégis sok olyan muszlim van, aki sosem jut el Mekkába.

2. Maga a zarándoklat kevesebb mint két hét, még akkor is, ha beleszámoljuk, hogy a legtöbb zarándok ellátogat Medinába is, a Próféta sírjához.²¹⁶

3. Az emlékezés szintén egy hosszú folyamat, gyakorlatilag a háddzsi²¹⁷ vagy háddzsá²¹⁸ élete végéig tart. Az általam készített interjúk e harmadik periódus, tehát az emlékezés részei. Még részletesebben rátérnék a szövegekre, meg kell említenem néhány releváns információt azokról a közösségekről, amelyek ezeket létrehozták.

A dobrudzsai muszlimokról

Györffy István 1916-os balkáni útján elkészítette Dobrudzsza néprajzi térképét. Ezt írta róla: *Európának nincs még egy ilyen tarka népségű területe, olyan mint valami kaleidoszkóp, szinte szemünk láttára változik folyton.*²¹⁹ Ő akkor 17 etnikumot jegyzett föl.²²⁰ Ezek közül törökök 10.596-an, a tatárok pedig 25.368-an voltak, legalábbis az Új-Dobrudzsza területén, ahogy ő nevezi azt a részt, amelyet Románia birtokba vett 1878-ban. De Dobrudzsát – összességét tekintve – 268.659 török és 39.352 tatár lakta. A 2002-es népszámlálási adatok szerint Romániában 32.596 személy vallotta magát török etnikumúnak és 24.137-en nevezték magukat tatárnak. Ha az albánokat, muszlim cigányokat és az országban élő arabokat is figyelembe vesszük, akkor körülbelül 70.000-re tehető a muszlim vallásúak száma. A muszlim lakosság nagy hányada Dobrudzsába – az egykori Arany Horda, majd 1878-ig az Oszmán Birodalom fennhatósága alatt levő területre – tömörül. Romániához ma már csak Észak-Dobrudzsza tartozik, Dél-Dobrudzsza pedig Bulgária része. A román részen főként Tulcea és Konstanca megyékben élnek muszlimok.²²¹

²¹⁵ A pomána (rom. *'pomană'*) eredeti jelentése 'alamizsna', 'halotti tor', de néha vallásos célból rendezett étkezésekre, lakomákra is használják.

²¹⁶ Kuriózumként megemlítem, hogy a szaúd-arábiai konzulátus magyarországi weboldalán azt olvastam, hogy a háddzs-vízum – mert ilyen is van – lejártával, minden zarándoknak kötelező módon el kell hagynia az országot, ellenkező esetben pénzbírságot rónak ki rá.

²¹⁷ Zarándoklatot elvégző férfi megnevezése, tiszteletbeli titulusa.

²¹⁸ Zarándoklatot elvégző nő neve, titulusa.

²¹⁹ Ld. Györffy 2001:42.

²²⁰ Úgy mint: német, oláh, cincár, olasz, bolgár, pomák, szerb, orosz, lipován, török, tatár, gagauz, albán, görög, örmény, cigány, zsidó.

²²¹ Lásd bővebben Jankowsky, Henryk 1991.

2003 tavaszán Konstancára utaztam, hogy információkat gyűjtsek ezekről az emberekről, meg hogy megtudjam, hol lenne érdemes terepmunkát végezni. Így találtam a Romániai Török-Muzulmán Tatárok Demokratikus Egyesületére, ahonnan nagyon sok hasznos információt és nem utolsósorban segíteni akarást kaptam. Ez az egyesület 1989. december 29-én alakult, Konstancán van a központja. Több újságot is kiadnak,²²² ezek háromnyelvűek: török, tatár és román nyelvű cikkek jelennek meg bennük. A folyóirat- és könyvkiadás mellett állandóan rendezvényeket szerveznek, fenntartják a kapcsolatot a külföldi tatár szervezetekkel. Szorosan együttműködnek a muftiátussal, amelynek szintén Konstanca a központja. Általuk kapcsolatba kerültem a főmuftival, Bagi^o ahinghiraijal, aki szintén segített abban, hogy tájékozódjak. A muftinak meg az egyesület főtitkárának, Osman Nihatnak a segítségével választottam ki azt a két települést, ahol 2003 nyarán egy-egy töltöttem: *Mihail Kogălniceanul* és *Cobadin*et.

Mihail Kogălniceanu a Konstanca-Hârșova útvonalon fekszik, Konstancától 27 km-re. A település régi neve: Caramurat. Etnikai megoszlása a 2002-es népszámlálási adatok szerint: 8155 román, 107 török, 337 tatár, 18 német, 1214 román és 283 cigány. A tatárként bejegyzett közösség tagjai e faluban tulajdonképpen nogájok, a törökök pedig jórészt török cigányok.

Cobadin Konstancától 32 km-re fekszik, a Tuzla-Cernavodă útvonalon. Összlakossága 6430, ebből 1194 török és 586 a tatár etnikumú. Itt is élnek török cigányok, valamint krími tatárok és nogájok.

Mindkét településen elsősorban a muszlimokkal próbáltam meg kapcsolatba kerülni, eljártam a mecsetjeikbe, részt vettem pománán, esküvőn, a tatár néptáncgyűttes próbáin, lehetőleg minden eseményen igyekeztem ott lenni, ami az uttlétem alatt megtörtént. Mihail Kogălniceanun a hódza segített abban, hogy a háddzsikkal elbeszélgessek, ráadásul e beszélgetés a dzsámiban történt, ahová mindannyian ünneplőbe öltözve jöttek el a tiszteletemre, pontosan úgy, ahogy pl. a péntek déli imához felöltöznek.

Cobadinban Osman Nihat segítségével kerültem kapcsolatba háddzsikkal, általában úgy, hogy lakásukon kerestem fel őket. Így készültek adattárom románról – mert ezen a nyelven kommunikáltunk²²³ – magyarrá fordított lejegyzései, amelyekből néhány részt később majd idézni fogok. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy mivel e szövegeket narratíváknak tartom, csupán szűkebb témám miatt válogattam össze rövidebb és releváns részeket, amúgy teljes terjedelmükben, homógen egész-ként kezelem őket.

Háddzsnarratívák

A már említett, zarándoklat utáni periódus fontos folyamata az emlékezés. A háddzsi vagy háddzsa a zarándoklattól számított egy éven belül vendégséget²²⁴ rendez, amelyre azonos nemű (tehát a nemek szerinti elkülönülés, amely az egész iszlám vallásnak és kultúrának hangsúlyos velejárója, itt is érvényesül) zarándoktársait és rokonait hívja meg. E vendégség megrendezése nem kötelező vallási előírás, inkább csak erkölcsi kötelesség. Ilyenkor a zarándokok főlelevenítik közös zarándoklatuk élményeit – emlékeznek. Ezt a fajta emlékezést *rituális emlékezésnek* nevezem. De jó lehetőség emlékezni a péntek déli ima előtti vagy utáni beszélgetéseken, amikor a zarándokok a dzsámiban

²²² Karadeniz, Emer, Cas.

²²³ Ezek az emberek mind nagyon jól beszélnek románul, hiszen ez az ország hivatalos nyelve, és különben is vegyes etnikumú, román többségű közösségekben élnek. Anyanyelvük vagy a török vagy a tatár, és egymás közt többnyire azt használják, bár vannak elrománosodott családok is, akik már csak ritkán vagy egyáltalán nem használják anyanyelvüket. A tatárok tudnak törökül is, azonban ez fordítva általában nem érvényes. Kutatásom során csak románul tudtam velük kommunikálni, ill. tatár kísérőm segítségével. Azóta viszont törökül tanulok.

²²⁴ Ennek többféle megnevezésével is találkoztam: a már említett pománával, aztán a *rom. 'parastas'*-szal, ami 'gyászistentisztelet'-et jelent, majd a *tör. 'dua'*-val, ami 'ima' ill. 'fohász' jelentésű.

számolnak be hittestvéreiknek a háddzsról, és természetesen erre a mindennapos emberi kontaktusok is jó lehetőséget adnak. E két utóbbit nevezem *köznap emlékezésnek*. *Memet Etem* (török férfi, Cobadin) a következőképpen fogalmazta meg a mesélés fontosságát:

Ezért mondják azt, hogy mindent, amit láttunk, el kell mondani a többieknek is. Miután visszajöttünk onnan, minden alkalommal, amikor összegyűltünk a dzsámiban, akkor elmeséltük, hogy hogy volt. Mindent elmeséltünk azoknak, akik nem voltak. Ezek voltak a mi örömeink.

A zarándokokat, függetlenül attól, hogy egyazon vagy más-más évben vettek részt a háddzson, élményközösség kapcsolja össze, hiszen mindannyian ugyanazt az eseményt élték át, még ha mindenki másképpen is élte meg. Pataki Ferenc is erre utal, a következőket írva: *maga az élmény azonban mindig a közösség tagjainak tudat- és érzésvilágában képződik le (reprezentálódik) s közös történetük epizódjává válik.*²²⁵ Tehát egyéni és csoportnarratívákról egyaránt beszélhetünk. A tartós emberi közösségek – így a vallásközösségek is – rendszeresen kidolgoznak kollektív elbeszéléseket. Ezek az elbeszélések nemcsak a múltbeli esemény felidézésére szolgálnak, hanem egyszerre tartják életben és hagyományozzák is (a fiatalabb generáció számára) azt a tudást, amely szükséges a dobrudzsai muszlim közösség további fennmaradásához.

Mihail Kogálniceanu, ahol négy háddzsi együtt mondta el saját történetét, megfigyeltem, hogy a szövegek meglehetősen kiforrt szóbeli megformáltságot mutattak, tehát valószínűleg élő tradíció ezeket elmesélni. E feltételezésemet az is igazolja, hogy a zarándokok jól ismerték egymás történeteit, még akkor is, ha nem egyazon évben jártak Mekkában.

Még egy fontos tényezőre fel kell hívnom a figyelmet. Jan Assmann „mesterségesen szított visszaemlékezéseknek”²²⁶ nevezi azokat a kommunikációs helyzeteket, amelyek valaki kérésére születnek meg (szembeállítva a „természetes visszaemlékezések” terminussal). Jelen esetben is erről van szó, hiszen nekem mondták el ezeket a történeteket. Teljesen nyilvánvaló, hogy nekem mint magyarnak és mint kereszténynek másként mondták el, mintha valamelyik hittestvérük kérte volna őket erre. Különösen a tatárokat foglalkoztatta, hogy magyar vagyok, többen emlegették közös történelmünket.²²⁷

Identitások

Cabul Izet a lábjegyzetben idézett szövegben nem muszlimként, hanem nogajként szólalt meg, etnikai identitása került tehát előtérbe. Feltehetjük hát a kérdést, hogy hányféle identitás jelenik meg ezekben a szövegekben?

Természetes, hogy minden egyénnek van *személyes identitása* (1.), amely – Assmann meghatározásával élve *az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének foglalata, melyek a társadalomépítmény speciális konstellációiba tagolódása révén hárulnak rá* (vö. Assmann 1999:130). A társadalmi hovatartozás tudatát *kollektív identitásnak* (2.) nevezzük, és ez a közös tudásban és emlékeken való osztozáson alapszik. A háddzs is egy olyan esemény, amely évről-évre megeremti és megerősíti a muszlimok kollektív identitását. Esetünkben a kollektív identitásnak két nagy csoportja különíthető el: a *vallási* (2.1.) („mi, a muszlimok”) és az *etnikai* (2.2.) („mi, a törökök/tatárok”). Egy dobrudzsai muszlim többféle identitással azonosulhat, attól függően, hogy mi a vallása, milyen etnikumú, hol él, mivel foglalkozik stb. Témám kapcsán arra a két identitásra koncentrálok, amelynek szerintem itt és most a legnagyobb a relevanciája: a vallási és az etnikai identitásra. Feltételezem, hogy az etnikai identitás sok helyzetben alárendelődik a vallási

²²⁵ Vö. Pataki 2003.

²²⁶ Assmann 1999.

²²⁷ Például *Cabul Izet* (tatár férfi, Mihail Kogálniceanu) a következőket mondta: „Mi is Attila nemzetségéből származunk... Attila a Duna fenekére van eltemetve, hármas koporsóba, Isten ostorának nevezték. Tehát onnan származunk mi is. Vannak szavaink is, amelyek hasonlítanak.”

identitásnak, ezt próbálom néhány szöveg segítségével alátámasztani. Előzetesen utalnék arra, hogy – nagyon leegyszerűsítve a kérdést – az iszlám mindig is azt hangsúlyozta, hogy Allah előtt mind egyformák vagyunk, ezáltal nem fontosak az etnikai különbségek, csupán az számít, hogy igazhívó legyen az ember. A zarándoklat is megerősíti ezt a felfogást, hiszen részint a háddzsik mind egyforma ruhát, ikrát viselnek, részint a rítusok, és a zarándoklat alatt átélt extatikus állapotok is az ott lévők vallási identitását erősítik meg.

A következő szövegben – amelyet szintén *Cabul Izet* mondott el –, egyszerre van jelen a vallási és az etnikai identitás:

Abban az évben, '98-ban, a volt Szovjetunióból voltak nagyon sokan. Állítólag összesen öt-millió ember volt ott. A legtöbb a Kaukázusból voltak. Oda mertem menni, hogy mindenkivel kezet fogjak. A nyelvet nem értjük ugyan, de hitben mind egyek vagyunk (kiemelés tőlem). Megkérdeztem (az egyikőtől) oroszul, hogy mivel foglalkozik. Azt mondja, hogy pásztor. Egy villába voltunk elszállásolva. (...) Hetvenbét nemzettel találkoztam ott. Minden iszlám országnak megvolt a maga zászlaja. Mi csak ilyen csorda voltunk, Romániának és Bulgáriának nem engedték meg, hogy zászlaja legyen, mert azok keresztény országok. Tehát mindegyik országnak megvolt a zászlaja, a villái, a boteljei. Indonéziának, Törökországnak. Még egyenruhájuk is volt. Találkoztam csecsen testvéreinkkel, akik igazságot kértek. Kirgizisztánnal, Kazahsztánnal, Üzbegisztánnal, mindenféle -sztánnal találkoztam, mindenkinek egyenruhája és zászlaja volt. Voltak Lengyelországból is. Nem ismerték sem a nyelvet, sem a vallást. Szaúd-Arábia nem tudom hány ezer dollárt fizetett, hogy elföbessenek. Még Attila, Dzsingisz kán, Subotay idejében kerültek oda muzulmánként, de kereszténnyé lettek. Utána néhány elfogadta az iszlámot. Szép, nagydarab emberek voltak, írta a ruhájukon, hogy Lengyelország. Kezet fogtam velük is.”

Külön kiemelném a szövegből a „mi csak ilyen csorda voltunk” kezdetű mondatot, mert úgy vélem, nemcsak a háddzsion ért megkülönböztetés tükröződik belőle, hanem az is, hogyan láthatja egy keresztény országban élő muszlim a saját helyzetét, meg az is, hogy mit jelent számára nem muszlim országban élni.²²⁸

A következő beszélgetés tatár kísérlőm, *Osman Nihat* és a Mihail Kogălniceanu-i hodzsza, *Mamut Bor-Selim* között zajlott.

M.B.S.: *De régebben 15-20 ember ment el évente, sőt olyan is volt, hogy 30-40. Mostmár nem így van. Mostmár korlátozva van, csak öten mehetnek támogatással, beleértve a mufti urat is. Ez a nemzetközi problémák miatt van így. Már nem támogatnak 15-20 embert. Másbóvá küldenek pénzt, Koszovóba, másbóvá...*

O.N.: *Mostmár olyan országoknak küldenek megbírókat, akik szenvedtek. Például Törökországban is bizonyára vannak olyan személyek, akik közéleti szerepléseikkel kiérdemelnék, hogy megbírókat kapjanak, de oda sohasem küldenek, se Amerikába vagy Németországba. Inkább a volt kommunista országokba küldtek, ahol az emberek szenvedtek, különösen oda, ahol vallási okok miatt is szenvedtek. Abonnan több évtizedig senki se tudott háddzsra menni. Ezeket az országokat jobban támogatják. Mert ezeknek nagyobb a szükségük.*

Ez a beszélgetés azért érdekes, mert utal a kommunista rendszer által elnyomott vallási és etnikai közösség megpróbáltatásaira. Ezek a történelmi események pedig nagyon fontos szerepet játszanak, hisz tudjuk, hogy minden megsemmisítő szándék ellenére a dobrudzsai muszlimok túléltek az előző rendszert. Szintén Jan Assmann írja, hogy *a fölényben lévő – vagy valamiképp fenyegetőnek észlelt – kultúrával való ütközés kerítést emel a hagyomány és vele az identitás köré* (vö. Assmann 1999:116). Ez valahogyan hasonlóképpen történt a dobrudzsai törökök és tatárok körében is. A

²²⁸ Itt jegyezném meg, hogy 1878 után nagyon sok muszlim elhagyta Romániát azért, mert nem akart egy keresztény országban élni. Ez tulajdonképpen kötelező előírás.

tatárok néha háborognak az őket érő erőteljes törökösítő hatások miatt,²²⁹ de azért tisztában vannak azzal, hogy nagyon is egymásra vannak utalva, már csak közös hitük által is (és még mindig jobb, ha pl. egy tatár fiatal törökkel házasodik össze, mintha egy keresztény vallású személlyel tenné).

Van a zarándoklat-narratíváknak egy olyan eleme, amely szinte minden háddzsi történetében megjelenik, ez pedig egy eksztatikus vallási átélés, amely hatására az egyénben a vallási identitás lesz domináns. Erre idéznék most néhány példát.

Mamut Bor-Selim: Ez mindenkire érvényes: amikor odaérsz, mindenkit elfelejtesz, apádat, anyádat, mindenkit. Még a családodat és a gyerekeidet is. Amikor Jiddahba értünk és leszálltunk, elfelejtettem mindent. A repülőt, a gyerekeimet, kutyát-macsát, anyámat-apámat... ez az igazság. Azalatt a tizenhat nap alatt, amit ott töltöttem, mindenről megfeledkeztem. Senki se jutott az eszembe, olyan fantasztikus ott a hangulat.”

Memet Etem: Amikor Damaszkuszban felültünk a repülőre, amikor még csak odafele mentünk, a kísérőnk azt mondta, hogy most gondoljátok azt, hogy ezután már egy másik világban vagyunk. És ez így is volt. Mert már semmi másra nem gondoltunk, csak arra. Csak a szent dolgokra. Ők is csak arról beszéltek, meséltek, és mindannyian együtt olvastuk a Koránt.

Ugyanő: Mekkában nagyon szép. Mindet elfelejtesz, amikor oda belépsz. A gondolataid csak az imádságon járnak. Az imám ezant²³⁰ imádkozik, imára bív, és akkor már nincs időd semmi másra gondolni, csak az imára. A szíved és a lelked is arra készlet... a szemeddel is azt látod.

Seidali Nardin (tatár férfi, Cobadin): Amikor ezt elkezded, teljesen megváltozol, lélekben és gondolatban csak Allahra gondolsz. Olyan helyeken vagy, amelyre azt szokták mondani, hogy közel vagy Allahhoz. Csak rá gondolsz. Rajtad van a zarándokluba, verbálisan is kimondod a szándékokat, tehát elmondod a megfelelő imádságot: „Allah, a színed elé jöttem, segíts meg, bocsásd meg minden bűnömet, váltsd valóra vágyaimat.

Konklúzió

Összegzésként elmondhatjuk tehát, hogy az iszlám egyfajta identitástermelő, konzerváló és védő szereppel rendelkezik, amelyek szép példái a háddzsnarratívák is. Assmann írja, – a zsidó vallás kapcsán –, hogy az asszimilációra, befogadásra hajlamos „kultúra” és a tisztaság eszményére felesküdt, kizárólagos vallás közt megvont batár szimbolikus kifejeződése az „ércfal”, amely először is az identitás, másodsor pedig az önmagát igaz Izraelként értelmező csoport hagyománya köré épül. Hasonlóképpen, az iszlámot is értelmezhetjük egyfajta ércfalként, amelynek köszönhető, hogy egyáltalán még mindig beszélhetünk dobrudzsai muszlim közösségekről.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Anwar Aimen (2002): Zarándoklat. In Anwar Aimen – Kiss Enikő – Csiszár Anita (szerk.): Az iszlám Magyarországon és Közel-Keleten. Budapest, MTA PTI Etnoregionális Munkafüzetek, No. 93:27-50.
- Assmann, Jan (1999): *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz.
- Györffy István (2001): Dobrudza. In: *Írásai a Balkánról és Törökországról*. Budapest, Terebess, 31-50.
- Jankowski, Henryk (1991): Török-tatár kisebbség Romániában. *Keletkutatás*, tavaszi szám: 81-86.
- Kéri Katalin é.n. Zarándoklat és tanulmányutak az iszlám világában: <http://nostromo.ptt.hu/~carry/text/!kek/mandula/nter4310.htm>
- Pataki Ferenc (2003): Együttes élmény – kollektív emlékezet. *Magyar Tudomány* 2003/1.

²²⁹ Ilyenkor általában arra hivatkoznak, hogy az oktatásban legfennebb törököül tanulhatnak, hogy sok a török-tatár vegyes házasság, meg hogy a mecsetekben törököül prédikálnak stb.

²³⁰ *A tör. 'ezan'* az imára hívó ének, tulajdonképpen a műzen és nem az imám szokta énekelni.

A vállalkozói kultúra és a benne rejlő kapcsolatháló

Egy (sikeres) üzletember kapcsolatrendszere

MIKLÓS ZOLTÁN

1. Bevezetés

1. 1. Romániában a rendszerváltás után egyre erőteljesebben észlelhetők azok a kapitalista törekvések, melyeknek a szabad piac kibontakozási teret biztosított, ennek eredményeképp pedig kialakulóban van egy vállalkozói réteg. Dolgozatom a vállalkozói réteg egy képviselőjéről szól, oly módon, hogy a beruházással együtt járó társadalmi jelenségek értelmezésével magyarázza a viselkedését. Arra a kérdésre is választ keresek, hogy ebben az esetben beszélhetünk-e egy új (vállalkozói) kultúrába való beletagolódásról. Mindezek alátámasztásaképp körvonalazom azt a szociális közeget, amelyből származik, valamint azt is, amelyben jelenleg él, hangsúlyozva ezeknek működési sajátosságait. A fentebb felvázolt jelenségek és folyamatok lezajlását egy hagyományosnak tekintett közösségben vizsgálom, pontosabban a vizsgált egyén környezetének leírása érdekében egy hagyományosnak tekintett közösség néhány jellemzőjére térek ki, illetve ahol szükségesnek érzem, a tágabb környezetéről is igyekszem képet adni.

Már a dolgozat elején tisztázni szeretnék két olyan alapvető fogalmat, amelyekből – ha különböző értelmet tulajdonítunk nekik – számos félreértés születhet. Döntő szerep jut a már említett *hagyományos* közösségnek, és az ezen belül gyakorolt életformának, valamint a *vállalkozói kultúrának*, és természetesen az ehhez tartozó egyének életstratégiáinak.

1. 2. A *hagyományos közösség* alatt – a magyar néprajzi szakirodalomban bevett jelentéstől némiképp eltérően – nem csak a paraszttársadalom sajátosságait hordozó életformát értem, ugyanis a szóban forgó falusi (kükküllődombói) közösség életformáját a XIX. század első felében erős polgári hatások érték, és mára ezek a (paraszt)polgári jellemzők hagyományként rögzültek. A korabeli egyházi és világi vezetők – a környéken élő szász közösségek önszervezkedési mintájára – számos, intézményes keretek közt megszervezett csoportosulást, társulatot hoztak létre (Pozsony 1998:30). A mesterségesen létrehozott alakzatok által érvényesített viselkedési minták jelenleg is hagyományértékűek a közösségen belül. Amikor az elemzésben hagyományokról beszélek, lényegében az említett XIX. századi statútumok²³¹ által körülírt szabályok összességére gondolok.

1. 3. A modern vállalkozó figurájáról egyre több tanulmány szól, amelyek kiemelik, hogy az egyén az erkölcsi, vallási szempontokat mellőzve tisztán gazdasági kalkuláció alapján²³² igazodik a piac esélyeihez (Kuczi 1998:153). Az üzletemberi érdekek nem igazodnak szükségszerűen a hagyományokhoz, hanem a célt a racionális gondolkodás által megtervezett gazdasági stratégiák követésé-

²³¹ A falu szellemi vezetői (pontosabban a pap és tanító) által megszervezett társulatok mindegyike írott alapszabályzattal rendelkezett.

²³² Annak kapcsán, hogy milyen fokú a vállalkozások beágyazottsága – a vállalkozások kultúra általi meghatározottsága – a szakemberek eltérő véleményeknek adtak hangot. Kuczi Tibor főként magyarországi kisvállalkozások elemzése nyomán – de nagyvállalatok és nemzetközi példák alapján is – arra a következtetésre jut, hogy nagyon sok esetben nem lehet a weberi tőkés vállalkozó tiszta formájának megjelenéséről beszélni. (lásd Kuczi 1998:153-155., Uő. 2000.)

vel igyekeznek elérni. Mindezek mellett azonban kevés írás kezeli a vállalkozókat körülhatárolható kulturális egységként,²³³ ezért a *vállalkozói kultúra* meghatározása kevésbé árnyalt, így tehát állításaim a vállalkozó kultúra létezésével kapcsolatos saját meglátásomat tükrözik. A nehézségek a kultúra definíciójából adódnak. Ha a klasszikus kultúramegfogalmazásokkal próbáljuk körülírni, egyértelműen kudarcot vallunk, ugyanis nem beszélhetünk sajátos/egységes szokásokról, rítusokról, hiedelmekről, tárgyakról, intézményekről vagy akár rokoni kapcsolatokról. Magát a kultúra fogalmát olyan módon kell lefedni, hogy megalapozottá válhasson a külön típusról való beszélés.

Ennek megtételére a kulturális antropológia kognitív megközelítésű kultúraelméletét használom, amely a tudás kategóriáját állítja az elemzés középpontjába. Azaz a kultúra nem életmódnak, nem viselkedési rendszereknek, nem a (kulturális) jelenségek halmazának tekinthető, hanem egy nyelvi kompetenciához hasonló ismeret- és tudásrendszernek (Niedermüller 1993:50). A vállalkozói kultúra magva lényegében az üzletkötésekhez szükséges *tudás*, valamint az egyének közti interakciókban használt *kommunikációs kód*.²³⁴ A vállalkozók esetében beszélhetünk olyan azonos – tudásukból eredő – magatartásformákról, amelyek értelmében joggal tekinthetjük őket markáns kulturális jegyeket termelő és ennek folyamánként bizonyos értelemben különálló csoportnak. Az általuk birtokolt tudás kollektív, konvencionális, normatív, s nem utolsó sorban szimbolikus is. Vagyis olyan cselekvést és értelmezést irányító, megegyezően alapuló tudást birtokolnak, amely indokoltá teszi a külön kultúráként való kezelést.

A küiküllődombói tapasztalataimon keresztül arra szeretnék reflektálni, hogy a falura jellemző körülmények között a racionalizáció folyamatában feloldódik-e a kultúra oly mértékben, hogy helyét átvegye a könyvelés és a számíttáson alapuló igazodás a piachoz (Kuczi 1998:154). Nem utolsó sorban kérdésként vetődik fel az is, hogy az üzleti étellel járó racionalitás megbonthatja-e a rurális környezet által diktált, hagyományos kapcsolatrendszert. Előrebocsátom, hogy a végkövetkeztetések levonásához legtöbb esetben konkrétan a romániai társadalmat veszem alapul, mi több a dolgozat esettanulmány²³⁵ jellegéből adódóan kijelenthetem, hogy megállapításaim erős lokális színezetet kapnak, ez azonban nem zárja ki regionális érvényességüket sem.

2. A vizsgálat alanya

Az üzletember, Miklós Levente²³⁶ (a továbbiakban M. L.) vállalkozását (POLIGLOT COMIMPEX kft. néven) egyetemista évei alatt kezdeményezte. 1994 májusában közel négy átlagfizetést kitevő összeget használt fel indulási tőkéként, melynek birtokába szülei a dicsőszentmártoni Vegyipari Kombinátból kilépve „kárpozlásként” jutottak. Vállalkozását kezdőlépéseként Küiküllődombon vegyesboltot nyitott. Az üzlet megnyitásának napját a faluban megrendezésre kerülő Erdélyi Unitárius Ifjúsági Konferencia kezdőnapjára időzítette. A közel ötszáz résztvevőt számláló rendezvény olyan arányú bevételhez juttatta, amelyet a falu rövid távon nem tudott volna biztosítani.

1995-ben ugyancsak a kereskedelmi szférában bővítette kezdeményezését, éspedig bárt nyitott. Egy évvel később a falu tőszomszédságában levő városban (Dicsőszentmártonban) öt újságstandot állított fel, valamint vállalta a napilapok házhoz szállítását is. Ezt követően a falu határában egy halastavat bérelt, ahová szabadidőközpont létesítését tervezte, majd 1997-től kezdett hozzá az újra-

²³³ Az 1998-as Replika 29-es száma ugyan tényként kezeli valami hasonlóknak (vállalkozói kultúrának) a létét, mégsem szolgál egy definícióval.

²³⁴ A kommunikációs kódnak azért tulajdonítok hangsúlyt a definícióban, mert a tudás átadásának legnagyobb része jelen esetben az emberek közti interakciók révén valósul meg, vagyis a tanulás kommunikáció útján történik.

²³⁵ Hangsúlyozni szeretném, hogy jelen írás csupán a modern üzletember alakjával foglalkozik. Nem tagadható, hogy Küiküllődombon napjainkban mások esetében is fellelhető az önállósodási hajlam, azonban a vizsgálat alanyának kiválasztása az említett lényeges szempont szerint történt, így pedig csupán M. L. bizonyult alkalmasnak.

²³⁶ 1974-ben született Küiküllődombon.

hasznosítható anyagok (vas, színesfémek, papír) begyűjtéséhez. '98-ban már más cégektől is felváltalt munkálatokat és egy évvel később üzleti kapcsolataira alapozva megvásárolta a volt kollektív gazdaság birtokát a meglévő épületekkel. Lényegében ekkor lendült fel látványosabban a már elsődleges bevételi forrást jelentő „begyűjtés”.

A 2001-es évre a Kereskedelmi Kamara Maros megyei kirendeltsége a fejlődésben levő cégek első helyezésével tüntette ki. 2002 őszén átvette a mezőgazdasági társulat irányítását. Ma több helyszínen folytat munkálatokat az országban, s közel százötven partnercéggel működtet üzleti kapcsolatokat. Ezeken kívül kilenc külföldi (magyarországi, németországi, ausztriai, franciaországi, liechtensteini, svájci, angliai, líbiai, libanoni) céggel folytat import-export árucserét. Nyáron szórakozási lehetőséget biztosít a fiataloknak, különböző alkalmakkor bérelhető vendéglőhelyiséget tart fenn, pékséget működtet. Ugyanakkor finanszírozza a küüllődombói, a dicsőszentmártoni és kiskapusi focicsapatokat, valamint a medgyesi kézilabdacsapatot.

3. Az önállósodás folyamata

Egy vállalkozó életútja nem redukálható csupán a megvalósított üzleti sikerekre, s jelen esetben nélkülözhetetlen az üzlettemberi státuszba való kerülés folyamatának vizsgálata. Ha M. L.-nek a jelenlegi tevékenységi szféráját vizsgálom, az a következtetés vonható le, hogy a vállalkozó a romániai piaccgazdaságba integrálódik. Vagyis az összehasonlítást az országos szinttel kell kezdeni. Ehhez a kategóriához társítok még egy regionális, egy lokális valamint egyéni szintet.

3. 1. Ha az ország etnikai és vallási összetételét érvényesítjük, egyértelmű a kisebbségi léte. Azonban iskolai végzettsége (két egyetemi oklevelet szerzett), valamint a meglévő jogi keret tükrében nem látom megalapozottnak, hogy esetleges hátrányos helyzetével kellene magyarázni önállósodását. Nem tagadható, hogy a román nemzetiségű egyének a kiterjedtebb és tartalmasabb kapcsolatok által előnyösebb helyzetben voltak, mégis egyetemi tanulmányainak időpontjában a hozzáz hasonlító, többséget alkotó román fiatalok is szinte mind szembesültek az érvényesülés problémájával.

A három megyében (Hargita, Kovászna, Maros), amelyben a legtöbb a magyar lakos él, a vállalkozókra vonatkozó mutatók nem jeleznek különösebb, a kisebbségi léttel összefüggésbe hozható tendenciát. A régió az ország lakosságának 5,2%-át, a vállalkozások 4,4%-át tömöríti (Horváth-Ilyés 2003:237).²³⁷ Ha a lakosság/vállalkozók arányt vizsgáljuk, megfigyelhető, hogy e három megyében a magyar lakosok száma fordítottan arányos a vállalkozások számával.²³⁸ A statisztikai adatok nem magyarázzák az üzlettemberré válás okait, azonban azt sugallják, hogy az etnikai kisebbséghez való tartozás nemhogy bátorító, hanem defavorizáló tényező. M. L.-lél történt beszélgetéseim nyomán úgy vélem, nyomatékkel kijelenthető, hogy vállalkozói pályára lépésében nem játszott szerepet semmiféle kisebbségi helyzetet kompenzálni akaró törekvés.

3. 2. Az individuumot körülvevő közeg, valamint az általa képviselt kulturális tudat nagymértékben meghatározza a viselkedést. A lokális szféra (Küüllődombó társadalmi szerkezetének) vizsgálata által rálátás nyílik M. L.-nek az önállósodás előtti életmódjára. Fél Edit szerint az emberi társadalmakat három olyan közegre oszthatjuk, amelyek integrálják az egyént (Fél 2001:324). Elsőként azt tárgyalom, hogy a kis- és nagycsaládot, valamint a nemzetséget magába foglaló, a vérség által körülhatárolt belső pozícióközösség miként irányítja az egyének életét – M. L. családja átlagos életvitelt folytató, rokoni és szomszédai kapcsolataik is természetesnek mondhatók voltak. Mivel maga a család, vagy ennek tagjai nem jellemezhetők a normatív magatartáson túlmutató viselkedésmód-

²³⁷ Romániában több mint nyolcszáz tíz ezer aktív vállalkozást tartanak számon, melyből 35.714-et az említett három megyéből jegyeznek. (Hargita – 7268; Kovászna – 8779; Maros – 19667)

²³⁸ Hargita – 2,52%; Kovászna – 3,11%; Maros – 3,22% (vö. Horváth – Ilyés 2003:237, és Varga 1998:61, 157, 301).

dal, a beruházás időpontjáig közvetlen környezetében nem találunk másoktól megkülönböztető elemeket. A Miklós családnév arról tanúskodik, hogy M. L. falusi viszonylatban törzsgyökeresnek nevezhető, elterjedt nemzetségnek a tagja. Rokonsági kapcsolatai szerteágazóak, ezért a családon belüli esetleges történések a sűrű vérségi kapcsolataik által könnyen nyilvánosakká válhattak.

A szociális szférában az együttélés második lépcsőfokaként a helytől meghatározott külső pozícióközösség nevezhető meg. Szűkebb értelemben a szomszédságok sorolhatóak ebbe a kategóriába, de a falurészek vagy etnikai csoportok is beletartozhatnak (Fél 2001:324). A szomszédsággal szinte egyenrangú kategóriáknak vélem a baráti viszonyokat, s a műrokonság nyomán létrejövő kapcsolatokat. M. L.-nek és családjának ezen kapcsolatai is megszokottak voltak.

A társadalmi szervezkedés sajátos esete, az úgynevezett akcióközösség (Fél 2001:324) számos formája Küiküllődombón is megtalálható. A XIX. század első és második felében alakult Ifjúsági Egyesületbe, Dalkörbe, Gazdakörbe, és Temetkezési Társulatba való tartozás valamikor presztízsértékű volt (Péterffy–Fodor–Miklós 2001:12-24). A napjainkban is működő közösségekbe való tartozás biztosítja az egyén bekapcsolását a szélesebb szociális életbe, hisz a közösségi szellemiséget a falusiak az egyesületekben kifejtett tevékenységekkel hozzák kapcsolatba. Az akcióközösségek belső kontrollmechanizmust gyakoroltak, ezzel féken tarthatták a számottevő individuális megnyilvánulásokat. Az idők folyamán az erővonalak kiegyenlítődtek (más irányba tolódtak el), jelenleg pedig az egységbe tartozást a szabályokhoz és a hagyományokhoz való ragaszkodás motiválja.

A vállalkozás területén a falu mikro-történelmében nincsenek olyan mozzanatok, amelyek jelentősebb individuális törekvésekre engednének következtetni. A falu lakosai hajdan jobbagyok voltak, és felszabadulásuk után is, az iparosítási folyamatig, amikor ugyanis több üzem épült a falu tőzsomszédságában levő városban, az elsődleges megélhetési forrást a mezőgazdaság jelentette. A Gazdakörbe való szervezkedés által a gazdálkodás is szigorú közösségi felügyelet alatt zajlott. A mezőgazdasággal foglalkozók körében jelenleg is léteznek „nagygazdák”, akik a megszokottnál nagyobb földterületen, az átlagot meghaladó mennyiségű terményt állítanak elő, azonban ezek a kezdeményezések a földművelésben kimerülnek, nem mutatnak a vállalkozások felé.

Az ismertetett pozícióközösségek körébe sorolható alakzatok esetenként az egyén számára védelmet biztosítanak. Azonban, ha valaki a közérdeklődést felkeltő cselekedetet végez, automatikusan kikerül a magánszféra és a szűkebb közössége által biztosított oltalom alól. Így M. L. is kiszakadt a magánszférából azáltal, hogy olyant tett, ami nem megszokott a közösség életvitelében. A radikális változásokat Küiküllődombón sem fogadják el megjegyzés nélkül. Beszéltek róla, majd véleményezték, értékelték/elítélték, esetleg megíósolták, milyen következményekkel járnak befektetései. A norma megszegése nyilvánosságot eredményez, ez pedig a közvélemény kiértékelését, vonja maga után; a személy minden lépését követik, interpretálják. A nyilvánosság átveszi a reklám funkcióját (Habermas 1993:259), amely presztízt, tekintélyt eredményezhet. A kedvező vélekedés szimbolikus azonosuláshoz vezet, a huzamos pozitív véleményezés pedig a presztízs kitermelője.

A bemutatott intézményesült egységek – amelyek akár írott, akár verbális módon megfogalmazták a közösségi élet normáit – a falu értékrendjét meghatározó faktoroknak tekinthetők. A globalizáció által kitermelt individuális törekvések azonban felőrlik a közösségi eszményt, amelynek következtében a kilépés már nem válik annyira problematikusá. Az individualizmussal együtt jár az anonimitás, s az egyének közti érzelmi elhatárolódás, mindezt pedig a pénz (az anyagi tőke) teszi működőképesse (Lázároiu 1999:43). Ha rendelkezésre is áll a minimálisan szükséges anyagi tőke, a kockázati hajlam, valamint piacgazdaság által megkövetelt tudás hiánya megakadályozza a modern vállalkozások létrejöttét. A faluban létezik még üzlethelyiséget működtető két családi vállalkozás, valamint építkezést és autószerelést felvállaló kisvállalkozók, azonban ezeknek tevékenysége nem terjed a lokális szférán kívül. Fontos azt is megjegyezni, hogy ezek a tevékenységek egyike sem létezett még 1994-ben, amikor a vizsgálatom alanya bejegyeztette cégét.

3. 3. A fentebb vázoltak arról tanúskodnak, hogy az M. L. vállalkozása előtti időszakban sem regionális, sem pedig lokális szinten nem termelődtek ki az önállósodás és a vállalkozás irányába mutató ösztönző feltételek, ezért szükséges megvizsgálni egy következő lépésként az egyéni szintet.

Középiskolai tanulmányait Dicsőszentmártonban végezte, ami természetesnek mondható volt. Egyetemistaként Kolozsvárra került, és bár ez nem minősíthető a normákon való túllépésnek, ezzel már kezdett eltávolodni a közösségtől és ennek normáitól. A figyelem középpontjába akkor került, amikor az üzletet megnyitotta. Ez, valamint a bár megnyitása még tipikus²³⁹ falusi vállalkozásnak tekinthető, de érdeklődési körének a város irányába való kiterjesztése (az újságstandok felállítás), vagy a szabadidőközpont tervezése már atipikus egy falusi vállalkozóra nézve, amelynek nyomán hangsúlyossá vált a közösség értékhorizontjától való elszakadása. Az újrahasznosítható anyagok begyűjtésébe való befektetés egy tipikus üzletemberi mozzanata tevékenységének. Ez a lépés világos helyzetfelismerést, kalkulációt, s néhány évre eltervezett stratégiát (ugyanakkor szerencsét is) feltételezett. Esetleges háttér-információk segítségével helyesen ítélte meg, melyik az a doméniuma a jelenkori romániai piacnak, amelyben rövidtávon, a megfelelő lépések segítségével jelentős jövedelemre lehet szert tenni. A beruházás mérete és jellege a „begyűjtéssel” változik meg, melyhez az is társul, hogy 1998-ban a cég egy nagy mértékű tőkeinfúzióban részesül.²⁴⁰ Ma, ha a romániai piacon tevékenykedő cégeket vesszük alapul, M. L. beruházása a közepes- és nagyvállalkozások skáláján az utóbbiakhoz áll közelebb.

Példám azt bizonyítja, hogy modern vállalkozó rurális környezetből is kiemelkedhet, azonban a (nélkülözhetetlen) „feltételek” mellett, vagy ezzel egyidőben szükséges az egyén mentalitásának változása is. Nem tudhatjuk, hogy az önállósodás folyamatát pontosan mi váltotta ki, de a kényszerhelyzet áthidalására való törekvésnek is nagy szerep tulajdonítható. Olyan társadalomban, ahol nem volt hagyománya a magánvállalkozásnak, nagymértékben az egyéni adottságok azok, amelyek nyereséggé változtathatják a befektetéseket. Állításomat az is aláhúzza, hogy a faluban többen részesedtek kárpótló összegben, ezzel mégsem kezdeményezett senki sem hasonló befektetést.

4. Kapcsolatháló – kapcsolati tőke

4. 1. Az emberek közti interakciók a fennálló kapcsolati háló függvényében zajlanak, ezért mind a rurális, mind urbánus környezetben élő individuumok minél szilárdabb kapcsolati tőke kifejlesztésére töreksenek. A kapcsolatok jellegét az egyének tevékenysége határozza meg. Nyilvánvaló, hogy az üzletember már nem azokkal a relációkkal bír, mint egy falusi környezetben élő, gazdálkodó személy. M. L. rurális közegből származik, ezért érdemesnek tartom annak a folyamatnak a vizsgálatát, amely által rálátás nyílik kapcsolatainak átértékelődésére.

Az összehasonlítások (vállalkozó – faluközösség) megtétele érdekében három kategóriába sorolva röviden felvázolom közösségre jellemző a legfontosabb viszonyulás-típusokat. Előrebocsátom, hogy ezek a kategóriák a valóságban összemosódnak, az osztályozás nehézségei abból is adódnak, hogy némelyik kapcsolat két, esetenként mindhárom típusba besorolható. A klasszifikálást azért tartom fontosnak, hogy a közösség és a vállalkozó kapcsolatait ugyanazon osztályozási séma szerint lehessen tárgyalni.

²³⁹ *Tipikus* falusi vállalkozásoknak ítélem azokat a megvalósításait (üzlethelyiség, kocsmá), amelyek bármely más rurális környezetben élő beruházó esetében megtalálhatóak. *Atipikus* tevékenységei alatt pedig azokat a sikeres (begyűjtés) vagy sikertelen (újságstandok) befektetéseit értem, melyek lebonyolításához a piacgazdaság kiváló ismerete szükséges; nem utolsósorban a falun élő vállalkozókra nem jellemző próbálkozásokat sorolom ebbe a kategóriába (I. Lázároui 1999:48). A cég névadását (POLIGLOT – több nyelvű, több nyelvet beszélő) is falusi környezetben atipikusnak tekintem, hisz a lakosok nagy része máig nem tudja, mi az értelme a kifejezésnek.

²⁴⁰ Ekkor vesz fel nagyobb bankkölcsönt, jelenleg pedig a partnerek közötti ügyintézési kizárólag banki úton zajlanak.

Elsőként az interperszonális kapcsolatok lényegesek, ugyanis ezek erős érzelmi kötődést feltételeznek az egyének részéről. A hasonló érintkezések az erős kötések (Granovetter 372.) szférájába tartoznak, és a családot, a szomszédságot, valamint a vér- és a műrokonokat lehet ezen kategóriába sorolni.

Másodlagos viszonyulási típusként az intézményesült kapcsolatokat lehet említeni. Formális viszonyról van szó, amely bizonyos fajta egységeken keresztül valósul meg, s mely által az egyik fél a másikra intézményes keretek közt gyakorol hatást. Hasonló viszony áll fenn az egyén és polgármesteri hivatal valamint egyén és egyház között. Azonban, ha figyelembe vesszük, hogy a szomszédság és a család intézményekként is definiálhatók, nyilvánvalóvá válik a két kategória közti átjárás, vagyis az intézményes jelleg nem különül el az interperszonális viszonyoktól.

A kapcsolatrendszer vizsgálatában nélkülözhetetlen egy harmadik viszonytípusról, az érdekvizonyról beszélni. A megnevezés olyan kapcsolatokat fed, melyekből valamely személynek/csoportnak gazdasági jellegű, személyes, vagy presztízs-értékű haszna származik. Az első két viszonytípus léte szinte elképzelhetetlen a harmadiktól függetlenül, ezért ezt sem lehet tiszta kategóriaként kezelni. Mindenki igyekszik olyan módon kialakítani baráti/ismeretségi körét, hogy az esetleges kényszerhelyzetekben legyen akihez fordulnia. Egy személynek annál nagyobb haszon szerzésére van esélye, minél jelentősebb anyagi és szimbolikus vagyon felett rendelkezik (Bourdieu 1978:395). Ez az általános érvényű törekvés a rurális-urbánus kapcsolatok gyakorlásában is tetten érhető.²⁴¹

4. 2. M. L. a faluban nevelkedve kapcsolatokat ápolt több falutársával, akik közül egyesek iránt ma is igen erős érzelmi kötődést érez. A gyerekkori barátok, közeli rokonok vagy szomszédok az erős kötések alkotóják, amelyek mellett még számos ismerős, tanár, távoli rokon a gyenge kötődései közé sorolhatók (Granovetter 372.). M. L. az erős kötések egyes szegmentumairól lemondott: elköltözve a faluból már különösebb viszony nem fűzi volt szomszédaihoz, azonban az erős kötések már az üzletfelei köréből szerzi. A jól együttműködő ügyfelek közötti tranzakciók közös barátságokkal is kiegészülnek – klikkek jönnek létre. Ebből a körből származó személyek jobban motiváltak a segítségnyújtásra, esetenként ők hajlandók kölcsönöket is biztosítani. Az üzleti élet elképzelhetetlen a gyenge kötések nélkül, ugyanis a társadalmi struktúra távolabbi részeiből áramló hírek így válnak az egyén számára hozzáférhetővé. A piactudásban az információáramlás hiányossága pedig hátrányos helyzetet eredményez.

A hagyományos gazdálkodásban fontos szerepet betöltő rurális–rurális kapcsolatok – mivelhogy városon él – M. L. esetében szinte nem is léteznek, ugyanakkor a rurális–urbánus kapcsolatok is átértékelődtek.²⁴² Az „el lehet intézni” elven alapuló kapcsolatok megtalálhatóak, csupán az urbánus környezet által diktált stratégiákat követik. A vállalkozó nagyra értékeli kapcsolati tőkét, ebbe jelentősen beruház, hiszen ettől remélhet megbízható és gyors információt, kedvező feltételeket, tehát ez garantálja az üzlet sikerét.

*Egyfajta másságot vizsgálva M. L. esetében, a közösség viszonyrendszerének felvázolásakor használt terminológia segítségével mutatom be az individuum fontosabb intézményekkel/egyénnel fenntartott kapcsolatait. Kapcsolatainak bemutatása előtt fontos azt is pontosítani, hogy jelenleg már nem a faluban, hanem a közeli városban (Dicsőszentmártonban) lakik, azonban a cég központja és a legfontosabb munkapont itt található. Kapcsolatot tart fenn.*²⁴³

²⁴¹ Az ilyen jellegű viszonyulás az informális gazdasággal áll kapcsolatban, s az „el lehet intézni” elven alapszik (I. Szabó 2003:119-120).

²⁴² M. L. tevékenysége jellegéből adódóan a rurális tényezők annyira elavultak, hogy viszonyítási pontként helyesebb urbánus kapcsolatait tekinteni.

²⁴³ Az osztályozás alapjául az általa említett személyekkel való kapcsolattartása szolgált.

- 1-szülőkkel
- 2-testvérekkel
- 3-nagyszülőkkel
- 4-unokatestvérekkel
- 5-műrokonokkal
- 6-rokonokkal
- 7-régi barátokkal
- 8-új barátokkal
- 9-egyetemista társaival
- 10-líceumi osztálytársaival
- 11-elemi iskolás osztálytársaival
- 12-falutársaival
- 13-gazdasági igazgatóval
- 14-jogtanácsossal
- 15-főkönyvelővel
- 16-pénztárral
- 17-mesterekkel
- 18-csoportvezetőkkel
- 19-belföldi partnercégekkel
- 20-külföldi partnercégekkel
- 21-bankkal
- 22-biztosító vállalattal
- 23-törvényszékekkel
- 24-helyi polgármesteri hivattal
- 25-környékbeli polg. hivatalokkal
- 26-prefektúrával
- 27-képviselőkkel/szenátorokkal
- 28-miniszterekkel
- 29-civil szervezetekkel
- 30-egyházzal

M. L. által működtetett kapcsolatokban nem különíthetjük el világosan az üzleti és a magánszférát. Ennek függvényében az interperszonális zóna a hagyományos közösségek erős kötése mellett (1-12.) számos olyan szereplővel egészül ki, akinek jelenléte a cég sikeres előrehaladása céljából van szükség (13., 19-20., 27.). A bizonytalan piaczgazdaság azt eredményezi, hogy csökken a gyenge kötések integráló ereje, ennek kompenzálásaként az egyén az erős kötések körében törekszik az interperszonális bizalom növelésére.

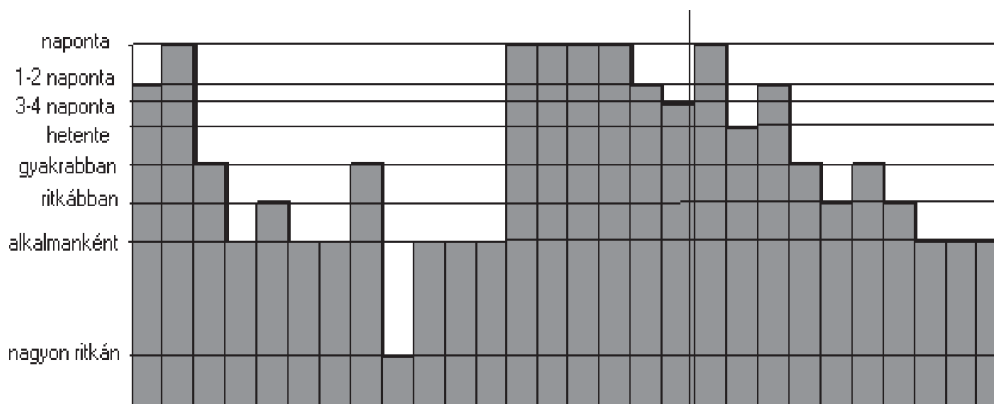
Az intézményesült kapcsolatai messzemenően tágabbak, mint bármelyik egyénnek a faluba, ugyanis cégtulajdonosként a tranzakcióban saját maga is intézményként van megjelenítve. A belföldi (19.) és külföldi cégekkel (20.) kialakított intézményesített viszony sok esetben egyéni interakcióként folytatódhat, és erős kapcsolatok létrejöttét eredményezheti: ugyanahhoz a mikro-szociális értékrendhez való tartozás következtében rövid távon barátságok alakulhatnak ki. Az intézményesült viszonyok körébe sorolhatók mindazon (intézményes keretek közt működő) egységek (21-26., 29-30.), amelyekkel bármilyen ügyletet folytat. Itt kell megemlíteni a civil szervezeteket (29.) is, ám ezeket a kapcsolatokat mégsem lehet csupán az intézményesült viszonyok körében tárgyalni, ugyanis a támogatásokat általában a személyes összeköttetései függvényében, és bizalmát megnyerő szervezeteknek osztja.

Sikeres üzletemberről lévén szó, az érdekviszonyon alapuló kapcsolatai nagyon tágak. Ennek keretén belül elkülönítem a következő kategóriákat: azon egyének/csoportok (4-8., 11., 12.), akik saját érdekük kielégítése céljából kerülnek kapcsolatba a vállalkozóval; az alkalmazottak (13-18.), akiket a patrónus–kliens viszony kötelez a kapcsolattartásra; a kölcsönös üzleti érdekeket tápláló intézmények (19-22., 24-26., 29.); valamint azon személyek (27-28.), akik főleg az informális gazdaság²⁴⁴ eszközeit birtokolva jelentősek a vállalkozó kapcsolathálózata számára.

A kategóriák között M. L. esetében is nagyok az átfedések. Érdemes megfigyelni, hogy míg az interperszonális- és érdekviszonyok kategóriája között számos közös elem létezik (4-8., 11-13., 19-20., 27., 29.), mindaddig az interperszonális- és intézményesült viszonyok sokkal kevesebb ponton (12., 19-20., 29.) érintkeznek. Ugyanakkor, ha az intézményesült- és érdekviszonyokon alapuló interakciókat vizsgáljuk, ez esetben is lényeges átfedések mutatkoznak (12., 19-26., 29.).

A feltüntetett személyekkel, alakzatokkal fenntartott kapcsolatok különböző intenzitásúak lehetnek. Szándékosan kihagytam a felsorolásból feleségét, ugyanis közös háztartást vezetnek, s munkahelye is a cégen belüli tevékenységet jelenti. Ugyancsak hiányzik a vázlatból az esetleges találkozásokat jelentő kategória. Naponta olyan személyekkel²⁴⁵ is kapcsolatba kerül, akik nem meghatározóak kapcsolathálóján belül, akiknek kiléte nagyon változó, így csupán összesítésben számolhatjuk őket külön kategóriaként.

A felsorolt harminc típussal való találkozási alkalmak gyakoriságát a következő grafikonnal szemléltetem:



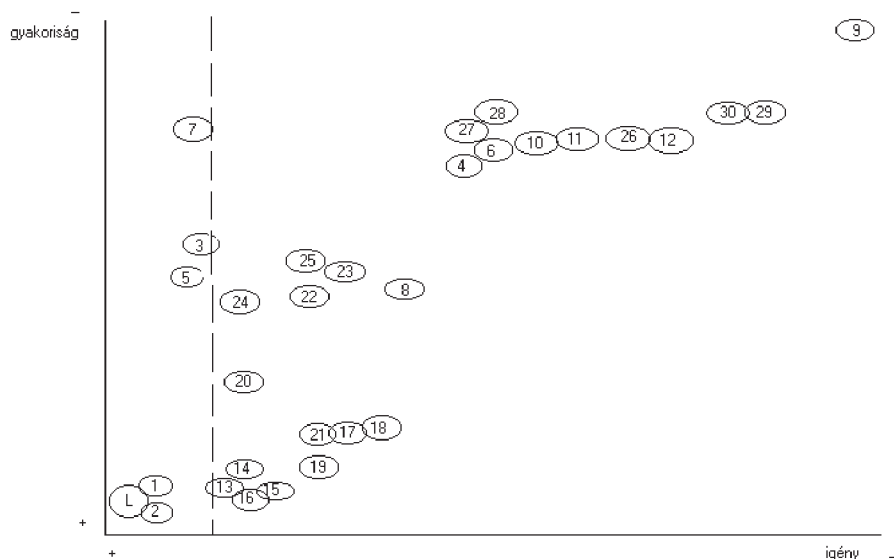
Észlelhető, hogy a rurális–rurális viszonyok mennyire ártértékelődtek, helyüket pedig a cégekkel való kapcsolatok váltották fel. M. L. kapcsolatai ártértékelődésének elsődleges oka az önállósodás volt, azonban a rurálisból urbánus környezetbe való áttelepedés is befolyásolta a változást. Az ábra szerint a munkaviszonyok az elsődleges időtöltési módok ami kiváló példa arra, hogy a hatékony gazdasági stratégiák keresésében a szabadidő összeolvad a munkaidővel. A magánszférába való visszavonulás alkalmain is számos megbeszélés üzleti céllal történik.

M. L. kapcsolathálójának feltérképezésére mélyinterjú módszerrel használtam, így alkalma nyílt narratíva formájában beszélni személyes kontaktusairól. Ezt azért tartom fontosnak megjegyezni, ugyanis ezzel a módszerrel sikerül kikövetkeztetni a kapcsolatok gyakorisága mellett az érintkező-

²⁴⁴ Az informális gazdaság kifejezés alatt jelen esetben azt az érdekviszonyokon alapuló ügyviteli tevékenységet értem, melyet „könyvelésen kívüli” gazdaságként is körülírhatnánk.

²⁴⁵ Pl. a gyűjtő interjúzás közben.

sekre való igényt, vagy éppenséggel ezek kényszerérzetét is. Az emberi természetből adódóan léteznek olyan találkozási alkalmak is, amelyeknek ritka volta nem feltétlenül a távolságtartást jelenti. A megállapítás fordítva is érvényes, vagyis a vállalkozás által megkövetelt állandó kapcsolatok nem mindig azonosak az ügyfelek kedvenc foglalkozási körével. M. L. esetében is hasonló tapasztalható. A találkozás gyakorisága és a találkozásokra való igény függvényében a vázolt kategóriákat a következő diagramon különböző távolságra tüntettem fel az egyéntől.²⁴⁶



A találkozási alkalom és az iránta mutató igény nem minden helyzetben esik egybe: a műrönsági kapcsolatok (5.), a régi baráti kör (7.), amelyekkel találkozásra csupán esküvők, keresztelek adnak alkalmat az egyén számára érzelmi szempontból nagy hatással vannak. A falutársak (12.), civil szervezetek (29.), egyház (30.) távol helyezkednek el az egyéntől, arról tanúskodva, hogy a köztük levő kapcsolattartás alkalmasszerű, s érzelmileg nem meghatározó. Hangsúlyosan eltávolodnak az egykori egyetemista csoporttársak (9.), akiknek egy üzletember kapcsolathálóján belül fontos szerepük lehetne. Jelen esetben alig beszélhetünk kapcsolattartásról, mert a képesítése (földrajz és térképészet) és a tényleges foglalkozása igen eltér egymástól.

A diagram kiválóan példázza a laza és az erős kötések elkülönülését is. Megfigyelhető, hogy az erős kötések (bár esetükben nem feltétlenül gyakoriak a találkozások) az egyén igényeire épülnek, s többnyire érzelmi alapon szerveződnek. A cég vezetésében fontos szerepet betöltő személyekkel való együttműködést – noha ez mindennapos – mégsem az a fajta igény váltja ki, mint az erős kötések esetében. Az erős kötések a (két tér közötti átjárhatóságot érzékelteni hivatott) szaggatott vonaltól balra, a gyenge kötések pedig ettől jobbra helyezkednek el.

²⁴⁶ A kapcsolatok diagramm formájában való ábrázolásában Letenyei László példáját követem. (vö. Letenyei 1999:127-130).

5. Összegzés

Az üzletember életszervezésének vizsgálatában az őt kibocsátó közösség normáit tekintettem viszonyítási alapnak. Nyilvánvaló, hogy jelenlegi életmódja már az urbánus léttel van összefüggésben, azonban az elemzés egyik célja a rurális környezetből kiemelkedő modern vállalkozó viselkedésében fellelhető változások érzékeltetése volt. M. L. példája a modern üzletemberré válás egy partikuláris esete, s azt is hangsúlyozza, hogy mennyire idegen még a vállalkozói kultúra egy *bagyományos*, falusi társadalomban.

M. L.-t a gazdasági potenciál megfelelő menedzselése, s főleg a kapcsolati tőke kiváló módon való gerjesztése segítette egyre előnyösebb pozícióba. A szerencse és a rátermettség nem tudományos fogalmak, azonban nem lehet tagadni, hogy M. L. esetében ezeknek is szerepük volt. Aminek elsődleges funkciót tulajdonítok a vállalkozás felfutásában, az a piac többi szereplője előtt a célszerű információk birtokába való jutás, az adódó alkalmak felismerése és kihasználása, valamint a gyenge kötések körébe tartozó ügyfelek szoros együttműködése. Mindez, a kalkulációt és spekulatív előrejelzéseket igénybe vevő pragmatikus magatartásforma nem lelhető fel az őt kibocsátó közösség életszervezésében.

Vizsgálati alanyomra vonatkozó végkövetkeztetéseim ellentmondanak Everet Hagen és Max Weber elméletének. Everet Hagen megállapítása értelmében a vállalkozói tradícióval nem rendelkező közegekből a periférikus, vallási és etnikai kisebbségek éreznek késztetést az önállósodásra (Berger 1998:176). Weber pedig történelmi példákat említ, melyek szerint a politikai szférából kizárt (akár etnikai, akár vallási) kisebbségek legtehetségesebb tagjai a vállalkozás területén igyekeznek kielégíteni becsvágyukat (Weber 1982:33). Az országos, regionális és lokális szinteket érintő vizsgálat nyomán önállósodása előtti szituációját (etnikai, vallási szempontból) nem tekintem periférikusnak. Ezért kezdeményezését egyéni képességei, valamint a gazdasági konjunktúra által magyarázom.

A minőségi változás érdekében történő *bagyományos* életmódról való lemondás arról tanúskodik, hogy a racionalizáció folyamatában maga a kultúra is feloldódhat, helyét átveszi a kalkuláció, a számításon nyugvó igazodás a piachoz. Ez a kultúraváltás egy sajátos vállalkozói kultúra kitermelődésével magyarázható, amelyben az értékrend már nem a hagyományoknak van alárendelve. Individuális törekvéseik beteljesítésére mindegyikük a különbségeket kitermelő sajátos tudását érvényesíti, oly módon, hogy a kívülállók számára ez nehezen válik érthetővé. A sajátos kulturális tudás hagyományozására (a biztosított anyagi tőke mellett), újra olyan egyénekre van szükség, akik rendelkeznek az önállósodáshoz szükséges tulajdonságokkal. M. L. gyerekei – bár számukra biztosított az anyagi háttér – nem feltétlenül lesznek vállalkozók, tehát ugyanazon család tagjaiként sem biztos, hogy részesei lesznek a vállalkozói kultúrának.

A vizsgált üzletember életszervezésében, ennek minőségi és mennyiségi tényezői egyaránt eltérnek a többi falutársétól. Jellemző sajátossága még a nyereség céljából végzett kockázati hajlam, valamint mentalitásának változása. Ez utóbbi igazolására szolgál az esküvőre meghívott személyek névsora is. A családon és a baráti körön (erős kötéseken) kívül azokat látta szívesen lakodalmán, akikkel jó munkaviszonyban van, tehát az új baráti kör tagjaivá váltak. A szülei vagy saját maga által a faluban felhalmozott „tartozáson” alapuló meghívásokkal nem számolt, a rokonok közül is csupán a közeliak kaptak meghívót. Az élet ezen sorsfordulója által biztosított találkozás nagyon jó alkalom a kapcsolatok bővítésére, s a gyenge kötelékekhez tartozó személyek bizalmának megelőlegezésére. Egy vállalkozónak hasonló kapcsolatokra van szüksége, hiszen e kereteken belül érvényesülnek a rurális–urbánus kapcsolatok mintájára kialakított egymást kisegítő (urbánus–urbánus) viszonyulások, s ezek teszik lehetővé az újabb érdekszférákba kerülést.

SZAKIRODALOM

- Berger, Brigitte (1998): A modern vállalkozás kultúrája. *Replika* 29:171-185.
- Bourdieu, Pierre (1978): A szimbolikus tőke. In *A társadalmi egyenlőtlenség újratermelődése*. Budapest, Gondolat, 379-401.
- Fél Edit (2001): A magyar népi társadalom életének kutatása. In Hofer Tamás (szerk.) *Régi falusi társadalmak. Fél Edit tanulmányai*. Pozsony, Kalligram, 323-370.
- Granovetter, Mark (1994): A gyenge kötések ereje. A hálózatelmélet felülvizsgálata. *Szociológiai Figyelő*, 3:39-61.
- Habermes, Jürgen (1993): A nyilvánosság társadalmi struktúráváltozása. In *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódás a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Budapest, Gondolat, 217-266.
- Horváth Gyula – Ilyés Ferenc (2003): Magángazdaság és vállalkozások. In Horváth Gyula (szerk.): *Székegyföld. A Kárpát-medence régiói*. I. Budapest–Pécs, 235-240.
- Kuczi Tibor (1998): Vállalkozás és kultúra. *Replika* 29:153-155.
- Kuczi Tibor (2000): Kisvállalkozás és társadalmi környezet. Budapest, BKE.
- Lăzăroiu, Sebastian (1999): Reșele de capitală și anteprenori în Comăni. *Sociologie românească nr. II*. 31-57.
- Letenyei László (1999): A falusi társadalom rejtett kapcsolatai. In Borsos Endre – Csíte András – Letenyei László (szerk.): *Rendszerváltás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 113-151.
- Mérei Ferenc (1998): A mikroszociológia jelenséglága. In: *Közösségek rejtett hálózata*. Budapest, Osiris, 9-44.
- Niedermüller Péter (1993): Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, ME, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, 27-87.
- Péterffy Sándor – Fodor József – Miklós Zoltán (2001): *Kükiüllődombó. Falufüzetek 11*. Székelyudvarhely.
- Pozsony Ferenc (1998): A társadalmi intézmények összehasonlító elemzése. In *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban*. Csíkszereda, 17-80.
- Prónai Csaba (1995): A kulturális antropológiai tárgya: a kultúra. In *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár, 18-21.
- Sandu, Dumitru (1999): Drumul antreprenorilor: fără încredere dar cu relații. *Sociologie românească nr. II*. 118-137.
- Szabó Á. Tőhötöm (2003): Informális technikák a hagyományos gazdálkodásba. In Uő. (szerk.) *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár, 105-127.
- Varga E. Árpád (1998): *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. I. Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között*. Budapest–Csíkszereda.
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat.

A „keleti bölcsesség” jelentésváltozása*

MUND KATALIN

Bevezetés: a „Keleti szellemiség” eszméje és előtörténete

Mára már világossá vált, hogy a XX. század korántsem a szekularizáció százada volt. Bár a hagyományos egyházak kétségtelenül veszítettek jelentőségükből, mellettük viszont számos szekta, kiségyház, új vallási mozgalom avagy kultusz született, melyek a vallások, az ezotéria, a mágia keveredésének legkülönbözőbb változatait testesítik meg. A gombamód szaporodó irányzatokban nagy szerep jut a keleti vallásoknak, illetve a keleti vallások számos elemének.²⁴⁷ Már itt, Magyarországon is találkozhatunk krisnásokkal, buddhistákkal, valamely hindu (eredetű) vallási irányzat követőivel, avagy a kínai taoizmus híveivel, ám a keleti vallások elemei nem csupán ezekben a körökben burjánznak, hanem még azokat a nem keresztény új vallási mozgalmakat is átszövik, amelyek pedig önmagukat kifejezetten „nyugatinak” határozzák meg.²⁴⁸ Némely szociológus pedig, mint például Colin Campbell már egyenesen a Nyugat keletizálódásáról („The Easternisation of the West”) értekezik, vagyis egy teljes kulturális paradigmaváltást fogalmaz meg, melynek során nem csupán a keleti vallási elemek dominanciájáról beszél, hanem a tudományos gondolkodáson át a gazdasági életig a kultúra minden területét átható változásról.²⁴⁹

E jelenség mögött voltaképpen egy régi, jól ismert mítosz rejlik, amely röviden a következő metaforával ragadható meg: „Kelet = csoda”. Kelet mindig a mesék, a csodák, a titkok földje volt, az Ezeregy éjszaka világa, repülő szőnyegekkel, levitáló lámákkal, élvetemetkező fakírokkal stb. E mind a mai napig élő toposz lényege pedig az, hogy a „keletiek” (azaz „az ősi kultúrák népei”) még tudják és őrzik azt a titkos tudást, bölcsességet, amit mi „modern”, „civilizált” nyugatiak már elfelejtettünk.

A nyugati ember Kelet felé fordulása persze nem újkeletű. Már az antik kor embere is csodálattal tekintett Keletre, és ez a csodálat mitsem változott a hellenizmus idején. Azután a római időszakra e csodálat odáig erősödött, hogy a burjánzó keleti kultuszok megtalálhatóak voltak a birodalom egész területén. (Ami hazánkat illeti, gondoljunk csak a szombathelyi Ízisz-szentélyre, de a Mithrasz-kultusznak is vannak nyomai.) Persze a Kelet abban a kulturális univerzumban inkább a Közel-Keletet jelentette, mivel azidőtájt e régió volt az ismert világon éppen túl lévő misztikus terület. Az egyik legtanulságosabb emlék ez ügyben az újplatonista Iamblikhosznak a misztériumokról írt műve, illetve e munka egyes kitételei. Ebben a szerző azt állítja, hogy az olyan „barbár szent népek”, mint amilyenek az egyiptomiak és az asszírok, még őrzik a régi tudást, még „ismerik az istenek eredeti

* Az alábbi tanulmány egy Sárkány Mihály vezette szemináriumra készített dolgozatból nőtte ki magát, hosszabb változata viszonylag szép karriert futott be, a XXVI. OTDK-n első helyezést értem el vele, miáltal szakdolgozatnak is elfogadták. Ebben Sárkány Mihálynak is (áttételesen) szerepe van, ezért e rövidebb változatot hol is jelentethetném meg máshol, mint az üdvözlő kötetében.

²⁴⁷ Ezekről az új vallási mozgalmakról többek között ld: Melton 1987, Wallis 1984., Campbell 1982., Barker 1992., Miller 1993., Robbins 1988. A New Age-ről magyarul Gál Péter katolikus pap írt átfogó – igaz, katolikus szemszögből rendkívül kritikus – munkát. Ezen belül a New Age keleti elemeiről: 123-29. és 273-296.

²⁴⁸ Lásd pl. a szcientológia, amelyről még szó lesz, avagy a druida-mítoszokon alapuló boszorkány kultuszok. Ez utóbbiban is fontos szerepet kap például a meditáció, de elfogadott a reinkarnáció és a karma is. Lásd pl.: Cunningham 1993: 46.

neveit”, amit a hellének már elfelejtettek. Ennek pedig az az oka, hogy a keletiek hagyományörzők, ellenben a hellének folyton újítanak.²⁵⁰ Iamblikhosz véleménye mindmáig eleven idea, ezért nyugodtan átfogalmazhatjuk azt némileg aktualizálva: Ma a „barbár szent népek” az indiaiak, a tibetiek, a kínaiak, esetleg a japánok. Ők még őrzik a régi tudást, az ősi titkokat, amelynek egykor ugyan mi „hellének” – azaz újító nyugati emberek – is birtokában voltunk, ámde mára már elfeledtük azokat. Így pedig kénytelenek vagyunk a szellemi kincseket (bölcsséget, titkos tudást stb.) őrző Kelet felé fordulni, ha újból birtokolni vágyjuk azokat. A késő antik korban elterjedt, rendkívül divatos, keleti eredetű misztériumvallások végső soron ennek a felfogásnak a kulturális megtestesülései voltak.²⁵¹

A késő antik kor orientalizmusával számol le azután a kereszténység, amikor egyeduradalomra jut. A keleti bölcsség eszméje ugyanakkor egyáltalán nem tűnik el, hanem a keresztény világkép szabta kereteken belül – sokszor áttételes, rejtett formában – él tovább. Még a középkor folyamán is a nyugati ember kultúrájának szerves részét képezi, s ezt többek között az olyan utazók, mint Marco Polo vagy éppen a jezsuita hittérítők mesés történetei tartottak életben. A Keleti Bölcs mitikus alakja például számos középkori történet, alkimista, hermetikus irat kulcsfigurája. (Egyébként ezekben az iratokban a Kelet fogalmában már keveredik a Közel- és a frissen felfedezett Távol-Kelet.) A bölcsek követ, a varázspont, avagy a mágikus papiruszt hol *perzsa*, *zsidó* vagy *mór* kereskedő, öregember, vagy utazó birtokolja és adja át a főhősnek, hol pedig egy *indiai* mágus, netán király.²⁵²

Az újkori, immár tudományos Kelet-kutatás a XVIII. században kezdődött. Egyik első, jelentős állomása Napóleon egyiptomi expedíciója, valamint a brit gyarmatokon megjelenő tudósok ténykedése volt, amit hamarosan számos vállalkozó kedvű utazó útnak indulása követett. A tudományos felfedezések árnyékaként persze – mintegy azokkal párhuzamosan – azonnal megjelenik az okkult elem. Azok, akik eljutottak a távoli vidékekre, hihetetlen történetekkel tértek haza, melyekben tibeti szerzetesek, indiai jógik, kínai taoista bölcsek, továbbá fakírok, lámák és más mágikus erejű, szinte felsőbbrendű lények jelentek meg a borzongani vágyó európai közönség legnagyobb örömeire. (Bizonyos szempontból analógiába vonható ez a középkori hajósok és utazók mesebeli szörnyeivel.) A későbbi idők polgári szalonjaiban – főként az e körökben divó okkultizmus hatására – ezek az elemek tovább éltek. Indiának és a Távol-Keletnek ez a fajta mítosza tehát elsősorban a kalandos életű európai utazók sokszor túlzó, nemegyszer valótlan állító mesés elbeszéléseinek köszönhetően a XIX-XX. században új lendületet kapott.

Ezzel párhuzamosan, a XIX-XX. században a hagyományos vallás kiüresedésének lehettünk tanúi. Az egyház nem tud választ adni az embert érintő legfontosabb problémákra és meglehetősen rosszul (s ha jól, akkor is késve) reagál a természettudományos felfedezésekre. A felvilágosodással megjelentek a racionalista filozófiai, ám egy idő után kiderült, hogy nem képesek betölteni a spiritualitás helyén tátongó űrt. Irracionalista filozófiai bukkannak fel (elsőként Schopenhauer – mintegy szinte azonnali ellenreakcióként a virágzó és hódító racionalizmusra), s nyomukban beszivárognak Nyugatra az egzotikus keleti kultuszok. Persze azt tudni kell, hogy a nyugati világban megjelenő hindu vagy buddhista irányzatok semmiképpen nem tekinthetők azonosnak keleti „eredetijükkel”. A keleti istenek ideérvén, mondhatni: „nyugatizálódnak” – csakúgy mint a késő antik korban. Ahogyan a Mithrasz-kultusz nem volt azonos az „eredeti” Zoroasztrizmussal, ugyanúgy például Buddha nyugati kultusza sem azonos az „eredeti” buddhizmussal.²⁵³ Vigyáznunk kell azonban az ilyen megfo-

²⁴⁹ Campbell 2001: 35-48.

²⁵⁰ Iamblikhosz: De mysteriis VI-VII. A „keleti” ebben az értelemben tehát az „ősi” szinonimája.

²⁵¹ A témáról tényleges elemző szakirodalom nem született, habár több gondolkodó is fölfedezte ezt a hasonlóságot. Lásd pl.: a filozófus Molnár Tamás egyes esszéit, pl. Molnár 2000. A misztériumvallások társadalmi-kulturális hátterét illetően ld. pl. Frankfurter 1998. összefoglaló munkája a késő antik Egyiptom vallásosságáról, vagy Strobel 1992 cikkét.

²⁵² Erről bővebben: Waite 1991, illetve Patai 1994. A nyugati kultúrában – különösen az ezotériában – mindenkor élénken jelenlévő egyiptomániról, mint a „mesés Kelet” eszméjének egyik speciális megjelenési formájáról: Hornung 1999.

²⁵³ Erről részletesen ld. Farkas 1998a, b.

galmazásokkal is, hiszen hamis volna az a képzet, miszerint létezik például egy eredeti, igazi buddhizmus ott, Keleten, amit azután itt, Nyugaton eltorzítottunk. A vallások mindenkor és mindenhol szinkretisztikus rendszerek, a helyi hagyományokhoz alkalmazkodnak. Ahogyan a már említett buddhizmus Tibetben a sámánisztikus bonnal keveredett, Japánban pedig a sintoval és zen lett belőle, ugyanúgy Nyugaton a zsidó-keresztény kultúra hatására nyerte el sajátos (nyugati) színezetét. Ezért nem beszélhetünk egyetlen igazi buddhizmusról, mint olyanról, inkább mindegyik változatot igazinak kell tekintenünk.

A hagyományos egyház tekintélyvesztésével Nyugaton bekövetkező „spirituális válság” nyomán nem csupán a kereszténység aprózódik el számtalan kisebb-nagyobb irányzatra, hanem más kultúrák vallási formáit is beszippantja a vákuum. Így az emberek az egymással versengő világképek tengerében találták magukat. E sokféleség pedig hamarosan „piaci” formát öltött, amelyben mindenki kiválaszthatja az „ízlésének”, „elvárásainak” leginkább megfelelő vallási formá(ka)t. Ugyanaz a „vallási multikulturalitás” jellemezte a késő antik kort, mint a mi korunkat. A keleti irányzatok vonzereje elsősorban egzotikus jellegükből adódik, s itt jut szerephez a „csodás és titokzatos Kelet” fent említett régesrégii toposza. Keleten „még tudják” a választ a legfontosabb kérdésekre, még őrzik az ősi titkot, amit a nyugati világ a nagy rohanásban, a gyors fejlődésben elfelejtett. Jelen tanulmány ennek a közismert mitológémának XX. századi „evolúcióját” kívánja nagy vonalakban felvázolni. A keleti mesevilágot benépesítő szereplők: az élve temetkező fakír, a gondolatolvasó guru, vagy a levitáló jógi mind valamiféle „külső”, azaz látható, „kézzelfogható” csodát vitt végbe. A mesés Kelet az ilyen-fajta csodákon alapuló, több évezredes varázsát a XX. század elejéig megőrizte, a hippi-korszak azonban érdekes változást hozott. A „külső” csodák eltűnnek, vagy legalábbis háttérbe szorulnak, s helyüket a „belső” csodák foglalják el. A keleti vallások tanításai egyre inkább egyfajta mentális, lélektani értelmezést nyernek. Az okkultista tanok, a keleti és nyugati miszticizmus immár, mint egy sajátos ősi lélektan, mondhatni: archaikus pszichológia jelenik meg.

A „Kelet szellemisége” klasszikus formájában

A XIX. század és a XX. század első felében a felső középosztály társasági életének kedvelt közege a polgári szalon. A heti vagy havi rendszerességgel összegyűlő társaságban gyakorta megjelent egy-két „érdekes” ember: bohém művészek, utazók, kalandorok, akik mindig beváltották a hozzájuk fűzött reményeket, s nem haboztak színesebbnél színesebb történetekkel szórakoztatni a művelt közönséget. A szalonok némelyikében irodalmi felolvasásokat is tartottak, társalogtak a művészi élet kiemelkedő eseményeiről, s e szalonok egyike-másika olyan obskúrus dolgokkal is igen előszeretettel foglalkozott, mint spiritizmus, Tarot kártya-vetés, grafológia, és mindenféle egyéb okkult praktikák, tanok, „filozófiák”.²⁵⁴ Nos, ebben a közegeben bontakozik ki a különféle misztikus tanok, s ezen belül is főként bizonyos „keleti” irányzatok nagy divatja. E kavalkádban a látszólag ellentétes, egymásnak ellentmondó eszmék jól megférnek egymással, s gyakorta egymásba integrálódnak egyfajta körülhatárolhatatlan szinkretizmust alkotva. Eme szinkretizmus egyik meghatározó elemét – sőt: lényegi magvát – majd mindenkor a Nyugatra bekerült keleti tanítások, ill. filozófiák jelentik. Először viszont azt nézzük meg, hogyan is kerültek a keleti vallási elemek kapcsolatba a korabeli szalonok okkultista világával.

²⁵⁴ Szepes Mária a magyar okkultizmus alakja önéletrajzi elemekkel telesztölt írásaiban igen jól bemutatja ezt a világot. Ilyen pl. a számos önéletrajzi elemet tartalmazó Varázstükör c. regénye. A szalonok világának tipikus alakja volt Magyarországon pl. Baktay Ervin: sokat utazott Keletre, könyvet írt az asztrológiáról, az unokahúga indiai volt, stb. Ennek a polgári „szubkultúrának” egy másik tipikus hazai alakja Haich Erzsébet, aki Selvarajan Yesudian, indiai jóga mesterhez ment férjhez, akivel jóga-iskolát alapítottak. Haich regényei ugyanazt a gondolatkört prezentálják, mint Szepes Máriaé: reinkarnáció, beavatások, misztikus élmények stb.

A keleti vallások tanításai először a XIX. században a gyarmatok közigazgatásában dolgozók, valamint a hittérítők érdeklődését keltették fel. Ekkor fedezik fel a buddhizmust, a Védákat és mindenféle keleti tanokat, hagyományokat, s a filológiai munka mellett hamarosan megindul a régészeti lelőhelyek feltárása is. A szanszkrit, tibeti, páli nyelv megismerése révén lehetővé vált a különféle szent szövegek lefordítása és tanulmányozása. A Keletről tudható információk kétféle módon jutottak el az európai érdeklődők köréhez. A „tudós feltárásában a Kelet többnyire csak szövegek formájában volt jelen, s a keleti világ a Reneszánszban dicsőített görög-római művészeti alkotásokkal, szobrokkal, kerámiákkal szemben csak a könyvek és kéziratok formájában vált kézzelfogható valósággá. A Kelet-kutatók és a Kelet közötti kapcsolatot egyedül a szövegek jelentették, s ez olyannyira így volt, hogy egy korabeli anekdota szerint egy kora 19. századi német orientalista egy nyolckarú indiai istenszobor látványától egy pillanat alatt kigyógyult keleti hőbortjából.”²⁵⁵ A tudományos szövegmagyarázatok a keleti vallások intellektuális filozófiájával ismertették meg a művelt érdeklődőt. Így például a nyelvfilozófus Friedrich Schlegel, aki a szanszkrit nyelvvel foglalkozott, keltette fel Schopenhauerben az indiai filozófia iránti érdeklődést. Schopenhauernek, az irracionális filozófia egyik legjelentősebb képviselőjének köszönhetően azután a buddhizmus beszűrrelik Európába, s gyökereit ver a nyugati kultúrában. Schopenhauer filozófiájában egy kozmikus, gonosz akarat áll minden mögött, mérhetetlen szenvedéseket okozva az embernek. Az öngyilkosság haszontalan, mert a lélek-vándorlás tana igaz. Az egyetlen kiutat Indiában fedezték fel, s ez a Nirvána. Igaz, hogy ezen eszme ellentétes a keresztény tanítással, ám „*az emberi faj ősi bölcsességét nem szüntetheti meg az, ami Galileában történt*”.²⁵⁶ Schopenhauer ezt az ideát, a Nirvánát helyezi Isten helyébe. A Nirvána nála a Semmivel, a békés kimúlással azonos: a megsemmisüléssel az ember kiszabadul a világot uraló vak akarat démoni hatalma alól.²⁵⁷ Ez a fajta értelmezés a teozófusok olvasztótégelyében összekeveredett mindenféle misztikus, okkultista elemmel, s egy sajátos újgностikus szinkretista rendszerré olvadt össze. (Az ő munkáikodásuknak köszönhető leginkább a keleti tanok elterjedése az említett polgári szalonok világában.)²⁵⁸ Szerintük ugyanis a világ nagy vallásai tulajdonképpen nem mások, mint valami módon megkopott, mondhatni: csökevényes maradványai *egy valaha létezett ősi, nagy bölcsességnek*, amelyhez a buddhista tanok rendkívül közel állnak. Másfelől ezt az intellektuális ízű, szinkretista Kelet-értelmezést repülő lámákról, mágikus erőkről, eltemetkező fakirokról szóló csodás mesék színesítették, olyan tipikus szerzők írásainak köszönhetően, mint Alexandra David-Neel, vagy Paul Brunton, akik egyébként maguk is hívei és terjesztői voltak e szinkretista okkult-mágikus világképnek.

„*Akik képesnek érzik magukat a próba elviselésére, azokat egy fagyos téli éjszakán kivezetik egy tó vagy folyó partjára. (...) Tibetben a téli hónapokban nem ritkák az ilyen éjszakák.*

A jelölt meztelenül, keresztetett lábakkal leül a földre. A jeges vízbe lepedőket merítenek, mindegyik jelöltre ráborítanak egyet; ezt a testükön kell megszáritaniuk. Amint a lepedő megszáradt, újra belemártják, és a novícius ismét beleburkolózik, mint előbb. Ez így megy hajnalig(...) Mondják, előfordul, hogy valaki negyven lepedőt is megszárit egy éjszaka.”²⁵⁹

A századelő polgári szalonjainak világát jóllehet egy távolról egységesnek látszó szinkretizmus jellemezte, azonban annak alapján, hogy a vallási-okkultista egyvelegből milyen elemeket tartottak

²⁵⁵ Said 2000: 96.

²⁵⁶ Schopenhauer idézi Russel 1997: 620.

²⁵⁷ Habár nem tartozik szorosan e dolgozat témájához, érdemes megemlíteni, hogy Schopenhauer alapvetően félreértette a buddhizmus Nirvána-fogalmát. Az ugyanis nem a Semmit (számos buddhista filozófiai iskola küzdött a nihilizmus ellen), hanem egyfajta abszolút szabadságot, a karmától, vagyis a determinisztikus okságtól történő megszabadulást jelenti.

²⁵⁸ A teozófia történetéről lásd Cambell 1980, Mills 1987; a teozófia megalapítójáról, Magyarországi megjelenéséről érdekes összefoglalót nyújt Tarjányi 2000.

²⁵⁹ David-Neel 1991: 245.

fontosnak, illetve az egyes körök hogyan definiálták önmagukat, különböző csoportokat különböztethetünk meg. Elsőként is az alapvető határvonalat ott húzhatjuk meg, hogy az adott kör vagy csoport explicite valamilyen keleti tanítást fogadott-e el, illetve gyakorolt (például a buddhizmus egy irányzatát), vagy inkább a nyugati okkult, misztikus tanok domináltak elképzeléseikben (teozófusok, antropozófusok, spiritiszták). Azt azonban már az elején hangsúlyoznunk kell, hogy még azokban a körökben is, ahol a nyugati elemek domináltak, a tanításokat sűrűn átszötte a keleti vallások számos eleme (például a lélekvándorlás, a karma tana stb.).

A Nyugaton megjelenő és ott gyökeret verő keleti vallási elemeknek kezdettől fogva három aspektusa különíthető el: 1. mágikus, 2. pszichikus, 3. filozofikus. Ezek az „aspektusok” voltaképpen interpretációk, a Nyugatra átkerült keleti tanok, illetve vallási elemek különféle értelmezései, kulturális átfordításai. A filozofikus aspektuson (melynek egyik legelső képviselője Schopenhauer volt) voltaképpen azt értem, hogy e tanok a kiüresedett, érzelmeken, ill. devóción alapuló hagyományos vallásosság (elsősorban a kereszténység) intellektuális alternatíváiként funkcionálnak. Ennek megfelelően, ezekben a hittel szemben a filozofikus látásmód, a kontemplatív elmélyedés, a felismerés az elsődleges. A „keleti bölcsesség” ebben a felfogásban elsősorban a belső harmónia megvalósítását, és a halálfélelemtől való megszabadulást jelenti, méghozzá úgy, hogy kiküszöböli Istent, a mennyországot és a büntetést. Ez pedig mindig is nagy vonzerőt gyakorolt az értelmiségiek, és félértelmiségiek vékony rétegére, ugyanakkor éppen jellegéből adódóan sohasem válhatott a nagyobb tömegek hitévé.

A mágikus értelmezés lényegében a következő metaforával ragadható meg: a „keleti bölcsesség = természetfeletti képesség” (csodás erők, távolba látás, telepátia, lebegés stb.). A pszichikus oldal pedig voltaképpen azt jelenti, hogy a „keleti bölcsesség = lelki egészség”, (harmónia, megnyugvás, önmegvalósítás stb.). Ez utóbbit úgy is felfoghatjuk, mint a filozofikus aspektus populáris megjelenését – főként funkcióját (lelki béke) tekintve. Amikor tehát a „Kelet eszméjének” evolúciójáról beszélünk, akkor voltaképpen ez utóbbi két oldal – a mágikus és a pszichikus – közötti arány eltolódásáról van szó. A századelő polgári szalonjainak világában határozottan a mágikus aspektus dominált, s a pszichikus csupán másodhegedűs szerepre ítéltetett. A XX. század második felében mindez megfordult, a pszichikus oldal került előtérbe, mindinkább háttérbe szorítva a mágikus oldalt.

Azokról a körökről, amelyeket „nyugati”-ként határozhatunk meg, ám ahol a keleti vallások tanításai mégis megjelentek, általánosságban elmondható, hogy az eredeti tanoknak csupán néhány elemét vették át. Alaposabban megvizsgálva ezeket, azt mondhatjuk, hogy négy olyan alapelem van, ami beszűrődött a szalonok világképebe. Ezek 1. a lélekvándorlás avagy reinkarnáció, 2. a karma tana (minden cselekedetünknek megvan a hatása, következménye, ami visszahat ránk), 3. a világ illúzió mivolta (maya), valamint 4. a Nirvána, bár ez utóbbról inkább csak homályos elképzelések éltek, tulajdonképpen valamiféle (keresztényi értelemben vett) megváltásként értelmezték.

Lássunk egy példát a spiritiszta irodalomból. Eszter médiumnál olvashatjuk a reinkarnációról, valamint a karmáról a következőt:

„...az esetek háromnegyed részénél valóban szükséges, hogy az új létállapotba belépett egyéniségek teljesen elveszítsék emlékezőtehetségüket. Az elvégzett életek tapasztalatai azonban mint lelki ösztönök élnek tovább, melyek az öntudatfeletti énben végzik vezető munkájukat.

Ha a szellem elhagyott életeiben valamely nagy bűnéért sokat szenvedett s a szenvedések jobb belátásra bírták, akkor egy későbbi megszületésében, amikor ugyanazzal a bűnnel találkozik, írtózat és félelem szállja meg. Nem tudja miért, csak kerüli még azokat is, akik ebben a bűnben szenvednek.

Azonban ha nem szakított jobb belátása szerint valamely bűnnel és úgy hagyta el a fizikai világot, akkor egy új, elkövetkező életében ez a bűn ismét hatalmába ejtheti.”²⁶⁰

²⁶⁰ Eszter 1933: 29.

Ugyancsak ő írja a világ illúzió voltáról: *„A föld a rajta lévő élettel csak pillanatnyi visszfénye az igaz és tökéletes életnek; álom, mely hamar véget ér a káprázat világában.”*²⁶¹

A XIX. század végén, a XX. század elején jelennek meg az első keleti mesterek is Nyugaton, méghozzá nagyrészt a teozófusok munkálkodásának köszönhetően. A teozófusok Kelet iránti rajongása odáig fokozódott, hogy sokan közülük kimentek Indiába, és Adyarban egy Keletkutató, vallási és misztikus központot hoztak létre a húszas években. Megpróbálták Indiában igazi „mestereket” találni, ám amikor kiderült, hogy ez mégsem olyan egyszerű, azaz hogy még Indiában is nehéz igazi bölcs gurut találni, akkor szinte erőszakos eszközökkel tettek meg néhány indiai fiatalembert mesterüknek. Ilyen volt többek között a két világhírűvé vált „keleti mester”, Krishnamurti és Vivekánanda is. Krishnamurtiról azt hirdették, hogy ő a Világkirály, a Világtanító, Krisztus új megtestesülése, az Új Messiás. Már ebből is jól látszik, hogy a századelőn a Kelet iránt érdeklődők keveset tudtak az eredeti keleti tanításokból. A keleti vallási elemeket összemosták a keresztény megváltástannal, üdvözüléssel. Krishnamurti egyik alkalommal, amikor beszédet intézett híveihez, állítólag Krisztusként jelent meg, felvéve a megváltó külsejét, sőt egyes hívek szerint még arany felhő is övezte.²⁶²

Krishnamurti azonban egy idő után csalódott a teozófikusokban, ám a pénz, a selyemruhák, a rajongás, amivel a teozófusok kényeztették, arra ösztönözték őt, hogy Európába jöjjön szerencsét próbálni. Saját iskolát alapított, ahol többek között számos szimbolista festő is megfordult.²⁶³

A mesés, csodás, vonzó Keletről beszámoló leírásoknak persze megvolt a maguk negatív ellenpárja is: például a híres Sven Hedin vagy a különöc festőművész Henry Landor útleírásai, akik jellegzetes gyarmatosító szemszögből vetették papírra úti élményeiket, melyekben a keleti népek vadaknak, primitíveknek mutatkoznak. Ugyanakkor még ezekben a beszámolókból sem egyszerűen a nyugati ember felsőbbrendűségének érzése nyilvánul meg abban, ahogyan a keletiekéről beszélnek, jelen van a misztikus, a csoda is. Csakhogy ennek, a titokzatosnak, a csodásnak, a szentnek a másik arculatát fedezhetjük fel: a szörnyűséget, a borzalmasat.²⁶⁴ Itt tehát nem pusztán arról van szó, hogy a gyarmatosító, fehér úriember lenézi a civilizálatlan színes bőrűt, és undorodva elfordul tőle, bár kétségtelenül ez is benne van e leírásokban, hanem e lenézésen túl, a titokzatos vidék és a rajta élők egzotikus kultúrája számukra érthetetlen és mágikus mivoltában a szakrális irracionálizmusként is megjelenik. Igen tanulságos például, ahogyan Landor beszél a tibetiek halotti szertartásáról:

„A holttestet fölviszik egy oromra, ahol a lámák imádkoznak, ráolvasnak. A tömeg ezután hétszer körülfárja a holttestet, majd bizonyos távolságba vonul, hogy a hollók és kutyák széjjeltépessék... Nagyon figyelik a holttest teljes elpusztítását. A kellő pillanatban a lámák és a tömeg visszajönnek, forgatják imakerekeiket és egyre mormolják „Om mani padme hum”... Most a rokonság a holttest köré kuporodik. A lámák szorosan mellé ülnek és főreikkel földarabolják a még megmaradt bűst. A főláma eszi az első falatot, azután imádság közben következőnek a többi lámák. Végül a rokonok és jóbarátok rávetik magukat a csontvázra és azt mohón elfogyasztják. (...) Csak undorral vebetiünk tudomást a tibetiek e kannibalizmusáról, mégis náluk ez az utálatos szokás: vallási szertartás.

A lámák állítólag szenvedéllyel szeretik az embervért, mert az ad nekik erőt, értelmet. Ha sebeket szívnak ki, melyek nem mérgesek, megisszák a vért. Sokszor csak azért ejtenek sebeket, hogy a vért kiszívhaszák. Van rá eset, amikor emberkoponyából faragott serleget, mely minden klostromban található, megtöltik vérrel és a lámák sorban isznak belőle.

²⁶¹ Eszter 1933: 20.

²⁶² Krishnamurti fő támogatója és elsőszámú híve Annie Besant írta ezt le számos írásában, levelében. Idézi: Hennyey 1929: 71. Annie Besantról lásd pl. Melton 1990: 65-67. Nethercot 1960, 1963; Wessinger 1988.

²⁶³ Pl. Jean Delville. Lásd: A szimbolizmus enciklopédiája. Az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy nem csupán eme ál-mesterek jelentek meg nyugaton, de híre kelt egy-két valódi, hiteles tanítónak is, mint amilyen pl. a tamil származású Sri Ramahamharisi volt, akinek többek között az indológus Henrich Zimmer is a tanítványául szegődött.

²⁶⁴ A szent két arcáról lásd :Otto 1997.

*Iszonyatot keltő dolgok ezek, de munkám biányos volna, ha nem szólnék a tibetiek kannibalizmusáról.*²⁶⁵

Láttuk tehát, hogy a XX. század első felében a Kelet mind a szalonok világában, mind a populáris könyvekben a csodást, a titokzatost jelentette, vagyis a keleti vallási tanításoknak, vallási elemeknek is a mágikus aspektusa dominált. Ez a Kelet-kép tulajdonképpen megegyezik a nyugati világ több ezer éves hagyományos Kelet-képével, melyben a Kelet az ősi bölcsesség, a rettenetes szent titkok földje, amelyhez a nyugati ember – mint az Édenhez vagy a Paradicsomhoz – vagy visszavágyik, vagy elérni tőle.

Ugyanakkor az újkorban Nyugaton megjelenő keleti bölcsélet – minden miszticizmusa, illetve okkultista vonásai ellenére – egyfajta modernitást is képviselt, méghozzá éppen a fentebb említett „alternatíva” mivoltánál fogva. Főként azért, mert a racionalizmussal együtt jelenik meg, egyfajta intellektuális újdonságként, s persze nem utolsósorban a kereszténység ellenlábasaként. Nem véletlen, hogy először – és még igen sokáig – az elit kultúra része, művészek, tudósok, művelt polgáremberek „úri hőbortja”.

Paradigmaváltás, avagy az eszme „mutációja”

A II. világháborút követő időszakban a különféle új ezoterikus irányzatok, okkult (ill. okkultizált), keleti vallások elterjedése, felvirágzása két eltérő utat követett Európában és Amerikában, mutat rá Melton.²⁶⁶ A különféle „új” (keleti) vallások fokozatos térhódítása Európában szinte azonnal elindult/folytatódott, mielőtt a háború után a kedélyek lecsillapodtak. Megkezdődött Ázsiából a bevándorlás, valamint a vállalkozó szellemű európai utazók is újból útnak indultak Indiába, Kínába és a többi távol-keleti országba. A polgári szalonokból indult mágikus, okkult-vallási irányzatok a mesmerista mágikus (rózsakeresztes, spiritisza, új-templárius) rendek, a teozófia és az antropológia folytatták virágzásukat, miközben fokozatosan mind több keleti elemmel bővültek tanaik.

Amerikában viszont az 1924-es ázsiaiakat kirekesztő törvény (Asian Exclusion Act) megakadályozta az ázsiai országokból származók bevándorlását az országba. A törvény egészen 1965-ig érvényben volt, amikor Kennedy és Johnson elnökök szövetségeseket keresve a vietnami háborúhoz, eltörölték azt. A határok megnyílásával százezer számra áramlottak be Ázsiából a bevándorlók, köztük a számtalan vallási misszionáriussal, guruval, jógival, mesterrel. Ez az időszak éppen egybeesett a háború után született „baby boom” nemzedék nagykorúvá válásával. A népesség hirtelen megugrása gondot okozott először az iskoláztatásban, majd a munkavállalásban is, ti. nem volt elegendő munkalehetőség. Egy új szubkultúra alakult ki a városokban, a csövesek (street-people) kultúrája. Ezek a társadalom periferiájára szorult emberek azonban nagyon hamar egy sajátos idealizált életstílus, a szabadság szimbolikus figuráivá váltak, s főként nyaranta számos egyetemista csatlakozott

²⁶⁵ Landor: 201. Megjelenik ezekben a leírásokban az a toposz is, hogy a távoli titokzatos népeknél minden fordítva van, mint a „civilizált nyugati” népnél, például a magyar Bozók Dezsőnél (1911:170.): *„A chinai kartárs egész sereg fényképet rakott elem, a multikoriiban légberepült lőportorony áldozatainak rémesen elcsönkított tetemeiről és büszkélkedett vele, hogy a kórházba hozott összes sebesültek felgyógyultak, pedig ugyan súlyos esetek is voltak közöttük. Egynek például négyfelé volt a koponyája repedve, bozzá mindkét lába, karjai, sőt még a gerincoszlopa is el voltak törve s ez a beteg is gyógyultán hagyta el a napokban a korbázt... Megjegyzem... csupán szárított és porrázott tigrisfarkkal, majommájjal, no meg kígyózsírral vitték végbe a kollégák ezt a csodát. Én persze őszinte bámulatomnak adtam kifejezést, mire egy még mindig ott fekvő nőböz vezetett a kolléga, akinél még láthatom a sérülés nyomait. Karcolástól eredő jelentéktelen forradást láttam az asszony homlokán. Csodálatos dolog, hogy míg a négyfelé repedt fejű s törött bátgerincű páciens már régóta gyógyultán szaladgál odakint, ez a nő könnyű karcolásával még mindig kezelés alatt áll! De nem nagyon ütköztem meg rajta, hiszen már oly sokszor tapasztalhattam, hogy Chinában sok dolog éppen megfordítva van, mint nálunk, talán így van itt a gyógyulással is.”*

²⁶⁶ Melton 2001: 213-215.

hozzájuk. A Keletről érkezett vallási tanítók elsőként ezeket az utcán élő generációkat célozták meg. Majd a hozzájuk a nyári vakáció idején csatlakozó hippik révén pillanatok alatt egész Amerikában szétterjedt mozgalmakat hoztak létre. A hatvanas évek generációja a politikai tiltakozások és a kulturális újítások, kísérletezések lázában égett. Tiltakoztak a vietnami háború, a környezetszennyezés és a szegénység ellen, tüntettek a nők és az állatok jogaiért.²⁶⁷ Különbő drogokkal kísérleteztek „alternatív tudatállapotok” létrehozására, liberalizálták a szexuális erkölcsöket, alternatív életkörülményeket alakítottak ki (pl. kommunákat), és új típusú zenéket hallgattak. Mondhatni, egész megjelenésükben, ruházódásukban, hajviseletükben a hagyományos polgári értékrend (a bibliai vallás és a haszonelvű individualizmus) elleni tiltakozásukat fejezték ki.²⁶⁸ Az új vallási mozgalmak iránti érdeklődés fokozódását a hatvanas években, Észak-Amerikában számos kutató ezzel az általános érték-váltsággal magyarázza.²⁶⁹

Nos, ennek köszönhető elsősorban, hogy Amerikában a XX. század hatvanas-hetvenes éveiben nem az európai szalonokból jól ismert irányzatok keltek életre, hanem azoktól többé-kevésbé eltérő formák. A „keleti bölcsesség eszméjének” itt ugyanis hirtelen és látványosan a pszichológiai aspektusa került előtérbe.²⁷⁰ Ez az „átpszichologizált” vallásosság tér azután vissza Európába, és reformálja meg az ottani ezoterizmust, ill. új-okkultizmust. Azt mindenek előtt tisztázni szeretném azonban, hogy a nyugati okkultizmus – és persze ezen belül is elsősorban a keleti irányzatok – „pszichológiai aspektusán” azt a jelenleg Nyugaton divó pszichologizálást értem, ami főként a vulgarizált jungi mélylélektant (pontosabban annak az okkultizmushoz passzoló, abban gyakorta megjelenő elemeket), valamint a különféle divatos, populáris önismereti rendszereket (nézeteket, eszméket, módszereket stb.) foglalja magában. Egy mantráról szóló könyv bevezetőjében olvashatjuk az alábbiakat:

„Ha dübös, fél, ideges aggódik vagy bosszús, ismételgesse a mantráját, míg el nem ülnek a vibrafelbők. A mantra lecsendesíti az elméjét. Megfőkezi az önt emésztő negatív érzelmeket és szolgálatába állítja a belőlük felszabaduló energiát.

Végül ne felejtjük el, hogy a mantra a spirituális eszköztár egyik darabja csupán: számos módszer létezik még, amelyekkel gazdagabbá, céltudatosabbá és beteljesedettebbé tehetjük életünket. E módszerek révén – például a meditációval – hozzáférhetünk mérhetetlen belső erőforrásainkhoz, kialakíthatjuk személyiségünk egységét és kivehetjük a részünket az életből, hiszen nap mint nap tapasztaljuk, hogy embertársainknak szüksége van ránk és megbecsülnek bennünket.

Ez az emberi létezés igazi dicsősége, s rajtunk áll, megvalósítjuk-e a tökéletességet saját életünkben.”²⁷¹

Jól látszik az idézetben, hogy a vallás célja egyáltalán nem a „látszatvilágból” történő megszabadulás, még csak nem is valamely istenséggel, avagy végső valósággal történő egyesülés (ami egyébként a mantra eredeti funkciója volna), hanem a világi boldogság, nyugalom és önmegvalósítás elérése. Ennek a tipikusan korunk nyugati társadalmára jellemző célnak a megvalósítását viszont éppen egy keleti vallási eszköz: a mantra révén kívánja elérni.

Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a pszichologizáló aspektus nem a hippikor szülötte. A háború előtti, régi vágású, „polgáriszalon-ezoterizmusban” ez az elem már eléggé kifejlett formában jelen volt – főként a keleti tanok nyugati interpretációjában. Persze még nem annyira a mélylélektanra alapozva, noha ez is adva lett volna, hiszen a pszichoanalízis egyes képviselői már a tízes években

²⁶⁷ Vö. pl. Gitlin 1987.

²⁶⁸ Vö. Bellah 1976.

²⁶⁹ Lásd pl. Dawson 1998; Cox 1977; Tipton 1982; Wallis 1984; Kent 1987, 1988; Wuthnow 1988; Roof 1993;

²⁷⁰ A pszichológia és az új vallási mozgalmak kapcsolatáról lásd pl.: Wuthnow 1998; Anthony 1977; Schur 1976; Johnson 1981.

²⁷¹ Easwaran 1997: 9.

elkezdtek érdeklődni az okkultizmus iránt.²⁷² Ezek a korai szerzők sokkal inkább az akkori kísérleti pszichológia olyan népszerű, igen divatos irányzataihoz próbálták idomítani a misztikus Kelet mágiikus titkait, a csodás jelenségeket és egyebeket, mint amilyen pl. a hipnózis volt akkoriban. (Ennek a felfogásnak az egyik legtipikusabb terméke Canon népszerű könyve, a „Kelet mágusai”, amelyben a szerző a lámák és fakírok csodás képességeit a hipnózissal magyarázza.)²⁷³ A „virággyermek nemzedékének” kultúrája inkább csak felerősítette, vagy pontosabban: kizárólagossá tette ezt a már korábban is jelenlévő elemet.

A nyugati okkultisták kelet kultuszában bekövetkezett fordulat két szinten is megnyilvánult. Egyrészt, amint azt a fenti idézetben is észrevehettük, megváltoztak a fogalmak. Átalakult a nyelvezet, azaz: megjelentek – elsősorban a modern pszichológiából átvett – kifejezések, s vele megjelennek egyéb „tudományos” (főként orvosi és filozófiai) terminusok is.²⁷⁴ Jó példája ennek az az idézet, amely a Párizsban élő japán zen mestertől, Taiszen Desimarutól származik:

„A bölcsesség nem csupán az előágyon múlik. Az igazi bölcsesség megjelenésére a thalamusra és a hypothalamusra is szükség van. Amikor egyaránt erősek, akkor hatalmas bölcsességgel rendelkezel. (...) De a hypothalamuson keresztül a dolgok bevésoódnak az agyba. Lényegük megmarad a tudatalattiban, és zazen alatt újra éled. Nem a szexuális képzetekről és kellemes gondolatokról van szó, hanem azokról a dolgokról, amelyek mély benyomást tettek a testre; ezek élednek újra zazen alatt.

Nekem a szútrák, mesterem szavai és a fontos dolgok nem a memóriámban hagytak nyomot, hanem tudatalattimon keresztül a thalamusomban.”²⁷⁵

Az átalakulás második (mélyebb) szintje magát a „vallási lényeket” érintette. Ugyanis nem csupán a nyelvezet változott meg, hanem sok esetben maga a vallás célja is megváltozott. Az olyan ideák, mint „megszabadulás”, „megvilágosodás”, vagy éppen a „Nirvána elérése” helyett olyan ideák kerültek előtérbe – szorítván ki vagy értelmezvén át az előbbieket –, mint amilyenek az „önmegvalósítás”, az „önfelszabadítás”, avagy a „lelki harmónia elérése”. A törekvők már nem valamiféle végső megváltást keresnek, hanem evilági sikert, boldogulást, gyógyulást testi-lelki bajaikból. De még az elmélyültebbek (vagy ha úgy tetszik „vallásosabbak”) is legfeljebb egy jobb újjászületést remélnek, ahol még inkább kiteljesíthetik saját énjüket. Sőt, kifejezetten divatba jön – mi sem áll távolabb az eredeti keleti vallásoktól – a halált követő „új életek”, jövődöbeli újjászületések kultusza, ami végtére nem más, mint az afeletti öröm megnyilvánulása, hogy egyáltalán *létezik* előző és következő élet mint olyan.²⁷⁶ Ráadásul az „előző életekkel” való foglalatosság is rövid idő alatt egyfajta önismeretté, miszticizált populáris pszichoanalízissé lesz. Számos beszámoló szól arról, hogy az

²⁷² A bécsi pszichoanalitikusok egyik neves képviselője, Herbert Silberer például már Jung előtt foglalkozott hermetikával, alkímiával, illetve általában az okkultizmussal. (Silberer 1917) Lásd még Oppenheim 1985. Magyarországon a Freudtanítvány Ferenczi Sándor tulajdonított különösen nagy jelentőséget a spiritiszta médiumok pszichikai vizsgálatának, akinek okkult érdeklődése a pszichoanalitikus mozgalmon belül közismert volt, s aki igyekezett Freudot is megfertőzni az okkult jelenségekben való hittel. Erről lásd Ferenczi 1999; Mészáros – Hidas 1991; Harmat 1986; Tarjányi 2000.

²⁷³ Canon 1943.

²⁷⁴ Természetesen erre a nyelvhasználatra már a korábbi időkből – így a már tárgyalt századelőről stb. – is vannak kísérletek, ám a hatvanas évektől ez tömegessé és alapjában meghatározóvá válik.

²⁷⁵ Desimaru 1995: 81-2.

²⁷⁶ Ez annál groteszkebb, mivel a keleti vallások elsődleges és alapvető célja volt az újjászületéseknek – mint az ontológiai szenvedés legfőbb okának, forrásának és megnyilvánulásának – a megszüntetése. A „jobb újjászületés” reménye a vallási elképzelések alját jelentették, mindenkor azzal a háttérrel, hogy az illetőnek ebben az életében nem sikerült a megszabadulás (szellemi éretlensége miatt, karmikus bűnei okán stb.). Ám még ebben az esetben is arra ment ki a játék, hogy ebben a leendő „jobb újjászületésben”, azaz következő életében lehetséges nyíljon az illetőnek a teljes megszabadulásra. Vagyis a kedvező újjászületés iránti vágy nem jelentett mást, mint a „végső megszabadulás” jövőbeli reményét. Ez is rávilágít a nyugati és a keleti ember gondolkodása közötti alapvető különbségre. A nyugati megmaradt halálfélonak.

„előző életekre” történő visszaemlékezések „mélyebb önismeretet adnak”, gyógyítják a pszichét, elűzik a depressziót, értelmet adnak az életnek, és nem utolsósorban feloldják a halálfélelem adta görcsöt, mivel egy „előző élet” megtapasztalása a halhatatlanság reményét csillantja meg. Azaz a reinkarnáció hite és átélése itt a mentálhigiéné egyik igen fontos megjelenési formája.²⁷⁷ Ez az elképzelés inspirációt nyerve a pszichoanalízistől olyan obskurus új „tudományok” megjelenését is magával hozta, mint a reinkarnációs terápia.²⁷⁸

A XX. század új vallási irányzataiban is megkülönböztethetőek a magukat nyíltan keleti eredetűnek tekintő tanok, vallások (hindu, buddhista, taoista stb. irányzatok széles palettájával találkozhat a kereső), és a New Age valamint az egyéb új vallási mozgalmak, amelyek eredetűket tekintve egyértelműen nyugatiak, jóllehet ez utóbbiak tanait is gazdagon átszövik a keleti elemek.²⁷⁹ A magukat keletiként meghatározó vallások ugyanakkor viszont egy dologban határozottan különböznek a nyugati típusú újokkultista mozgalmaktól. Ez pedig egyfajta „keleti mester-kultusz”, amelyen azt értjük, hogy voltaképpen a keleti mester adja a hitelességet a valláshoz. Még a legnagyobb nyugati – származású – tanítóknak (mint amilyen a dán Ole Nydahl, a német Govinda, avagy a magyar Láma Csöpel) is szüksége van egy keleti mesterre a háttérben, akire mindig hivatkozhatnak, akitől a beavatást kapták. Ez lényegében azt az implicit tartalmat hordozza, miszerint törekedhet ugyan egy nyugati hívő, elmélyülhet a keleti tanításokban, ám ha nem kap beavatást, egy „igazi” keleti mestertől, akkor soha nem lesz képes arra a minőségi váltásra, ami a megvilágosodáshoz szükséges.

Témánk szempontjából azonban irreleváns minden irányzatra, tanra, vallási elemre részletesen kitérni, mivel a „kelet bölcsességének eszméje” és eme eszmének a megváltozása mindegyik esetében hasonló. Érdeesebb inkább a pszichologizáló fordulat különböző fokozatait megvizsgálni. Vannak például olyan irányzatok, ahol a pszichologizálás csak a külsőségekben jelenik meg, mondjuk a nyelvhasználatban, de a vallás nagyjából megtartotta eredeti célját. XI. Tarab Tulku, a tibeti buddhizmus Koppenhágában élő tanítójának egyik, Budapesten tartott előadásán hangzottak el a következő szavak a karmáról:

„Ez a folyamatos cselekvés, hogy megszerezze azokat a dolgokat, amelyeket szeret és eltolja, amit nem szeret, ebből rendkívül sokszor féltékenység, düh, gyűlölet érzései keletkeznek. Ezek, mint benyomások alámerülnek – nyugati kifejezéssel élve – a tudatalattiba. A legkülönbözőbb időkben merülnek fel, és akcióra készítetnek minket – különböző gondolatok, cselekvések kivitelezésére és érzelmek felkeltésére – a karma szintjén. Jelen pillanatban a pszichológiai késztetés a legfőbb motorja, meghajtója cselekvéseinknek. Akcióra készítet és különböző hatásokat fejtiünk ki ezáltal emberek irányába, a természet irányába, állatok irányába. Nos persze visszajön onnan egy reakció, és erre elkezdődik a kölcsönhatás folyamata, ami számunkra valóság, pszichológiai valóság, tulajdonképpen ebben létezzünk és folyamatosan újratermeljük.”²⁸⁰

²⁷⁷ Ilyen jellemző munkák pl. a New Age-es természetgyógyászat jelenlegi apostolainak, Throwald Dethlefsennek vagy Rüdiger Dahlkének a könyvei. De szinte valamennyi reinkarnációról szóló újokkultista könyvben kiemelt szerep jut a mentálhigiénének.

²⁷⁸ Hall 1999: 13-14: „A megelőző életből származó okok a jelenben főbiként, krónikus betegsékként vagy rossz fizikai állapotként, függőségként, szellemi fogyatékoságként, kapcsolatteremtési zavarokként (...) manifesztálódnak. (...) A reinkarnációs terápia segít, hogy a páciens kibontakoztassa önmagát, feltárja eddig mélyen rejtőző tehetségét, jobban meg tudja érteni másokat, kiderüljön az életcélja és az inkarnációja oka.”

²⁷⁹ Az orientalizmusnak ebben a szellemi közegben (vagy ha úgy tetszik: kultúrában) szinte mindent átható voltára jó példa Carlos Castaneda. Még Castaneda népszerű misztikus regényeiben is, amelyekben egy mexikói indián (jaki) varázslótól kapott különféle „tanításokról” illetve „beavatásokról” számol be a szerző, számos keleti elemet találunk. Egyik regényében (Separate Reality) pl. nyíltan idéz a Tibeti Halottaskönyvből, de maguk Don Juan tanításai is több keleti elemet tartalmaznak. Az öreg varázsló tanításának egyik ilyen kulcsfogalma például a taoizmusból és a buddhizmusból is jól ismert „not-doing” (nem cselekvés), melyet gyakorolva lehet mágikus célokat elérni. A Castaneda által leírt szinkretista tanításokról tanulságos Mary Douglas kritikája. (Douglas 1975.)

²⁸⁰ XI. Tarab Tulku 1994: 17-18.

Mint említettem, vannak olyan irányzatok is, ahol az eredeti, ősi vallási cél maga is megváltozott. Például a Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség egyik fontos kiadványában a következő fejezetcímeket találjuk: „Együttérzés: mások behelyettesítése önmagunkkal”, „Egy barátot használni az együttérzés fölkeltésére” vagy „Hogyan meditáljunk az együttérzésen.”²⁸¹ Vagy nézzünk egy másik példát: Egy tibeti eredetű közösség (Karma Decsen Özel Ling) dán származású vezetőjét és mesterét a megvilágosodásról kérdezték. Figyeljük meg, hogy válaszában a megvilágosodás már nem azt jelenti, hogy az ember felismerve a világ „valóságos természetét” (azaz illúzió mivoltát) kilép az újjászülések körforgásából és eléri a Nirvánát, hanem mintha sokkal inkább arról lenne szó, hogy a törekvő egyfajta önmegvalósítást, önkiteljesedést ér el:

*„Egy nem megvilágosodott lény olyan, mint akinek csupán egy nyakkendője van. Egy bizonyos helyzetben csak egyfajta dolgot csinálhat, mert az a személyisége, olyan a beállítottsága: vagyis ő olyan. Azonban ha valaki elérte a megszabadulást vagy a megvilágosodást, az olyan mintha száz nyakkendővel rendelkezne: zöld, kék, vékony, vastag, mindenféle. Akkor már el tudom képzelni, hogy a megvilágosodás után ugyanazt csináljuk, mint most; csak éppen nem kényszerből tesszük, hanem örömből. Tudatunk igaz természete kifejezi önmagát.”*²⁸²

Olyan irányzatok is vannak, ahol szinte teljes azonosulás történt a pszichológiával, pszichiátriával. A szintén számos keleti elemet (pl. a reinkarnáció tanát) magába olvasztó Szcintológia Egyház például még gyakorlataiban, ill. külsőségeit tekintve is úgy működik, mintha nem egy vallásról (vagy akár tágabb értelemben vett spirituális irányzatról) lenne szó, hanem a pszichoanalízisnek egy némileg „átspiritualizált” válfajáról.²⁸³ Már magának a szcintológiának a középpontjában is egy ilyen fogalom, az „auditálás” áll. Az „auditálás” gyakorlata során egy *Auditor*-nak nevezett lelkész segít a hívőnek „megtalálni a múltjában – beleértve előző életeit is – a fájdalmat tartalmazó területeket és megszabadulni ezek káros hatásaitól.”²⁸⁴ Az „auditálást” egy „elektro-pszichométernek” nevezett speciális műszer használatra teszi lehetővé. Az „auditálás” bizalmas ülések keretében folyik, amikor is a „hívót” – pontosan úgy, mint a rendelésen a páciens – egy díványra fektetik, ahol az „auditor” kérdegeti őt. Az auditor segítségével a személy számára lehetővé válik, hogy szembe nézhessen múltbeli létezésének eseményeivel. Ez teszi képessé arra, hogy olyan válaszokat találjon, amelyek máskülönben nem tárulnának fel előtte. A szcintológiai auditor sohasem mondja meg, hogy mi a helyes válasz, vagy hogy a személy mit gondoljon önmagáról vagy a múltjáról. Így a személy saját magában találja meg az egyedüli igazságot az auditálás során. Minden, megfelelően alkalmazott auditálási eljárás végeredménye az, hogy az illető jól érzi magát, megnövekedett szellemi tudatosságra tesz szert, ami egyfajta megkönnyebbüléssel is együtt jár.²⁸⁵

Nem véletlen, hogy a Szcintológia Egyház – mint valamiféle újdonsült szakmai rivális – hatalmas kampányokat szervez a pszichiáterek ellen. Az egyik kiadványukban például „64 oldalon keresztül a jogsértő pszichiátriai gyakorlatokról, az emberellenes, erőszakos kezelési módszerekről, a beteg bizalmával való visszaélésekről, súlyos bűntényekről” írnak, amelyeket szerintük a pszichiáterek követnek el.²⁸⁶

²⁸¹ A kiadvány címe: „Meditációk a szeretet és együttérzés felkeltésére”. Kiadási hely: Tar község, évszám és szerző nélkül.

²⁸² Nydahl 1998: 11-12.

²⁸³ A Szcintológia és a keleti vallások kapcsolatáról lásd pl. Kent 1996.

²⁸⁴ Lugosi 1998: 223. A szcintológiáról még: Straus 1986; Barker 1992, Wilson 1990.

²⁸⁵ Ld. Hubbard alapművét a dianetikáról. (Hubbard 1990.) A könyv már alcímében is a szisztéma „pszichológiai tudomány” (és egyáltalán nem vallás!) mivoltát hangsúlyozza, amikor is a dianetikát úgy határozza meg, mint a „lelki és szellemi egészség modern tudományát”. Egy másik könyvének címe: „Önelemzés”. Praktikus önfejlesztő kézikönyv. A könyv – amelyben a dianetika immár „szellemi gyógyító technológia”-ként van meghatározva – nagy részét pszichológiai jellegű tesztek alkotják. (Hubbard 1992.) Veér András írt kritikus hangvételű könyveket a szcintológusokról (Veér 1999; 2000.) Ebben az összefüggésben e munkák azért is érdekesek, mert azok egy pszichiáter ellenérzéseinek a kifejeződései. A szcintológiáról lásd még: Wilson 1990; Evans 1974; Miller 1987; Melton 1990.

²⁸⁶ Uo. 229. A dátum nélkül megjelent kiadvány: The rise of Senseless Violence in Society; Psychiatry's Role in the Creation of Crime – Az értelmetlen erőszak újrakezdése és elterjedése a társadalomban; a pszichiátria szerepe a bűnözés kialakulásában.

De természetesen nem ez az egyetlen irányzat, amely a pszichológusokkal, pszichiáterekkel polemizál. Valójában számos olyan mester van, aki minthogy rendszere mindinkább összerosódik a pszichológia eredményeivel, úgy próbál megszabadulni tőle, hogy a pszichiátereket és pszichológusokat sarlatánnak, ostobának, gyávának és veszélyesnek titulálja. Egy manapság rendkívül népszerű indiai származású mester, Osho írja a következőket:

*„Valaki, aki az elmében van, megpróbál pszichológiát létrehozni: ez lehetetlen feladat. Csak képzelt pszichológiát hozhat létre. (...) Így bármit is hozott létre Freud, az csak egy gyönyörű képzelgés. (...) Ezért csak a buddhák teremthetnek bitelt érdemlő pszichológiát. Másikülönben csak a pszichopatológiának lesznek különböző iskolái.”*²⁸⁷ Majd később hozzáteszi: *„A pszichológia a legújabb eszköz arra, hogy az embereket elnyomva tartsák. Mivel a papok kudarcot vallottak, új papságra van szükség. A pszichológusok az új papság (...) Óvakodj ezektől az emberektől! Mivel újak, sokkal veszélyesebbek.”*²⁸⁸

Hogy milyen messzire vezethet el a pszichologizálás, arra talán nem is a dianetika, hanem a Silva-féle agykontroll a legjobb példa. Ez az irányzat magát már tisztán „tudományos módszerként” jelenítette meg, amolyan alternatív pszichológiai szisztémaként, sőt pusztá praktikumként. Ugyanakkor az agykontroll is tipikusan keleti inspirációjú meditációs szisztéma – persze modernizált, a szcientista világképhez idomított formában.²⁸⁹ Az agykontroll minden ízében a New Age szinkretista világának része, s főként azok fordulnak hozzá, akik fogékonyak az okkultizmus különféle eszméire, illetve részei ennek a kultúrának.

Am a pszichologizálódás folyamata korántsem egyirányú, az mondhatni „visszafelé is hatott”. Nem pusztán az történt ugyanis, hogy ezekben az okkultista új vallási mozgalmakban domináns elemként megjelenik a pszichologizálás, hanem ennek fordítottja is: a nyugati pszichológián belül ezzel párhuzamosan megjelentek a keleti vallások elemei.²⁹⁰ Elsősorban Jung szerepét kell megemlítenünk. Amikor Jung a különböző álmokat archaikus szimbólumokként értelmezte, akkor voltaképpen az „archaikus” fogalmán keresztül beintegrálta a vallási, szakrális elemeket, mítoszokat egy tudományos tárgyalási univerzumba, azaz lényegében legitimálta ezeket a tartalmakat.²⁹¹ Nem véletlen, hogy – a nyugati ezotériához vonzódása ellenére – nagy teret szentel bizonyos keleti elemekkel történő foglalatosságnak. (Jó példa erre, hogy külön művet írt a mandaláról, sőt e fogalmat kiterjesztette számos nyugati ezotérikus kulturális képződményre, felhasználta a pszichológiában, és ezáltal egyfajta – mára már széles körben elterjedt – jungi terminussá tette azt.)²⁹² Jung munkás-

²⁸⁷ Osho 1997: 59-60.

²⁸⁸ Uo. 76-77.

²⁸⁹ Ne tévesszen meg senkit az a tény, hogy a meditáció olyan ősrégi gyakorlat, amely Európában is mindig ismert volt, így nagy szerepet játszott például a keresztény misztikában is. Itt nem a keresztény misztika popularizálódásáról van szó, hanem egyértelműen a teozófusok hatásáról, akik keletről hozták (újra) be ezeket a vallási és gyakorlati elemeket.

²⁹⁰ Érdekes vagy sajnálatos módon a pszichológusok nem reflektáltak ezekre a változásokra. Csupán elvéve bukkann fel egy-egy olyan cikk, amelyben a kérdés egyáltalán említésre kerül. Lásd pl. Anthony – Doucas – Robbins – Curtis 1997. Azok az ígéretes című tanulmányok, mint pl. Lillinstone és Shepherd munkája: „New Religious Movements and mental health” (2001), is megmaradnak azoknak a hagyományos témáknak a tárgyalásánál, hogy mentálisan mennyire egészségesek az új vallási mozgalmakhoz csatlakozók, illetve, hogy milyen lehetséges hatásokkal jár az, ha valaki ezekhez a mozgalmakhoz csatlakozik.

²⁹¹ Erről lásd Farkas 1998a: 84.

²⁹² Jung 1999. Jung mandala koncepciója egy pszichoterápiás praxis alapjává lett. A mandala készítés máig alkalmazott eljárás az önkifejezés, az önismeret fejlesztésében. Erről lásd: Fincher 1998. A szerző jungiánus pszichológus. Könyve tipikus példája a Jung révén a pszichoterápiában megjelenő keleti bölcséleti és praktikus spirituális elemeknek. Természetesen, az eredeti keleti mandalakészítés egészen más jellegű volt és más célokat (elsősorban hagyományos értelemben vett mágikus-vallási célokat) szolgált. Ld. Tucci 1961. Egyébként köztudott, hogy Jung életének különböző szakaszaiban intenzíven foglalkozott a Tao-val, sőt a buddhizmussal és a hinduizmussal is. Erről: Crowley 1998: 79-102. valamint Rosen 1997.

sága azért rendkívül fontos, mert végsősoron ő volt az, aki révén – sok esetben pusztán a reá történő hivatkozással – legitimálódott az okkultizmus.²⁹³ Persze nem Jung volt az egyetlen olyan pszichológus, akinek köszönhetően a keleti vallások és a pszichológia összetalálkozott. Erich Fromm egy japán zen szakértővel, D. T. Suzukival írt egy közös könyvet a zenről és a pszichoanalízisről, amelyben nem csupán összehasonlították a két eszmerendszert, hanem megkísérelték mind fogalmi, mind pedig tartalmi téren is összehangolni azokat.

„Az a feltételezés, miszerint a zen-buddhizmus és a pszichoanalízis összeegyeztethetetlen egymással, mindkét diszciplína felületes szemléletéből táplálkozik. Éppen ellenkezőleg, a rokonság az, ami sokkal inkább szembeszökő(...) A zen lényegében annak a művészete, hogy az ember tisztába jöjjön létének természetével, és kijelöli a szolgaságból a szabadságba vezető utat... Azt mondhatjuk, hogy a zen felszabadítja a valamennyiünkben természettől fogva gondosan elraktározott összes energiákat, amelyek rendes körülmények közt úgy össze vannak préselve és ki vannak ficamodva, hogy nem tudnak megfelelően működésbe jönni... A zennek tehát az a célja, hogy megmentsen bennünket a megbolondulástól és a megrokkánástól. Ezt értem én szabadságon: szabadon működtetni a szívünkben eredendően benne rejlő valamennyi teremtető és jótékony hajlandóságot. Általában nem ismerjük fel, hogy minden szükséges képességünk megvan hozzá, hogy boldogok legyünk és szeressük egymást.

*A zen céljának ez a jellemzése minden változtatás nélkül jellemezhetné azt is, amit a pszichoanalízis akar elérni: tisztába jönni az ember tulajdon természetével, megvalósítani a szabadságot, a boldogságot, a szeretetet, felszabadítani az energiát, megmenekülni az elmebetegségtől és a megrokkánástól.”*²⁹⁴

Fromm még tovább megy, amikor a zent pszichológiai rendszerként fogja fel. Sőt, már-már olyan következtetések levonását sejteti, miszerint a pszichoanalízis sikeresebbé, azaz modernebbé válhat, amennyiben a zen technikáit, világképét megérti, elsajátítja:

*„A zen ismerete és az iránta való érdeklődés igen termékenyítő és megvilágító batással lehet a pszichoanalízis elméletére és technikájára (...) a zen-gondolkodás el fogja mélyíteni és ki fogja tágítani a pszichoanalitikus látókörét, és segíteni fog neki, hogy eljusson a valóság megragadásának mint a teljes és tiszta tudatosság végső céljának radikálisabb felfogásához.”*²⁹⁵

A pszichológia és a vallás kapcsolata azonban már szerintük sem egyirányú, sokkal inkább kölcsönhatásról van szó. A pszichológiára, pszichoanalízisre azért van szüksége a vallás gyakorlójának, hogy megvédje a tévutaktól.

*„A pszichoanalízis is hasznára válhat a zen tanulójának. Arra gondolok, hogy megóvhatja a hamis megvilágosodástól (amely természetes nem megvilágosodás), attól, amelyik pusztán szubjektív, és pszichotikus vagy bisztériás jelenségeken, illetve öngerjesztéses önkívületi állapotokon alapul. Az analitikus tisztázás megőrvi a zen-tanítványt az érzéksalódásoktól, amelyeknek a hiánya alapfeltétele a megvilágosodásnak.”*²⁹⁶

A „Kelet bölcseisége”-eszme a pszichologizáló fordulattal nem csupán egyre sikeresebbé vált, nem csupán egyszerűen fennmaradt a legmodernebb környezetben, hanem széles körben el is terjedt. Az elterjedés pedig éppen a „pszichologizálás” megjelenésének volt köszönhető, mivelhogy ez modernizálta, ez tette korszerűvé az „ősi tanokat”. Amíg a hatvanas évekig szűk értelmiségi körök „hóbortja” volt a Kelettel, ill. annak titkos tudásával, bölcselleteivel stb. foglalkozni, addig a hippikorban, illetőleg azt követően e „hóbort” szinte robbanásszerűen divattá vált a szélesebb társada-

²⁹³ Magyarországon a nyolcvanas években a jungiánus pszichológusok is felfedezik a keleti tanokat, és egyikük, Pressing Lajos, mind a mai napig az Árja Maitréja Mandala Rend buddhista közösségének vezetője.

²⁹⁴ Fromm 1989: 173.

²⁹⁵ Fromm 1989: 198.

²⁹⁶ Fromm 1989: 198.

lomban is. Persze a sikernek ára is volt: az eszme filozofikus aspektusa majdnem teljesen eltűnt, illetve integrálódott a pszichologizáló aspektusba.²⁹⁷ A külső csodák belső csodákká váltak. A vallási fogalmak elvonttá, átvitt értelművé szublimálódtak. Azt, amit régen a keleti tanok csodálói reális dolgokként hittek el, most mélyebb tartalmakat kifejező szimbólumokként, ill. szimbolikus aktusokként értelmezik. Eltűnik ugyan a filozófiai aspektus, ám a pszichológiai aspektus a szimbolizáció révén kvázi filozófia jelleget kap. Erre a „szublimáló”-szimbolizáló felfogásra igen jó példa az alábbi idézet, amely a német származású Láma Anagarika Govindának, a buddhista Árja Maitréja Mandala rend alapító atyjának főművéből származik:

„Egy (...) passzus éppen groteskségénél fogva teszi nyilvánvalóvá, hogy a Sandhyabhasat karakterisztikumának megfelelően kell értelmezni, és nem szó szerint: A Sadhaka, aki anyjával, testvérével, leányával folytat szerelmi viszonyt, könnyűszerrel éri el a legmagasabbrendű célját. (...) A tibeti tantrikus hagyomány szempontjából a fentebb említett szöveghelyeknek csak akkor van ésszerű értelmük, ha azokat a jogapraxis terminológiájának figyelembevételével vizsgáljuk: „a világ minden asszonya” valamennyi elem női princípiumát jelenti, pszichofizikai személységünk kivétlőt.”²⁹⁸

A pszichologizáló fordulat alól talán a krisnások képeznek egyedüli kivételt. Habár ez a mozgalom ugyancsak Nyugaton terjedt el, és ugyancsak a hippy-kor szülötte, továbbá szintén sok szempontból próbálja a maga világképét hozzáilleszteni a nyugati civilizációhoz és annak kulturális nyelvezetéhez, alapjaiban azonban mégis keleti – s ezzel együtt hagyományosan vallásos jelegű mozgalom – maradt. Ez pedig elsősorban éppen abban nyilvánul meg, hogy vallási lényegét nem a valamiféle pszichológiai tartalom adja, hanem egy hagyományosabb hiten és devóción alapuló gyakorlat, vallási élet.²⁹⁹ Persze azért náluk is megjelennek olyan extrém elképzelések, melyek a modern világhoz, illetve a nyugati kultúrához történő idomulás bátortalan kísérleteként értelmezhetők. Ilyen elképzelés pl. a tudat, illetve jóga segítségével történő utazás más bolygókra.³⁰⁰

A változás okai

De miért éppen a pszichologizálás lett ama eszköz, melynek segítségével a „keleti bölcsesség eszméje” modernizálódott és elterjedt?

Egyrészt nyilvánvalóan azért, mert a pszichológia a modern nyugati kultúra szerves része. Gondoljunk a nyugati világ centrumának számító Amerikára, ahol minden, magát valamire tartó polgárnak megvan a maga házi pszichológusa. A pszichológia, a pszichoanalízis nem csupán elterjedt a nyugati kultúrában, de szinte egyfajta modern vallássá alakult, vagy legalábbis bizonyos vallási funkciókat kétségtelenül ellát. A modern lélektan – amely alatt természetesen nem a kísérleti – vagy kognitív pszichológiát értjük – valláspótlék (ez a megállapítás szinte már közhelyszámba megy),

²⁹⁷ A filozófikus aspektus elcsökevényesedett formájában (de mindenfajta pszichologizálástól mentesen) a tradicionalisták köreiben él tovább. Lásd: Farkas 1998a.

²⁹⁸ Govinda 1984: 104-6. Az idézet azért érdekes, mert azok a tantrikus gyakorlatok, amelyekre Govinda utal, bizony számos keleti irányzatban nagyon is konkrét és kézzelfogható aktusok voltak – noha kétségtelenül már ott is megvolt ezeknek az aktusoknak egy bizonyos szimbolikus jelentéstartalma. Govinda viszont magát a tényleges aktust teszi nemlétezővé. Erről a jelenségről részletesebben Farkas 1998: 82-83.

²⁹⁹ A krisnások világáról lásd pl. Kamarás 1998. átfogó munkáját.

³⁰⁰ Prabhupáda: 32. A „bolygó” a krisnás irodalomban a szanszkrit loka (világ) szó modernizáló átértelmezése. Már maga a könyv címe és alcíme is a régi polgári szalonok világában dővő „Mesés Kelet” felfogást idézi: „Az isteni szeretet jógája. Egy világhírű jógamester feltárja a jóga igazi titkait.” Prabhupáda é.n.

mivel lényegében átvette a papoktól, az egyháztól a lelki segítség, a lelki gyógyítás funkcióját.³⁰¹ A pszichoanalízisben pl. egy kezelés egyfajta gyónásként is értelmezhető.

A valláosságban ugyanakkor mindenkor jelen volt (és jelen van ma is) a misztikum illetve a közvetlen átélés iránti igény. A hívők katarzisa, élményekre, nem hétköznapi tapasztalatokra, emocionális kielégülésre és egyebekre (is) vágnak. Ez a vágy pedig különösen az elmúlt évszázadban, amióta a hagyományos egyházak tekintélye hanyatlóban van, kezdi keresni kielégülésének módjait a legkülönbébb szellemi dolgokban. Másrészt pedig, míg korábban az egyház tekintélye önmagában biztosítani tudta a keresztény világkép bizonyosságát, az intézmény meggyengülésével is egyre inkább a tapasztalat, a vallási élmény vált a hit forrásává.³⁰² Ezért az egyén számára különösen fontossá vált, hogy a transzcendenciáról közvetlen, érezhető bizonyosságot szerezzen. A pszichológia bizonyos ezoterikus irányzatai, elemei ezt részben pótolni tudják.³⁰³

Így tehát óhatatlan, hogy a vallási irányzatok egy része és a modern pszichológia megtalálja a közös nevezőt. A pszichologizálás (főként Jung révén) még a kereszténységben is egyre inkább elterjedt. Ironikusan azt mondhatjuk, hogy nem csupán az a metafora igaz, miszerint a „pszichológia = vallás”, hanem e metafora reciproka is, azaz a „vallás = pszichológia”.

Ráadásul sem az okkultizmusban, sem pedig azon belül, a Kelet-kultuszban nem volt más olyan elem, ami a modern nyugati kultúrához történt idomulásban kapcsolódási pontot jelenthetett volna. Azaz az eszme adaptálódásának nem volt más eszköze.³⁰⁴ Így tehát a pszichológia az elterjedés sikerének titka. Ezért kénytelenek a keleti mesterek tanításaikat a nyugati igényekhez formálni. *„Számos gelug-központot tibeti szerzetes-lámák vezetnek, és bár a cél a tiszta hagyományok megőrzése, sok szellemi vezető manapság nyugati elemeket, például lélektani megközelítéseket is igyekszik beépíteni. Jó néhány központban kielégítik a laikusok igényeit is, akik olyan szinten gyakorolhatják a vallást, amelyet mindennapi életük korlátaiban lebetővé tesznek.”*³⁰⁵ A pszichologizáló fordulat szükségessége olyan erős kényszert gyakorolt a keletről jött tanítókra, hogy kénytelenek voltak behódolni, s rendszerüket ennek megfelelően átalakítani. A Transzcendentális Meditáció története tökéletes példáját nyújtja ennek: az irányzat megalapítója Mahesh Prasad Warna, 1955-ben felvett új nevén Maharishi Mahesh Yogi (Mahesh Megvilágosult Nagy Bölcs), 1918-ban született Indiában. Fizikus diplomát szerzett, de a természettudomány helyett egy spirituális iskola, Dev guru tanai felé fordult. 1953-ban Dev guru, halála előtt rábízta egy *meditációs módszer titkát, amellyel a „pillanatnyi nirvána állapotába”* lehet kerülni, és megbízta, hogy dolgozza ki a világ népei számára békét hozó meditációs technikát. Maharishi 1958-ban az amerikai kontinensen kezdi meg a tanok hirdetését, de 1968-ban visszatér Indiába, mivel módszere nem talált követőkre. A guru tehát visszavonul és átdolgozza, *terápiás elemekkel bővíti* tanát: kidolgozza a fizikai és mentális jó közérzet elérésének technikáját, a transzcendentális meditációt. A hetvenes években újra próbálkozik a tan hirdetésével, amellyel ezúttal már igen nagy sikert arat.³⁰⁶

³⁰¹ Lasch 1996: 30. Könyvében az amerikai társadalomban lezajlott pszichológiai fordulatról ír. Ám szerinte a terápia „antivallás”, ugyanis „a modern társadalomnak nincs jövője, és egyetlen gondolatot sem veszteget olyasmire, ami túlmegy pillanatnyi szükségletein.” Abban igaza van, hogy a korunkban megjelenő pszichologizálásban a hagyományos vallási célok szerepe háttérbe szorul (legalábbis ezekben a nem keresztény új vallási mozgalmakban) ám ugyanakkor újfajta vallási célok jelennek meg: az ember saját jól-létének megvalósítása ölt vallásos jellegűt.

³⁰² Erről: Hammond 1991; Stark 1984; Anthony 1987; Wuthnow 1985.

³⁰³ Lásd pl. Csikszentmihályi Mihály Flow c. könyvét (1997). Ez a divatpszichológiai irányzat, amely az „áramlat” megtapasztalására, illetve az ezzel összefüggő boldogságélményre alapoz, jó példája a vallási élmény „vallástól mentes” (legalábbis a szó hagyományos értelmében) elérésére.

³⁰⁴ A filozófiai aspektus jelenthetett volna még kapaszkodót, ám annak viszont élettere nem volt. Léven nem populáris, csak egy szűk kört tudott megérinteni. Eme szűk kör azonban telítődött más irányzatokkal, filozófiákkal. Köztudott, hogy az európai filozófia nem fogadta be a keleti filozófiákat.

³⁰⁵ Snelling 1996: 138.

³⁰⁶ Lugosi 1998: 233-243.

A keleti vallásoknak, tanoknak ugyanakkor már eredeti formájukban is mindig megvolt a lélektani aspektusa. Gyakorlati módszerük szerves részét képezte az introverzió, azaz a befelé fordulás, a gyakorló önmagára figyelése, vagy a meditáció. Ráadásul mindenekelőtt a tudattal foglalkoznak, a különféle tudatállapotokkal, azok okaival és következményeivel. A tudatot „elhomályosító” érzésekkel, érzetekkel, benyomásokkal, amelyek megismerése révén az ember megszabadulhat mindenfajta szenvedéstől, és vagy határtalan boldog állapotba juthat (ez a buddhizmusban a Nirvána, a védikus tanokban istennel való egyesülés stb.) vagy mindentől közömbös lelki derűt és belső szabadságot érhet el. Mivel tehát a keleti tanokban eleve megvolt a lélektani aspektus, ennek révén könnyedén kapcsolatot talált a Nyugaton mind divatosabbá váló pszichológiával. Így aztán a változás során természetes volt, hogy a keleti tanok lélektani aspektusa került előtérbe, illetve marad fenn, míg a mágikus illetve filozofikus oldal elcsökevényesedett, mondhatni: idővel kiszelektálódott.

A pszichologizáló fordulattal ugyanakkor nem csupán a „keleti bölcsesség eszméje” legitimálódik, hanem az okkultizmus egésze is, melynek – mint arról szó volt – a keleti kultuszok mindenkor szerves részét képezték. Voltaképpen a nyugati okkultista irányzatok a már korábban bennük lévő keleti elemek révén pszichologizálódtak és váltak ezáltal „korszerű” hitekké, vagyis adaptálódtak az új elvárásokhoz. Tulajdonképpen fordult a kocka: míg korábban azt látjuk, hogy főként a nyugati okkultizmus köntösében jelenik meg a Kelet kultusza, most éppen a fordítottja igaz: a „keleti bölcsesség eszméje”, pontosabban annak mindenkor meglévő pszichológiai aspektusa legitimálja a neki otthont adó nyugati okkultizmust is.

Természetesen azonban más okai is voltak a hagyományos „csodás Kelet” eltűnésének, méghozzá meglehetősen földhözragadt okai. Először is: a század folyamán kitágult a világ, megnyíltak a határok. Tömegek utaznak el olyan egzotikus országokba, ahová régen csak bátor, kalandvágyó kiváltságosok. Így nem érvényesül a „messziről jött ember azt mond, amit akar” elve. Az Indiába, Tibetbe, Kínába elzarándoklók pedig nem a Mestereket, illetve a csodát találják meg, hanem a nyomor minden formáját.³⁰⁷

Politikai tényezők is rontották a „keleti bölcsesség eszméjének” korábbi hitelét: a kommunizmus győzelme a Távol-Keleten is a hagyományos vallásgyakorlás elnyomását hozta magával, ami például Kínában szinte teljes sikerrel járt. Tibet lerohanása, illetve a kínai hatalomátvétel 1959-ben világossá tette, hogy sem a varázsserejű lámák, sem az istenségek vagy védő szellemek nem tudták hazájukat mágikus erejükkel megvédeni. Ennélfogva a tanítások modernizálódása, a csodáknak a pszichologizálás révén történő „belső csodákká” finomodása elkerülhetetlenné vált. Ugyanakkor a megszállást követően a tibeti lámák kirajzottak a nagyvilágba, és így széles körben hozzáférhetővé váltak tanaik.

A felgyorsult tudományos és technikai fejlődés pedig végképp szétzúzta a pusztán a megmagyarázhatatlan csodákra épülő világképeket. Az űrutazás, a genetika, a kibernetika, a számítógép korában egy misztikus eszme túlélésének egyetlen esélye, ha halad a korrallal, azaz racionalizálódik. A tudományos-technikai fejlődés felgyorsulása lényegében egybe esik a hippikorszakkal. A hippikor gyermekei kiutat keresvén a nyugati ember világnézeti válságából, felfedezték maguknak a különböző ezoterikus, misztikus, keleti tanításokat, csak hogy érezték, hogy azok századeleji okkult-szinkretista formájukban immár nem korszerűek. Az új nemzedék tehát elvégzi a korszerűsítést, oly módon, hogy saját koruk nyelvezetéhez, gondolkodásmódjához igazítja a tanokat. A fogalmi változtatás pedig

³⁰⁷ Persze a csalódottság sem újkeletű. Már a XVIII. és XIX századi utazók is csalódva vették tudomásul, hogy a Kelet nem olyan, mint amire az olvasmányaikból számítottak. Gerard de Nerval 1843-ban például a következő sorokat küldte Theophile Gautiernek: *„Mindenem odalett. Királyság királyság után, tartomány tartomány után csúszott ki a kezemből; elveszett számomra a világ vonzóbb fele, s hamarosan nem találok majd olyan helyet, ahol álmaim úzótt vadként megpihenhetnek. Egyiptomért sajog leginkább a szívem, fáj, hogy ki kellett törölnöm képzeletemből, és emlékeim közé kellett sorolnom.”* Nerval 1960: 1: 297-8. Idézi Said 2000: 176.

óhatatlanul tartalmi változtatásokkal járt együtt. A pszichologizálás vált a racionalizálódás formájává. A racionalizálódás itt tehát azt jelenti, hogy az adott eszme illeszkedik a kor nyelvezetéhez, s így a korábban érthetetlen dolgok érthetővé válnak.

És ha már a hippikről beszélünk, meg kell még említeni a körökben kibontakozó drogkultuszt is, amely hamarosan rátalált és nyomban egybe is kelt a keleti tanokkal, már csak azon egyszerű oknál fogva is, hogy a drogok jó részét Indiából, Kínából, s a Távol-Kelet egyéb országaiból lehetett beszerezni. Mindez pedig összefonódott a pszichológia kutatásaival és eredményeivel, mivel az ötvenes évektől Nyugaton (főként az USA-ban) folyó fantasztikus pszichológiai kísérletek, mint amilyen például a „szamádhí-kád” vagy az akkoriban felfedezett LSD alkalmazása a „tudattalan rejtett régióinak” feltérképezésére mintegy legitimálta is a drogfogyasztást.³⁰⁸

A „Kelet eszme” modernitása

Ahogy erről már fentebb szó esett, a „Kelet eszméje” a hagyományos vallásossággal szembeni filozofikus alternatíva mivolta, valamint a később dominánssá lett pszichológiai aspektusa révén a modernitás egyik sajátos kifejezőjévé vált. Ezzel viszont egy érdekes komplementaritás jelenik meg az eszme értelmezésében. A „Kelet eszméje” ugyanis egyfelől mindmáig megőrizte a már a későantik korban meglévő jelentését („Kelet = Ősi”), ugyanakkor az újkori változások hatására – főként szociokulturális háttérét (ti. polgári-értelmiségi) és funkcióját (ti. alternatíva a régivel szemben) tekintve – új értelmet is nyert, eszerint tehát az hogy „keleti”, egyúttal azt is jelenti, hogy „modern”.

A Kelet egészen a XIX. századik az „ősi” szinonimája volt. Csakhogy a Felvilágosodást követően a modern racionalizmussal szinte egyidejűleg lépett fel az irracionálisizmus a filozófiában (Schopenhauer), ami – lévén az újkor terméke, s lévén keresztényellenes – modern. Itt érhető tetten a „Kelet bölcseisége eszme” első a modernség irányába mutató mutációja.

A XIX. század vége főként a nagy átfogó, mindent megmagyarázni szándékozó elméletek időszaka a tudományban. A tudósok jó része valamely, számára kedves analógia kibontakozásával, végtelenségig vitelével az egész világot leíró rendszer megalkotását tűzi ki célul, s elsősorban olyan rendszereket hoznak létre, amelyek egységesíteni próbálják a különféle tudományágakat és területeket. A tudományos felfedezések (elsősorban a biológia és a fizika terén) a „Kelet eszme” híveit is arra sarkallták a századelőn, hogy elvégezzék az eszme fogalmi és tartalmi modernizálását, azaz beilleszték az akkor kibontakozó újfajta tudományos beszédmódba. Ehhez természetesen ők is a tudományok új felfedezéseiből merítették analógiákat, így a fizikában a mechanika törvényei, a biológiában pedig a darwini evolúció elmélete ill. a sejtelmélet volt nagy hatással az újítani vágyók képzetére.³⁰⁹ A jogászánakat (test-tartások) például nem egy szerző a törzsfejlődés egy-egy szintjének a szimbolikus megjelenéseként értelmezte. Ezen első analógiák azonban többnyire erőltetettnek tűntek, s így nem tölthették be a tartalmi modernizáció szerepét. Még hozzá főképpen azért nem, mert mind a biológia, mind pedig a fizika kézzelfogható, konkrét, objektív dolgokkal foglalkozik, ami hosszabb távon nem tűri meg (illetve nagyon feltűnővé teszi) a pontatlan analógiákat. Olyan tudományra volt tehát szükség, amelynek tárgya megragadhatatlanabb, szubjektívebb. Ez az új tudomány, amely végre alkalmas volt a változtatás koordinálására, a pszichológia (pontosabban az önismeret, ill. a mélylélektan) lett. Ez lett a nyugati okkultizmus – és ezen belül az orientalizmus – új irányelve,

³⁰⁸ Az egyik legismertebb „kutató” Stanislaw Grof, aki az LSD-t használta a magzati emlékeket feltáró terápiái (és egyéb kísérletei során). Egy másik, mai, magyar származású pszichológus, Feldmár András szintén összeötvözte a keleti tanításokat, az LSD használatát és a pszichológiát nagysikerű könyvében, melynek címe: „A tudatállapotok szivárványa”.

³⁰⁹ Már a kezdődő teozófia (ld. Blawatsky asszony írásait), majd később a Rudolf Steiner féle antropozófia is elöszertettel ássa bele magát az akkori fizika és biológia bizonyos irányzataiba, és hoz onnan számos elemet: analógiákat, terminusokat, stb. De az egész okkultista világot kezdte áthatni ez a fajta modernizálási (szcientifizálási) kedv. A biológiából vett analógiákra jó példa a magyar Kacsinszky (1941).

átfogó nagy kerete, paradigmája. A hippikor gyermekeinek munkálkodása következtében nyerte el az okkultista Kelet-eszme a maga immár életképes modern mutációját.

Végül soron azt is mondhatjuk, hogy a keleti (hindu, buddhista, kínai) tanokban minden „eredetiségük”, „ősiségük” ellenére (vagy mellett) mindenkor ott rejtett a modernség lehetősége is a nyugati ember számára. Méghozzá azért, mert világleírásaikban egy nagyon precíz, *analitikus látásmód* tükröződik. Elsősorban az indiai filozófiai (vallási) rendszerekre jellemző, hogy alaptanításait egy-egy szútrában (versbe szedett alapmű) foglalják össze. Az aforizmatikusan tömör szútrák lényegében a világot alkotó összes elem felsorolását, illetve azok funkciójának leírását tartalmazzák. A gyakorló ennek segítségével felismerheti a világ „valódi” természetét, s így megvalósíthatja a legfőbb célt. A védikus gyökerű vaisésika filozófia szútrája (amely az i.e. IV.-II. századból való) például 7 alap princípiumot (Padārtha) különböztet meg. Ezek a 1. dravja (szubsztancia), 2. guna (kvalitás), 3. karma (mozgás), 4. számánja (univerzalitás), 5. visésa (individualitás), 6. samavája (a kategóriák inherenciája), 7. abháva (nem-levőség). Ezek az alap princípiumok azután tovább bomlanak, így például a vaisésika bölcsélet 9 féle dravját különböztet meg, 25 féle gunát, és így tovább.³¹⁰ Egy másik filozófiai rendszer, a szánkhja a pszichét osztályozza meglehetősen aprólékosan. Esszerint a pszichét az értelem, az elme és az énség együtt alkotja, mindegyiknek sajátos funkciója van, s együttes működésük révén tapasztaljuk meg a külvilágot.³¹¹ De ugyanilyen analitikus szemlélet jelenik meg a jógában, és más irányzatokban is.

A keleti tanítások aprólékos osztályozási rendszere arra a téves gondolatra vezette az újkor nyugati kutatóit, hogy e bölcséleti rendszerek némelyike kifejezetten atomista, sőt materialista. Ez azonban félreértés eredménye, ugyanis a keleti bölcséletek legfőbb célja soha nem marad meg a racionális megértés szintjén, hanem mindig a lét tökéletes és abszolút megismerésére törekszik, miáltal a lélek kiszabadul anyagi fogságából és a teljes szabadság állapotába jut. A keleti tanokkal először találkozó nyugati embernek ez a fajta szemléletmód nagyon idegen volt, így hát saját világgépének megfelelően próbálta értelmezni a tanokat. Azaz, ami beleilleszkedett a világgépébe, azt felerősítette, ami meg nem, azzal úgy tett, mintha nem létezne. Témánk szempontjából az a lényeg, hogy a keletiek látásmódja – analitikus volta révén – modernnek tűnt, s e „modernség” miatt lett „atomista”, ill. „materialista”.

Ennek mélyebb megértéséhez az analitikus látásmód, illetve az ezt tükröző leíró forma a kulcs. Ez az, ami a mai (újkori) nyugati ember számára a modernitás egyik kifejezője, mivel ez a szemléletmód, ill. leíró forma a nyugati ember fejében elsősorban is a *tudományosság*hoz kötődik, azt idézi. Ez utóbbi pedig a modernitás veleje, javarészt ettől modern, ami modern. Így tehát, ha a nyugati ember szembetalálja magát például az óind filozófia tipikus alkotásaival, úgy azt valamiféle módon „tudományos jellegű” szellemi produktumnak hajlamos látni, olyasvalaminek, ami a modernség érzését kelti. S ennek csak látszólag mond ellent ama tény, hogy az analitikus látásmód, az osztályozás, a kategóriák felállítása az európai kultúrában sem új dolog, az már az ókortól kezdve jelen van, sőt, az Arisztotelész munkássága nyomán fokozott jelentőségre tesz szert a tudományos életben. Csakhogy az igen sokáig nem válik a nyugati kultúra alapvető, meghatározó elemévé, merthogy az a kulturális rendszer, amelyben jelen van – jelesül a tudomány –, maga sem válik azzá, csupán az újkorban. A nyugati ember számára a tudomány a felvilágosodással lesz a kultúra egyik alapvető, majd mindent meghatározó tényezője, főként azért, hogy a tudományos gondolkodás (vagy annak bizonyos elemei, ill. alapértékei) az egyre szélesebb körű iskolázottsággal elterjed. Ezért a tudományosság, amelynek lényege az analitikus szemléletmód a felvilágosult gondolkodás, a modernség legalapvetőbb kifejezője. Így tehát, ha a nyugati ember egy más kultúra produktumában ezzel a szemléletmóddal találkozik, akkor e produktum automatikusan „modern” alkotásnak tűnik a számára.

³¹⁰ Takács 1984.

³¹¹ Ruzsa 1997.

Hasonlóképpen a modernség látszatát keltette az istenség másodlagos szerepe a tanításokban. Jóllehet vannak istenek, félistenek és egyéb természetfeletti lények a keleti világképben, ám azok legfeljebb az anyagi, földi boldogulásban segíthetnek. Az élet valódi célját azonban minden egyes személynek, saját magának kell elérnie. Ebben a szentek, a vallási vezetők (mint pl. a Buddha), csak annyiban segíthetnek, hogy saját életükkel megmutatják, hogy lehetséges a megszabadulás. Ám mindenkinek magának kell az utat végig járni. Nincs eleve kiválasztottság és kárhozat, előbb utóbb mindenki üdvözülni fog. A hagyományos keresztény vallásosságból kiábrándult nyugati útke-resőkre, akik a kapitalizmus világában otthonosan mozogtak, a keleti tanok ismerős és modern (merthogy saját világukkal harmonikusnak tűnő) benyomást keltettek.

A „Kelet eszme” tehát már megjelenésekor, mint a kereszténység alternatívája, és mint új irányzat magában hordozta a modernség látszatát. A századelő szalonjaiban a filozofikus aspektus háttérbe szorulásával egyidejűleg azonban az eszme modernsége is elhalványult. A hatvanas években bekövetkező pszichologizálódó fordulat változtatta újra modernné a „Kelet eszméjét”, méghozzá olyanmódra modernné, hogy a keleti elemekre támaszkodva az egész nyugati okkultizmus is képessé vált a megújulásra. Ez jelenik meg azokban az elképzelésekben, leírásokban, amelyek szerint Jézus indiai volt, Jézus egy guru, avagy jógi volt stb. Megfigyeléseim szerint a vallástalan, ateista emberek jobban elfogadják Jézus csodáit valósnak, amennyiben Jézus jógi volt, mint Jézus hagyományos zsidó-keresztény felfogását. Ha ugyanis Jézus egy keleti guru volt, akkor csodái „racionális” magyarázatot nyernek (például, hogy más tudatállapotba került, energiát használt a gyógyításhoz stb.) A racionalitás tehát tulajdonképpen itt azt jelenti, hogy a mi kultúránk beszédmódjába beilleszkedett, ezáltal jobban érthetővé, elfogadhatóvá válik, így a „csoda” megszűnik csoda lenni. A csodák igazából nem csodák, a tudomány előbb-utóbb megmagyarázza majd működésüket.³¹²

Amíg tehát a nyugatiak új Krisztus-értelmezésében Krisztus indiai guruvá, azaz hús-vér emberre vált, addig ezzel szemben, a keleti származású mesterek hajlamosak úgy értelmezni Krisztus alakját, mint ami valamely keleti, védikus tartalom nyugati szimbolikus megjelenési formája. Ezzel mintegy filozófiai tartalommal szublimálják a konkrét személyt. Sai Baba könyvében pl. a következő részletet találjuk: *„Jézus 25 éves korában ébredt rá arra, hogy Ő, az isteni Szeretet Krisztus Princi-piumának inkarnációja.”*³¹³ A keleti tanítók másik kedvelt eljárása, hogy a Bibliát védikus kommentárokkal látják el, miáltal a Szentírás közérthetővé, maivá válik. Ugyancsak Sai Babánál olvashatjuk az alábbiakat:

„Jézus Krisztus először azt mondta, hogy Isten Küldötte, azután kijelentette, hogy Isten Fia, s később kinyilvánította, hogy nincs különbség Közte és az Atya között, hogy Egyek.

Ezen a módon Jézus utalt az Istennel való különféle kapcsolatokra. Eleinte különállónak érezzük magunkat Istentől. Ennek védikus megnevezése Dwaitam, vagyis dualizmus. Azután megnyilvánul az elfogadott nem dualista látásmód, vagyis Visita Adwaitam, amikor úgy érezzük, hogy Istennel kapcsolatban állunk, abogyan ezt Jézus kijelentése is igazolja: <Én az Atya fia vagyok>.

*Az utolsó kapcsolat formát nondualizmusnak hívjuk, vagyis Adwaitamnak, vagy Monizmusnak, amelyben a tökéletessé vált lény eggyé válik Istennel. <Én és az atya egyek vagyunk>.”*³¹⁴

³¹² Lásd pl. Holger Kersten könyvét (1992), amelyben a szerző azokat a bizonyítékokat igyekszik összegyűjteni, amelyek azt támasztják alá, hogy Jézus Indiában élt. Tipikus mű még Hanna Wolff könyve, amelynek már egyes fejezetcímei is árulkodóak: „Jézus a szanjaszi” vagy „Jézus a guru”. A könyv sokatmondó alcíme: Jézus alakja indiai szemmel. – írja ezt egy nyugati szerző. Wolff 1997.

³¹³ Najemi 1993: 141.

³¹⁴ Najemi 1993: 140.

Krisztus és a keleti tanok összhangba hozása persze nem újkeletű jelenség. Már a teozófusok szinkretista rendszerében megfogalmazódott az a gondolat, miszerint Jézus, Buddha, Krisna, Allah és más Istenek ugyanazt jelölik, egy világmegváltó mestert, aki nem tűnt el a világból, hanem különböző testekben újra meg újra megjelenik. Csakhogy amíg például Krishnamurtiról úgy vélték, hogy maga Jézus, a csodatévő új Messiás, azaz egy indiai jógit tettek Megváltóvá, addig a hatvanas években visszájára fordult az eszme, vagyis Jézusból válik indiai jógi.

Írásomban áttekintettem a „keleti bölcsesség” ősi toposz jelentésváltozását. Egy nagyon fontos szempont azonban még hátramaradt, amelyre Robert H. Sharf tanulmánya világít rá.³¹⁵ Nyugaton megkérdőjelezhetetlennek igazságnak tűnik, hogy Keleten a szentiratok tanulmányozása és a rítusok szigorú betartása helyett a misztika, a kontemplatív gyakorlatok képezik ősidők óta a vallás legfontosabb alapelemeit. Valójában a keleti gyakorlatok nagyon is moderneek, ugyanis XIX. századi nyugati teológiai érveléseken alapulnak, amelyek a vallást nagyon személyes, bensőséges, és ennél fogva a tudományos bizonyítás követelménye alól felmenthető tapasztalásként igyekeztek védelmezni az iparosítás korában. A keresztény misszionárius iskolákban képzett keleti értelmiségre nagy hatást gyakoroltak ezek a teológiai elképzelések, amelyet később a gyarmatosítás elleni küzdelemben fel is használtak. Mind a hindu nacionalisták Indiában, Sarvepalli Radhakrishnan elképzelései nyomán, mind pedig a zen buddhista nacionalisták Japánban, D. T. Suzuki írásainak hatására megkísérelték újradefiniálni a Keletet, mint ami spirituálisan jóval fejlettebb a Nyugatonál, habár technológiailag alatta áll. Így sikerült nemzeti büszkeséget és spirituális felsőbbrendűséget önteni követőikbe. Kelet és Nyugat tehát elválaszthatatlanul összetartozik, a köztük lévő különbség csupán törékeny konstrukció.

³¹⁵ Scharf 2000.

FORRÁSOK

- Dr. Bozók Dezső (1911): *Két év Keletáziában*. A szerző saját kiadása.
- Canon, Alexander (1943): *Kelet mágusai. Tibet misztikája és csodái*. (ford. Dr. Balogh Barna) Budapest, Viktória Könyvkiadó.
- Crowley, Vivianne (1998): *A jungi szellemiség*. Budapest, Bioenergetic.
- Cunnigham, Scott (1993): *Living Wicca. A further Guide for the Solitary Practitioner*. St. Paul, Llewellyn Publications.
- Csikszentmihályi Mihály (1997): *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- David-Neel, Alexandra (1991): *Mágusok között Tibetben*. Budapest, Sorger Kolon Ltd.
- Desimaru, Taiszen (1995): *Az út gyakorlása*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Easwaran, Eknath (1997): *Belső harang. Ósi mantrák. Modern útkeresők*. (Ford. Dankó Zoltán) Budapest, Édesvíz Kiadó.
- Eszter médium utján írta a „Névtelen szellem” (1933): *A kegyelem törvényvilága*. Budapest, A Szellemi Buvárok Pesti Egylete.
- Feldmár András (1997): *A tudatállapotok szivárványa*. Debrecen, Gigant BT.
- Fincher, Susanne F. (1998) *Mandalakészítés. Intuíció, önkifejezés, gyógyulás*. Budapest, Édesvíz Kiadó.
- Govinda, Láma Anagarika (1984): *OM MA-NI PAD-ME HUM. A Vajrayana misztika a „Hat Szent Szótag” ezotérikus tanai alapján*. Budapest, Buddhista Misszió.
- Haich Erzsébet (1994): *Beavatás*. Budapest, Édesvíz.
- Hall, Judy (1999): *Reinkarnációs terápia*. Budapest, Bioenergetic.
- Hubbard, L. Ron (1990): *Dianetika: A lelki és szellemi egészség modern tudománya. A dianetikai eljárás kézikönyve*. Budapest, Interbright.
- Hubbard, L. Ron (1992): *Önelemzés. Praktikus önfejlesztő kézikönyv*. (Ford. Fülöp Márta, Kárpáti Péter) Budapest, Minerva Kiadó.
- Jung, Carl Gustav (1999): *Mandala: képek a tudattalanból*. (Ford. Tóth Tamás Boldizsár) Budapest, Édesvíz Kiadó.
- Kaczvinsky József (1943): *Kelet világossága*. Írás.
- Kersten, Holger (1992): *Jézus Indiában élt a keresztre feszítés előtt és után*. Budapest, Biográf.
- Landor, Henry S. (é.n.): *Utazás a rejtelmes Tibetben*. (Ford. Tábori Kornél) Budapest, Tolnai Nyomdai Műintézet és Kiadóvállalat R-T.
- Meditációk a szeretet és együttérzés felkeltésére*. (é.n.): Tar község.
- Najemi, Robert (1993): *Istenember. Bevezetés Sai Baba tanításaiba*. (Ford. Túri Ágnes) Budapest, Sri Sathya Sai Organization Magyarországi Csoportja.
- Nerval, Gerard de (1960): *Les filles du feu*. In *Oeuvres*. Ed. Albert Beguin és Jean Richet. Paris, Gallimard.
- Nydahl, Ole (1998): *Egy jógi 109 válasza. Válogatás Láma Ole Nydahl tanításaiból*. Budapest, MIND Kiadó.
- Osho (1997): *Túl az elme határain*. (Ford. Salek Zoltán és Nadzsai Ida) LEELA Alapítvány.
- Prabhupáda, A. C: Bhaktivedanta Swami (é.n.): *A tökéletes jóga. Az isteni szeretet jógája. Egy világbíró jogamester feltárja a jóga igaz titkait*. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Rosen, David (1997): *Jung és a Tao. Az integritás útja*. (Ford. Murányi Beatrix) Szeged, Szukits Kiadó.
- Snelling, John (1996): *Kelettől Nyugatig. Tárgyilagosan a buddhista tanításról. Buddha üzenete a mának*. Budapest, Édesvíz Kiadó.
- Szepes Mária (é.n.): *Varázstükör*. Budapest, Göncöl Kiadó.
- XI. Tarab Tulku magyarországi előadásai (1994): *A tudat és a test energiája, II.rész*. Dharma-füzetek 3.
- Wolff, Hanna (1997): *Az egyetlen Jézus. Jézus alakja indiai szemmel*. (Ford. Nádas Orsolya) Budapest, Elpidia Kiadó.

IRODALOM

- Anthony, Dick – Ecker, Bruce (1987): *The Anthony Typology: A Framework for Assessing Spiritual and Consciousness Groups*. In D. Anthony – B. Ecker – K. Wilber szerk. *Spiritual Choices: The Problem of Recognizing Authentic Paths to inner Transformation*. New York, Paragon, (35-106).
- Anthony, Dick – Robbins, Thomas – Doucas, Madeline – Curtis, Thomas (1977): *Patients and Pilgrims: Changing Attitudes Toward The Psychotherapy of Converts to Eastern Mysticism*. *American behavioral Scientist*, 20(6), July/August. Illetve ugyanez: (1978): In J. T. Richardson szerk. *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*. Beverly Hills, CA:Sage, (43-64).
- Barker, Eileen (1992): *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London, HMSO.
- Bellah, Robert (1976): *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity*. In: C. Glock – R. Bellah (eds.): *The New Religious Consciousness*. Berkley, California, University of California Press.

- Campbell, Bruce F. (1980): *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley, University of California Press.
- Campbell, Colin (1982): The New Religious Movement, the New Spirituality and Post-Industrial Society. In E. Barker szerk. *New religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York, Edwin Mellen, (232-242).
- Campbell, Colin (2001): The Easternisation of the West. In: Bryan Wilson – Jamie Cresswell (ed.): *New Religious Movements: Challenge and response*. London, New York, Routledge, (35-48).
- Cavendish, Richard (ed.) (1989): *Encyclopedia of The Unexplained. Magic, Occultism and Parapsychology*. Arkana.
- Cox, Harvey (1977): *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*. New York, Simon and Schuster.
- Cumont, Franz Valery Marie (1929): *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris.
- Dawson, Lorne L. (1998): *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*. Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Douglas, Mary (1975): The Authenticity of Castaneda. In *Implicit meanings. Essays in anthropology*. London, Boston, Routledge & Kegan Paul, (193-200). (Magyarul: 2003 *Rejtett jelentések*. Budapest, Osiris.)
- Evans, Christopher (1974): *Cults of Unreason*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Farkas Attila Márton (1998a): *Buddhizmus Magyarországon avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája*. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek 50.
- Farkas Attila Márton (1998b): Poszthippi vallásosság későantik tanulásokkal. *Iskolakultúra*, VIII. évf. június – július (6-7).
- Ferenczi Sándor (1999): *Spiritizmus = A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások 1897-1908*, s. a. r. Mészáros Judit, Budapest.
- Frankfurter, David (1998): *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. New Jersey, Princeton University Press.
- Fomm, Erich – Suzuki, D. T. (1989): *Zen Buddhizmus és pszichoanalízis*. Budapest, Helikon Kiadó.
- Gál Péter (1994): *A New Age – keresztény szemmel*. Budapest, Abaliget, Lámpás Kiadó.
- Gitlin, Todd (1987): *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*. New York – Toronto, Bantam Books.
- Hammond, Phillip E. (1991) How to Think About the Sacred in a Secular Age. In D. G. Bromley szerk. *Religion and Social Order. New Developments in theory and research. Volume I*. London, JAI Press INC., (115-127).
- Harmat Pál (1986): *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis. A budapesti mélylélektani iskola története 1908-1983*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Dr. Hennyey Vilmos – Szlemenics Mária (1929): *A Teozófiai Társulat csődje*. Budapest, Neuwald Illés Utódai Könyvnyomda.
- Hornung, Erik (1999): *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München, Verlag C.H. Beck.
- Johnson, Benton (1981): A Sociological Perspective on New Religions. In T. Robbins – D. Anthony eds. *In God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick, NJ: Transaction Press, (51-66).
- Kákossy László (1984): *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest, Gondolat.
- Kamarás István (1998): *Krisnások Magyarországon*. Budapest, Iskolakultúra.
- Kent, Stephen (1988): Slogan chanters to Mantra Chanters: A Mertonian deviance Analysis of conversion to Religiously Ideological Organizations in the Early 1970s. *Sociological Analysis* 49(2). (104-118).
- Kent, Stephen (1996): Scientology's Relationship with Eastern Religious Traditions. *Journal of Contemporary Religion*, 11(1). (21-36).
- Lasch, Chrisopher (1996): *Az önimádat társadalma*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Lilliston, Lawrence – Sheperd, Gary (2001): New Religious Movements and mental health. In Bryan Wilson – Jamie Cresswell (ed.): *New Religious Movements: Challenge and response*. London, New York, Routledge. (123-139).
- Lugosi Ágnes – Lugosi Győző (szerk.) (1998): *Szekták. Új vallási jelenségek*. Budapest, Pannonica Kiadó.
- Melton, J. Gordon (1987): How New is New? The Flowering of the „New” Religious Consciousness since 1965. In D. G. Bromley – P. H. Hammond szerk. *The Future of New Religious Movements*. Macon, GA: Mercer University Press, (59-79).
- Melton, J. Gordon (1990): *New Age Encyclopedia*. Detroit, Gale Researche Inc.
- Melton, J. Gordon (1993): Another Look at New Religious. *ANNALS, AAPs*, 1993. May.
- Melton, J. Gordon (2001): Anti-cultists in the United States. In Bryan Wilson – Jamie Cresswell (ed.) *New Religious Movements: Challenge and response*. London, New York, Routledge. (213-233).
- Mészáros Judit – Hidas György (1991): A pályakezdő Ferenczi. *Thalassa*, 1. sz.
- Miller, Elliot (1993): *A crash course on the New Age Movement. Describing and Evaluating a Growing Social Force*. Michigan, Baker Book House.
- Miller, Russell (1987): *The Bare-Faced Messiah*. New York, Henry Holt&Co.
- Mills, Joy (1987): *100 Years of Theosophy*. Wheaton, IL.: Theosophical Publishing House.
- Molnár Tamás (2000): *Én, Symachus*. Budapest, Európa Kiadó.

- Nethercot, Arthur (1960): *The First Five Lives of Annie Besant*. Chicago, University of Chicago Press.
- Nethercot, Arthur (1963): *The Last Four Lives of Annie Besant*. Chicago, University of Chicago Press.
- Oppenheim, Janet (1985): *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1950-1914*. Cambridge University Press.
- Otto, Rudolf (1997): *A szent*. (Ford. Bendl Júlia) Budapest, Osiris.
- Patai, Raphael (1994): *The Jewish Alchemists*. New Jersey, Princeton University Press.
- Raghakrishnan, Saverpalli (1939): *Eastern Religions and Western Thought*. Delhi, Oxford University Press.
- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. London-Newbury Park-Beverly Hills-New Delhi: Sage.
- Rogers, Louis Williams (1950, 1956): *Elementary Theosophy*. Wheaton, IL.: Theosophical Press. (5., 6. Ed.)
- Roof, Wade Clark (1993): *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper-Collins.
- Russel, Bertrand (1997): *A nyugati filozófia története*. (Ford. Kovács Mihály) Budapest, Göncöl Kiadó.
- Ruzsa Ferenc (1997): *A klasszikus szánkha filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Said, Edward W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest, Európa Kiadó.
- Schur, Edwin (1976): *The Awareness Trap: Self-Absorption Instead of Social Change*. New York, McGraw-Hill.
- Sharf, Robert, C. (2000): Rethoric of experience and the study of religion. In: Cognitive Models and Spiritual Maps. *Journal of Consciousness Studies*. Volume 7, No. 11-12: (267-287.)
- Silberer, Herbert (1971): *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*. New York, Dover Publications.
- Stark, Raymond – Brainbridge, W.S. (1984): *The Future of Religion*. Los Angeles – Berkeley, University of California.
- Straus, Roger B. (1986): Scientology „Ethics”: Deviance, Identity and Social Control in Cult-Like Social World. *Symbolic Interaction*, 9 (1): 67-82.
- Strobel, Karl (1992): Soziale Wirklichkeit und irrationales Weltverstehen in der Kaiserzeit, I. Sortes Astrampsychi und Sortes Sangellenses. *Laverna* 3: 129-141.
- Symonds, John (1971): *The Great Beast*. London, Macdonald.
- A szimbolizmus enciklopédiája*. (Ford. Déva Mária) (1984): összeállította: Cassou, Jean. Budapest, Corvina Kiadó.
- Takács László (1984): *India kultúrtörténetének áttekintése 6.-7. A nyája és a vaisésika*. Budapest, Buddhista Misszió.
- Tarjányi Eszter (2002): *A szellem örvényében. A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai*. Budapest, Universitas.
- Tipton, Steven M. (1982): *Getting Saved from the Sixties*. Berkeley, California, University of California Press.
- Tucci, Giuseppe (1961): *The Theory and Practice of the Mandala*. London, Rider.
- Dr. Veér András (1999): *Bolondok (Űr)bajója*. Art Nouveau.
- Dr. Veér András – Dr. Erőss László (2001): *A szcientológia mocsarában (dokumentumok és következtetések)*. Art Nouveau.
- Waite, Arthur Edward (1991, ered. 1926): *The Secret Tradition in Alchemy. Its Development and Records*. Kila, Kessinger Publishing Company.
- Wallis, Roy (1984): *Elementary Forms of the New Religious Life*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Wessinger, Catherine Lowman (1988): *Annie Besant and Progressive Messianism (1847-1933)*. Lewiston, New York. The Edwin Mellen Press.
- Wilson, Bryan, R. (1990): *The Social Dimension os Sectarianism. Sects and New Religious Movement in Contemporary Society*. Oxford, Clarendon Press.
- Wuthnow, Robert (1985): The Cultural Context of Contemporary Religious Movements. In T. Robbins – W. Sheperd – J. McBride eds. *Cults, Culture, and the Law*. (43-56.) Chicago, CA: Scholars Press.
- Wuthnow, Robert (1988): *The reconstructing of American Religion*. Princeton, NJ., Princeton University Press
- Wuthnow, Robert (1998): *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. University of California Press.

Androgínia, a nemek cseréje és a harmadik nem a hinduizmusban

PÁLINKÁS JÁNOS

Mottó: „Az okkult szemlélet itt is a láthatatlan okot ragadja meg, amikor visszabátol a nemek kettészakadásának misztériumához, amelyek emlékét nemcsak mítoszok és hagyományok, hanem maga a természet is őrzi eleven szimbólumaiban: az élőlények organizmusában. Az emberi szervezet bizonyos csökevényei a távoli ősökre visszautaló hermafrodita alkat, az egész univerzum látható és láthatatlan struktúrája az egymást követő, egymással barcoló ellentétpár rejtekléjére utalnak.” (Szepes 1990: 10)

1. Bevezetés

A biológiai nemek lehetséges androgén természetének társadalmi megvalósulása, a különböző nemi szerepek és az azokhoz kapcsolódó sajátos viselkedésformák tanulmányozása a kortárs kulturális antropológia egyik érdekes területe. Az androgínia sok nem-nyugati kultúra vallási hagyományában szerves részt képez, valamint számos nép mitológiájában is fellelhetők nyomai,³¹⁶ és a kőkorszak óta jelen van a vallási szimbólumokban – egészen a mai napig. Ez a nagy vallások között talán a hinduizmusban a legerősebb, a hindu ezoterikus hit néhány formája ugyanis az androgíniát tartja ideálisnak (Bullough and Bullough 1993).

Minden hindu út célja a *moksa* (megszabadulás), azaz az *atmán* kiválása a testből és a formák *májá*-világából, valamint a *brahman* elérése. Az *upanisádok* így írnak a brahmanról:

Te vagy a férfi és a nő [, te vagy a fiú és a lány, te nézel szét, mint újszülött, te támo lyogysz, mint aggyastyán]. (Bellinger 1993: 169)

A hinduizmus néhány irányzatában a legfőbb istenség egy komplex, összetett entitás, férfi és női princípiumot egyaránt tulajdonítanak neki. De legalábbis minden legfőbb istenségnek megvan a maga ellenkező nemű mennyei párja. Például *Sivát*, a hindu pantheon három legfőbb istenségének egyikét egyes szobrokon és festményeken a hermafrodita *Ardhanarisvara* istenként úgy ábrázolják, hogy feleségével – az egekbe nyúló *Himaván* (Himalája) lányával –, *Párvatival* (Párvati = „a Hegy leánya”, ezen kívül még *Uma* néven is ismert) egybeforr, azaz bal oldalán női, jobb oldalán férfi elemek találhatók (Bullough and Bullough 1993). A bal oldal a hindu – akárcsak a legtöbb létező – kultúrában a női princípiumhoz kapcsolódik. Párvati az egyet szemlélteti, a fallosz és az anyaöl egyesülésében nemcsak életet nemz, hanem kieszközöli a két elválasztott rész, a férfi és női princípium visszatérését az osztatlan ősszállapotba.

Brahma, a Teremtő megsemmélyesítése szintén tartalmazott androgén vonásokat:

³¹⁶ Maga az *androgyn* szó görög eredetű. Az androgyn a görög mitológia kétnemű őslénye, akinek kettészakításával teremtette *Zeusz* a férfit és a nőt. A részletes történetet *Platónnál* lehet megtalálni A *lakoma* című műben, ahol a történetet *Arisztophanész*, a drámaíró meséli el (Bishop 1997: 48).

Ekkor Brahmá megértette a folyamatos létesülés titkát: az egymást kiegészítő kettősséget, az ellentétek feszültségét. Az Egy tebát kettéosztotta önmagát. Egyik feléből, létesítő akaratának erejéből lett az első Atya: Szvájambhuva, „Az Önmagában Létezőtől Származott”; a másik feléből, a mindent magába foglaló és formáló Természetből pedig az első Anya: Satarupa, „A Százalakú”. (Baktay 1963: 24)

Visnu – a nagy isteni triász (*Trimúrti*) harmadik tagja sem mentes az androgíniától. Visnu mitológiája magába foglalja *Laksmi* istennő alakját, akit Visnu párjának és az ő kozmikus hevéből kinövő világmindenséggel azonosított arany lótusz női megszemélyesítőjének tartanak. A visnuizmus egyik-másik irányzatában Laksmi Visnu *Saktija*. Azt is tartják, hogy Visnut minden avatárjában elkíséri, *Szitaként* megtestesülve *Ráma* felesége, *Rukminiként* pedig *Krisnáé* (vagy *Rádaként* Krisna szeretője). Laksmi egyébként a szépség, gazdagság és szerencse istennője.

2. Saktizmus³¹⁷

A Sakti a hindu mitológiában az isten teremtő energiája, amely feleségének alakjában testesül meg. Az indiai misztikus tanok szerint a női princípium aktív, melynek révén képes az isten férfi potenciális tulajdonságainak megvalósítására. A Sakti-hívók (*sakták* vagy *sákták*) úgy vélik, a férfi istenségek önmagukban impotensek, a női princípium jelenléte nélkül képtelenek a teremtésre vagy bármilyen komolyabb cselekedet végrehajtására. Például egyes legendák szerint Siva a Sakti segítségével pusztította el az *Andhaka* démonokat. Az isteni pár passzív és aktív, rejtett és nyílt, szemlélődő és alkotó aspektusainak duális elképzelését elsősorban Sivára és feleségére alkalmazzák. A Sakti-kultuszok a főisten Saktijaként rendszerint Siva feleségének egyik megtestesülését tekintik, ez az imádott istennő lehet *Devi*, *Szati*, *Durga*, *Amba*, *Párvati* stb.; a női princípiumot pedig annak minden megtestesülésében tisztelik. A Saktival valamely transzcendens főisten – főleg Siva – világban rejlő hatását értelmezik. A Saktit a házastársi hűség (*Szati*), a teremtőerők (*Dzsaganmatri*) és pusztító erők (*Durga*, *Káli*, *Csandika*, *Devi*, *Tára*, *Csámunda*), valamint a szexuális, termékenyítő szenvedély (a Sakti legfőbb jelképe a *joni*, azaz a női nemi szerv) megtestesítőjének tartják. A sivaizmusban elterjedt a *lingam* (férfi nemi szerv) kőoszlopként való ábrázolása, amely többnyire a joniból magasodik ki. Ez a kultusz fontos szerepet játszik a saiva és a saktista szekták rituáléjában, és tisztelet tárgyául szolgál; eredete az árja hódítások előttre tehető.

A saktizmus a brahmanizmust követő klasszikus hinduizmus megjelenéséhez köthető, körülbelül az időszámításunk szerinti 500-tól (Glasenapp 1993: 449). Akkoriban kezdtek visszaszivárogni a lappangó népi tradíciók a vallásba. A feminin elemek újbóli megjelenése a vallásban a régi dravida hatásokra utal, ahol az istenanya kultusza igen jelentős volt (Glasenapp 1993: 42, 49). Az istenanya különböző neveken volt ismeretes a dravida mitológiában, nem véletlen a dravida *Kotravai* (a harc és halál istennője) és a hindu *Durga* alakjának hasonlósága. A Káli- vagy *Durga*-kultuszok, mint más feminin-kultuszok nem árja forrásból erednek, véres áldozatokkal állnak kapcsolatban, jellegük szerint pedig sokban idegenek az ortodox hinduizmustól, ahol árja és preárja elemek egyaránt keverednek. A hinduizmus fő ágában a nő gyakran alárendelt szerepet játszik, férjére úgy tekint mint urára (*pati*).

A hatalmas istennők központi helyet foglalnak el a különböző tantrikus és saktista szekták hiedelmében. Sakti-kultuszok főleg India periférikus területein alakultak ki, mint például Bengália, Kasmír, Asszám, Orisza vagy a dravida dél (Bellinger 1993: 158). Bengáliában található Káli istennő

³¹⁷ A félreértések elkerülése végett: a hinduizmus nem egységes vallás, három fő irányzata létezik, melynek híveit úgy lehet nevezni, mint a Siva-, Visnu- és a Sakti-követők. A három irányzaton belül is számos szekta létezik, a közöttük megfigyelhető különbségek olykor óriásiak. Mindhárom fő irányzat elismeri azonban a Trimúrtit.

legnagyobb szentélye a *Káli-ghata*, ahonnan a bengáliai főváros, Calcutta neve is származik. A Sakti-hívőknél a nő szakrálisan egyenjogú a férfival, vallásilag is emancipáltak; így a nőknek nem kell követnie férjét a halálba. Nemhogy máglyahalált nem kell elszenvednie, de az özvegyasszony akár újra is házasodhat. Úgy tartják, a nő a *mahadévi* (nagy istennő) hasonmása, földi megjelenése.

A Saktiról való elképzelés bár a hindu pantheon minden istenpárjára kiterjed (Brahma felesége, Sakti-párja *Szaszaszvatí*, aki a műveltség, a művészetek és a zene istennője), világos kifejtését a saiva-kultuszokban nyeri el. Pontosabban fogalmazva vannak Siva-követők és vannak Sakti-követők. Ezek a meglehetősen különböző Siva- és Sakti-kultuszok két nagy csoportra oszthatóak: a jobb kezes kultuszokban az istenséget nyilvánosan imádják, míg a bal kezes kultuszokat tikosság övezi. Siva felesége vagy női princípiuma kétféle aspektusú lehet. Az egyik Párvátie, a másik Kálié, Durgáé vagy *Bhairaváé* (az örültség, önkívület megtestesítője, egyes mítoszokban Siva lánya). Ez a fajta megkülönböztetés természetesen párhuzamosan kapcsolódik a tantrizmushoz – a Tantrák a saktizmus szent írásai közé tartoznak –, annak a két nagy ága (jobb és bal kezes tantrák) a Siva- és Sakti-kultuszokban nagyon jól megfigyelhető és elkülöníthető. A jóga például a jobb kéz tantrája, a bóga pedig a bal kézé. A bal kezes tantrák (*kaula*) tisztátalan módszereket alkalmaznak. A legfélelmetesebb bal kezes tantrikus szekták a Káli-követőké, akik rituális gyilkosságokat követnek el, és az agori aszkéták, akik hullaevők.

A saktizmus követői régi tantrikus írások ezreit írtak újra abból a célból, hogy a nőknek és a női princípiumnak a fontosságát megerősítsék. Ezzel párhuzamosan természetesen az indiai pantheon ikonográfiája is megváltozott. *Dr. Madhu Khanna* – egy kortárs indiai feminista és tantrikus professzornő – szerint a tantrában minden nő papnővé válhat. Még a menstruáció sem tekinthető a szakrálist bemocskolóznak, mivel a tantra a nő havi ciklusát is szakrálisnak tartja, ezért a nőket nem lehet hibáztatni biológiai adottságukért, testükért – ezt pedig a nőknek maguknak is fel kell ismereniük (Malaviya 1998).

Néhány ősi tantrikus szektában, különösen azoknál, akik Durgát imádják (Durgát gyakran Káli istennővel azonosítják; ők a haragot, pusztítást, háborút testesítik meg) a férfi szerzetesek megpróbálják hozzászoktatni magukat, hogy nőnek gondolják magukat, mivel az istennőnek feminin ereje van. Hogy ezt az erőt megérthessék, úgy hiszik, nővé kell változniuk, mivel csakis így juthatnak el az istennő lényegéhez, és csak ezután tapasztalhatják meg Durga hatalmán keresztül, mi is az igazi szerelem. Egy másik félelmetes kultikus szekta a *kapalikáké*, akik temetőben, halottágyakon közelében élnek. Koponyából esznek és isznak, éppen azt az öt dolgot fogyasztják, amit egy buddhistának tilos. *Siva-Vaivarát* és Saktiját, Durgát imádják. Bal kezes tantrikus szekta az övéké, így természetesen nem a jogát, hanem helyette a bógát gyakorolják (Bullough and Bullough 1993).

Káli istennő követői hamuval feketére kenik be testüket. Kálinak félelmetes külseje volt: fekete színű (az egyik mítosz szerint Durga dühtől elfeketedő arcából keletkezett), párdúcborbe öltözött, nyaka körül koponyalánc; négy kezéből kettőben levágott koponyát, a másik kettőben pedig kardot és *kbadgát* (áldozati kés) tart. Szélesre tátott szájából kilóg hosszú nyelve, amit áldozatainak vére festett meg (Bellinger 1993: 165).

Némelyik sáktának saját titkos rituáléja volt, ennek előírásai szerint a szekta hívei átadták magukat az öt szent elem által megszentelt azon dolgok élvezetének, amelyeknek szanszkrit elnevezése „m” betűvel kezdődik: ezek a mada (bor), matszja (hal), mánsza (hús), mudra (gabonaszemek) és maithuna (nemi érintkezés). Ezzel az állati lét elemeit magasabb, isteni szférába akarták emelni. (Glasenapp 1993: 49)

3. Mitikus átváltozások

A nemi szerepek felcserélése azonban nem csupán a tantrikus szektákra jellemző. Ez sok „közönséges hindu” számára is fontos, a személyiség feminin és maszkulin oldalát egyaránt kifejezésre öhajtják juttatni. *Chaitanya* (1485-1534), a tizenhatodik század egyik nagy bengáli vallási reformátora azt

tanította, hogy *Ráda* és Krisna, akik az erotikus szerelmet szimbolizálják, tulajdonképpen egy lélek két testben, aki örömet leli abban, hogy a két testen keresztül megtapasztalhatja a két princípium egymás iránt érzett szerelmét (Bellinger 1993: 157). Maga Chaitanya egyszerre öltözött Krisnának és Rádának, hogy mindkettőjüket, a férfit és a nőt is egyaránt imádhassa (Bullough and Bullough 1993). *Ramakrisna* (eredeti nevén *Gada-bar Csattopadhjája*; 1834-1886) – egy tizenkilencedik századi hindu szekta alapítója, akit a modern hinduizmus egyik reformerének tartanak – például ennek a hitnek a továbbélését hangsúlyozta. Abból a célból, hogy Krisna látomásként megjelenjen számára, női ruhába öltözött, és Rádának képzelte magát (Bullough and Bullough 1993; Bellinger 1993: 179).

Több olyan legenda is létezik, melyben a férfi istenségek női alakot öltenek. Például Visnu egy *Mohini* nevű elragadóan szépséges nővé változott abból a célból, hogy az istenek és a démonok között elrendezzen egy vitát. Amikor az istenek és az *aszurák* a tengert megköpiálták, majd az aszurák az óceánból felbukkanó, *amritával* (a halhatatlanság itala) teli serleget megkaparintották, azon kezdtek el vitatkozni, hogy melyiküket is illeti meg az első korty: az isteneket vagy az aszurákat. Mohini szépségétől megigézte rábízták a döntést, és megígérték, hogy szó nélkül elfogadják azt. Mohini úgy nyilatkozott, hogy először az istenek kóstolják meg az amritát, majd a sorukra hiába váró aszurákat becsapva a serleggel együtt eltűnt. Egy másik legenda szerint Mohini szépsége annyira elbűvölte Sívát, hogy megkérte Visnut, öltse fel újból ezt a gyönyörű alakját. A vágytól fűtött Siva megölelte Visnu-Mohinit, így jött a világra az a hermafrodita istenség, akit a két isten Visnu (*Hari*) és Siva (*Hara*) nyomán *Hariharának* neveznek (Bullough and Bullough 1993).

A legendák szerint, ami az isteneknek lehetséges volt, az az ő segítségükkel lehetséges volt a halandóknak is. Az egyik mítosz szerint, amikor *Szikhandin* szüleinek nem volt fiú utódjuk, áldozatokat mutattak be, majd végül Sívához fordultak; az istenség pedig így válaszolt: „Lesz egy fiúgyermeketek, aki nő.” Amikor megszületett leánygyermekük, Szikhandin, a szülők az isteni akaratot követve, úgy nevezték fel a lányt, mintha fiú volna, aki pedig nem ismervén a különbséget férfi és nő között, valóban fiúnak hitte magát.³¹⁸ Mikor felcseperedett, egy hatalmas király, *Dasarna* lányát vette el feleségül. A nászéjszakán az újdonsült feleség észrevette, hogy férje valójában nem is férfi, gúnyos kacajjal elkergette őt, aztán apjához rohant, akinek elmondta, milyen rűt, fondorlatos család háborút hirdetett, hogy véres bosszút álljon. Eközben Szikhandin (pontosabban *Szikhandini*, mivel leány volt) rádöbbsent saját valódi nemére, elindult hát zokogva, szomorúan egy erdőbe, hogy véget vessen életének az események ilyen szégyenletes alakulása miatt, és mert apja birodalmára ilyen rettenetes veszt hozott. Az erdőben azonban találkozott egy jószívű *jaksával Szthúnával*, aki *Kuvérának* szolgája volt (a jaksák fák és szent helyek jószágos szellemei, félisteni lényei), és miután az kitudakolta Szikhandin bűjait-bajait, felajánlotta, hogy cseréljenek nemet, amennyiben egy év múlva visszacserelik azt. Szikhandin persze belement a furcsa cserébe, ami azonnal meg is esett, majd hazatért, ahol apja előtt kijelentette, hogy férfiúi nemi szerve van. Az apa ezt a menyasszony apjának, tudomására hozta, aki azon nyomban eunuchokat és idős asszonyokat küldött a dolgok kivizsgálására. Azok pedig kijelentették, hogy Szikhandin bizony teljes értékű férfi minden tekintetben, és a menyasszony bizonyára csak hallucinált a nászéjszakájukon. A király megfeddte leányát, amiért gonosz ilyen tréfát űzött vele. A háború azonnal véget is ért és a házasság megerősített. Amikor Szikhandin visszatért az erdőbe a jaksához (pontosabban immár *jaksinibez*), az arról számolt be keservesen sírva, hogy a Jaksák Ura, a gazdagság istene, Kuvéra által lett átkozva tettéért,

³¹⁸ A Mahábhárata Baktay-féle elbeszélésében az apa, *Panycsála* királya, *Drupada* nem is tudott arról, hogy a gyerek lány. Felesége nem merre bevallani ezt neki, mivel félt, hogy a családás még halálba dönti őt. Az asszony később maga nevelte a lányt, és nem engedett senkit a közelébe, nehogy kiderüljön a család. (Baktay 1994: 42)

és Szikhandin haláláig nem jöhet létre a visszacserélés, a jaksa mindaddig bizony nő kell, hogy maradjon. És az immár végleg férfivá lett király boldogan élt, amíg meg nem halt (Bullough and Bullough 1993).

Az iménti történet nemváltással foglalkozik, és a hindu mitológiában gyakran előfordul, hogy nőből férfi lesz, a ruhacsere is többször előfordul, mint egyfajta utalás a nemváltásra. Inkább jellemző az, hogy férfiak öltönek női ruhát és játszanak női szerepet, mint fordítva. A hindu társadalomban – mint számos más ázsiai kultúrában, a kínaiában például hírhedten – a férfiak sokkal értékesebbek, mint a nők; ezért aztán érthető, ha egy család fiúgyermeket akar, vagy egy nő inkább férfi szeretne lenni. Másrészt viszont a férfiakat – annak ellenére, hogy büszkék a nők feletti státusukra a hierarchiában – erősen érdekelheti, milyen is nőnek lenni, a női szerep bizonyos aspektuait akár irigyelhetik is. A nők megszemélyesítése férfiak által erotikus konnotációkat is tartalmaz. A nőnek öltözés növelhette a nemi vágyat, vagy csak egyszerűen lehetőséget nyújtott a női társadalom közelebbi megismeréséhez, ami egyébként nem volt lehetséges. Gyakran kíváncsiság és becsvágy hajtotta a férfiakat, amikor ezt mondták: „Nézzétek, mit meg tudok tenni, mivel férfi vagyok. Akár még vonzó nővé is válhatok.” A hinduizmus keretein belül ez a fajta nemi szerepcsere megeshetett, nem úgy, mint más vallási irányzatokban (Bullough and Bullough 1993).

Szamba – Krisna fia – hírhedt volt falánkságáról, iszákosságáról és szexuális kalandjairól. Nem egy férfi feleségét csábította el, majd ezt követően nőnek öltözve (leginkább terhes nőnek) más isteneket kezdett el gúnyolni. *Szambali* néven az eunuch szinonimájaként vált neve ismertté. A *Pándava*-herceg Ardzsuna, a Mahábhárata halandó hőse, Krisna jó barátja, a mítosz szerint egyszerű női ruhába öltözött eunuchnak adta ki magát, amikor egy fiatal hercegnőt és kíséretét tanította a tánc, az éneklés és a zene művészetére (Bullough and Bullough 1993).

Kautilya – aki a harmadik században könyvet írt az állam irányításáról – úgy vélte, hogy a női ruhába öltözés nem számít büntetendő cselekedetnek, amit egy újabb halvány utalásnak tekinthetünk arra vonatkozólag, hogy ez a szokás tulajdonképpen nem is lehetett annyira ritka az ősi Indiában (Bullough and Bullough 1993).

4. Valódi átváltozások

A hinduizmus egyik fő tanítása az, hogy minden férfiben és nőben megtalálható mindkét nem princípiuma. A férfiak csupán azért lettek férfiak, mert a férfiasság elemei túlsúlyban vannak bennük, a nők pedig a nőiesség elemeiben vannak bőven. Ez azonban nem jelenti az ellentétes nem princípiumainak hiányát az egyénen belül.³¹⁹ A csak férfiként vagy csak nőként való létezés az egyénen belül konfliktust szül, és csupán rövid időszakokban sikerül megteremteni egyfajta egészséges harmóniát, éspedig a nemi aktus során, ahol a pár megérezheti az abszolút erőt; azt, hogy minden egy. Ennek a megvalósulása történt meg olyanoknál, akik tudatosan feladták eredeti nemüket, és másokra cserélték azt. Ezt az átváltozást férfiak számára inkább lehetségesnek tartották, mivel a férfi nemi szervet el lehet távolítani, de a joni helyére nem lehet lingamot ültetni. Másfelől a hindu hit szerint a nők több élvezethez jutnak a szex során, mint a férfiak, ezért aztán szexuálisan valamivel vonzóbb helyzet az övéké (Bullough and Bullough 1993).

Ha a szexualitás kapcsán másra nem, gondoljunk csak a *Káma-Szútrára*, amelyben a szexuális élet kultúrájához hozzátartozik a valódi élvezet, ami nem csupán a férfi privilégiuma – ellentétben számos európai kultúra sokáig élő hagyományával.

Foucault több művében is ír (Foucault 1996: 60-61; Foucault 1999: 274-276) arról a különbségtételről, amit *ő ars eroticának* illetve *sciencia sexualisnak* nevez. Az előbbi a keleti kultúrák jellemző-

³¹⁹ Ezt később olyan európai gondolkodók is vallották, mint például Sigmund Freud.

je, utóbbi pedig a nyugatiaké. Az ars eroticában „a gyönyörben legelső sorban a gyönyört keresik, a gyönyört gyönyörként akarják megismerni, vagyis az intenzitását, sajátos minőségét, időtartamát értékelik benne, azt, hogy miképpen sugározza be az egész testet és lelket...” (Foucault 1996: 60), és ehhez Indiában hozzátartozik az is, hogy a nőket a szexben nem tekintik alárendeltnek.

A *Szakhibhava*-kultusz is úgy tartja, hogy egyedül Krisna, a főisten volt férfi, míg minden más teremtménye a világnak nő, akik tulajdonképpen Krisna örömét szolgálják. Rádát, Krisna kedvenc hitvesét tisztelik és imádják, áhítatuk lényege pedig, hogy szexuális partnerei lehessenek Krisnának. A szekta női tagjai szexuális örömeiket nyújtanak ingyen bárkinek, mivel úgy tartják, szexuális partnerük nem más, mint maga Krisna. A szekta férfi tagjai nőnek öltöznek, és úgy viselkednek, mozognak, mint a nők. Még a menstruációt is imitálják, ami alatt viszont tartózkodnak a vallási imádatától. Sokuk kasztráltatja magát (legtöbbször mindenfajta fájdalomcsillapítás nélkül), és az isteni imádatukat úgy fejezik ki, hogy más férfiakkal történő szexuális együttlétek során női szerepet játszanak, a másik férfi partner analízis behatolását úgy értelmezik, mint az istenségnek való önodaadást. Őket nevezik *hijráknak*³²⁰ (Bullough and Bullough 1993). Egyáltalán nem új keletűek Indiában, már a Mahábharáta és a Káma-Szútra is említi őket. Ez utóbbi arról is ír, hogy miképpen lehet legjobban szexuális kapcsolatot létesíteni velük (The Eunuchs of India 1998).

Az ősi hinduizmus tanítása szerint létezett valamikor egy harmadik nem is, amin belül további négy kategória volt megkülönböztethető: a férfi eunuchok, a kasztráltak, a hermafroditák és a női eunuchok – ez utóbbi kategóriába a nem menstruáló nők tartoztak (Lukács – Sükösd 1993: 190).

Indiában, akár néhány másik, nem nyugati kultúrában, létezik egy harmadik, elkülönült intézményesített nemi kategória: az ománi muszlimok közötti *xanitok*, a Tahiti szigetén élők közötti *mabuk*, és az észak-amerikai síksági indiánok között pedig a *berdache*-ek képviselnek egy ilyen harmadik nemi kategóriát. A berdache elnevezés törzsenként különböző, a crow indiánoknál *badé*, a navajoknál *madle*, a lakotáknál *winkte*, a csejenneknél *be man eb*; e terminusok jelentése sem azonos, ugyanígy státuszukat, szerepüket, rítusaikat tekintve sem nevezhetjük a berdache-eket egységesnek.³²¹ (Bishop 1997: 51-53; Lukács – Sükösd 1994: 187-191; Bullough and Bullough 1993; Sex and Marriage: Homosexuality 1998). Az említett társadalmakban a nemi szerepek és a biológiai nem közötti kapcsolat valamivel összetettebb, mint a csak kétpólusú heteroszexualitásra berendezkedett nyugati társadalmakban, ahol is a transzneműek számára nemigen létezik társadalmi mozgáster³²² (Lukács – Sükösd 1994: 187).

A hijrák egy olyan indiai embercsoport, akik sem férfiaknak, sem nőknek nem tartják magukat, és a külvilág is ekképpen tekint rájuk. Pontosabban fogalmazva: vannak olyanok is, akik nőnek definiálják magukat, de mivel gyermek szülésére alkalmatlanok – hiszen biológiai értelemben nem nőnek születtek –, nem fogadják el nőkként, hanem egy harmadik nemi kategóriába sorolják őket. Azaz amint látjuk, a reprodukzív képesség hiánya miatt a hijrákat biológiailag nem tekintik sem férfiaknak, sem nőknek (Bullough and Bullough 1993). A társadalmi nemüket³²³ tekintve azonban már vitatott, hogy minek is számítanak. Vita folyik arról, hogy valóban elkülöníthető harmadik nemi kategóriát alkotnak-e, a férfi–női megkülönböztetés tengelyén valahol félúton. A róluk könyvet író antropológusnő, *Serena Nanda* szerint ez így van, de ezzel nem ért mindenki egyet (Partridge 1998). Az is lehetséges, hogy nem egy, a férfiak és a nők közötti nemi kategóriáról, hanem a férfiak

³²⁰ A *hijra* urdu eredetű szó, ejtsd: hidzsra.

³²¹ E dolgozat elsősorban Indiára koncentrált, így most nem szándékozom foglalkozni a más kultúrákban megtalálható harmadik nemi kategória témájával.

³²² Egy jól ismert 19. századi francia eset található a Michel Foucault bemutatásában olvasható *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* című könyvben (1997, Budapest, Józsefvárosi Műhely), ez a példa rendkívül jól illusztrálja ezt a helyzetet.

³²³ A magyar nyelvben nehéz visszaadni ezt a gondolatot. A biológiai nem (sex) és a társadalmi nem (gender) fogalma közötti különbségre gondolok.

és a hermafroditák közötti kategóriáról van szó; nők ugyanis nem válnak hijrává. Másrészt viszont maguk a hijrák egy jelentős része is – mint azt már említettem – nőnek tekinti magát.

A hijra elnevezést gyakran fordítják *eunuchnak*, mivel a legtöbb hijra férfinak születik, és akként is nő fel egészen addig, amíg nemi szervének rituális eltávolítása meg nem történik, és hijrává nem válik. Ez az elnevezés azonban nem egészen helytálló, és félrevezető lehet. Az Ezeregyéjszaka történeteiben szereplő – archetipikus – eunuchok mind kasztrált férfiak, akik háremőrként vagy gazdag és előkelő nők férfi szolgálójaként vannak bemutatva. Ők általában nem önszántukból váltak eunuchhá, gyakran éppen büntetésből herélték ki őket, esetleg gyerekkoruktól kezdve ezt a foglalkozást nézték ki nekik. Az eunuchok értéke – sajátos tulajdonságuk miatt – jóval magasabb volt, mint más szolgálaké.

Azonban nem minden hijra kasztrált, továbbá nem is mindannyian férfiak eredetileg. Vannak közöttük olyanok, akik szexuálisan nem egyértelműen férfiak, ezért nem is kell őket kasztrálni. Ilyenek a transzszexuálisak, akik születésüktől fogva férfi és női nemi jegyeket egyaránt hordoznak magukon. Másoknál a pubertás során nem következik be a nemi érés, nemi szervük nem fejlődik normálisan. Ezért ők inkább úgy döntenek, hogy hijrának állnak, és nem szükséges mindenképpen átadniuk a kasztrálás procedúráján. Az indiai hijra „kulturális kategória”, számos szexuális állapot számára teremthet egyfajta vonzerőt: a kétséges szexuális hovatartozásnak (hermafroditizmus, transzszexualizmus), az anatómiai fejletlenségnek, a – pszichológiai vagy biológiai eredetű – impotenciának, a terméketlenségnek, a homoszexualitásnak és néhány más olyan sajátos állapotnak, amelyeknek a megfelelője hiányzik a nyugati társadalmakból (Bullough and Bullough 1993; Lukács – Sükösd 1993: 189; Riddle 1998).

A hijrák hagyományos szerepe az indiai társadalmon belül az, hogy énekeljenek és táncoljanak bizonyos ünnepekkor, leginkább lakodalmakban vagy fiúgyermek születése esetén, esetleg egyes templomi ünnepek alkalmával. Ezek a táncok meglehetősen erotikus jellegűek. Nőnek öltöznek, és komikus jeleneteket adnak elő, mindeközben a női test szimbolikus kommunikációs jeleit használják. Úgy tartják róluk, hogy speciális hatalmuk van, mellyel képesek elűzni a terméketlenséget és impotenciát (Riddle 1998).³²⁴ Mások azért hívják őket fiúgyermek születésekor, hogy elkerüljék a megszületett fiú esetleges későbbi homoszexualitását. Vannak városok, ahol olyan pletyka járja, hogyha a család elzavarja a hijrát a háztól, az valószínűleg arra utal, hogy hermafrodita gyerekük született, és ezt el akarják titkolni a külvilág elől. A hijrák haja hosszú, nem borotválkoznak, hanem kitépik az arcszőrzetüket. Akitet kasztrálnak, azokon megfigyelhetőek bizonyos hormonális változások, erőteljesebb nőies jellegük van, mintha csak női ruhát és viseletet hordanának. Öltözködésükben és viselkedésükben olyan bőrleszkszerű, eltúlzott feminin vonások figyelhetőek meg, amit egy hétköznapi nő nemigen engedhet meg magának (Bullough and Bullough 1993).

A hijrák státusa a hindu társadalmon belül meglehetősen ambivalens. Annak ellenére, hogy mágikus erejük miatt tisztelik őket, félnek is tőlük. Részben azért, mert olyan módszerekhez folyamodnak időnként, amikkel kikényszerítik, hogy előadhassák táncaikat és énekeiket, melyért cserébe fizetség jár nekik, amit *badhainak* neveznek. Ezt vagy hálából kapják vagy pedig egyszerűen azért, hogy tűnjenek el az ünnepségről. Az őket övező legtipikusabb félelem az, hogy botrányt okoznak egy közösségi összejövetelen azzal, hogy megmutatják megváltozott nemi szervüket (The Eunuchs of India 1998). Bár nemigen találhatóak egyértelmű bizonyítékok erre vonatkozólag, mégis az a hír járja róluk, hogy úgy biztosítják utánpótlásukat, hogy fiatal fiúkat rabolnak el, akiket aztán megfosztanak férfiasságuktól. Vallásilag olyan státusra formálnak igényt, mint a *szannjászik* (vándoraszék-

³²⁴ Rituális transzvesztitákkal nemcsak Indiában lehet találkozni, de Vietnámban, Celebeszen, Koreában, Dél-Borneón és az afrikai zuluk között is, ez utóbbiaknál jóvendómondással csakis a transzvesztiták foglalkozhatnak (Bishop 1997: 52).

ták) vagy az aszkéták, mivel olyan rituális áldozatot hoztak, ami meglehetősen extrémnek tűnhet mások számára: nemi szervüket eltávolíttatták. Ezért aztán igényt is tartanak a tiszteletre (Riddle 1998).

Azonban nem minden hijra keresi a megélhetéséhez szükséges pénzt sajátos énekes-táncos előadó-művészetével. Egyes hijrák koldulnak, mások prostituáltként állnak. A prostituáltként akár férjük is lehet a hijra-közösségen kívülről. A külső megfigyelők gyakran egyszerűen homoszexuálisoknak tartják a hijra-prostituáltakat, ez azonban túlságosan szimplifikálja a helyzetet. Sokan talán tényleg azért válnak hijra-prostituálttá, hogy homoszexuális vágyaikat így teljesíthessék ki nyugodtan. Az ilyen homoszexuális aktusokban a passzív partner szerepében vannak. Ez azonban az indiaiak körében nem minősül homoszexualitásnak. A valódi férfiak közötti homoszexuális kapcsolatokban, ahol anális behatolás történik, a női, passzív szerepet játszó férfiakat más terminussal jelölik, *zenanaknak* nevezik őket (Lukács – Sükösd 1994: 189-190). A kolduló és prostitúcióból élő hijrák státusza a hijra-társadalmon belül nem igazán magas, a valódi – azaz a művészethez és a valláshoz sokkal inkább kapcsolódó – hijrák lenézik a prostitúcióból koldulásból élő társaikat.

Serena Nanda antropológus végzett terepmunkát a hijrák között, így vannak használható interjúk, melyekből közelebről is meg lehet ismerni a hijrák életét.³²⁵ Az egyik hermafrodita hijra így vall magáról:

Gyermekkoromtól ilyen vagyok. Születésemtől fogva nagyon kicsi a nemi szervem. Anyám elvitt orvosokhoz, de mindegyik azt mondta: „Nem, ez nem fog megnőni, a gyereked nem férfi, ez isten ajándéka és...” Onnantól kezdve anyám lányruhában járattott engem. De aztán látta, hogy ennek semmi értelme, ezért elküldött a hijrák közé élni. Én valódi hijra vagyok, nem úgy, mint azok, akik átváltoztatták magukat; azok férfiak és gyerekük is lehetne, ezért operáltatják át magukat, de én ilyennek születtem. (Bullough and Bullough 1993)

A hijrák intézményes léte számos különböző motívációkkal rendelkező egyén számára biztosít helyet egy szervezett csoportosulásban. Sokan homoszexuálisak, akik főleg prostitúcióból élnek meg, mások azonban tisztán transzszexuálisak, de vannak heteroszexuális egyének is, akik talán gazdasági megfontolásból játszanak női szerepeket és lettek hijrává. Az egyetlen közös mindannyiukban, hogy a hindu normák szerint impotensek, azaz képtelenek utódot nemzeni, bár léteznek ál-hijrák, akikre ez a kitétel nem igaz. Ugyanis vannak olyan férfiak is, akik női ruhát viselnek és hajukat is női módon hordják abból a célból, hogy nőként élhessék életüket, annak ellenére, hogy meg is nőülhetnének és gyermekeik is lehetnének (Bullough and Bullough 1993).

A leginkább az alsó néposztályokból és a középosztályból származó hijrák a hinduizmuson belül egy elkülönült szektát alkotnak, akik *Babucharát* (*Babuchara Mata*) tisztelik (Sex and Marriage: Homosexuality 1998). Bahuchara a hindu ősanayaistenség egy megszemélyesített alakja, de számos hijra muszlim környezetből érkezik, és némelyikük később is muszlimnak tekinti magát (Riddle 1998). Egy másik általuk tisztelt isten *Aravan*. Az egyik mítosz szerint Krisna egy rövid időre nővé változott abból a célból, hogy férjhez mehessen Aravanhoz, aki a hindu pantheon egy kisebb isten-alakja. Évenkénti fesztiváljukon, az Aravan-fesztiválon a hijrák rendszeresen előadják ezt a történetet. A fesztivál során rituálisan lefejezik Aravan idolját (Nance Profile 1998).

A hijra-közösség központja Bombay-ben van, ahol hét alcsoportjuk létezik. A hijrák közösségén belül a legfontosabb kapcsolat a mester (*guru*) és tanítványa (*chela*) között áll fenn. Mikor valaki úgy dönt, hogy egy hijra-közösséghez csatlakozik, Bombay-be viszik, ahol a hét fő guru egyikével

³²⁵ Az antropológusnő könyve a terepen tapasztaltakról: Nanda, Serena 1990 *Neither Man Nor Woman: the Hijras of India*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing. A könyv négy olyan interjút is tartalmaz, amit a szerzőnő hijrákkal készített.

megismertetik. A novícius vállalja, hogy mesterét elfogadja és követi, cserébe a guru új női nevet és ajándékokat ad neki. Ez a kapcsolat egy életre szól, és a reciprocitás szabályai érvényesek rá. A gurunak segítenie kell a chelát, aki viszont cserébe engedelmes és lojális mesteréhez. A hijrák 10-15 fős kommunákban élnek a város jól meghatározott részében, ezeknek a kis helyi kommunáknak is megvan a maguk helyi guruja (Bullough and Bullough 1993). A guru vezényli le a beavatási szertartást, megvédi a társadalom által könnyen sebezhető csoportot és a csoport által megkeresett pénz egy bizonyos részét ő kapja meg. (Bullough and Bullough 1993). Egyébként a viszonyok nem szigorúan hierarchikusak. A fontosabb döntések alkalmával az idősebbek gyűlnek össze, döntéseiket konszenzusos alapon hozzák meg (Glossary of Hijra Terms 1999).

Még egy fiktív rokonsági kapcsolat is fennáll a hijrák klánján belül. A helyi guru az anya, aki lányának fogadja a többi hijrát, akik nővéreknek, illetve húgoknak nevezik egymást. Továbbá léteznek még nagymamák és nagynénik is a hijrák rokonsági rendszerén belül. Ezek a fiktív családi kapcsolatok erősebb kötelekeket hoznak létre a hijra számára, mint amilyenek az eredeti családjukban voltak (Bullough and Bullough 1993). Ugyan elviekben tiltott a kapcsolattartás az eredeti családdal, ezt a szabályt azért általában rugalmasan kezelik a közösségben. Azokat, akiket a családjuk nem fogadott el, a közösség azzal vigasztalja, hogy majd a hijrák nagy családjá kárpótolja őket. Azok, akik viszont jó viszonyban tudtak maradni eredeti családjukkal, gyakorlatilag szabadon látogathatják őket. Egyébként az sem tiltott, hogy a hijrának a közösségen kívüli baráti kapcsolatai legyenek, ez azért mégsem különösebben jellemző (Glossary of Hijra Terms 1999).

Ha egy hijrának vagyona van, a közösség épít egy házat belőle. Ezt egy teljesen normális háznak tekintik mindaddig, amíg a tulajdonos el nem halálozik; a ház neve ekkor *dhera* lesz. A *dhera* kezelésére kineveznek egy személyt maguk közül, aki azonban nem lesz birtokosa a háznak, el nem adhatja; feladata inkább a ház megőrzése. A ház őrzőjének a fenntartásban segítségére van mindenki, aki ott lakik; a vallásos témájú előadásokból származó bevétel közös tulajdonba megy, csak egy kis részét tartja meg magának az egyén. A pénz nagy része a guru kezébe kerül, aki az őrző feladattal ellátott személy mellett – ha éppen nem ő – a *dhera* fenntartásáért alapvetően felel.

A *dherában* szívesen fogadnak minden más, a közösségen kívülről érkező hijrát. A fiatalabbak között még igen gyakori a helyváltogatás. Másrészt a számos vallási fesztivál, konferencia vagy hijratálkozó szintén az utazások motorja; a hijra naptár zsúfolva van ilyen jellegű eseményekkel. A *dheráknak* olykor vidéki házuk is van, ahová el lehet vonulni nyugodt spirituális gyakorlatokra, vagy csak egyszerűen vakációzni (Glossary of Hijra Terms 1999).

A hijrák sajátos, női szókészletet használnak. Céljuk, hogy teljes jogú nőnek tekintsék őket a társadalomban. Újabban még a cenzusba is nőként akarják felvetetni magukat, más források szerint viszont tényleg nőkként kezelik őket népszámlálás esetén. Létszámukat körülbelül ötvenezerre becsülik, főleg észak-indiai nagyvárosokban élnek (Sex and Marriage: Homosexuality 1998). Egy másik forrás ennél jóval nagyobb számot említ, több mint négyszázezer hijráról beszél, egyedül Delhi-ben százötvenezerrel (The Eunuchs of India 1998). Saját szervezetük is van 1984 óta, az *All India Hijra Kalyan Sabha*. Ők hozták nyilvánosságra azokat a megdöbbentő adatokat, mely szerint évente legalább ezer fiatal férfit, fiút – főleg nincsteleneket, hajléktalanokat – rabolnak el és kényszerítenek prostitúcióra, miután önszántukon kívül megfosztják őket férfiasságuktól. A Hijra Kalyan Sabha szerint a guruk pénzének nagy része abból ered, hogy fiatal eunuchokat árvereznek el. Sokan fizetnek azért, hogy fiatal és vonzó férfiak kerüljenek hozzájuk (The Eunuchs of India 1998).

A kasztrálás gyakran igen borzasztó körülmények közt történik meg. Utcai zugdoktorok végzik el a munkát az elkábított férfin, akinek fájdalmas sebeit azután gyógynövényekkel, mustárolajjal vagy tehéntrágyával kenik be a mihamarabbi gyógyulás érdekében. Nem használnak fájdalomcsillapítót, gyakran több mint száz öltéssel varrják össze a sebeket, és a halálzási arány akár a hetvenöt százalékot is elérheti (bár az egyik ilyen „doktor” szerint az ezer műtét közül, amit ő végzett el, csak egy végződött halálosan). 1993-ban a Hijra Kalyan Sabha számos olyan eunuchot támogatott, akik bát-

ran kiálltak a nyilvánosság elé és perbe fogták azokat, akik kiheréltették őket. Mivel a hijra maffia halálosan megfenyegette őket, nemigen járt sikerrel a kísérlet. Az indiai törvények szerint a kiherélés nem számít bűnnek (a büntető-törvénykönyv a talán leginkább hasonló bűncselekményt úgy írja körül, mint „éles fegyverrel elkövetett súlyos és erőszakos testi sértés”). A rendőrség legtöbbször vonakodik attól, hogy közbelépjen az ilyen esetekben, a kényszerített kasztrálás pedig ráadásul meg lehetőségen nehezen is bizonyítható. A helyi bíróságok már hajlamosabbak az együttműködésre a szerencsétlenül jártakkal. Ők ugyan igyekeznek rábírní a rendőrséget arra, hogy hatékonyabb nyomozásokat folytassanak az ilyen jellegű ügyekben, de ez eddig ritkán valósult meg. Az áldozatoknak pedig szembe kell nézniük azzal a kirekesztő attitűddel rendelkező társadalommal, ahová már teljes értékű tagként soha nem tartozhatnak. Ők azok, akik önszántukon kívül válnak hijrává (The Eunuchs of India 1998).

Kérdéses azonban, vajon valóban a hijrákhoz kell kapcsolni ezeket a szörnyű példákat. Nem arról van-e inkább szó, hogy inkább az alvilág területére értünk, és a probléma a szervezett bűnözés felől inkább megragadható, mint a hijra intézmény felől? Mindezt alátámasztani látszik, hogy a Serena Nanda által vizsgált hijra-közösségekben, ahol nem a prostitúció a megélhetés forrása, hanem a tánc és az előadó-művészet, – noha a gyanú itt is felmerült – nem fordul elő emberrablás és kényszerű kasztrálás. Az antropológusnő ugyan hijra-prostituáltak között is kutatott, de azokban a körökben nem talált bizonyítékokat a kriminalitásra vonatkozóan.

Egyébként hogy Indiában a kétneműség kérdése sokkal inkább benne van a közbeszédben, mi sem bizonyítja jobban, hogy a kortárs indiai filmművészet is foglalkozik a hermafroditákkal. *Kalpna Lajmi* filmrendező *Darmiyaan* címmel forgatott filmet, melyben egy ünnepelt filmcsillag, *Zeenat Begun* férjhez megy egy idősebb producerhez, és megszüli *Imni* nevű hermafrodita gyermekét. A film a gyerek és az anya kapcsolatát, valamint nehézségeiket mutatja be.

A 21. század kezdetére a politikában is szerephez jutottak a hijrák: *Shabnam Mausi* (Shabnam Aunty) független politikusként került be Madhya Pradesh állam parlamentjébe. Nem ő volt az első hijra politikus – 1998 óta vannak jelen a hijrák az indiai politikai életben, de többnyire csak helyi szinten (Reddy 2000) –, de mint az állami szintű törvényhozás tagja, Shabnam Mausi volt a legelső hijra politikus. Azóta hijrák számos fontosabb politikai poszton tűntek fel: *Asba Devi* mint Gorakhpur városának polgármestere (Jacinto 2000), később pedig *Kamala Jaan*, aki Katni városának első embere (Hijras Between Stigmatization and... 2002). A jövőben Indiában a hijrák politikai szerepének további erősödése várható.

BIBLIOGRÁFIA

- Baktay Ervin (1963): *Indiai regék és mondák*. Budapest: Móra.
 Bellinger, Gerhard J. (1993): *Nagy valláskalauz*. Budapest: Akadémiai.
 Bishop, Clifford (1997): *Szex, szerelem, szentség*. Budapest: Magyar Könyvklub – Helikon.
 Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz.
 Foucault, Michel (1999): Szexualitás és hatalom. In *Nyelv a végtelenben*. Debrecen: Latin Betűk: 271-285.
 Glasenapp, Helmuth von (1993): *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat – Talentum.
 Lukács Gabriella – Sükösd Miklós (1994): Transzvesztizmus, transzszexualitás és a nemi szerepek konstrukciója. *Café Babel*, 1-2.: 185-194.
 Szepes Mária (1990): *A szerelem mágiája*. Budapest: Vízöntő.
 Vátszajána (1971): *Káma-Szútra*. Budapest: Medicina.

A hinduizmusra és a hijrákra vonatkozó forrásaim egy része az internetről származik, ahol a következő könyvek – töredékes/kivonatos – változatai lelhetők fel:

- Bullough, Vern L. – Bullough, Bonnie (1993): *Cross Dressing, Sex and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. A letöltés ideje: 1998. 05. 11.

A homepage címe: <http://www.dialabook.inter.net/ChapterOne/Upress/Browse/0-8122-3168-5.html>

Younger, Paul – Younger, Susanna Oomen (1978): *The Complete Hinduism Glossary*. In: Hinduism. Argus Communications. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: <http://www.creighton.edu/~sarahg/glossary.html>

Az alábbi internetes cikkek szintén segítségemre voltak a dolgozat megírása során:

Androgyne Symbols in World Religions. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: <http://sorrel.humboldt.edu:80/~lg8/nwstuff/androg.html>

Mai keresés alapján itt: <http://sorrel.humboldt.edu/~lg8/nwstuff/androg.htm>

Glossary of Hijra Terms. A letöltés ideje: 1999. 05. 10.

A homepage címe: <http://www.netmagic.net/~anniepoo/sampark/hijras.html>

Hijras Between Stigmatization And Memories Of A Glorious Past. A letöltés ideje: 2004. 03. 11.

A homepage címe: <http://www.geocities.com/leylasuhagi/hijramughal.html>

Jacinto, Leela: *Once Ostracized, India's Secretive Eunuchs Get Enfranchised*. A letöltés ideje: 2004. 03. 11.

A homepage címe: <http://www.ntac.org/news/00/12/08india2.html>

Malaviya, Shikha: *Tantra: Feminizing Divinity*. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: <http://www.spiritweb.org/HinduismToday/95-11-Tantra.html>

Mai keresés: *SpiritWeb.Org has been closed*. Rene K. Mueller, August 2003.

Nance Profile: India – Hijra. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: <http://www.calebproject.org/nance/n846.html>

Partridge, Jocelyn: *A Critical Look at Neither Man Nor Woman: The Hijras of India by Serena Nanda*.

Eredeti forrás: Sociology 100 – March 1997. A letöltés ideje: 1998. 05. 11.

A homepage címe: <http://iago.stfx.ca/people/x96cxn/homepage/projects/soc.txt>

Reddy, Gayatri: „Men” who would be kings: celibacy, emasculation, and the re-production of hijras in contemporary Indian politics. A letöltés ideje: 2004. 03. 11.

A homepage címe: http://www.findarticles.com/cf_dls/m2267/1_70/102140951/p1/article.jhtml?term=

Mai cím: http://www.findarticles.com/cf_0/m2267/1_70/102140951/p1/article.jhtml

Social Research. Spring, 2003, by Gayatri Reddy

Riddle, Prentiss: *Book review: „Neither Man Nor Woman: the Hijras of India” by Serena Nanda*. A letöltés ideje: 1998.

05. 11. Forrás: e-mail üzenet, 1991. 12. 19., a riddle@is.rice.edu címről. Ma ugyanitt password-öt kérnek: <http://is.rice.edu/noSSL.html>

Sex and Marriage: Homosexuality. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: http://daphne.palomar.edu/marriage_4.html

Aktuálisan: http://anthro.palomar.edu/marriage/marriage_4.htm

The Eunuchs of India. In: *Hotwired: Rough Guide – Udaipur*. A letöltés ideje: 1998. 05. 14.

A homepage címe: <http://www.hotwired.com/rough/india/rajasthan/cities/udaipur/city.html>

Aktuálisan: <http://travel.roughguides.com/roughguides.html/shilpgram>

Gazdasági stratégiák Héderfáján a rendszerváltozás után

PETI LEHEL

Héderfája a Kis-Küküllő középső folyása mentén elterülő kistelepülés. Etnikai szempontból meglehetősen homogén, ugyanez mondható el vallási összetételéről is. Az 1992-es népszámlálási adatok szerint összlakossága 671 személyből áll, abból 636 magyar, 13 román, 21 roma, 1 pedig százsz etnikumú. A település átlagosan kiépített infrastruktúrával – például gáz, villany, telefon –, magyar nyelvű óvodával, illetve általános iskolai oktatással, művelődési házzal rendelkezik. Paradox helyzet, hogy nem a gazdaságilag legfejlettebb falu alkot községközpontot, így közigazgatásilag a gazdaságilag fejletlenebb, de nagyobb számú román etnikumú lakossággal (278) rendelkező Küküllőszéplakhoz csatolták.

A faluról elszármazó lakosságra nagymértékben jellemző a kétlakiságra utaló viselkedésmód. A családformák közül a nagycsalád típusa a domináns. A *nagycsalád* vagy „kiterjedt család” (extended family) (vö. Zsigmond 1978:152) fogalma alatt, a hagyományos etnográfiai értelemben vett jelentése mellett, a több tagú, termelésben résztvevő, összetartó/megtartó erejű családokat értem. Adott esetben a család tagjai kétlakiak, ám keresetük jelentős részét visszaáramoltatják a családi gazdaságba, amely redisztribúciós funkciókat is ellát.

A 2003-as országos mezőgazdasági felmérés adatai alapján 235 gazdasági egység volt a faluban. Hogyha a lakosság számarányához viszonyítjuk, úgy tűnik, hogy a gazdasági termelés a nukleáris családra jellemző termelési egységekben zajlik. (Egy háztartásra 3 személy jut.) Ennek ellenére a különböző családok, amelyek a hivatalos statisztikákban önálló termelési egységekként voltak feltüntetve, a vérrokonsági viszonyok szerint legtöbbször közösen szervezik meg gazdasági tevékenységüket. Ugyanez mondható el azokról a városra elszármazó utódokról is, akik vállalják a kétlakiságot (a népszámlálási adatok alapján azonban nem tartoznak a faluközösséghez). A kétlakiság ellenére a városi lakással és munkahellyel rendelkezők jövedelmük jelentős részét visszaforgatják a családi gazdálkodásba, hétvégeken és szabadságuk idején pedig maguk is részt vesznek a mezőgazdasági munkákban.

A kollektivizálás más Kis-Küküllő menti településhez viszonyítva meglehetősen későre, 1962-re fejeződött be. A falu fokozott mértékű ellenállását a megalakuló pártvezetőség kompromisszum útján bontotta meg. Ennek értelmében a falu férfilakosságának jelentős része a dicsőszentmártoni faipari üzemnél kapott munkahelyet.

A berendezkedett államhatalom a kollektív gazdaság megszilárdulása után nagy szabású szőlőtelepítést tervezett Héderfája határába. A déli fekvésű oldalakon a telepítés 1973-tól, néhány év alatt, hatalmas energia-bedobással 1985-re meg is valósult. Ennek eredményeként a település határán 200 hektár szőlőt telepítettek, ami gyökeresen megváltoztatta a mezőgazdasági területek növény-kultúráinak korábbi arányait. A magángazdálkodáshoz képest a szőlőtermesztésre használt összterület húszszorosára nőtt. Az akciót a falubeliek a kommunizmus nacionalista diszkriminatív politikájával hozták összefüggésbe, a magyar többségű falu minél teljesebb kizsákmányolásaként értelmezték. Ekkora mennyiségű szőlős megmunkálásához egyetlen falu munkaerő-potenciálja természetesen nem volt elegendő, az erre a célra létrehozott szőlészeti géppark mellett a héderfaji

szőlősokeket kb. 10 falu agrárnépessége, dolgozta. Emellett időnként helikopteres permetezéshez is folyamodtak. A más falvak lakosságának szőlővédelmi munkákra való alkalmazását az is szükségessé tette, hogy a korábban mezőgazdasági termelést folytató férfilakosság a városi ipari termelésben volt alkalmazva. Ugyanakkor kis méretű elvándorlási hullám is bekövetkezett, a városokban alkalmazott fiatalok az ingázást kiküszöbölni igyekezve beköltöztek a közeli városokba. (A leggyakoribb célpontok Dicsőszentmárton és Marosvásárhely voltak, kisebb mértékben Segesvár.)

A '89-es változást megelőzően, a kollektív gazdaságok felszámolásáig, és a földek újraelosztásáig a korábban agrártevékenységet folytató lokális társadalom tagjainak legnagyobb része a makrogazdasági viszonyokhoz való alkalmazkodása révén az ipari termelésben való elhelyezkedés stratégiáját követte. A szakmatanulás, a kapcsolati tőke mozgósítása révén minél fizetettebb ipari szektorban való munkavállalás, valamint az értelmiségi pálya felé való tájékozódás az, amely a vizsgált időszakban követhető minta volt a fiatalabb népesség számára. Ilyen viszonyok között valamelyest tőkekoncentrációt csupán az erősebb nagycsaládok tudtak megvalósítani. Minél több családtag tudott ugyanis elhelyezkedni a mezőgazdaságon kívül eső állami fizetési rendszerben (ipari munkásokként), az egyes családok annál sikeresebb életstratégiát tudtak megvalósítani. A pártvonalon felfutó vezetői elithez való csatlakozás, a település magyar etnikumú voltánál fogva, nem volt követhető stratégia. A párt-bürokrácia helyi képviselői természetszerűen itt is megjelentek, ennek gazdasági jelentősége azonban (egy-két kivételtől eltérően) igencsak csekély volt a káder-rotáció fokozott mértékéből adódóan.

A földek újraelosztása 1990-ben kezdődött és 1991 végére fejeződött be. A magángazdaságok idején fennálló tulajdonviszonyok, valamint a birtokstruktúra kis eltérésekkel ugyan, de lényegében azonosan reprodukálódott. Az újraelosztás magában hordozta a hatékonyabb mezőgazdasági termelés egyik előfeltételét, a földek tagosításának a lehetőségét. Annak, hogy ez az agrárszakemberek felvilágosító tevékenységének ellenére sem történt meg, mentális okai voltak: a föld visszaszerzésének lehetősége kollektív stresszt eredményezett. Az a tény, hogy egy korábban teljes mértékben agrárnépességű faluban visszaadták az állatokat, újra magántulajdonba kerülhettek a földek, egy közösségi eufória kialakulását okozta. A föld eredeti helyén való visszaszerzése elsősorban szimbolikus értékű döntés volt, az elnyomás frusztrációit leküzdeni segítő, önmagán túlmutató, szimbolikus térfoglaló aktus.

Közösségi döntés eredménye volt tehát, hogy mindenki ott kapta vissza a földjét, ahol korábban (a magángazdálkodás idején) is volt. Így az oszlopos támszerű (kordonműveléses) szőlősokekből mindenkinek a korábbi birtokviszonyok alapján mértek ki a parcelláját. A héderfaji szőlészeti géppark még abban az évben megszűnt. A szomszédos településen, Széplakon még néhány évig szövetkezeti formában alacsony hatékonysággal működött a szőlészet, a községi központ határterületében lévő héderfaji szőlősokeket így még gépesítve művelték 1995-ig.

A földek újraelosztása után, úgy tűnt, a lokális társadalom magára talált: a visszakapott földeket, szinte kivétel nélkül, mindenki megművelte. Egyes vállalkozó gazdák ugyanakkor intenzív gépi felszerelés vásárlásába kezdtek. 1991-től 1993 karácsonyáig 5 db. új 445-ös (Fiat) Universal típusú traktort vásároltak különböző családok a Brassóból, a felszámoló helyi állami gépparkból pedig további 5 használt traktort vettek meg. A '90-es évek közepéig így közel 30 traktor jelent meg a faluban.

Az új traktorokat azok vásárolták, akik valamelyik elitcsoporthoz tartoztak (adminisztratív-gazdasági elitcsoport, az állami- és pártbürokrácia helyi képviselői, a kulturális elit néhány tagja) (lásd Kiss 2003.) és valamelyes tőkével rendelkeztek, ill. volt merszüik tőkéjüket aktivizálni. A traktort vásárlók között találjuk ugyanakkor az egyes nagycsaládokat is, amelyek tagjai közül, mint már említettem, többen is állami fizetéssel vagy nyugdíjjal rendelkeztek. Ezek a traktor megvásárlása után igyekeztek más mezőgazdasági gépeket is megvásárolni. A helyi géppark eszközállományát a volt alkalmazottak szerezték meg, akik kedvező stratégiai helyzetben voltak pozíciójukból kifolyólag

ahhoz, hogy a kezdeti zavaros állapotokban „megőrzésre” hazavigyék a gépeket, majd rendkívül kedvező áron megvásárolhassák. A lokális gazdasági viszonyok feletti ellenőrzésben tehát azok kerültek előnybe, akik *elsőnek dobbantottak*,³²⁶ azaz azok, akik az átláthatatlan makrogazdasági helyzetben is be mertek fektetni a mezőgazdaságba. Azok a családok, akik az induláskor szintén rendelkeztek traktorvásárláshoz szükséges tőkével, de bizonytalanok voltak és nem mertek befektetni, a lej rohamos inflációja miatt jelentős anyagi veszteséget szenvedtek. A traktorvásárlást később csak plusz energiaráfordítással tehették meg. Emellett a kiegészítő felszerelések beszerzése során is fokozatosan hátrányba kerültek, mivel ezek ára is (akár egy év alatt is) esetenként a többszörösére nőhetett. Az infláció jelentőségét a helyi úgazdák közül csak nagyon kevesen ismerték fel, amely azonban az erőforrások feletti ellenőrzés kialakításában egyik legmarkánsabb faktor volt. Ennek jelentőségének érzékeltetésére néhány konkrét számadatot hozok fel. Az összehasonlítás alapjául a mezőgazdasági gépek közül a traktorok árát nézzük át.

Az 1989-et megelőző években két db. Dacia típusú személygépkocsi ára négy év múlva egy 800000 lejbe kerülő 445 (Fiat) Universal típusú traktornak csupán egynegyedét képezte. 1991-ben egy ugyanilyen típusú traktor 100 000 lejbe kerül (kb. egy Dacia ára), 1992-ben 300 000-be, 1993 tavaszán pedig 600 000 lejbe. 1993 végén már 800000 lejbe kerülnek a traktorok, 1994 végén pedig 3000000-ba! Egyes bankok ebben az időszakban 140%-os kamatot adnak, ezzel szemben a mezőgazdasági gépek ára egy év alatt akár 300%-ot meghaladva inflálódott. Így azok, akik a pénzüket bankban tartották és csak később vásároltak gépeket, jelentős veszteséggel tehették ezt meg a korán befektető gazdákhoz képest.

Az elsőnek befektető gazdák *take off*-ját (közgazdasági fogalom, *kilődulást* jelent, ami esetünkben gazdasági fellendülést jelez: lásd Kuczi 1998:168) a '92-es, '93-as rendkívül bő szőlőtermés is elősegítette. Ehhez a szőlő és a bor kedvező nemzetgazdasági ára is hozzájárult. A '90-es évek elején ugyanis az italkereskedés még nem volt állami monopólium és a piacok sem voltak még telítve hamisított borokkal. Emellett a Dél-romániai (regáti) oltatlan, meglehetősen rossz minőségű de kevés növényvédelmet igénylő és ezért olcsó szőlők sem árasztották el a Kis-Küküllő vonzáskörzetéhez tartozó piacokat. 1993-ban egy 2 hektár nagyságú szőlősről szüretelt termés ára egy traktor árának felét is kithette. Azok a gazdák, akik korábban már vásároltak gumikerekű traktorokat, igyekeztek láncaltalpas, kizárólag szőlészeti munkákra hasznosítható traktorokat és gépeket venni. A nagycsaládok megfeszített tőkekoncentrációval, esetenként kölcsönök felvitelével oldották meg a vásárlást. A kölcsönök lehetőségeit ebben a korszakban csak nagyon kevesen ismerték fel, azok pedig, akik gyorsan rájöttek erre, túl nagy kockázatnak tartották a nagyobb összegekkel való kísérletezést. Ezért volt az, hogy minden gazdasági egység, csupán előrelátható fizetői potenciáljának megfelelő kölcsönrel mert manipulálni, fokozott jelentőségű meggazdagodás ezekből pedig nem történt. A tőkekoncentráció eredményeként 1995-ben már 6 db. láncaltalpas traktor és a szőlőműveléshez szükséges gépi felszerelés állt a szőlőtermesztéssel egyre intenzívebben foglalkozó családok rendelkezésére.

A legkorábban traktort vásárló gazdák előnye hamar kitűnt, mivel traktoros szolgáltatásukkal monopolizálni tudták a mezőgazdasági munkálatok gépi művelését, amely jelentős plusz bevételekhez juttatta őket. Az üzemanyag legnagyobb része az informális szektor csatornáin keresztül jutott el hozzájuk, amely a hivatalos töltőállomások üzemanyag áraihoz képest jelentős anyagi megtakarítást jelentett. Mivel kevesen voltak, jelentősebb konkurencia nélkül ellenőrizhették a felbomló állami vállalatok nehézárműveinek feketéző üzemanyag-kereskedelmét. Az inflációs tapasztalatokból kiindulva a traktoros szolgáltatások jövedelmét újabb mezőgazdasági gépek vásárlására fordították. Ezek a gazdák továbbra is megőrizték vegyes gazdálkodói stratégiájukat, s habár esetünkben sem

³²⁶ Belső lokális megnevezése azoknak a gazdáknak, akik a kínálkozó lehetőségeket leghamarabb megragadták.

beszélhetünk mezőgazdasági vállalkozókról, ők azok, akik az önállósodás leghatározottabb jeleit mutatják.

Megfigyeléseim szerint az a fokú gazdasági építkezés, ami Héderfáján közvetlenül a váltás után megtörtént, a Kis-Küküllő alsó folyása menti falvakban egyedülállónak mondható. Egy adott mezőgazdasági területre jutó traktorok viszonylagosan nagy száma Héderfája mellett csak Gálfalván figyelhető meg. Ez a fentebb bemutatott okok mellett a település termelési egységeinek más településtől eltérő szerkezetével, a rokonsági viszonyokra jellemző erősebb kötésekkel indokolható. Míg a szomszédos településeken a házassági szokások megkövetelték, hogy az újonnan összeházasodók külön termelési egységet alkossanak (külön háztartás, lakóhely, gazdaság stb.), addig Héderfáján – mint már említettük – a nagycsaládra jellemző gazdasági viselkedés figyelhető meg még napjainkban is.³²⁷ A pénzkezelésnek a nagycsaládra jellemző sajátos technikája a településen nagyobb tökekoncentrációhoz vezetett, amely a változás után aktivizálható volt.

A '90-es évek eleji biztató és látványos gazdasági építkezés után a lokális társadalom gazdasági recessziót élt meg, amelynek hátterében egyaránt sejthetünk makrogazdasági tényezőket és lokális vonatkozásokat. Laki László és Bíró A. Zoltán számol be arról, hogy a kilencvenes évek közepétől fokozatosan csökkent a fölművelés szerepe Romániában. A vegyszer, a bérelt gépi munka egyre drágább lett, a kis földdarabok nem tették lehetővé a gazdaságos géphasználatot, saját gépek vásárlására nem volt pénz, egyéni mezőgazdasági tevékenységet támogató programok Romániában gyakorlatilag hiányoztak, a banki hitelek megszerzése körülményes és kevesek számára hozzáférhető, a termék értékesítése akadozott. (Laki – Bíró 2001:186) Az egyes ágazatokban foglalkoztatottak számának alakulását mutató statisztikák ugyanakkor bizonyítják, hogy Romániában a mezőgazdaságban dolgozók száma 1990-től 2000-ig 15,31%-al nőtt. (Bernád 2003:134)

A közösség számára az 1995-ös év a gazdasági krízis éve volt. '95-ben már nyilvánvalóvá vált, hogy a faluközösség kb. 75%-a veszteségesen művelte szőlőjét, akárcsak más, mezőgazdasági termelésre hasznosított földjeit. Azoknak, akik '95-ig nem tudtak traktort és a hozzá való gépi felszerelést venni, és ezáltal nem tudtak felzárkózni a falu kb. 10%-át kitevő „traktorosokhoz”, a gazdaságuk veszteséges volt. Önfenntartásra rendezkedtek be, az általuk követett stratégiák nagymértékben a munka, és nem a pénzgazdálkodáshoz kötődtek. Nem folytattak például célirányos piacra termelést, az esetleges felesleget azonban alkalmyszerűen értékesítették.

A mezőgazdasági gépekkel rendelkező úgazdák mellett az önfenntartáson túlmutató sikeres gazdasági stratégiákat a falu munkaképes lakosságának további 15%-a valósította meg. Ezek legnagyobb része a háztáji gazdaságokban piaciorientált kertészkedéssel kiegészítő jövedelemre tettek szert. Ők a jövedelemhez jutásnak azt a hagyományos stratégiáját követték, amely a kiadások minél erősebb leszorításából, a termelésre fordított humán erőfeszítésből (önkiszákmányolás), a főállásból származó jövedelemnek a gazdaságba való visszaforgatásából áll. Emellett kapcsolati tőkéjük aktivizálása játszott fontos szerepet egyensúlyi állapotuk fenntartásában, valamint szakmai tőkéjük átkonvertálása a szimbolikus kölcsönös segítségnyújtás alkalmával a traktoros szolgáltatást nyújtó gazdáknál. Egyensúlyi állapotuk fenntartásában lényeges szerepet játszott az is, hogy a héderfaji SZMT³²⁸ – csökkent aktivitással ugyan – de 1993-ig még gépi (főleg kombájnos) szolgáltatást nyújtott a település lakóinak.

Az agráriumon belül többé-kevésbé sikeres stratégiákat követő családi gazdaságok mellett 1995-re világosan elkülönültek azok a gazdaságok, amelyek nem tudtak sikeres stratégiákat megvalósíta-

³²⁷ A szomszédos Míkefalvára férjhezmenő asszonyok mondták el, hogy ők kulturális másságként élték meg az önállósodásnak azt a formáját, amelyet Míkefalván tapasztaltak. Az etnikailag és felekezetiileg Héderfájához hasonló, a lakosság számarányát tekintve Héderfájával nagyjából azonos nagyságú település, amelynek lakosságának legnagyobb része ugyancsak az agrárszektorban dolgozik, ma csupán 6 traktorral rendelkezik. (Héderfája 60-nal.)

³²⁸ Mezőgazdasági géppark.

ni. E gazdaságok működtetői között találjuk a szocialista korszak veszteseit, az állami munkahelyek megszűnése utáni munkanélkülieket, a „gyengébb családokat” (akik a váltás után nem rendelkeztek jelentősebb tőkével), az előregedett lakosságot, a szakmával nem rendelkező egyes cigány etnikumú családokat, a városokból visszatelepülő, csupán az agráriumból megélni akaró, „visszaparasztosodó” családokat, valamint azokat a törpebirtokosokat, akik az agráriumon kívül nem rendelkeznek más jövedelemforrással. Ezek a családok becslésünk szerint jelenleg a falu összes háztartásának 70-75%-át teszik ki.

Ezek a társadalmi csoportok a váltás után kényszerstratégiákat követtek. Egyesek a változás után még működő állami vállalatoknál próbáltak maradni, akkor is, ha a veszteségesen működő ipari egységek csupán az ingázás által szinte teljes mértékben felőlt bérezést biztosították számukra. A főállás megtartásának racionális kalkulációi mögött (nyugdíjszerzés) kulturális motivációk is szerepet játszottak: a munkanélküli státusz negatív értékkonnotációkat hordozott. Másoknál a természeti erőforrások kiélésére irányuló viselkedés volt tapasztalható: a '90-es évek eleji bő szőlőtermés utáni jövedelem felélése után „kidobták a szőlőt”, azaz gyors jövedelemre tettek szert az oszlopok eladásával. Ez a héderfaji szőlősök 70%-nak elpusztulását eredményezte. A gyors jövedelemszerzés motivációja mellett ebben a viselkedésben a lokális gazdasági vonatkozásoknak, a termelőrendszer gyökeres átstrukturálódásának, valamint éghajlati-ökológiai (mikroklimatikus) csapásoknak az egybejárását feltételezzük. 1994-1995-ben a szőlő már csak intenzív növényvédelem mellett hozott termést. A korábban szakszerű, gépesített, több falu munkaerejével megművelt, állami gondozás alatt álló, jó állapotban lévő szőlősök termőtartalékai elfogytak, a gépesített művelés hiányában rohamos pusztulásnak indultak a termőterület kb. 70%-án. Ehhez a '90-es évek közepén bekövetkezett fagyok jelentősen hozzájárultak.

1995-ben a falu gazdasági életében jelentős változásokat hozott egy olasz nemzetiségű *mezőgazdasági nagyvállalkozó*nak a héderfaji agráriumba való befektetése. A veszteségesen vagy rendkívül alacsony termelékenységgel működő családi üzemek legnagyobb része az olasz vállalkozónak adta ki haszonbérbe a földjeit és önfenntartásra rendezkedett be. Emellett néhányan az agráriumon kívüli stratégiákkal kísérleteztek (magyarországi vendégmunka, seftelés, családi kiskereskedelmi vállalkozások, a szakmai tőke aktivizálása stb.). Az olasz befektető vállalkozása jó gépi felszereltsége mellett is alacsony produktivitású, amely mögött a szakszerű munkaerő alkalmazásának hiánya és a kialakulatlan mezőgazdasági politikai helyzet áll. A vállalkozó a termés milyenségének függvényében fizet (területarányosan), ami meglehetősen esetleges. A tőle származó jövedelem egy család jövedelemstruktúrájában elenyésző, tekintve, hogy a bérbeadók jelentős száma törpebirtokos.

1995-től jelennek meg a több lábon álló *családi vállalkozásokkal* való kísérletezések is. Kezdetben ezek megszűnési aránya igen magas volt (gyakran történt meg például az, hogy ugyanazt a kereskedelmi jellegű szolgáltatóegységet eltérő periódusban más-más működtette). Mára ezek száma 14-re emelkedett, főként kereskedelmi jellegűek, igen alacsony produktívusuk, kevés közülük a szakirányult szolgáltató jellegű.

Az 1995-re kialakult mikrogazdasági válság irányába a kilencvenes évek elején beindult kedvezőtlen nemzetgazdasági folyamatok is előremutattak, amelyek tulajdonképpen e többlépcsős folyamat betetőződését jelentették. 1991 után a román agrárium minden szinten a mezőgazdasági termelékenység visszaesését éli meg, fokozatosan visszazuhan az állatállomány, csökken a gabonatermesztés, megnőnek ugyanakkor a gépesített művelés költségei, a mezőgazdasági termények piacai csak helyi szinten valósulnak meg, stagnál a traktorok és a mezőgazdasági gépek ipara, csökken az agráriumban tevékenykedő szakemberek száma. (Vedina^o 2001:140) Mezoszinten a régiót ekkor éri a második privatizációs szakasz, amely 1995-1996-ban lényegében az egész Kis-Küküllő mentén lezárult, és amely végeredményben teljes sikertelenséggel ment végbe. A privatizálás mindent összevetve nem jelentett mást, minthogy a működőképes állami gépparkokat, a legnagyobb használati értékű javakat az állami gazdaság alkalmazottai, valamint a nomenklatura-elit „a tűzhöz való közelségét” kihasználva, olykor teljesen ingyen, saját kézre játszotta át.

delmét visszaforgatják a mezőgazdaságba. Ezek a gazdaságok viszonylag rugalmasabban reagálnak a nemzetgazdasági viszonyok és a piaci árak változásaira, amelyek önállóságukat nem érintik túlzottan érzékenyen, mivel rendelkeznek az állandó jövedelem kompenzációs lehetőségével.

Azokban a gazdaságokban, ahol nem tudnak valamely munkahelyről származó fizetést a gazdaságba visszaáramoltatni, piaciorientált kertészkedést folytatnak. Átlagosan kb. fél hektáros szőlőterülettel rendelkeznek, a saját fogyasztás mellett eladásra is termelnek, hozzávetőleges számítások szerint az ebből származó bevételük évi jövedelmük 20-25%-át képezi. A család nagyságától függően profitorientált állattartással is foglalkoznak. Legfontosabb jövedelemforrásuk a szarvasmarhatartásból származó *tejpénz*. Néhányan igyekeznek a modern mezőgazdasági termelésben képezni magukat, mezőgazdasági szakkörökön vesznek részt, néhányuknak folyamatosan jár az *Erdélyi Gazda*, rendszeresen részt vesznek a Kis-Küküllő menti borversenyeken. Ritkán használnak idegen munkaerőt, a mezőgazdasági munkafázisok mindegyikét többnyire maguk végzik. A gazdaságukban általában van fiatal munkaerő. A falu összlakosságának kb. 25%-át teszik ki.

Nagygazdaságok. Ebbe a társadalmi csoportba tartoznak a váltás pillanatában vagy közvetlenül azután kockázatot vállaló mezőgazdasági agrárbefektetők. Az újraelosztás után folyamatosan vásároltak földeket, az induláskor lévő szőlőseiket vásárlás vagy bérlet útján bővítették. Az átlagosnál nagyobb agrárismeretekkel rendelkeznek, jellemző rájuk a piaciorientált viselkedés (gazdasági kapcsolatokat alakítanak ki, élnek a régiós szórású hirdetési lehetőségekkel). A mezőgazdasági munkafázisok közül csak a gépi erővel művelhetőket végzik saját maguk, az emberi erővel végzett munkákhoz idegen munkaerőt alkalmaznak. Gazdasági kalkulációt végeznek, legnagyobb részük informális könyvelést végez (saját maguk könyvelnek). Tudatosan képezik magukat a modern agrárgazdaságban. Ők is elsősorban a család munkaerejére támaszkodnak, a többség csak a kampánymunkák idején alkalmaz napszámosokat. Ezek a gazdaságok is duális szerkezetűek: az állami munkahelyből vagy nyugdíjból származó jövedelmet beáramoltatják, a profitot viszont '95 óta nem forgatják vissza a gazdaságba. Ennek egyik oka, hogy legnagyobb részük '95-re már felszerelte a gazdaságát a legfontosabb munkafázisok elvégzéséhez szükséges gépállománnyal, a másik az, hogy ettől fogva az új mezőgazdasági gépek ára olyan magas lett, hogy egyetlen gép árát akár két-három évi profit tudná csak fedezni. A gazdaságok eszközkészletének modernizálása ilyen körülmények között nem történt meg, néhány éven belül várhatóan alacsonyabb produktivitásúak lesznek. Egyesek farmergazdálkodásra specializálták magukat (szarvasmarha- vagy sertéstartás). Jövedelemszerkezetük már jó néhány év óta állandó. Érdekes, hogy nagy számban található közöttük átlagosan középfokú végzettséggel rendelkező, a konszolidálódás után adminisztrációs elit-státusba kerülő, kettős munkaszisztémával rendelkező típus és a helyi kulturális elithez tartozó, felsőfokú végzettségűek is. A falu gazdaságainak kb. 7%-a tartozik ebbe a kategóriába.

Szőlős vállalkozók. A *nagygazdaságok* fele a gabonatermesztés és állattartás mellett a szőlőtermesztésre szakosodott. Az általuk megművelt szőlős minden esetben 2,5 és 3 hektár között van. (Egyéb növényi kultúrákra hasznosított terület maximálisan 7 hektár, de általában ennél is kevesebb.) Jó szőlőtermés esetén az ebből származó jövedelem több mint fele (kb. 1300-1500 euró) az évi profitnak. (Átlagos termés esetén kb. 30-40%-a.) Ez viszonylag alacsony fokú specializálódást jelent.

A piaci kapcsolatoknak a meglehetősen szegény szövetéke jellemzi ezeket a gazdaságokat is: a nagyobb részt helyi kapcsolatokon túlmenően csupán a regionális piacokban érintettek, nincs rálátásuk az országos piacra. A szőlő legnagyobb részét közvetlenül leszüretelése után eladják, de jelentős fölösleget felhalmozhatnak borból is eladás céljából.

Ezeket a gazdaságokat működtető gazdák a tőke megtérülés kb. négy éves ciklusában gondolkodnak. Kalkulációik szerint, hogyha a szőlő csupán négyévenként is hoz jó termést, a befektetés már

akkor sem működik veszteségesen. A kockázatvállalásnak ez a formája véleményem szerint határozottan tradicionális vonás, habár az ennél nagyobb kockázatvállalás, a gazdaság egyensúlyi helyzetének felborulásától való félelem esetükben is indokolt.

Palackozó berendezéssel egyikük sem rendelkezik, de néhány üveg bort a különböző fajtákból azonban szoktak palackozni és címkézni önreprezentálás, reklám céljából. Ez pedig a szőlő és a bor kizárólagos jövedelemforrásként való megvalósíthatóságának egyik legnagyobb akadálya. A feldolgozás modern, a mainál magasabb minőségi szintet biztosító eszközei és az értékesítéshez szükséges kiszérelés berendezései tőkeigényes beruházások, amelyeket a talpon maradó, teljes vertikumú egyéni kisgazdaságok csak egymással összefogva tudnak megvalósítani. (vö. Shwarz 2002:62) Ennek ellenére a szövetkezésnek ilyen irányú megvalósításától való idegenkedés igencsak erős, ennek teljes körű elutasítása domináns magatartási forma. Ilyen feltételek mellett nem, ill. csak alacsony produktivitással tudják kihasználni azt a kulturális tőkét, amit a Kis-Küküllő menti bor jelent(hetne). Egy esetleges kedvezőbb nemzetgazdasági helyzet létrejöttével ez a társadalmi csoport véleményem szerint felkészült lesz produktív mezőgazdasági nagyvállalkozások beindításához.

Összegzés

A jelenleg létező új mikrogazdasági szerkezet legfontosabb követelménye a váltás utáni gyors reagálás képessége volt a nemzetgazdasági kihívásokra. A kialakult bizonytalan gazdasági viszonyok mellett a gyors akcionálás képessége egy szűk réteget hamarosan a gazdasági erőforrások ellenőrzésének pozíciójába emelt. Ezeknek a gazdasági üzemeknek – amelyek nagyjából lefedik a szőlőtermesztésre specializálódott paraszt-vállalkozásokat – a legfontosabb döntései az infláció gazdasági szerepének felismeréséből adódtak. A gazdaságok stratégiai előnye a korán megvásárolt mezőgazdasági gépek használati értékéből adódott, a gazdaságok differenciálódása és fejlődése szempontjából ez volt a legfontosabb tényező. 1995-ig a lokális gazdaságok fellendüléseinek lehetünk tanúi, annak ellenére, hogy a reprivatizáció és újraelosztás után kialakult magángazdaságban modernizációs sikereket csak egy szűk társadalmi csoport valósított meg. A fellendülés szimbolikus és használati értékű (presztízs) javak tömeges vásárlásában nyilvánult meg. (Például '95-ig a családi gazdaságok legnagyobb részében megjelent a parabola antenna és a hűtőszekrény.) Emellett ebben az időszakban, az eufória hangulatában szinte mindenki megművelte a földjeit.

'95 után súlyos gazdasági távlatatlanság alakult ki a vizsgált közösségben. Ennek okai között a rurális kiserégió gazdasági szerkezete egészének megváltozását véljük, amihez külső feltételt Románia felemás mezőgazdasági politikája nyújtott. Eddig az időszakig az egész régióban megtörtént már a reprivatizálás, ugyanakkor már megszűntek a '89 után még működő egyes állami gazdasági egységek is, ami a munkanélküliség növekedéséhez járult hozzá. A lakosság jelentős része korhatár előtt nyugdíjas státusba került, megfigyelhető egyfajta visszaparasztosodás, ami főleg a faluról elszármazott lakosság visszaköltözéséből adódott. Legfőbb jellemzőjük a saját fogyasztásra berendezkedő gazdálkodói magatartás. Ugyanez a kiadásleszorításra, önfenntartásra berendezkedő habitus jellemzi a falu gazdaságainak legnagyobb részét is. Azok a gazdaságok, amelyek nem rendelkeznek komolyabb gépi felszereltséggel, ill. humánerő potenciáljuk is alacsony, a földjeik legnagyobb részét az alacsony produktivitással termelő mezőgazdasági nagyvállalkozónak adják bérbe, vagy parlagon hagyják. Csupán a legjobb minőségű réti földeket igyekeznek megművelni a háztájin kívül.

A kívülről jövő modernizációs kísérletek nem érik el a céljukat, adott esetben csak megnehezítik a termelők dolgát. Legtöbb esetben csupán technikai újítások, nem gazdasági fejlesztő hatásúak.

A változás után kialakult gazdaságszempontú rétegződés ellenére sem beszélhetünk az eltérő stratégiákkal és orientációk mintákkal működő, más-más gazdaságtípusokba sorolható családi üzemek eltérő fejlődési irányáról.

A lokális társadalom egészére jellemző a stagnáló gazdasági állapot, egyfajta várakozó vegetálás. Teljesen autark módon a faluban lévő egyetlen gazdaságtípus sem tud megélni a mezőgazdaságból, az ebből származó esetleges profit csak az outsider jövedelmeknek a mezőgazdaságba való folyamatos konverziója révén valósítható meg. Meglátásom szerint bizonyos szempontból gazdasági visszafejlődésről lehet beszélni, amely a jelenlegi feltételek mellett (makrogazdasági tényezők, közigazdasági környezet) a jövőben folytatódni fog.

SZAKIRODALOM

- Bernád Ildikó (2003): A munkaerőpiac helyzete. In Horváth Gyula (szerk.): *Székelyszőlő*. Budapest – Pécs. 132-144.
- Hann, Chris (1981): Kisüzemi gazdálkodás Tázláron a hetvenes években. *Ethnographia*, Különlenyomat, 1. Szám.
- Klinda István – Peti Lehel (2003): *Szenesek. A hagyományos erdőkielég és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán?* Kézirat.
- Kiss Dénes (2003): A falusi elit átalakulása Erdélyben. *Kézirat*.
- Kuczi Tibor (1998): *Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása*. Replika 29:157-171.
- Laki László – Bíró A. Zoltán (2001): *A globalizáció peremén*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, Európa Tanulmányok 6.
- Schwarz Gyöngyi (2002): *A soltvadkert szőlő- és bortermelők megélhetési stratégiái a kilencvenes években*. In Szilágyi Miklós (szerk.) *Utak és útvesszők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, Néprajzi Kutató Intézet – MTA Társadalomkutató Központ, 35-63.
- Vedina, Traian (2001): *Introducere în sociologia rurală*. Iași.
- Zsigmond Gábor (1978): Az 1960-70-es évek fordulójának családtípusa. In Bodrogi Tibor (szerk.) *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 151-172.

„Virtuális szörfölők” és az egyház

RAB ÁRPÁD SZÖRÉNY

Bevezetés

A hit, a vallás és az egyházak szinte a kezdetektől kísérik az emberi civilizációt. Szerepük ebben a környezetben felmérhetetlen, még közvetlen ráhatásukat is lehetetlen felsorolni az emberi történelemre, hátmég közvetett kulturális hatásukat. Nyilvánvaló volt az internet-kutatók számára, hogy ennek a gazdag témának van online megjelenése is. Már 1996-ban a Time magazin egy cikkében spirituális témájú honlapok gazdag világát mutatta be; a számítógépek felett görnyedő, HTML-t programozó szerzetesek képe egy új, színes világ lehetőségét villantotta fel. A tudományos párbeszéd és az adatok felgyűltével mostanában már lehet érezni azt, hogy a vallásos jelenségek és az internet (vagy akár egy tágabb, hasznosabb értelemben a vallásos jelenségek és az infokommunikációs eszközök) metszéspontjában nem csak az egyházak online megjelenése, vallásos tárgyú levelezőlisták vagy akár virtuális közösségek találhatók, hanem egy egyre színesebb, interaktívabb, növekvő világ. Ez a világ nemcsak felhasználóinak számában növekszik, de online tevékenységeinek számában és minőségében is. Az internetet egyre inkább felhasználják a történeti egyházak, még inkább sok kisegyház és vallási mozgalom (melyek az online környezetet felhasználva felülreprezentáltak lehetnek hívőik létszámához képest). Egyre több az interaktív vallási témájú online alkalmazás (bármilyen csúnyán is hangzik a kifejezés), mint például az online gyónás, egyházi zene letöltése, viták fórumokon, vagy vallási témájú SMS, de régóta léteznek már csak az interneten működő egyházak is.

Egy 2002-es cikkemben elemeztem az egyház és az információs társadalom kapcsolatát. Akkor még úgy tűnt, hogy az online vallásosság nem több, mint a vallásosság (és a spiritualizmus) online megjelenése – amiben pedig mégis több, az a maximum egy-két technológiai érdekesség, esetleg kulturális furcsaság. Alapvetőnek tűnt az, hogy a sémák nem változtak, „csak” egy új kommunikációs csatorna jelent meg. Érdekes volt, hogy a katolikus pápa megáldotta az internetet, illetve hogy egyes kolostorokban internetkapcsolatot létesítenek stb. stb. – ezek természetesen ma is fontos tények, de az egész szakmai párbeszéd nem szólt sokkal többről, mint „kis színesek” gyűjtögetéséről. A felhasználók számának növekedésével, az online interakciók egyre igényesebb, mélyebb, és nagyszámú felhasználásával azonban az online vallásosság jelensége egyre több kulturális többletet kap, az „eredeti” sémák már messze nem ugyanazok. Kitapinthatóan megjelenik egy valóban online vallásosság – egyedi ízeivel együtt. Az online vallásosság kutatásának lakomája két nagy fogásból áll: főfogásként szerepel a hagyományos spirituális információk digitalizálása, online megjelenése, az információk közlése és megszerzése; míg ínycsiklós kísérőként feltűnnek a csak és kizárólag az online (netán digitális) világban értelmezhető spirituális kulturális elemek.

A számítógép és a vallás találkozásáról rengeteg írás született a szépirodalomban is, ennek egyik legszebb darabja Arthur C. Clarke 1987-es novellája, az *Isten egymillió neve*. A sci-fi irodalom egyik leggyönyörűbb befejezésű novellájában ez a találkozás a világ végét jelenti. Az elmúlt évtizedek során kiderült, hogy ez a találkozás inkább gyümölcsöző, mint káros – feltéve, ha nem a szerkezeteket, hanem a hitet féljtjük. Egyes kutatók szerint az internet felhasználása hasonló változást fog okozni a vallásos életben, mint azt anno a nyomtatás megjelenése tette. Más szerzők (mint pl. Quentin Schultze)

az internetben, az információs társadalomban, a mindennapi élet sebességének növekedésében a spirituális gondolatok halálát látják előrevetülni. Gary Bunt pedig az online muszlim világgal kapcsolatban e-jihadról beszél.

Megdöbbenő lehet az, hogy az Amerikai Egyesült Államokban többen foglalkoztak vallási tárgyú információszerzéssel és párbeszédrel, mint az elektronikus kormányzati tevékenységekkel, az e-government szolgáltatásaival. Lenyűgöző az is, hogy 2003-ban 82 millió amerikai szörfözött spirituális célokból, míg ez a szám 2001-ben „csak” 20 millió ember. Sőt, a növekedésnek nemcsak mértékét, de valamilyen szinten ívét is láthatjuk – legalábbis sikerülhet kitapintani „növekedési robbanásokat”, mikor rövid időszakon belül nagyon sok felhasználó fordul vallásos információk felé online módon is. Például az egyik ilyen robbanás 2001. szeptember 11. után érzékelhető, aminek hatására az amerikai internetezőknél szinte fele került kapcsolatba vallásos tárgyú párbeszédrel. Természetesen egy ilyen robbanás nem az online világból indul ki, hanem egy mély társadalmi megrázkódtatásra adott belső válasz – melynek jellemző online megjelenése (is) van. Kezd kirajzolódní a tipikus *spirituális szörfölő* karaktere is, és az is, hogy miben különbözik az „átlagos” internetezőtől.

A növekedés folyamata

Az USA-ban 2004-ben az online felhasználók 64%-a használta az internetet spirituális, vagy vallási célból. Ez a szám 128 millió internet-felhasználó amerikaiból 82 milliót jelent.

Ennek a 82 millió embernek

- 38% írt vagy kapott vallási témájú e-mailt
- 35% küldött vagy kapott vallási ünnep alkalmából képeslapot
- 32% kapcsolódott az internetre vallási témájú információszerzés céljából
- 21% a vallási szertartásokról keresett információkat
- 17% kereste online azt, hogy hogyan érhet el offline vallási szolgáltatásokat.

Ezt az Egyesült Államokban lezajló folyamatot 2000 óta viszonylag megbízhatóan mérik. A PEW kutatóintézet 2000-es adatai szerint körülbelül minden ötödik amerikai felhasználó keres vallási információkat az internet segítségével, de ezen belül is legvalószínűbben a középkorú afro-amerikai nők. Az akkori felmérések szerint az Egyesült Államokban mintegy 19-20 millió ember használja arra az internetet, hogy vallási információkat keressen. A fekete bőrűek 33 százaléka keres ilyen tartalmakat, míg a fehérek mindössze 20 százaléka. A hozzáféréssel rendelkező afro-amerikaiaknak viszont 65 százaléka használja a netet hitének ápolására. A kaliforniai Barna Kutatóintézet, az Egyesült Államok hitéletének egyik legnevesebb kutatóintézete visszafogottabb adatokkal szolgál: 2001-es felmérése szerint az amerikai felnőtteknek 8, a tizenéveseknek pedig 12 százaléka használja az internetet vallásgyakorlásra. Templomba járás helyett ugyanakkor a felnőtteknek kevesebb, mint 1, a tizenéveseknek pedig alig 2 százaléka használja az internetet. A legtöbb válaszadó jelezte, nem fogja a templomba járást hálózati hitélettel helyettesíteni. George Barna, a vizsgálat vezetője úgy becsüli, 2010-re csaknem 50 millió amerikai fogja vallását kizárólag az interneten gyakorolni. Barna véleménye azonban nemcsak a mennyiség, de a minőség kérdésében is eltér a PEW adataitól – véleménye szerint kevesebb a felhasználó, de azok egyszerű információszerzésnél mélyebben fogják használni az internetet. *„Az évtized végére a népesség több mint 10 százaléka fogja teljes spirituális életét az interneten bonyolítani. Közöttük lesznek, akik nem tartoznak egyetlen vallási közösséghez sem, és több millióan olyanok is, akik a tényleges templomot a kibertemplomra cserélik fel.”* Az első csak online, 3D-s templom nemrégén jelent meg (online egyházak már nagyon régóta vannak) – a későbbiekben kitérünk erre is.

Online és offline spiritualizmus között

A felhasználóknak közel a fele (46%) egy családtagtól vagy baráttól, illetve a templomban elhelyezett információs anyagban hallott az adott honlapról, míg az összes felhasználó harmada valamilyen offline médiumon (TV, rádió, újságok stb.) keresztül szerzett tudomást erről a lehetőségről. Csak a felhasználók 18%-a talált rá böngészés közben kedvenc spirituális témájú honlapjára. Ezekből az adatokból két fontos megállapítás is leszűrhető: egyrészt az, hogy 2000-ben még nem volt akkora az online spirituális felhasználók mennyisége, hogy a növekedési folyamat öngerjesztővé váljon pusztán online információk terjedésével. Jó lenne persze tudni, hogy egy ország felhasználóinak esetében mi ez az arány, vagy százalékban kifejezhető létszáma a felhasználóknak, mely egy ilyen (nem teljes, de meghatározó mértékben öngerjesztő) folyamatot beindít – nem (csak) spirituális böngészés szempontjából, hanem egyéb tartalomközvetítés esetében is. Másrészt pedig jellemző a vallásos tárgyú információ „magán” jellege, a családon vagy hitközösségen belül terjedő információk meghatározóak – természetesen.

Mire is jó az internet?

2000-ben a Pew Internet & American Life Project kutatói megvizsgálták, hogyan és mire használják az amerikai vallási közösségek a webet, az e-mailt, miként tudják kihasználni az internet nyújtotta lehetőségeket a közösségek mindennapjainak és vallási, szellemi életének támogatásában. A kutatócég nem reprezentatív, online kutatás keretében az általa összeállított hitgyülekezeti adatbázisból kiválasztott összesen 1300 vallási gyülekezetet keresett meg egy kérdőívvel. A válaszok feldolgozásából az az általános kép bontakozott ki a kutatók előtt – talán meglepetésre –, hogy az internet számos hitközösség számára éltető erővé vált. A kutatás eredményei szerint a web kiváló eszközként szolgálja a hitközösségek tagjait. Meglepően magas ama válaszadók aránya, akik szerint az internet hozzájárul ahhoz, hogy a vallási közösségek még kellemesebb, jobb helyé váljanak:

- A válaszolók 83 százaléka arról számolt be, hogy az internet segítette őket vallási életük fejlődésében; ezen belül 25 százaléknak nagyban segített.
- 81 százalék számára az e-mail segített abban, hogy vallási kérdésekben kapcsolatot tudjon kialakítani lelkészekkel, az egyház munkatársaival, a közösség tagjaival; ezen belül 35 százaléknak nagyon nagy segítséget adott az e-mail.
- A válaszolók 63 százaléka szerint az e-mail abban is segített, hogy a vallási közösség más, környékbeli közösséggel is fel tudta venni a kapcsolatot.

Mire használják a hívők a web site-ot? (a válaszolók százalékában)

Jelenleg használja ezt a lehetőséget a jövőben további	Valószínűleg használni fogja	
Prédikációkat, egyéb szövegeket tölt le	77%	12%
Vallási tartalmú tanulmányokra, tárgyakra linkel	60%	18%
A gyülekezeti eseményekről fotókat néz, tölt le	50%	29%
Közösségi site-okra, helyi médiumokra, kormányzati oldalakra linkel	33%	16%
Támogatókat keres a gyülekezet számára	19%	14%
Jelentkezik valamilyen programra, oktatásra	8%	21%
Istentiszteletet tekint meg az interneten keresztül	4%	12%

Forrás: Pew Internet & American Life Project, 2000

A válaszolók többsége lelkes webhasználó is egyben, hiszen erről az eszközről azt gondolják, hogy növeli a közösség megjelenését, láthatóságát a kívüllég és a szűkebb helyi közösségek előtt, de arra is alkalmas, hogy segítségével hitüket, nézeteiket kifejtsek, terjesszék. Azonban sokkal valószínűbb, hogy a webet egyirányú kommunikációra használják – például egyszerű információk, vagy prédikációk postázására –, míg a kétirányú, vagy interaktív kommunikációs lehetőségek kisebb mértékben vannak jelen.

A weboldalak tartalomelemzése során is széles online aktivitást találtak a kutatók: prédikációk, szentképek postázása, esetleg a templom történetének, festményeinek művészettörténeti tanulmányainak közzététele, térképek, címek, miserendek, események listája, néhol istentiszteletek online közvetítése, adománygyűjtés, speciális prédikációk és szolgáltatások például homoszexuálisoknak, romáknak, gyerekeknek bibliai témájú játékok stb.

A kutatás során 417 paptól és rabbtól is érkeztek válaszok. Ezek feldolgozása után azt az eredményt kapták, hogy a klérus tagjai nagyobb százalékban használják az internetet, mint a hívők.

Mire használják a vallási vezetők az internetet? (az online felhasználók százalékában)

	Papok és rabbik	Összes válaszoló
Információkat szerez a prédikációkhoz	81%	61%
Információkat keres a Bibliával, a Tórával és egyéb szent szövegekkel kapcsolatban	77%	70%
Információkat gyűjt oktatási programok összeállításához	72%	62%
Próbál további információkhoz jutni a tantételekkel kapcsolatban	59%	54%

Forrás: Pew Internet & American Life Project, 2000

A felmérésben részt vevők az archivált hitszónoklatok hallgatását, az online imakönyv olvasást, valamint a vallással kapcsolatos termékek vásárlását rangsorolták a legvonzóbb hitélethez kötődő hálózati tevékenységek közé.

Noha a papok közül nem sokan számítanak számítógép-szakértőnek vagy technológiai téren különösebben jártasnak, a lelképásztorok több mint 90%-a használ számítógépet odahaza, vagy a templomban. A gépeket elsősorban kommunikáció és munka/kutatás céljára használják. Vezető alkalmazásnak egyértelműen a szövegszerkesztő számít. A felmérés tanúsága szerint minden harmadik protestáns templom rendelkezik saját honlappal, azaz mintegy 110.000 protestáns hitközség számolhat be jelenlétéről a hálón. A webhellyel jelenleg nem rendelkező templomok 19 százaléka pedig az elkövetkező 12 hónap során feltétlen pótolni kívánja ezt a hiányosságot.

A kutatás során az is kiderült, hogy az egyházi webhelyek között tartalmi téren óriási különbségek érhetők tetten. A leggyakoribb tartalmi elemek közé a templomi események időpontjainak bemutatása, a különféle háttérinformációk, illetve a friss hírek tartoznak. Ezeken kívül nem volt egyetlen olyan konkrét tartalmi összetevő sem, amelyet legalább minden ötödik templom megjelenített volna webhelyén.

A „spirituális szörfölő”

Az adatok közt böngészve kezd kirajzolódni előttünk az átlagos amerikai „spirituális szörfölő” képe. A „spirituális szörfölő” egy alkalmi munkafogalom a könnyebb szövegírás kedvéért, mely olyan internetező jelöl, aki az elmúlt fél év során online szerzett vagy tett közzé vallási információkat, írt vagy kapott ilyen tárgyú e-mailt stb. A statisztikát véve alapul, a legtöbb ilyen felhasználó fehér, középkorú, felsőfokú végzettségű, viszonylag gazdag nő.

A „spirituális szörfölő” összehasonlítása az átlagos amerikai szörfölővel

	„spirituális szörfölők”	„statisztikai átlag”
Nő	55%	50%
Fehér	83%	75%
Felsőfokú végzettségű	49%	36%
30 és 49 év közötti	47%	48%
A család évi jövedelme 75.000 dollárnál nagyobb	31%	26%

Láthatjuk, hogy a „spirituális szörfölők” között több a fehér, mint a nagy statisztikai internetes átlagban, sokkal több a felsőfokú végzettségű, és kimutathatóan több a nő. A „spirituális internetezőről” az is kiderül, hogy aktívabb, mint egy átlagos felhasználó. A spirituális internetezők 63%-a minden nap kapcsolódik a hálózatra, és kicsivel több, mint a felük (56%) már legalább hat éve internetezik. Internethez kapcsolódásuk módja is az aktív státuszt támasztja alá, mert a statisztikai átlagnál magasabb köztük a szélessávú internet-kapcsolattal rendelkezők aránya.

A Barna Kutatóintézet szerint a fiatalokat sokkal jobban érdekelték az internet vallási jellegű alkalmazásai, mint az idősebbeket. Az afro-amerikaiak és a spanyolajkúak szintén nagyobb érdeklődést mutattak ezen alkalmazások iránt, mint a fehér felnőttek.

FELHASZNÁLT FORRÁSOK

- Bogdányi Gábor (1998): *Jézus az Interneten – új lehetőségek és veszélyek. Egyház az információk társadalmában.* Előadás, elhangzott a NyEMRLSz – KÉMELM Teológiai konferenciáján, Beregszászon, 1998. szeptember 7-én.
- Cooper, Joshua (1996): Finding God ont he web. *Time Magazine*, Dec. 16.
- CyberFaith (2001): *How Americans Pursue Religion Online.* December 23. www.pewinternet.org
- Cybercoven (2002): Being a witch online. *Studies in religion – sciences religieuses* 31 (1): 51-62.
- Eliade, Mircea (1999): *A szent és a profán: A vallási lényegről.* Budapest. Európa kiadó.
- Hoover, Stewart M. – Clark, Lynn Schofield – Rainie, Lee (2004): *Faith Online: 64% of wired Americans have used the Internet for spiritual or religious purposes.* April 7.
- Meyers, Bill (1999): New Song Community Church. In *USA TODAY*; 07/19.
- Pastore, Michael (2001): *Internet's Religious Applications Getting Noticed*, May 23.
http://www.clickz.com/stats/big_picture/demographics/article.php/5901_772091
- Wired Churches, Wired Temples* (2000): Taking congregations and missions into cyberspace December 20, 2000 www.pewinternet.org
- Tomka Miklós (1998): A vallás változása Magyarországon. In Lovik Sándor – Horváth Pál szerk. *Hívők, egyházak ma Magyarországon.* Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 262-318.

ONLINE FORRÁSOK

- Ethics in Internet – angol nyelven az eredeti szöveg
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_en.html
- A katolikus egyház és az Internet – angol nyelven az eredeti szöveg
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html
- II. János Pál pápa üzenete a Kommunikáció 36. Világnapjára 2002. május 12. – teljes szöveg
<http://www.katolikus.hu/roma/komm2002.html>

LELKIGONDOZÁS

<http://lelkigondozas.recalvin.net>

TOVÁBBI FORRÁSOK

<http://www.wired.com/>

<http://rus.delfi.ee/>

<http://www.europemedia.net/>

<http://www.internet.ru/>

<http://www.vnunet.com/>

<http://news.cnet.com/>

<http://www.i-church.org/>

<http://news.bbc.co.uk/>

<http://www.nua.ie/>

<http://cyberatlas.internet.com/>

<http://www.barna.org/>

<http://www.pewinternet.org/>

„Ezen túl már csak turkana férfiakat fogunk látni”

Kultúra, nem és modernizáció a kelet-afrikai pásztortársadalmakban

RÉGI TAMÁS

Bevezetés

A tanulmány elején szeretném előrebecsátani, hogy nem leszek képes kielégítő képet adni a címben vázolt témáról. Ennek igen egyszerű oka van: nem vagyok nő. Az első látásra mellékesnek tűnő tény behatárolja a témával foglalkozó kutató lehetőségeit, ugyanis nincs az a férfi antropológus, aki terepmunkája alatt alapos kutatást tudna végezni a kelet-afrikai nomád asszonyokkal. A probléma mindig is létezett, még ha a férfi kutatók próbáltak is elmenni mellette. Hosszú éveken keresztül, amikor olyan fontos munkák születtek a kelet-afrikai pásztorkultúrákról, mint Evans-Pritchard *Nuer*-je vagy Spencer szamburukról szóló monográfiája, a nők egyszerűen láthatatlanok maradtak a sorok között. Ezzel együtt pedig rejtve maradtak azok a társadalmi erővonalak, melyek a mai napig meghatározóak ezekben a kultúrákban.

A kelet-afrikai pásztortársadalmak nő tagjaival azonban manapság egyre több antropológiai munka foglalkozik, előtérbe helyezve a nők szociális, gazdasági és kulturális jelentőségét. Dolgozatomban szeretném mindenekelőtt áttekinteni azt a redukcionista szemléletmódot, mely sokáig nem engedte szerepelni a tudomány színpadán a gyengébbik nemet. Azért tartom ezt fontosnak, mert körvonalazódni fog a klasszikus angolszász szociálintropológia néhány elméleti és gyakorlati törekvése, ami talán tudománytörténeti szempontból sem érdektelen. Továbbá ez a rövid áttekintés irányt adhat a későbbi vizsgálódásoknak és megmutatja mely gondolatokat érdemesebb elkerülni, és mely törekvések vezetnek valós eredményekre.

Az elméleti áttekintés után egy, a közelmúltban felvetődött kérdésről szeretnék néhány szót szólni. A nemzetközi szakirodalom *house-property complex*-nek (h.-p.c.) nevezi *Gluckman* után (Gluckman 1970:195-196). A h.-p.c. gondolatának beültetése a kelet-afrikai állattartókkal foglalkozó munkákba mindenképpen előrelépésnek tekinthető a témában, véleményem szerint azonban továbbra sem lehet megtalálni vele a lényegét. A női nemi szerepek kutatása a kelet-afrikai nomádok társadalmában jelenlétet, kritikus szemléletet kíván mind úgy a helyszínen, mind a szakirodalmat illetően. Ma már nehéz kihámozni a régi írásokból, hogy vajon mire gondolt a szerző, amikor ezt vagy azt írta. A nők helyzetének újrarajzolásához újból terepre kellene menniük az antropológusoknak, mivel olyan lokális ismeretanyagot, újabb és újabb személyes interakciókat kíván meg a téma, amit az elődök nem végeztek el, vagy ügyesen elhallgattak.

Mint fentebb említettem, a férfi kutatónak nem sok esélye van a nők közelébe férközni terepmunkája alatt. Értem ezalatt a fizikai és mentális távolságot egyaránt. Turkanáknál és más kelet-afrikai népeknél végzett terepmunkám alatt, be kellett lássam, hogy nagyon nehéz a kutatásomat a nőkre, a női informátorokra alapozni. A nők voltak azok, akik jobban féltek tőlem és a kérdéseimtől és nagyon sokáig nem álltak velem szóba. Azt is meg kell azonban mondani, hogy terepmunkám végeztével pedig ők mutatták ki legnagyobb sajnálkozásukat amiatt, hogy elhagynom a közösséget „Ezen túl már csak turkana férfiakat fogunk látni” – mondta egy idős asszony, amikor elbúcsúztam tőle és családjától. A kutatás ideje alatt azonban rengeteg jegyzet és megfigyelés készült. Hogyan

viselkednek egymással nők és férfiak, vagy hogy a nők hogyan beszélnek saját kultúrájukról. Ezekből a jegyzetkből és a recens szakirodalomban áttekintett gondolatokból próbálok meg a dolgozatom harmadik részében képet adni a nők helyzetéről a kelet-afrikai pásztortársadalmakban és arról, hogy lehet-e egyáltalán használható kutatási fogalom a „nő” a kutatásokban.

A probléma gyökerei

A kelet-afrikai kultúrákat a huszadik század első két harmadában nem a maihoz hasonló szemléletmóddal írták le a kutatók. Munkáikban a nők sokszor élettelen státusokat jelentettek az „energiaáramlási” folyamatokban. Egyszerű állomásokként értelmezték a lányokat, melyeken csak „keresztüláramlik” a menyasszonyválság a legénytől apáig, vagy egyszerűen a patriarcha szolgálának tekintették a feleségeket, akiknek kötelessége a férj minden kívánságát teljesíteni.³²⁹

Ezeket a munkákat szinte kivétel nélkül mind férfiak készítették, és több kutató szerint (Dorothy 2000:260) az Afrikában leírt nomád közösségek annak köszönhetik férfiuralmi rendszerüket, hogy a gyarmati időszak alatt az antropológusok megpróbálták „megrendelőiknek” kedvében járni azzal, hogy a vizsgált rendszerekben inkább a termelésben aktívan jelenlévő férfiakra helyezték a hangsúlyt. A férfiak birtokolják az állatállományt, azon legnagyobb gazdasági értéket, ami a gyarmatosítók számára értékes, míg az asszonyoknak semmi érdekük nem fűződik a kolonialista adminisztrációhoz, és *vice versa*. Ezért a tisztán férfiakból álló gyarmati tisztek, irodisták megteremtettek egy patriarkális mítoszt, ami hosszú évekre meghatározta a nomádkutatást Afrikában.

Ennek a gondolatmenetnek azonban némileg ellentmond Evans-Pritchard *A nők helyzete a primitív társadalmakban és más tanulmányok* című kötetének második írása, ahol a modern (főleg brit) és a premodern társadalmakban élő nők helyzetét boncolgatja. A figyelem tehát megvan a témát illetően, bár igaz, hogy a kötet olyan, a tudomány által perifériára szorított témáknak ad helyet, mint a kannibalizmus, az obszcenitás vagy a tánc. Továbbá az is igaz, hogy az író sem fő művében, a Nuerben, sem a rokoni kapcsolatok szempontjából oly fontos *Rokonság és házasság a Nuereknél* című könyvében nemigen tesz mélyebb megfigyeléseket az asszonyok valós társadalmi helyzetéről.

A kolonialista kutatók, társadalmi struktúráról vallott nézeteikben és az ebből kialakuló szakmai terminusokban az asszony a szociális szerkezet olyan része, melynek funkcionális pozíciója van. Azaz olyan társadalmi mintát kell elképzelnünk, amiben a nő szükséges az órá hároló társadalmi feladatok miatt (női munkák, reprodukció, menyasszonyválság), de ezen társadalmi funkciók betöltésén túl nincs jelentősége. Nagyon fontosnak tarthatjuk azonban, hogy ha *Radcliffe-Brown* még nem is, de *Evans-Pritchard* már megtette az első lépéseket a társadalomszerkezet szétbontása – és ezzel a nők helyzetének jobb megértése – felé. A *Radcliffe-Brown*-féle antropológia ugyanis a társadalmakat zárt politikai-territoriális rendszernek nézte és nem figyelt ezen rendszerek kapcsolatára, sem időben sem térben (*Turton* 1977:20).

Ebből kifolyólag a személyközi kapcsolatok vizsgálata, amelyek elvezetethettek volna a nők helyzetének tényleges megértéséhez, olyan strukturális elveken nyugodtak, amik a rokonságot egyetlen egésszé próbálták tenni és nem egy nagy egész részévé. Az *evans-pritchardi* szemlélet azonban a társadalmak alrendszerre figyelt. A rokonságot szétválasztotta az ágazati illetve leszármazási alrendszerektől, ezzel elismerve, hogy a rokonsági kapcsolatok eltérőek más társadalmi kapcsolatoktól (*Dumont* 2002:21-29).

³²⁹ Fel lehet tenni a kérdést, hogy vajon a férfiak nem ugyan ilyen leegyszerűsített pozíciókba voltak besorolva, mint férj, fiú, apa, nagybácsi?

A nézőpontok eltolódása

Annak ellenére azonban, hogy a kelet-afrikai patrilineáris rendszerekkel foglalkozó kutatók munkái sokáig az evans-pritchardi hagyatékból táplálkoznak, már egészen korán, az 1950-es évek közepétől jelen van tanulmányaikban a *house-property complex* kérdéskör. Max Gluckman 1950-ben használja először ezt a kifejezést a zulu és a lozi társadalmi felépítésekre. Maga a jelenség megtörik a közép-afrikai, parttól-partig tartó, matrilineáris övben, illetve a nyugat-afrikai patrilineáris társadalmakban sem találjuk meg. A marhatartás elengedhetetlen feltétele a *house-property complex*nek, és az egész rendszer lényege, hogy a többnejű nagycsaládban a férj kiosztja állatállományát a feleségei között, akik ezzel a vagyonnal gazdálkodhatnak, mint önálló kiscsalád a nagycsaládon belül. A h.-p. c. fogalmát Gluckman óta többen alkalmazták a kelet-afrikai állattartó társadalmak leírásánál, ezzel igazolva a nők gazdasági és szociális identitását férjükkel szemben.

Hakanson szerint például, azokban a kelet-afrikai társadalmakban, melyekben a *house-property complex* megfigyelhető, az állatok (és egyéb tárgyak) feletti jogokat feloszthatjuk centralizált vagy decentralizált formára (Hakanson 1989:117-134). A centralizált rendszerre a legjobb példa az Uganda keleti részén élő dzsiék, akiknél a nagycsaládot felépítő kiscsaládok gyakorolhatják ugyan a használati jogukat az állatok felett, de azokat a családfő akármikor felülbíráhatja, és az állatokkal azt csinál, amit akar. Így a nagycsaládot felépítő nukleáris kiscsaládok nem képesek állandóan független gazdasági életet élni. A kiscsalád vezetője, az asszony, rá van utalva a központi irányításra. Ezzel a gazdasági jogfosztottsággal az asszony pozíciójából is veszít, hiszen nem képes kellő gazdasági támogatást nyújtani gyermekeinek.

Ezzel szemben a decentralizált rendszerben, mint például a Kenya nyugati felében élő gusziknál, minden egyes háztartás saját állattal, területtel rendelkezik. Itt az apa halála után a feleségek irányította kiscsaládok saját életet kezdenek élni, szeparáltan a többiektől. A menyasszonyváltság a kiházásodott lány fiútestvéreinek menyasszonyváltságát segíti kipótolni.

A köztes rendszerben, bár az asszonynak szinte teljes joga van az állatok felett, azt a férfi belegezése nélkül nem használhatja. Erre a legjobb példa a Kenya északi részében élő szamburuk, ahol házasságkor a férfi állatai megoszlanak az asszonyok között, de a formális tulajdonos továbbra is a férj marad.

Oboler nem tartja helyesnek Hakanson felbontását, mivel szerinte az egyes típusok átfedhetik egymást, és egy-egy társadalomnál megjelenhet mindkét, vagy akár mindhárom Hakanson által elkülönített rendszer jellemzője (Oboler 1994:342-357). Szerinte az egyik legfontosabb megkülönböztető eleme az egyes h.-p. c.-knek, hogy mekkora mennyiség van kiutalva az asszonyoknak, és hogy mekkora van visszatarva a férjnek.

A h.-p. c. fogalmának használata a kelet-afrikai poligin, patrilineáris társadalmi rendszerek leírásában nemcsak azért fontos, mert új oldalait próbálta feltárni a tulajdonlás és öröklés kérdésének, hanem mert először kérdőjelezte meg a nő alávetett szerepét ezekben a társadalmakban.³³⁰ Az, hogy kinek, milyen joga van az állatok felett, a férfi és nő közötti konfliktusok kezelésének szempontjából játszik fontos szerepet. Örökléskor ugyanis, ha az anya képes ellátni házasodó fiát megfelelő menyasszonyváltsággal, azzal biztosíthatja magának fia későbbi folyamatos támogatását. Ha pedig anyaként tesz szert bevételre a lánya házasságakor a menyasszonyváltságból, azzal gazdasági stabilitást szerezhet magának a családon belül. A h.-p. c.-vel foglalkozó kutatók tehát megpróbálták tisztázni az állatállomány tulajdonlását és az ezekhez kapcsolódó jogi kérdéseket, továbbá azt, hogy a nomád nagycsalád nem egy nagy gazdasági entitás, hanem akár több, önállóan működő alrendszerek együt-

³³⁰ Továbbá az is figyelmet érdemel, hogy az alapvetően marxista szemléletmódú Gluckman megfogalmazza ezt a kérdéskört, holott a marxista megközelítés mindig is elsiklott a nemek közötti különbségek érzékeltetése fölött.

tese. Annak ellenére azonban, hogy a h.-p. c. tárgyalása hozzájárult a nő helyzetének megértéséhez a kelet-afrikai pásztortársadalmakban, nem számolta fel azt teljesen, mivel csak a gazdaság és rokonság oldaláról közelítette meg a kérdést.

Gender

A politikai, társadalmi és kulturális tényezők azonban felszínre kerülnek a kelet-afrikai gender-tanulmányokban. A feminista antropológiai és gender-tanulmányok két gondolati tőről fakadnak. Először is a női kutatók már a XIX. század végén kezdtek rájönni, hogy olyan kutatási információkhoz jutnak hozzá a terepen, melyek férfi kollégáik előtt rejtve maradtak. A másik gondolat-együttes ebből nőtte ki magát, ami a férfi és nő, kultúrában betöltött szerepével foglalkozik, természetesen erőteljesebben összpontosítva a női identitásra. A nemek kultúrában betöltött szerepét azonban nem a rokonságon, gazdaságon vagy rituálékon keresztül határozták meg, hanem pontosan fordítva: a kultúrát határozták meg a nemeken keresztül. Véleményem szerint azonban már régen bizonyosodott, hogy egyetlen kultúrát sem lehet leírni egy egyszínű tollal.

Abban azonban nem tévedtek a korai feminista kutatók, hogy nem tagadták meg a folyamatos változást a kultúrában és így a nemi szerepekben sem. Maga a gender egy dinamikus fogalom, ami állandóan változik a férfi és nő kultúrában betöltött szerepétől függően, térben és időben. Maga az a szó, hogy patriarkális, egyben leírása azoknak a nemi viszonyoknak is, melyek egyes társadalmakban fennállnak férfi és nő között gazdaságilag, politikailag, társadalmilag és kulturálisan (Hodgson 2000:1-2).

A nő ugyanis perifériális helyet foglal el a pásztortársadalmakban gazdasági, politikai, szociális és kulturális szempontból egyaránt. Politikailag, mert ezekben a társadalmakban gerontokrácia van és csak az idősebb férfiaknak van joguk az egész közösséget érintő döntéseket hozni. Társadalmilag, mert a pásztor közösségek patrilineárisak, azaz a férfi a feje a családnak, a leszármazás rajta keresztül számíthat. Kulturálisan, mivelhogy a fenti okokat figyelembe véve a nomád férfiak úgy tekintik önmagukat, mint akit beszenyez a női rend. A gazdasági oldalt pedig azt hiszem a h.-p. c. már tisztázta.

Azonban redukcionizmus lenne, ha tiszta patriarchális vagy egalitárius társadalmakról beszél-nénk, mivel megintcsak elhagynánk elemzésünk tárgyát és alanyát, a nagybetűs nő nézőpontját. Egy nő nem csak anya, hanem egy személyben lány, feleség, nagynéni stb. – attól függően, kinek a szemszögéből nézzük. A nemi szerepek ebből következően tehát társadalmi szerepek is egyben, és nem azoktól elvonatkoztatható fogalmak. A gender így nem vizsgálható önmagában, hanem olyan társadalmi tényező, mely a kulturális, politikai, gazdasági, vagy éppen az ökológiai tényezők hatására változik az idők folyamán. Ehhez a vizsgálathoz terepmunka-tapasztalataimat hívnám segítségül.

Az utóbbi húsz év

Kenya, Etiópia vagy Tanzánia nomádjai között járva többnyire nagyon sanyarú gazdasági helyzetben lévő csoportokkal találkozni. Ezen a területen ökológiai katasztrófák következtében számos vándorló család elszegényedett. Mivel állataik nagy részét elvesztették kénytelenek voltak a városok közelébe húzódni. Ennek az volt az oka, hogy a férfiak (és több nő is), megpróbálták munkát szerezni a városban, a nők nagy része tej-eladással foglalkozott. A térségben dolgozó segélyszervezetek támogatási rendszerükben főleg a férfit helyezik támogatásaik előterébe, azokat a személyeket, akik a klasszikus antropológiai leírások szerint a vállukon viszik a termelést.

Az idős emberekkel beszélgetve kiderült számomra, hogy megváltozott a családok településszerkezete, munkamegosztása és készpénz került a háztartásokba. Bekapcsolódtak a piacgazdaságba, ezzel együtt azonban a férfiaknak megszűnt a mindennapi munkatevékenységük. Többnyire a nők

jutottak készpénzhez, amit saját javukra fordítottak. Vagy elitták, vagy ékszereket vásároltak, vagy gyermekeikre költötték élelem formájában. Az 1980-as években ennek a folyamatnak bizonyos formában a nők voltak a nyertesei, hiszen a pénznek és a felbomlott családszervezetnek köszönhetően a nőknek egyre nagyobb szerepük lett a nomád nagycsaládban, míg a férfiak – feladva családösszetartó szerepüket – egyre lejjebb csúsztak a társadalmi ranglétrán. Manapság az egyes pásztorközösségek annyira elszegényedtek, hogy a nők már nem tudják megtartani készpénzüket és egyre jobban a folyamat veszteseivé válnak, mivel csak ők a család eltartói. Az, hogy ebben a folyamatban miként alakul a hagyományos társadalmi berendezkedés a kelet-afrikai nomádoknál még egyelőre kérdéses.

Terepmunkáim alatt számtalan esetben találkoztam a női csoporton belüli egyenlőtlenséggel. Míg a feminista kutatók, filozófusok állandóan a férfi-női oppozíció aszimmetriáját hangsúlyozzák, nem fordítanak kellő figyelmet a női közösségeken belüli megkülönböztetésekre. Például a nagycsaládon belüli feleségek soha nem kezelik egyenlően egymást, sem gazdaságilag, sem kulturálisan. Az első feleségnek van a legnagyobb hatalma az asszonyok között a családban, míg az utolsónak van a legkevesebb beleszólása a család dolgaiba. Meglehetősen negatív lokális metaforája érzékelhető ezért az Észak-kenyai nomád népek körében az utolsó feleségnek. Véleményem szerint ez is egy apró adalék ahhoz, hogy a nemek közötti különbség, az elnyomó-elnyomott oppozíció számtalan esetben felülvizsgálatra szorul.

Tomasz Potkanski a Ngorongoró-kráter maszaiait kutatta az 1990-es évek végén (Potkanski 1999:199-219). Ahhoz, hogy a maszaik egyre sanyarúbb sorsát megvizsgálja, elővette a klán alapú társadalmi rendszer kölcsönös segítség nyújtási szabályait. Ezek a mindennapi interaktusok egyre jobban háttérbe szorultak a szegénység miatt, és az ezekért felelős *clans men*-ek nem voltak képesek ellátni kölcsönös kötelezettségeiket. Így alakulhat ki a *conjuctural* (időszakos) szegénységből a *structural* (állandó vagy szerkezeti) szegénység, hogy Waller kifejezéseit használjam (Waller 1999:20-50).

De nemcsak a nők vesztesei e változásoknak, hanem egész társadalmuk is. A nők esetleg saját eszközeikkel próbálkoznak fennmaradni a mindennapokban, mint tették azt a borana asszonyok Garba Tulla-ban. Ebben az észak-kenyai kisvárosban az 1930-as és 50-es évek között jelentkezett egy erős iszlamizáció. Az asszonyok egyre jobban magukra maradtak, amíg a férfiak az új vallással voltak elfoglalva, és megpróbálták odafigyelni saját hagyományos borana kultúrájukra. Az iszlám sok új szokást hozott a borana kultúrába, amivel a nők nagyon nehezen birkóztak meg. A többnejűség, név átadása, ima, állatok leölése. A brit kormány intézkedései miatt a város egyre jobban izolálódott. Kenya függetlenné válása után az 1960-70-es években az emberek kiábrándultak az iszlámból, és a férfiak különböző rablóhadjáratokat indítottak, amire a kormány kemény válaszlépésekkel reagált, mint például, hogy leölte a boranák állatait és ezzel perifériára szorította őket. Az 1980-as évektől megindult a borana tradíciók újraépülése, amiben a nők szerepe felértékelődött. Az éves ünnepükön a *Gada*-ünnepen manapság a nők töltik be a legfontosabb pozíciókat (Aguilar 2000:249-265).

Ez a néhány példa is jól mutatja, hogy mennyire fontos ismerni a történelmi, ökológiai és egyéb kulturális tényezőket a nemi szerepek tárgyalásánál. A nők szerepének változása létrejöhet egy ökológiai, gazdasági vagy akár egy történelmi folyamat hatására. Ezen változók tükrébe helyezve a nomád társadalomszervezetet, könnyebben figyelemmel kísérhetjük az esetleges devianciákat.

Összefoglalás, konklúzió

A nők szerepe szerte a kelet-afrikai társadalmakban radikális átalakuláson megy keresztül. A nomád közösségekben lezajló változásokra kétségtelenül a feministák voltak az elsők, akik felhívták a figyelmet, annak ellenére, hogy e változások már a klasszikus antropológiai művek megszületésének időpontjában is érezhetőek voltak. A kolonialista időszakban azonban ezen kérdések eltérő okok miatt nem forrtak ki magukat.

Az egyik legfontosabb helyet foglalja el a kérdéssel foglalkozó kutatók írásaiban a leszármazás

kérdése. A h.-p. c. rendszerét a kelet-afrikai nomádokra alkalmazó kutatók szerint a leszármazás ezekben a társadalmakban nem agnatikus, hanem kettős, mivel a nukleáris kiscsaládok a nagycsaládon belül önálló identitással rendelkeznek. Ebben az anyáé a vezető szerep, és ha ő a tulajdonosa az állatoknak, hasonlóan ahhoz, amit Gluckman írt a lozik esetében, akkor övé lehet a vezető szerep. Véleményem szerint a leszármazást illetően itt egy kicsit többről van szó. A loziknál a gyermek kedve szerint költözhet az anyai és apai ágon elkülönülő falvakba, és ezzel együtt alakíthatja az öröklési helyzetét is. Gluckman szerint „nincsenek nemzetségeik de van nekik *mishiku* (e. sz. *mushiku*)-juk, amit én ‘leszármazási-név’-nek hívok.” (Gluckmann 1970:172) A zuluknál egy nagyon gyenge nemzetségi rendszer ír le Gluckman, ami a folyamatos patrilineáris ágak széttelepülésével teljesen elgyengülhetett.³³¹

Az ágazatok illetve a leszármazási-települési rendszer nem szabályozzák a születendő gyermekek hovatarozását, ezért alakulhatott ki a *house-property complex* mindkét társadalomban, ahol férfi és nő ágon egyaránt számon tartják a leszármazást.

Ezért amikor a délkeleti bantu rendszert (azaz, ahová a lozi és zulu tartozik) akarjuk alkalmazni a kelet-afrikaira, akkor érdemes odafigyelni, hogy Afrika ezen részén más a társadalmi rend, mint a délkeleti bantuknál. A leszármazást (ami a csoporthoz való tartozás egyik fő kritériuma), nem az öröklés határozza meg. Hiába örökölné a fiú az anyai háztól vagyont, az még egyetlen kutatót sem jogosítana fel arra, hogy átértékelje a társadalmi tipológiákat. Az anyának nincs kizárólagos tulajdona az állatok felett, csak használati joga, sem a zulu-lozi rendszerben, sem legtöbb kelet-afrikai pásztortársadalomban.

Továbbá mivel a h.-p.c. az állati vagyon folyamatos felosztásával jár együtt, ezért ha egy társadalom minél inkább állati tápanyagokra támaszkodik, annál inkább el fog távolodni a h.-p. c.-től. Ez abból az egyszerű tényből vezethető le Oboler szerint, hogy az állatok akkor a legtermékenyebbek, ha minél többen vannak együtt, azaz a közösség együtt tartja az állatait.

A vegyes gazdálkodású – azaz nagymértékben földművelést is folytató – gusiknál, és a hozzájuk hasonló bantu népeknél Oboler szerint azért lehet fejlett a közösségi vagyon megosztása, mert nemcsak állati eredetű nyersanyagokból tartják el magukat, hanem növényi eredetű tápanyagokra is támaszkodhatnak.

Véleményem szerint Obolernek nincs mindenben igaza. Tereptapasztalataim szerint az állatállományt mindenhol együtt van tartva, legeltetve, legyen az félig-meddig földművelést folytató pásztorscsoport, vagy tiszta pásztorközösség, mely növényi eredetű tápanyagait vásárlás útján szerzi be. A *house-property complex* így nem használható feltétlenül minden kelet-afrikai nomád közösség leírására.

Számos gender-tanulmány jól reprezentálja azon antropológiai törekvéseket, melyek megkísérlik bemutatni, hogy egyes patriarkális berendezkedésű pásztortársadalmak képesek-e átalakulni nők irányította közösségekké. Munkáikban a feminista antropológia eszméi erősen keverednek a szimbolikus antropológia metodológiájával. Több szerző fontos szerepet szán annak, hogy az elszegényedés és az urbanizáció miatt a szocializáció egyre inkább a nőkön keresztül történik. Ebből azt a következtetést lehetne levonni, hogy mivel a társadalmi értékek átadása az asszonyok kezében van, így a társadalom anyajogúvá válik. A felcserélődőben lévő nemi szerepekre azonban, még *nem alakultak ki új rokonsági terminológiák*, és ez társadalmi feszültséget okoz a pásztorkultúrákban.

A különböző próbálkozások továbbá megmutatták, hogy eddig nem született olyan elmélet, mely kielégítően tudná használni a *nő fogalmát* az antropológiai kutatásokban.

(2003. szeptember 14.)

³³¹ 2003-2004-ben Dél-Afrikában és Zambiában jártam Zulu és Lozi területeken. Mint Afrika egyéb részein, itt is érzékelhető volt az urbanizált széttelepülési rendszer, mely már Gluckman idejében megindulhatott. Ez a folyamat azonban azóta szinte teljesen megváltoztatta a településszerkezetet, és ezzel együtt a társadalomszerkezetet is.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Aguilar, I. Mario (2000): Pastoral Disruption and Cultural Continuity in a Pastoral Town. In Dorothy L. (szerk.) *Rethinking Pastoralism in Africa*. Ohio University Press, 249-265.
- Anderson, David M. – Broch-Due, Vigdis szerk. (1999): *The Poor Are Not Us. Poverty And Pastoralism in Eastern Africa*. Ohio University Press.
- Dorothy, L. H. (2000): *Rethinking Pastoralism in Africa*. Ohio University Press.
- Dumont, Louis (2002): *Bevezetés két szociálintropológiai elméletbe*. Budapest: L'Harmattan.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (é. n.): *The Nuer. A Description of The Modes of Livelihood and Political Institutions. A Nilotic People*. Oxford University Press.
- Gluckman, Max (1970): Kinship and Marriage Among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal. In A. R. Radcliffe-Brown – Daryll Forde (szerk.) *African System of Kinship and Marriage*. Oxford University Press.
- Hakanson, Thomas (1989): Family Structure, Bridewealth and Environment in Eastern Africa: A Comparative Study of House-Property System. *Ethnology*, 28.
- Hodgson, L. Dorothy (2000): Gender, Culture and Myth of the Patriarchal Pastoralist. In L. Dorothy (szerk.) *Rethinking Pastoralism in Africa*. Ohio University Press.
- Oboler, Regina (1994): The House-Property Complex and African Social Organization. *Africa* 64 (3)
- Potkanski, Tomasz (1999): Mutual Assistance among the Ngorongoro Maasai. In Anderson, David M. – Broch-Due, Vigdis (szerk.) *The Poor Are Not Us. Poverty And Pastoralism in Eastern Africa*. Ohio University Press, 199-219.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald – Forde, Daryll (szerk.) (1970): *African System of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- Turton, David (1977): War, peace and Mursi identity. In K. Fukui – Turton D (szerk.) *Warfare among East-African Herders*.
- Waller, D. Richard (1999): Pastoral Poverty in Historical Perspective. In Anderson, David M. – Broch-Due, Vigdis (szerk.) *The Poor Are Not Us. Poverty And Pastoralism in Eastern Africa*. Ohio University Press, 20-50.

Tradíciók, törzsek, modern nemzetállam*

A civil társadalom kiépülésének lehetőségei Tanzániában

TARRÓSY ISTVÁN

1. Bevezetés

Annak érdekében, hogy a köztudatban Afrikáról élő hamis elképzeléseket eloszlassuk, és közelebb-ről megismerhessük a kontinens ősi népeinek és állapotainak az információs technológia korában való továbbélését, mindenekelőtt az elmúlt századok fontosabb eseményeit szükséges megismernünk. Afrika, ahogyan Sárkány Mihály fogalmaz, „túl messze van és az információk, amelyek hozzánk eljutnak, elsősorban a különlegességekről szólnak”.³³² Mindezekkel szemben, ha közelebbről szemlélődünk, „egy világos, piacgazdaságra átállt társadalom képe” tárul elénk, „amely azonban nem szívesen válna meg a szarvasmarháitól és a földjétől”.³³³ Jelen tanulmány a hagyományos törzsi struktúrák és a demokratizálódó nemzetállam kettősségét, valamint a helyi társadalom jellegzetességeinek bemutatásán keresztül a civil társadalom kiépülésének lehetőségeit vállalja áttekinteni a komparatív Afrika-tanulmányok egyik hivatkozási pontjának tekinthető Tanzánia esetében.

Kezdő gondolati egységként a modernkori Tanzánia megalakulásának kronológiája kerül megrajzolásra. Az elemzés a régmúlt történelmileg jelentős eseményeiről (pl. az Olduvai-hasadéktól délre fekvő területeken valószínűsített korai gyűjtögető-vadászó, koisan nyelvvel beszélő népek tevékenységéről) nem megfeledkezve, de azokat átugorva, a kelet-afrikai partvidék fontos kereskedelmi tényezővé válásával indul. A XV. század utolsó éveiben megkezdődő gyarmatosítás főbb állomásainak és szereplőinek megemléztetését követően részletesebb helyzetképet kapunk a függetlenség óta eltelt időszak történéseiről, különösen az 1992-es alkotmánymódosítás eredményezte többpárti demokratikus berendezkedés fejlődési szakaszairól. A fókuszban mindvégig a helyi társadalom építőelemeinek, valamint a törzsi kultúrák hagyományai által átszőtt nemzetállam helyi-területi politikai struktúráinak megismerése áll.

A helyi afrikai kontextusban értelmezendő civil társadalom megjelenését és fokozatos kiépülését a nemzetközi közösség, különösen a segélyeket folyósító donor országok és szervezetek meghatározónak tartják a demokrácia tényleges megvalósulása érdekében. Mind a központi kormánzatnak, mind a helyi önkormányzatoknak egyfajta befogadó-támogató környezetet kell teremteniük ahhoz, hogy a helyi állampolgári kezdeményezések artikulálódhassanak, teret kaphassanak, és szervezeti formában teret nyerjenek a közös cél érdekében: a demokratikus, többpárti, helyi értékekre építő,

* Köszönettel tartozom barátomnak Frateline Kashaga-nak, a Dar es Salaam-i Egyetem szociológia szakos hallgatójának értékes gondolataiért, és mindazért, amit annak érdekében tesz, hogy a 2005-ös harmadik szabad tanzániai elnök- és parlamenti választásokon mint megfigyelő részt vehessek. Köszönet illeti továbbá Dr. Oka Obono-t, az Ibadan-i Egyetem oktatóját, aki kritikájával és tanácsaival javított a fenti íráson, és ezáltal az elfogadás irányába terelte azt.

³³² Elhangzott a „Terepmunka” a *kikujuk földjén* c. beszélgetésben a Magyar Rádióban. Sárkány Mihályt Salamon István kérdezte, és a beszélgetés 2004. március 18-án megjelent a Magyar Rádió Online internetes felületén (http://radio.hu/index.php?cikk_id=81120).

³³³ Uo.

piacgazdaságot folytató, fokozatosan egyre szélesebb rétegeknek jobb életkörülményeket biztosító modern társadalom működése érdekében.

E tanulmánnyal a szerző Sárkány Mihály Afrika-kutatót köszönti és munkássága előtt tiszteleg, abban bizakodva, hogy a felnövekvő fiatal afrikanista generáció tagjaként még hosszú évekig, évtizedekig meritkezhetsz tudásából, tapasztalataiból, írásaiból. A tanulmány megírásához alapul szolgált a *Pécsi Politikai Tanulmányok I. c.* kötetben közölt „Előre vagy hátra? – A 21. századi Tanzánia a politikai és gazdasági reformok útján” című munka, az *Ibadan Journal of Social Sciences* c. folyóiratban a témakörben megjelenő „Local Society and Democratization in Modern Tanzania” című írás, valamint a *Kisebbségkutatás* c. folyóirat 2004. évi első számában elfogadott „Régiók, kisebbségek és oktatás egy afrikai példán keresztül. Tanzánia tegnap és ma. És holnap?” című publikáció.

2. A suahéli partvidék és Tanzánia rövid története

A görögök által *Azania* néven ismert partszakasz fontos kereskedelmi tényezővé válása i.e. 400 körülre tehető. Az i.sz. első századra a térség bantu nyelvet beszélő lakói komoly kapcsolatokat alakítottak ki mind Arábia és Perzsia, mind India kereskedőivel. Ekkorra már a kereskedő népek, ahogyan Mary Fitzpatrick írja, állandó településeket alapítottak a part mentén, és a Földközi-tenger térségéből, majd később Arábiából érkezők a bennszülött bantuakkal fokozatosan keveredtek. Ez utóbbi a suahéli nyelv³³⁴ és kultúra kifejlődéséhez vezetett. A XII. századra számos kikötő és kereskedelemről élő település – különösen a terület dél-nyugati részén fekvő Kilwa városa tűnt ki – működött a parton és a partvonal mentén található szigeteken, amelyek közül Mafia és Zanzibár³³⁵ (suahéliül Unguja) erősödött meg, főként a XIII-XV. század során folytatott elefántcsont és arany kereskedelemnek köszönhetően. Lóránt Attila megfogalmazása szerint „már a római időkben ... [Zanzibár] volt a legfontosabb kereskedelmi állomás a birodalom és Indokína között” (Lóránt 2003:205), majd századokkal később a dél-szomalíai partvidékről származó *shiraz* nép megérkezése és dinasztia-alapítása mind Kilwa városának, mind Mafia szigetének további erősödését szolgálta.

Az első európaiak, egyben elnyomó idegenek, Vasco da Gama portugál felfedező hajóinak kikötésekor 1498-ban jutottak el a partvidékre. 1525-re a teljes partszakaszt ellenőrzésük alá vonták, és több helyen építettek fel erődítményeket. A portugál hódítók a XVI. és XVII. század folyamán Kenya felé irányították érdeklődésük fókuszát, amely megkönnyítette az Omán területéről behajózó arabok hatalomátvételét a XVIII. század elején. Az omániak a kereskedelem fellendítésére rendezkedtek be, majd annak stabilizálásával olyan méreteket öltött az általuk generált forgalom, amely elsődlegesen elefántcsont, szegfűszegre és rabszolgákra koncentrált, hogy szultánuk Zanzibár szigetére tette át főhadiszállását, egyben fővárosát. Elmondható tehát, hogy „a szultáni időkben ... Zanzibár ... az Indiai-óceán legbefolyásosabb állama volt” (Lóránt 2003:193). A kontinensen elterülő területre a XIX. század közepén délről a *ngoni* törzsek vándoroltak be, és később egy csoportjuk a Viktória-tó közelében fekvő, az őshonos *nyamwezik* (nyamvézik) által lakott területekig jutottak. Mirambo főkirály által az 1870-es évekre a nyamvézik megkaparintották az Ujji és Tabora között húzódó kereskedelmi útvonalat, sőt 1876-ban legyőzték az arabokat a Tabora melletti ütközetben.

³³⁴ A suahéli a bantu nyelvek közé tartozik, a legnagyobb afrikai nyelvcsalád, a Niger-Kongó tagjaként. Összesen több mint 40 millióan beszélik, elsősorban Kelet-Afrika országaiban, így Tanzániában, Kenyában, Ugandában. Morfológiailag az ún. „ragasztó” (agglutináló) nyelvek közé sorolhatjuk, a törökkel, a finnrel, a japánnal és a magyarral együtt. A suahéli jelentős mértékben átvett idegen szavakat, elsősorban az arab és az angol nyelvekből. Számos esetben megfigyelhető, hogy az eredeti angol vagy arab szó egy „i” hozzáadásával, valamint némileg különböző írással lett „suahéliasítva”. Maga a szó „a partvidékről való, a partvidékről származót, partvidékit” jelent, és az arab *sabil* szóból származik, amely eredetileg a nyelv mellett a kelet-afrikai partokon Mogadishu-tól (Szomália) Mozambikig terjedő sávban élő emberek iszlám kultúrájára utalt. Bővebben: Crystal 1998:395-398; Fitzpatrick 2002:11.

³³⁵ Zanzibár a perzsáktól kapta nevét. Az arab szó jelentése: fekete föld, a feketék földje (zinj = fekete, barr = föld).

Mindeközben, az 1840-es években német misszionáriusok³³⁶ bukkantak fel, majd az 1850-es évek végén a felfedező David Livingstone és az újságíró Henry Morton Stanley is expedíciókat vezetett a térségben. A kontinensen elterülő Tanganyika először a németeket üdvözölhette hosszabb ideig, majd miután az I. világháború a szövetségesek győelmét hozta, a terület brit gyámság alá került. Zanzibár szigetét is elsőként a németek kerítették befolyásuk alá, rövid időn belül, a XIX. század utolsó éveiben azonban Brit Protektorátus alakult a „szegfűszeg hazájában”, amely egészen a függetlenségig irányította a sziget sorsát. Ennek a háttérében az 1890. július 1-én aláírt Helgoland-Zanzibár Szerződés³³⁷ állt, amely többek között egy érdekes cserét szabályozott a két gyarmatosító birodalom, a németek és a britek között. Az először Dánia által megszállt, majd a britek által 1807-ben elfoglalt északi-tengeri Helgoland szigetéért a németek „elcserélték” Zanzibárt. Az egyezmény értelmében a britek egyben elismerték a kontinensen létrehozott német gyarmatok határait (így például a németek egészen a Zambézi-folyóig terjeszkedhettek), ezáltal biztosítva, hogy az egymásnak feszülő gyarmatosító érdekek miatt megrendült kétoldalú brit-német kapcsolatok újból pozitív irányt vegyenek és stabilizálódjanak.

„A régió legelmaradottabb területe elsőként [1961-ben] érte el függetlenné válását. A brit gyámság legutolsó szakaszában megkezdődött a dekolonizáció előkészítése” (Benkes 2001:243). A függetlenség elnyerésének folyamatában meghatározó jelentőségű volt a Tanganyikai Afrikai Társaság (TAA – Tanganyika African Association) 1929-es megalakulása, amely platformot biztosított azoknak a tanároknak, hivatalnokoknak, farmereknek, valamint szakszervezeteknek, akik a brit uralom megdöntése érdekében kezdtek el szervezkedni. A gyarmatosító hatóságok természetesen ezt nem nézték jó szemmel, és például a közhivatalnokoknak meg is tiltották e szervezetben tagsági viszony létesítését. Ahogyan az a bergeni CMI kutatóközpont munkatársainak 2000-ben *Civil Society in Tanzania* című tanulmányából kiderül, „az 1930-as évek során a társaságnak az ország számos pontján létesültek regionális szervezetei, és amikor Julius Nyerere³³⁸ 1953-ban hazatért Nagy-Britanniából, ahol egyetemi tanulmányokat folytatott, a szervezet elnökének választották meg” (Lange 2000:6).

A Ghana-ban végbement fejlődéstől felbuzdulva, Nyerere meggyőződéssel építkezett, és 1954-ben a TAA-ból megalakította a Tanganyikai Nemzeti Uniót (TANU – Tanganyika African National Union), amely példaértékű nacionalista politikát folytatva támogatást nyújtott a környező országok hasonló indíttatású kezdeményezéseihez is. Nyerere elnökletével a TANU, mint Tanganyika első

³³⁶ Az első német misszionáriusok, Johann Ludwig Krapf és Johannes Rebmann, a Kilimandzsáró közelében kezdték meg munkájukat. Őket, ahogyan erről Mary Fitzpatrick ír, az 1860-as években Zanzibárra érkezett anglikán és katolikus misszionáriusok követték. A Bagamoyo-ban 1868-ban megalakult katolikus misszió az üldözött szökött rabszolgáknak nyújtott menedéket. További információ a Lonely Planet sorozat Tanzániát bemutató kötetében olvasható (Fitzpatrick 2002).

³³⁷ Az angol nyelvű szakirodalom German-British Colonial Agreement néven, a német történetírás Der Helgoland-Sansibar Vertrag néven is nyilvántartja a szerződést. Részletesebb információ az Interneten is elérhető, például Dr. Burkhard Vieweg írása alapján: www.traditionsverband.de.

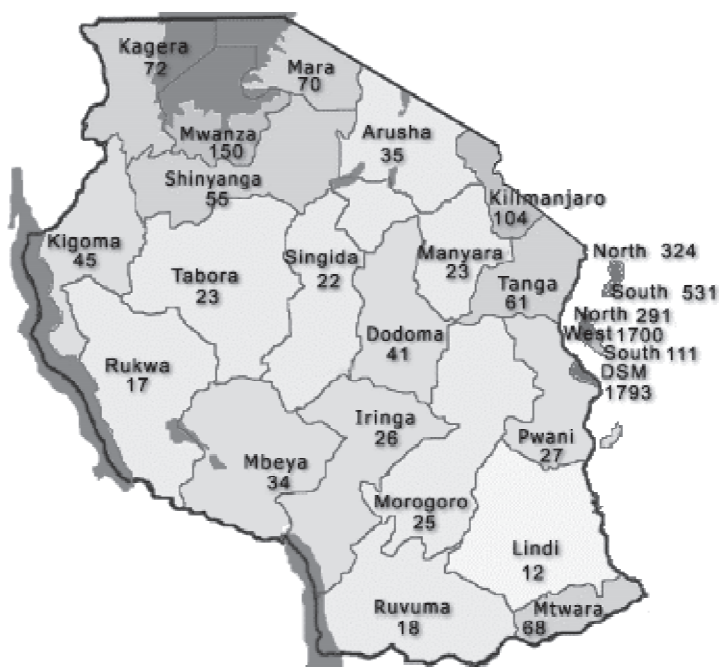
³³⁸ Julius Kambarege Nyerere (1922–1999) a volt tanganyikai Butiama faluban, a Viktória-tó nyugati részén született, Nyerere Burito zanaki törzsfőnök 18. feleségének fiaként. Mind hazájában, mind külföldön a „Tanítómaster”-ként (szuahéliül Mwalimu) aposztrofált államférfi Tanzánia első elnöke (1964 és 1985 között), a pánafricanizmus, az afrikai szolidaritás és a kelet-afrikai regionális együttműködés híve volt. Az Edinburghi Egyetemen folytatott történelmi és közgazdasági tanulmányok után 1952-től életét hazája függetlenségének és felemelkedésének szentelte. Nelson Mandela egyik közelebbi barátja, az UNESCO Literacy Award díjazottja volt. Hivatali teendői mellett szakított elegendő időt arra is, hogy az általa oly becsesnek vélt suahéli nyelvre (amelyet maga is csak 12 éves korában kezdett el tanulni!) lefordítson pár Shakespeare művet, a Julius Caesar-t és a Velencei kalmár-t, és Platón Köztársaság c. művének több kötetét. 77 éves korában egy londoni kórházban halt meg leukémiában. (Forrás: A History of Education: Selected Moments of the 20th Century című anyag vonatkozó fejezete. Szerkesztő: Daniel SCHUGURENSKY, University of Toronto. Internet honlap címe: http://fcis.oise.utoronto.ca/~daniel_schugurensky/assignment1/1999nyerere.html; Fitzpatrick 2002:16–17)

politikai pártja, zászlójára tűzte a pánafricanizmust, amely az afrikai öntudat és a fehér uralomtól való szabadulás gondolatát célozta erősíteni. Nyerere számára a függetlenség pánaafrikai alapokon történő megvalósítása olyan fontos volt, hogy „1961-ben készen állt saját országa függetlenségének elodázására [is], csak azért, hogy Kenyával és Ugandával egy időben nyerje azt el, ezzel is erősítve a kelet-afrikai sorsközösség érzését” (Búr 2002:316).

Ha a civil társadalom megléte és szervezetségi szintje oldaláról vizsgáljuk meg a TANU függetlenséget célzó erőfeszítéseinek sikerét, a CMI beszámoló szerint egyértelműen kiemelendő a vidéken feladatokat végző szervezetekkel kiépített együttműködés, amely erős mozgalmi szövetséggé fejlődött a TANU vezetésével. A „szövetséges” vidéki szervezetek száma 1959-ben elérte a 617-et. A városokban a munkásmozgalom jelentette a szövetséges erőt a gyarmatosítók ellen. A civil társadalom kiépülésének lehetőségei egyértelműen merítkeznek a vidéki közösségek helyi szerepvállalásából, amelyek felé a „mozgósító” kormányzati kommunikáció a legegyszerűbben elérhető médiumon, a rádión keresztül volt lehetséges mind Nyerere, mind az őt követő elnökök számára. Nyerere 1961-ben le is szögezte: „Míg más nemzetek a Holdat célozzák meg, addig mi a falura koncentrálunk”.³³⁹

3. Régiók, etnikai sokszínűség, törzsi politikai struktúrák

A köztársaság 25 régiójában a népesséeloszlás komoly aránytalanságokat mutat. Ez nem csoda, hiszen az urbanizáció és a megélhetési lehetőségek természetesen meghatározó tényezők a letelepedésben. Fontos továbbá, hogy az ősi afrikai kulturális viszonyok, különösképpen a törzsi összetartozás és a kisebb falvakban meghonosított együttélés a mai napig mérvadóak a családalapítás és az élettér kialakítása során. A regionális népesséeloszlást jól mutatja be az alábbi, a 2002-es népszámlálás során összegyűjtött adatok alapján megrajzolt térkép.



1. ábra Népsűrűség régióként (fő/km²) Forrás: www.tanzania.go.tz/census/map2.htm

³³⁹ Az eredeti angol mondat így hangzik: „While some nations aim at the moon, we are aiming at the village.”

Az ábrán pontosan látszik, hogy a lakosság főként a volt főváros, Dar es Salaam (az ábrán DSM-mel jelölve) közeli régióban (1.793 fő/km²) és Zanzibár szigetének „Urban West” részén (1.700 fő/km²) koncentrálódik. A felmérés szerint jelenleg Zanzibáron összesen közel 1 millióan, a fennmaradó több mint 33,5 milliónyi lakosból a kontinensen Dar es Salaam-ban pedig több mint 2,5 millióan élnek. Zanzibár és Pemba szigeteinek további körzetei, valamint a Viktória-tó legjelentősebb kikötővárosa, Mwanza környéki régió, a Kilimandzsáró és a szuahéli tengerpart meghatározó Tanga régiói, továbbá a Mozambikkal határos Mtwara régió szintén – elsősorban a termőtalaj és a földből kinyerhető ásványi kincsek, valamint az idegenforgalom és kereskedelem biztosította könnyebb megélhetés miatt – viszonylag sűrűn lakott területek. A kontinens belsejében, az Unyamvézi-fennsíkon, a Massai (Maszáj)-sztyeppén, a Serengeti-fensíkon elterülő „magasföld füves térségein nomád pásztorkodás folyik (szarvasmarhatartás)” (Mari 2000:185), amely létszámában sok, a sűrűséget tekintve azonban kisebb népcsoportoknak járul hozzá a mindennapi betevő előteremtéséhez.

A lakosság összetételét megvizsgálva kimutatható, hogy főként bantu nyelveket beszélő fekete-afrikai törzsek és csoportok alkotják Tanzániát. A közel 120 csoportosulás közül a legnagyobb etnikai közösséget a szukumák és a nyamvézik alkotják, külön-külön nagyjából az ország lakosságának egyötödét kitevő létszámaikkal. További jelentős számban élnek a haja, a ngonde, a csaga, a gogo, a ha, a hehe, a nyakjusza, a nyika, a ngoni, a jao és a maszáj kisebbségi csoportok. A lakosság sorai-ban fellelhetők még az indiai, a pakisztáni, az arab és az európai származásúak is, habár az utóbbiak tényleg csak elenyésző számban élnek, főként a nagyobb városokban, elsősorban a Dar es Salaam és a Kilimandzsáró régiókban. Az iszlám által dominált Zanzibáron zömében arabok élnek. A római katolikus vallás mellett, amely a tanzániai egyházakban közel 6 millió hívőt számlál, a lakosság egyharmada hagyományos törzsi vallásokat követ.³⁴⁰ A szigeten kívül az iszlám a kontinens másik harmadának nyújt lelki „táplálékot” és életmódbeli gyakorlatot.

A lakosság etnikai összetétele hosszú ideje „bejáratott” regionális eloszlást mutat. A törzsek térbeli elhelyezkedése mindvégig meghatározó volt az ország életében, figyelembe véve, hogy számos esetben a gyarmati uralom időszakában – sőt a függetlenség óta eltelt évtizedek során is – a közigazgatás alegységeit etnikai választóvonalak mentén alakították ki. Ahogyan A.Gergely András fogalmaz, „minden társadalomban van valamiféle politikai rendszer, vagyis vannak olyan intézmények, amelyek szervezik és irányítják az emberek közös tevékenységét” (A.Gergely 1996:1). E kijelentés a tanzániai népcsoportokra is természetesen érvényes, és az elmúlt években számos – főként külföldi szerző tollából származó – antropológiai szemléletű írás született a nagyobb etnikumok társadalmi és politikai berendezkedéséről. Ezek közül egy friss úti élményeket és megfigyeléseket feldolgozó magyar szerző, Lóránt Attila pazar képanyaggal illusztrálva részletesen mutatja be például a maszájok és a turkanák törzsi szervezetét, szokásaikat, mindennapjaikat, a különböző ünnepi eseményekhez kapcsolódó szertartásokat (pl. esküvő, harcossá avatás). Ami az ő leírásából is egyértelműen kitűnik, az a törzsen belüli politikai struktúrák megléte. E struktúrák nemcsak törzsen belül leosztottak, hanem regionálisan is rendszerbe foglaltak. „Minden egyes területi körzetnek ... saját vezetője van. A leibon spirituális vezető, látnok és gyógyító egyben. Ő felügyeli a fontosabb szertartásokat, ő a rituálék beavatott szakértője, a közösség döntő tanácsadója, harci vezető” (Lóránt 2003:53). A főbb szertartások egyebek között a törzsen belüli struktúrák közötti „előmenetelt” is szabályozzák. Ezek között találjuk a körülmétélést, amely a fiúk harcok korba lépésének kezdetét jelenti, a harcok (morán) korszak befejezését lezáró „idősebb harcossá” avató ceremóniát, vagy a teljes jogú „érett korba lépés” megünnepelését. Ha az A.Gergely András által említett, a törzsi politikai struktúrákat tartó „pillérek”-ben gondolkozunk, tisztán látszanak a munkamegosztáshoz, a döntéshozatali mechanizmusokhoz, vagy akár a vagyoni rétegződéshez kapcsolódó választóvonalak. A maszájoknál a

³⁴⁰ United Republic of Tanzania. *Population* címszó. Microsoft Encarta 98 Encyclopedia. Microsoft Corporation. 1993-1997.

harcosok például a közösség biztonságának őrzői, ők „védik meg a nyáját és a csordát a ragadozóktól. Ők keresik meg az elbitangolt jószágokat is. Emellett a harcosok védik meg a közösséget más törzsek ellenséges támadásaitól, s ők gyarapíthatják hadjáratokkal a marhaállományt” (Lóránt 2003:66). A vagyoni rétegződés egyébként pontosan a marhák számával van összefüggésben. Minél több marhája van az adott családnak, annál meghatározóbb helyet foglal el a törzsen belüli struktúrában.

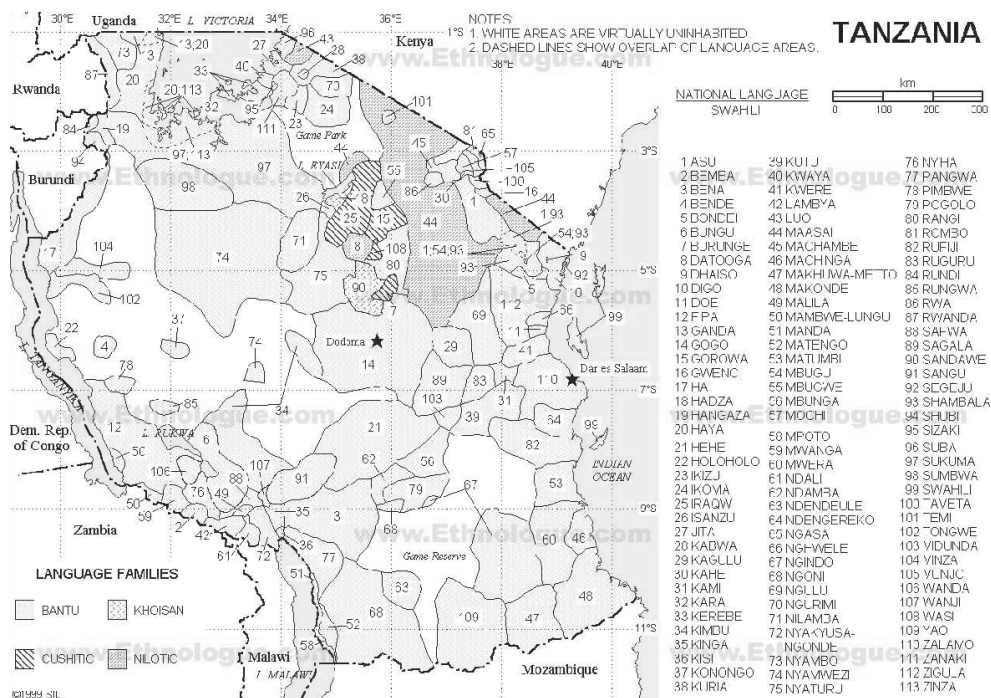
A közösség „lelki tanácsadói, bírái” az idősek. Ők „szervezik és irányítják a vallási szertartásokat, összehívják a közösséget irányító tanácsot. Ők ismerik a hagyományos gyógyítás tudományát is” (Lóránt 2003:71). Az idősekből álló tanács tölti be a bíraskodás, ezáltal az igazságszolgáltatás funkcióját. Nagyon fontos, hogy döntéseiket „a közösség soha nem kérdőjelezi meg, azokat feltétel nélkül elfogadja” (Lóránt 2003:73). A döntéseket a törzs sajátos normarendszere szerint, ősi tapasztalatok tükrében hozzák meg. Ezek a modern tanzán állam – amelyre amúgy a zárt helyi közösségekben, különösen a nagyobb településektől távol, a külvilágtól elzártan élők több forrás szerint is kritikusan tekintenek, és amelyet a mai napig nem igazán fogadnak el – törvényeivel limitáltan vannak összhangban, de ahogyan Lóránt megjegyzi, „az utóbbi időkben az öregek tanácsa a kormányzervekkel is hajlandó lazán együttműködni, s szép lassan kezdik az anyaországok érvényben lévő polgári törvényeit is figyelembe venni – igaz, nem feltétlenül „szentírásként” használják azokat” (Lóránt 2003).

E változás komoly problémákat jelent a törzsi, klán törvények szerint évszázadok óta élő helyi közösségek idősebb generációi számára. Dorothy L. Hodgson egy 1996-ban megjelent írása kiválóan mutatja be egy fiatal maszáj nő saját apja által történő meghurcolását (Hodgson 1996). A többpárti politizálás, politikai nyitás évének tekinthető 1992-ben a tanzániai Aloya bírósághoz fordult apja ellen, aki egy, a törzsükön belülről az apa által választott férfit akart lányához hozzáadni. A törzsi szokásokat betartva az apával megegyezett férj-jelölt rendszeren 35 marhát adott át az apának, hogy házassági ajánlatának komolyságát bizonyítsa. Aloya azonban már évek óta nem élt apjával, aki édesanyját – mint egyik feleségét – valójában még Aloya gyermekkorában elküldte házából, tehát hosszú évek óta nem állt vele kapcsolatban. Időközben beleszeretett egy fiatal, tanult maszáj férfiba, és elhatározták, hogy összeházasodnak. Masierr, a fiatalember, a törzsi elvárásoknak megfelelően a leánykérési zálogot jelentő marhákat Aloya édesanyjának és az Aloyát befogadó nagybácsiknak „megfizette”, majd pedig az anya és a nagybácsik áldásával elvette Aloyát. Házasságukból gyermek született, akit a születés utáni időszakban nem tudtak önfeledten nevelni, mert Aloya apja színre lépett. A maszáj törzsi kultúrában élő apai hatalommal élve, a fent vázolt történés ellenére lányát „eladta” az általa választott férj-jelöltnek, és e döntésének érvényt szerezve, Aloyát és gyermekét falujába, saját szálláshelyére hozatta, és megparancsolta neki, hogy készüljön az esküvőre. Aloya természetesen nem tett így, sőt, hitese férje segítségével elmenekült apja falujából, és a bírósághoz fordult. A Hodgson-cikk részletesen bemutatja, milyen tortúrát jelentett Aloyának a bírósági tárgyalás-sorozat, amelynek végén a független tanzániai bíróság Aloya igazát találta megalapozottnak, szembe állítva egymással a vének tanácsa által is alátámasztott törzsi szokásjogot a független tanzán állam alkotmányos jogrendszerével. Ez utóbbit a törzsi fölé helyezve, a bíróság kimondta, hogy a patriarchális maszáj törzsi kulturális szokásokat természetesen tiszteltetben tartva, a Tanzániai Egyesült Köztársaság alkotmányában rögzített passzusok a mérvadóak, amelyek garantálják minden állampolgár egyenlőségét a tanzániai törvények előtt, azaz nincs apa-lány fölé-alárendeltségi viszony az állam törvényei előtt. Az argumentáció során különösen az 1971-es Házassági Törvény került előtérbe, amely kimondja, hogy házassági szerződés abban az esetben köthető, amikor a házasulandó felek szabad akaratukból létesítik a házassági viszonyt.

Aloya esete is azt bizonyította, hogy a demokratizálódó tanzán államban az ősi törzsi struktúrák is arra kényszerülnek, hogy felismerjék, és főként elismerjék, valamint saját tradícióikkal egybevesseék a változó hatalmi struktúrákat, és az e változásokból következő, a nemzet egészére vonatkozó és minden állampolgárra nézve kötelező érvénnyel bíró jogi normákat és szabályokat.

4. Multilingvális Tanzánia és az „egy nemzeti nyelv” kérdése

Ha a kontinensek számára versenyt írnának ki azzal kapcsolatban, hogy melyikükön beszélnek a legtöbb nyelvet, egyértelműen Afrika nyerne. Egy 1999-es kimutatás szerint csak Tanzániában 113 nyelvet beszél a lakosság (ld. 2. ábra).



2. ábra Tanzánia nyelvi sokszínűsége Forrás: SIL 1999

Az ország két hivatalos nyelve közül az angolt több mint 1,5 millióan beszélik, a szuahéli pedig igazi közvetítő nyelvként funkcionál. Sean Scheiderer „Triglosszia Tanzániában” című írásából kiderül, hogy standard nyelvként egyidejűleg több nyelvváltozat szolgál a társadalom tagjainak a kommunikáció során gondolataik kifejezésére. A „kétszeresen átfedő diglossziának” is nevezett nyelvi helyzet alapjául szolgál maga a diglosszia, amely David Crystal magyarázata alapján olyan helyzet, „amelyben két egymástól jelentősen eltérő, meghatározott társadalmi funkciót betöltő nyelvváltozat [közül] ... az egyik ... változatot (illetve annak több helyi változatát) a hétköznapi beszédhelyzetekben, a másikat pedig speciális célokra, főleg formális beszédhelyzetekben és írásban használják. ... az előbbire mint „közönséges” (K), az utóbbira pedig mint „emelkedett” (E) változat utalunk” (Crystal 1998:62). A tanzániai helyzet ennél kicsit bonyolultabb, ugyanis az angol és a szuahéli mellett megjelenik legalább egy ún. „vernakuláris” (tehát összesen minimum három nyelv), amely általában az alsó társadalmi osztályokba tartozó nem standard angol nyelvváltozatra utal. Ahogyan az aktuális interakció és helyzet megkívánja, valamint a társadalmi normák diktálják, írja Scheiderer, a beszélő egyik kódrendszerrel a másikra, azaz egyik változatról a másikra váltva fejezi ki magát. „A tanzániai gyermekek egy vernakulárist otthonaikban sajátítanak el ... a szuahélit általános iskolában tanulják, amely, mint a tanítás nyelve az E változat irányába mutat, amíg a játszótéren és otthon használt vernakuláris K-nak minősül. ... E két nyelv klasszikus diglossziát mutat, ugyanis a szuahéli és valamennyi tanzániai vernakuláris a bantu nyelvek családjába tartoznak” (Scheiderer 1999). A

kis létszámú középiskolákban és egyetemeken a regionálisan egyedi vernakulárisok használata lehetetlen. A suahéli ebben a közegben átminősül K változattá, míg a „siker kulcsának” aposztrofált angol nyelv lesz az új E. A két nyelv pedig ún. kiterjesztett diglossziát húz meg annak fényében, hogy a suahéli és az angol nyelvek nem állnak közeli rokonságban egymással. Tanzánia egészét tekintve elmondható tehát, hogy „a suahéli a nemzeti szinten jelenti a kulturális és kommunikációs közlekedő nyelvet, míg az angolt hivatalos, üzleti, kereskedelmi és jogi kontextusokban és interakciókban, valamint a felsőoktatásban használják. A vernakulárisok kizárólag helyi szinten használatosak, de ezeken a szinteken szinte mindenfajta beszélgetés alkalmával, állandóan” (Scheiderer 1999). A képet még bonyolultabbá teszi, hogy további eltérések fedezhetők fel a rendszerben a regionális eloszlás tükrében, azaz a városi és a rurális környezet függvényében.

Crystal felhívja továbbá a figyelmet arra is, hogy a „diglossziára épülő nyelvi szituációk elvesztik stabilitásukat az egyedüli standard nyelv érdekében indított nagyszabású mozgalmak hatására – mint amilyenekkel a politikai egyesülést, nemzeti identitást vagy irodalmi reformot hirdető programokban találkozhatunk” (Crystal 1998:62-63). Tanzánia esetében ez a következőt takarja: a nemzetépítés folyamatában a suahéli nyelv kimagaslóan fontos szerepet játszott, valójában, „nemzeti építkezés és az Ujamaa³⁴¹ terjesztése kéz a kézben jártak” (Blommaert 1997), és a „felhasználóbarát” politikai ideológia a születőben lévő új nemzet közvetítő médiumaként a suahéli nyelvet definiálta. Ma a nyelvi szituáció a fentiekben leírtak alapján egyértelmű és stabil. A nyelvváltozatok ilyen formán megvalósulva egymás mellett élése alátámasztja az etnikai csoportok békés egymás mellett élését, ezáltal elősegítve az ország politikai stabilitását. A nemzeti identitás erősítését célozza a széles körben használt „nemzeti nyelv”, az etnikai hovatartozás jelentőségét pedig a saját etnikum keretein belül használt törzsi nyelv növeli. „Sok [afrikai] országban a legkisebb közös többszörös elveként még ma is az egykori gyarmatosító nyelvét használják hivatalos nyelvként ... ezen nyelvek belső kohéziós ereje azonban gyenge” (Búr 2002:303). A kohéziós erő növelése pedig elengedhetetlen egy multietnikumú, nemzeti identitását kereső, új nemzeti identitást definiáló ország életében.

Az etnikailag és kulturálisan is sokszínű Tanzánia a kelet-afrikai térség „legszegényebb”, de politikai értelemben vett legstabilabb állama. Stabilitását köszönheti egyrészt annak a nemzetépítő politikának, amelyet Julius Nyerere, valamint az ő nyomdokain haladva valamennyi eddigi tanzániai elnök folytatott, másrészt, hogy egyetlen törzs sem volt képes dominanciát kivívni a többi népcsoport fölött. A Nyerere-féle nemzetépítésnek pedig kulcselemét jelentette a vázolt egy nemzeti nyelv hivatalossá tétele.

E sajátos nyelvpolitikának azonban Stephen M. Neke és Jan Blommaert kritikus hangvételű írása szerint az oktatási rendszer reformjával kellene összhangban lennie (Neke–Blommaert). Az angol nyelv presztízse és dominanciája az 1980-as, '90-es években és még inkább a 21. század első éveiben egyre jelentősebb választóvonalat húz a társadalomban. Annak ellenére, hogy a közel 36 millió lakost számláló országban a lakosság kisebb hányada, közel 1,5-2 millió ember beszéli az angolt, egyértelmű, hogy a munka világában az tud jobban fizető állást – vagy állást egyáltalán – találni, aki beszéli a volt gyarmatosítók nyelvét. Blommaerték szerint azonban a nyelvpolitikának pontosan azt kellene elősegítenie, amely egykoron Nyerere „fegyvereként” az egész nemzetre kihatással volt, azaz az angol nyelv hegemoniájának visszaszorulását, és a suahéli nyelv előretörését mindazokban a szektorokban, ahol ma még kizárólag az angol a kommunikáció eszköze. A suahéli ilyen irányú fejlesztése, erősítése tehát a nemzeti identitást, a társadalmi kohéziót támogató lépés, amelyet a politikai vezetőknek meg kell tenniük annak érdekében, hogy képesek legyenek csökkenteni az egyre fokozódó társadalmi különbségeket.

³⁴¹ Suahéli szó, jelentése: család, fivéri viszony, barátság, átvitt értelemben testvériség. A Julius Kambarege Nyerere elnök által bevezetett afrikai szocializmus suahéli elnevezése.

5. Központi és helyi hatalom – önkormányzatiság több felvonásban

Bármely társadalom életében alapvető igény mutatkozik a helyi szinteken, a helyi közösségekben történő felelősségvállalásra, a helyi ügyek intézésében biztosítható aktív szerepvállalásra, és általában a helyi közösség tagjait közvetlenül érintő kérdések kapcsán felmerülő döntések meghozatalára. Demokratikus rendszerváltások, társadalmi átmenetek során magának a váltásnak „természetes velejárója, hogy a települések igazgatási struktúrájának kialakításakor valójában a hatalomgyakorlás egyik fontos területét kell „a rendszerbe” illeszteni” (Ivancsics 1991:107). A záró fejezetben a dolgozat a hatalombirtoklás és -gyakorlás kérdéskörét vizsgálja meg a *centrum* és a *locus*, a központi kormányzat és a helyi önkormányzatok viszonyrendszerében. A diszkussziót a volt brit gyarmatosítók örökségének tekinthető kétszintű (*two-tier*) területi önkormányzati rendszer elemei és a közöttük lévő kapcsolatok feltérképezése, valamint a tanzániai közigazgatás modernizálásának fő reform elképzelései és a közeljövő legfontosabb kérdései, feladatai zárják.

Egy 2001 novemberében publikált LEAT³⁴² tanulmányból kiderül, hogy a helyi önkormányzatnak, mint adminisztratív rendszernek meglehetősen hányattatott sorsa volt Tanzániában.³⁴³ Először a gyarmati időszak alatt próbálták meg intézményes keretbe foglalni a decentralizációs törekvéseket, majd a vezető politikusok 1984-ben újra nekiveselkedtek a koncepció gyakorlati megvalósításának. A brit uralom időszakában a politikai hatalmat birtokló gyarmatosítók elszántan a helyi népcsoportok kezébe akarták adni a hatalmat, hogy sorsuk felett rendelkezhessenek. Ezt a brit gyakorlatot világszerte ismerték – legalábbis a britek által meghódított területeken –, és „indirekt hatalom”-ként tartották számon. 1953-ban az ún. Helyi Önkormányzati Rendelettel (*Local Government Ordinance*) bevezették a helyi szintű választásokat, ezáltal politikai legitimitást biztosítva a helyi vezetőknek.³⁴⁴

A későbbi posztkoloniális állam az örökölt helyi önkormányzati rendszert nem törölte el, hanem beépítette a TANU rendszerébe. Egy 1962-ben született rendeletmódosítással azonban a törzsfőnökök szerepét és funkcióit teljesen kiiktatták, ezáltal őket abszolút súlytalanná tették. Tanganyika 1961-ben elnyert függetlenségének időszakában azt állíthatjuk, hogy sem a vidéki, sem a városi önkormányzatok nem voltak demokratikus intézmények. Ha áttekintjük a decentralizáció két fontos időszakát, az 1972-1982 közötti és az 1983-1998 közötti periódusokat, látható, hogy a mai napig fenntartásokkal kezelendő a helyi önkormányzatiság fogalomköre az erős központi hatalommal jellemezhető tanzániai viszonyok miatt.

Az 1970-es évek elejének legfontosabb tennivalója volt, hogy a szocialista fejlődéssel összhangban szerveződjön át a helyi adminisztráció rendszere. Filozófiájának megfelelően, a rendszernek teret kellett biztosítani a helyi közösségekben élők és dolgozók számára szabadságuk, a helyi ügyek intézésében garantált részvételük és döntéseik meghozatalában. Az 1972-es decentralizációs törvény azonban a helyi képviselői tanácsokat megszüntette, és az állampártiság eszméit követve megerősítette a hatalmon lévő párt, a TANU vezetőinek és bürokratáinak szerepét a helyi ügyek rendezésében. Oyugi szerint az 1972-1982 közötti tíz évet éppen e törvény miatt félrevezetően és helytelenül nevezik a decentralizáció első évtizedének (Oyugi 1998). A hivatalnokok által dominált elburjánzó bürokrácia csírájában fojtotta el a legalsó szintekről érkező igények megvalósítását, és valószínűleg erőteljesen hozzájárult az ország gazdasági összeomlásához is.

³⁴² A Lawyers' Environmental Action Team 1994-ben alakult meg, mint Tanzánia első környezeti joggal foglalkozó civil szervezete. Tagjai között olyan jogászokat és ügyvédeket találunk, akik a környezet helyes és fenntartható menedzsmentjével, valamint a demokratikus kormányzással foglalkoznak. Részletesebben ld. az Interneten: <http://www.lead.or.tz>

³⁴³ A hivatkozott tanulmány megtalálható: <http://www.lead.or.tz/publications/decentralization/legislation.php>

³⁴⁴ A folyamatot részleteiben mutatják be, valamint a rendeletek és szabályozások pontos hivatkozási számait is közlik az említett tanulmány szerzői: Mniwasa-Shauri 2001.

A Nyerere-korszak utolsó éveiben, de még inkább a Mwinyi-korszak³⁴⁵ első éveiben újra napirendre került a helyi önkormányzati rendszer kialakítása. Feltérképezve az 1970-es évek végén jelentkező gazdasági válság gyökereit, a politikusok hatékonyabb, kevesebb bürokratikus elemet tartalmazó részvételi lehetőséget kívántak biztosítani a helyi közösségeknek a saját életüket befolyásoló döntéshozatali folyamatokban, és létrehozták a falvak, a körzetek és a régiók szintjeit, valamint az ezekhez tartozó intézményeket. Ahogyan Amon E. Chaligha, a *University of Dar es Salaam* politológus professzora levezette, az 1982-ben és 1983-ban elfogadott törvénymódosítások lehetővé tették, hogy megteremtődjenek az önkormányzatok működését garantáló szervezeti és működési feltételeket szabályozó keretek (Chaligha). Ezt a törekvést erősítették az 1990-es években végbemenő további gazdasági és politikai változások. Ahogyan Mniwasa és Shauri fogalmaznak, brit mintára, a parlamentáris alkotmány egyik alaptörvényének, az ún. „*Bill of Rights*-nak 1985-ös és a többpárti demokráciát bevezető alkotmánymódosítás 1992-es elfogadása kitágította a lehetséges teret, amelyben az emberi jogok és alapvető szabadságok, a jogállamiság, a politikai transzparencia és a jó kormányzás tiszteletben tartása határozza meg a politikát” (Mniwasa–Shauri 2001). Mindezekhez mérten a helyi hatóságok a feladatok decentralizálása szellemében megkapták a jogot, hogy a helyi közösségek számára, például az oktatás, az egészségügy, a kereskedelem, a szegénység felszámolásáért folytatott harc, a bíraskodás területein, szolgáltatásokat biztosítsanak.

A decentralizációs politikát a szövetségi parlament, a Bunge által 1997-ben elfogadott, a Regionális Közigazgatásról szóló törvény (*Regional Administration Act*) szabályozza. Ennek értelmében, az 1894-es brit Helyi Önkormányzati Törvénynek (*Local Government Act*) – amely városi és vidéki körzeti tanácsoknak (*urban and rural district councils*) biztosított teret – a helyi adottságokhoz mérten átszabott variánsaként, szintén két fő szinten, városi és körzeti tanácsokban ad lehetőséget a helyi közösségeknek a hatalomgyakorlásban való részvételre. A tanzániai rendszerben oly fontos alapelem, a falu, amely a vidéki önkormányzatok legalsó szintjét jelenti, komoly jelentőséggel bír az afrikai törzsi hagyományokat a mai napig ápoló közösségek véleményének artikulálásában.

A civil társadalom kiépülését számos kutató összeköti a helyes kormányzás (good governance) fogalmával. Ahogyan arról a Jonathan Baker és Hege Wallevik vezette 2002-es Agder Research Report bevezetőjében olvashatunk, „a civil társadalom általában a változás egyik fontos ágense, a fejlesztési célok megvalósulásának egyik hajtóereje. Maga a fejlődés azonban alapvetően az állam és a civil társadalom stratégiai partnerségén nyugszik” (Baker–Wallevik 2002:2). A tanzániai körülmények és hagyományok arra hívják fel a figyelmet, hogy a társadalom különböző törzsi csoportjain belüli és a csoportok közötti interakciók képezik a civil társadalom alapvető szintjét. E szintet erősíti a nyugati kulturális értelemben, a nemzetközi donorok által támogatott civil szervezetek létrejötte, amelyek számos olyan szolgáltatást nyújtanak, amelyet sem a központi kormányzat, sem a helyi önkormányzatok – erőforrások hiányában – nem képesek biztosítani.

A helyi önkormányzatok átalakításának napjainkban aktuális fejezete azt a célt tűzte ki maga elé, amely a közösségeknek elérhető szolgáltatások, helyi hatóságok által hathatósan támogatott kinyitását, fejlesztését szolgálja. A Helyi Önkormányzati Reform Program 1996-2000 elnevezésű elképzelés két szinten tervez előrelépést: a falvak és a kistelepülések, kisebb városok szintjén. Baker úgy érvel, hogy „a városi-vidéki viszonyrendszert áthatják a baráti, családi és rokoni kapcsolatok hálózatai” (Baker–Wallevik 2002:8), és ezek azok a hálózatok, amelyeken keresztül a szegény emberek önmagukat, saját közösségeiket képesek megszervezni. A reform előkészítése során tehát lényeges feltárni e hálózatok fontosságát a helyi önkormányzatok által ajánlott szolgáltatások tekintetében. A reform egyébként 5 területen jelent komoly előrelépést a decentralizáció folyamatában. E területek: az

³⁴⁵ A Nyerere-korszak lezárultával, 1985-ben Ali Hassan Mwinyit, Zanzibár akkori elnökét, Nyerere helyettesét választották meg elnöknek. Mwinyi 1995-ig töltötte be az elnöki posztot, amikor is az első szabad többpárti elnökválasztáson Benjamin Mkapa szerezte meg a mandátum elnyeréséhez szükséges többséget.

egészségügy, az oktatás, a mezőgazdaság, a vízügy és az infrastruktúra, melyek felügyeletét korábban a központi kormányzati adminisztráció látta el. A Helyi Önkormányzati Reform Program szerint a múlt szoros központi kormányzati kontrolljának feloldását fel kell gyorsítani, és az újonnan létrejövő helyi önkormányzatoknak olyan autonóm intézményeknek kell lenniük, amelyek saját hatáskörben eljárva, központi és saját források felhasználásával képesek a helyi társadalmat szervezni, és a helyi társadalomnak a megfelelő szolgáltatásokat biztosítani.

6. Következtetések

A volt gyarmatbirodalom egyik hozadéka, az egykoron leigázott nemzetek függetlenedése és önállósodása, maga a nemzetépítés, és a helyi társadalom átszervezése alapvető kérdések a 21. századi Afrikában. A nemzetépítés feltételei között egyértelműen a számos, különböző gyökérrel rendelkező etnikumú csoport egymás mellett élése, a helyi társadalom és a civil közösségek aktivizálása, szerveződési és szervezeti formáik megteremtése, valamint az alapvető oktatás és képzés széles körű ingyenes biztosítása szerepelnek. Az ország gazdasági helyzete – így például a horribilis adósságállomány csökkentése – azonban olyan nehézségeket ró a társadalomra, amelyek csak nehezen járulnak hozzá az elképzelések megvalósításához. Legutóbb például, egy nemzetközi karitatív civil szervezet, az *Oxfam* jelentése szerint az alacsony nemzeti bevételek, az adósság visszafizetése okozta terhek nagysága, valamint a nemzetközi szervezetek (Világbank, Nemzetközi Valutaalap) által támogatott kemény feltételek arra kényszerítik az iskolák egy részét, hogy az elméletileg ingyenes oktatásért tandíj formájában pénzt kérjenek el az amúgy is kevés bevételből élő családoktól. Az elképzelés amúgy az, hogy az alapfokú iskolákban a szülőknek fizetniük kell a szolgáltatásokért. Ez viszont azzal jár, hogy sok családban a gyerekek nem tudnak iskolába járni, vagy legalábbis a családban élő gyerekek közül nem mindegyiknek adatik meg a lehetőség a tanulásra. A tanzániai népesség nem mobil, meglehetősen zárt közösségek helyhez, régióhoz kötötten élnek az ősidők óta működő falvakban, településeken. A társadalom integrálása és képzettségi szintjének növelése azonban így is feladat az oktatási intézmények, ezáltal a helyi önkormányzatok számára. Ahogyan az UNESCO főigazgatója kijelentette, „az írni és olvasni tudás manapság nem korlátozható pusztán az olvasásra, írásra és számolásra; az oktatásnak olyan képességekkel is fel kell ruháznia az embert, amelyekkel az elfoglalhatja helyét a társadalomban. Az oktatásnak a demokrácia iskolájának kell lennie, mert a polgári társadalom legbiztosabb védelmét a tanult és felelősségteljes polgár szavatolhatja” (Koicsiro 2002). E gondolat jegyében érdemes tovább gondolni Tanzánia lehetséges jövőjét. Képes lesz-e a demokratizálódó, multietnikus fiatal állam folytatni az építkezést? A reformoknak akkor lesznek kézzel fogható, az egyének szintjén, a mindennapok során érezhető eredményeik, ha az országot kormányzó politikusok elszántak, és nemcsak saját hatalmukat próbálják fenntartani, azt megszilárdítani. Nagyobb transzparenciára, a civil társadalom és a helyi közösségek aktivitására van szükség. Ehhez viszont elengedhetetlen a politikai elit támogatása. A szociálisan érzékeny, különösen a helyi kérdésekre fogékony politikai elit, „kinevelése” pedig az oktatási rendszerben rejlik.

A 2000-ben második választási győzelmét arató Benjamin Mkapa elnök többször hangoztatta: a helyi közösségekre építi a demokratikus kormányzás megvalósítását. Egy 2002-ben mondott beszédében kifejtette, hogy minden „demokratikus jó kormányzás arra törekszik, hogy érzékeny és rugalmasan reagáló, transzparens, stratégiában gondolkodó, [tehát vízióval rendelkező], valamint részvételre serkentő legyen” (Mkapa 2002). Mindezek mellett, amint azt az 1982-es törvény 1999-es módosítása kimondja, a helyi önkormányzatok feladataikat a fenntartható fejlődés érdekében, annak megvalósítását mindvégig szem előtt tartva végzik. Ennek érdekében a helyi közösségeket arra serkentik, nevelik, hogy a környezetet védjék, valamint megfelelő, fenntartható módon aknázzák ki a benne lévő lehetőségeket.

Sajnos, a posztkoloniális éra öröksége, hogy a mai napig a helyi közigazgatást nem ruházták fel azzal a teljes autonómiával, amelyre a legalsó szintekről, a gyökerektől induló kezdeményezések helyes kezelése végett van alapvető szüksége a társadalomnak. Amint láttuk, valamennyi önkormányzati egység felett áll egy „kormány-ember”. Ez valószínűleg azért nem helyes, mert mindig van egy felesleges kontroll, amely időről-időre a helyi érdekek ellen emelhet gátat. Természetesen, ez a kijelentés általánosítás formájában nem állja meg a helyét, hiszen „ki lehet fogni” együttműködő kormányhivatalnokot is. A kérdés csupán az: minek „pecázni”, ha a modern működő demokráciákban bevált beszámolási-ellenőrzési kötelezettségekkel egyszerűen átjárhatóvá és áttekinthetővé tehető a központ és a helyi szervek kapcsolata?

Zárásként álljon először a Bayer József megfogalmazásában közzétett következő gondolat, amely Alexis de Tocqueville művének nyomvonalát követi: „Helyi hatalom ... mindig létezik, legfeljebb nem demokratikus formában. ... Legyenek a helyi hatóságok akár pusztán a központi hatalom nyúlványai, képviselői a felsőbb hatalomból delegált, levezetett hatalmukat akkor is helyi hatalomként gyakorolják. A helyi hatalom szerkezete tehát többé-kevésbé a nagypolitika szerkezetét, annak demokratikus vagy hegemonisztikus jellegét is tükrözi” (Bayer 2001:167). A bemutatott kelet-afrikai példa mindezt csak megerősíteni tudja.

Végezetül, meg vagyok róla győződve, hogy Afrika – és általában a „harmadik világ” – tanulmányozása, az ősi törzsi kultúrák, a volt gyarmatbirodalmak modernkori hatásainak részletesebb vizsgálata saját társadalmaink megértéséhez, a világban betöltött helyünk és szerepünk megértéséhez ad komoly segítséget. Általában igaz, hogy az összehasonlítások, így a komparatív politikatudomány is, hozzájárulnak a politikai intézmények, a politikai folyamatok, döntések, viselkedések, kultúrák alaposabb, rendszerbe foglalható értelmezéséhez; és mindezek középpontjában ott áll a „homo politicus”, amely minden társadalom (láttuk, a maszáj törzseknél ugyanúgy, mint akár a volt brit gyarmatosítóknál) alapja. Tudhatjuk, ahogyan ezt A.Gergely András is megfogalmazta, hogy „Arisztotelész-től Montesquieu-ig, Macchiavellitől Georges Balandier-ig vagy Hume-től Seymour Martin Lipset-ig széleskörű szakirodalma van az összehasonlító és osztályozó hatalomelméleteknek, a kormányzati rendszereknek, s ez a – végső soron mégiscsak az emberről, mint „politikai lény”-ről szóló – folytonos diskurzus alapozta meg a politikai filozófiát, a politikai földrajzot vagy a modern politikatudományt is” (A.Gergely 1996). Ha Afrikánál maradunk, sokat elárul a Búr Gábor írásában is idézett, idősebb Pliniustól származó ókori mondás: „Semper aliquid novi ex Africa (Afrikából mindig jön valami új)” (Búr 2002:290). Az afrikai helyi társadalom politikai értelemben is definiálható szereplőit érdemesebb közelebbről megismerni, és én mindenképpen ezt fogom tenni az elkövetkező években!

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A *Világ országai* (2000). Budapest: AGÁT Kft. TOP-O-GRÁF Térképészeti Iroda.
- A.Gergely András (1996): *Politikai antropológia (Interdiszciplináris közelítések)*. Munkafüzetek 8. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- A.Gergely András (2001): A helyi társadalom antropológiai kutatásának lehetőségei. In *Politikatudományi válaszok a XXI. század kibívásaira*. Kunszt Márta – Laczkóné Tuka Ágnes (szerk.), 294-306. Pécs: PTE.
- A.Gergely András: Nagytáji identitás/etnokulturális integritás: a rai. In *Terebess Ázsia E-Tár*. <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/rai.html>
- Almond, Gabriel A. – Powell, G. Bingham (1996): *Összehasonlító politológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ádám Antal – Kiss László (szerk.) (1991): *Elvek és intézmények az alkotmányos jogállamban*. Budapest: Vadas Nyomdaipari Kiszövetkezet.
- Baker, Jonathan – Wallevik, Hege; Obana, James és Sola, Nazar együttműködésével (2002): *The Local Government Reform Process in Tanzania: Towards a greater interdependency between local government and civil society at the local level?* Research and Development Report, 6. Kristiansand: Agderforskning.

- Balogh András et al. (szerk.) (2002): *Nemzet és nacionalizmus*. Budapest: Korona Kiadó.
- Bayer József (2001): *A politikatudomány alapjai*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Benkes Mihály (2001): Afrika. In Diószegi István – Harsányi Iván – Németh István (szerk.) *20. századi egyetemes történet, III*. Budapest: Korona Kiadó, 243.
- Blommaert, Jan (1997): *State Ideology and Language: the politics of Swabili in Tanzania*. LICCA Papers, 3. Duisburg: Gerhard-Mercator University. Valamint: http://africana.rug.ac.be/texts/research-publications/publications_on-line/Swahili_in_Tanzania.htm
- Búr Gábor (2002): Nemzeti eszmék és folyamatok Afrikában. In Balogh András et al. (szerk.) *Nemzet és nacionalizmus*. Budapest: Korona Kiadó.
- Chaligha, Amon E.: *Local Government in Tanzania*. University of Dar es Salaam. <http://www.tanzania.fes-international.de/Activities/Docs/LocalGovernment.html>
- CIA *The World Factbook*. <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook>
- Crystal David (1998): *A nyelv enciklopédiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Diószegi István – Harsányi Iván – Németh István (szerk.) (2001): *20. századi egyetemes történet, III*. Budapest: Korona Kiadó.
- Ethnic Groups in Tanzania*. http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/NEH/tz_ethnic.html
- Fitzpatrick, Mary (2002): *Tanzania*. Victoria: Lonely Planet Publications Pty Ltd.
- History of Tanzania*. http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/NEH/tz_hist.html
- Hodgson, Dorothy L. (1996): „My daughter ... Belongs to the Government Now”: Marriage, Maasai and the Tanzanian State. In *Canadian Journal of African Studies*, 30 (1): 106–123.
- Ivancsics Imre (1991): A helyi önkormányzatok feladat- és hatáskörtelepítésének főbb sajátosságai. In Ádám Antal – Kiss László (szerk.) *Elvek és intézmények az alkotmányos jogállamban*. Budapest: Vadas Nyomdaipari Kiszövetkezet.
- Jackson, H. Robert – Rosberg, Carl G. (1982): *Personal Rule in Black Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Koicsiro, Macuura (2002): A megszegett ígért. *Magyar Hírlap*, december 28.: 23.
- Kunszt Márta – Laczkóné Tuka Ágnes (szerk.) (2001): *Politikatudományi válaszok a XXI. század kibívásaira*. Pécs: PTE.
- Lange, Siri et al. (2000): *Civil Society in Tanzania*. R 2000: 6. Bergen: Chr. Michelsen Institute.
- Lőránt Attila (2003): *Kelet-Afrika. Több mint szafari*. Pécs: Alexandra Kiadó.
- Mari László (2000): *A Világ országai*. Budapest: AGÁT Kft. TOP-O-GRÁF Térképészeti Iroda.
- Mkapa, Benjamin William (2002): *Priorities for Democratic Governance in Tanzania and Africa*. Keynote Address. Official Launching of the Africa Regional Symposium on the Human Development Report 2002.
- Mniwasa, Eugene és Shauri, Vincent (2001): *Review of the Decentralization Process and Its Impact on Environmental and Natural Resources Management in Tanzania*. Dar es Salaam: LEAT. <http://www.lead.or.tz/publications/decentralization/legislation.php>
- Neke, Stephen M. és Blommaert, Jan: *Consolidating the colonial language policy: English in education in Tanzania*. <http://africana.rug.ac.be/texts/publications/stephen/Ss14.rtf>
- Oyugi, Walter O. (1998): *Bureaucracy and Democracy in Africa*. Nairobi: University of Nairobi, Heinemann Educational Books Inc.
- Scheiderer, Sean (1999): *Triglossia in Tanzania*. <http://home.columbus.rr.com/sciences/tanzania.htm>
- Tarrósy István (2002): A Tanzániai Szövetségi Köztársaság politikai rendszerének és politikai kultúrájának fejlődése a XX. század második felében. In *Köz-Politika*, november.
- Tarrósy István (2003): Előre vagy hátra? A 21. századi Tanzánia a politikai és gazdasági reformok útján. In S. Szabó Péter (szerk.) *Pécsi politikai tanulmányok I*. Pécs, PTE: 156-172.
- The World Bank Group in Tanzania: Country Brief* (2002). The World Bank. http://www.worldbank.org/afr/tz/tz_etry_brief.htm
- Wilson, David és Game, Chris (1998): *Local Government in the United Kingdom*. Second Edition. London: Macmillan Press Ltd.
- www.tanzania.go.tz/census/
- www.radio.hu

Enkultúráció-szocializáció-nevelés elméleti és gyakorlati oldalról

Fogalmak és példák Afrikából dióhéjban

TOMORY IBOLYA

I. Elméleti felvetések, pszichológiai-etno-pedagógiai kontextusok

Anyák, családok, gyerekek és kulturális „útravalók”

Tanzánia legnagyobb városában, Dar es Salaamban egy magyar anyuka három éves kislányát tanítja az öccse kiságyára kötött nemzeti színű szalag színeire: „Nézd, ezt a szalagot. Ez zöld, ez fehér, na és ez milyen színű? Piros. Igen piros. Nagyon ügyes vagy!” A kislány elismétli, utánozva anyját. Így beszélgetnek nap, mint nap, fürdés, játék, vagy főzés közben.

Fiútestvére számára az apa személye már korán mintául szolgál a férfi nemi szerepek elsajátításához. „No, kisfiam, ezt most megjavítjuk!” – veszi az apa nevetve maga mellé fiát a munkában. Ők egyszerre két kultúra jegyeivel is találkozhatnak.

Távolabb, a város kikötőjében, de a még távolabbi Kilimandzsáró lábainál fekvő utak mentén is láttam, hogy maasai³⁴⁶ asszonyok szorgalmasan készítik ékszereiket – ma már eladásra is –, miközben gyerekeik körülöttük téblábolnak. Ez a látszólag laza semmittevés valójában az anya nevelő tevékenységével párosul. A lányok segítenek, gyöngyöt válogatnak, fűzőgetnek, bekapcsolódnak a női szerepkörökbe. A fiúknak más „munkakört” szánnak. Először kisállatokat, kecskét, juhot fog-nak terelgetni, majd a marhák őrzése, cseréje, a marhapiac üzleti „gazdaságtudománya” vár rájuk, ahogy azt a Kilimandzsáró menti, heti nagyvásáron láthattam Arusha város mellett. A legkisebbek azonban állandóan anyjuk mellett vannak.

Ha továbbhaladunk a Kilimandzsáró lankáin felfelé, némi fáradság árán gyönyörű vidékre érünk, a pare³⁴⁷ nép földjére. Egy anya, kicsi gyerekeivel együtt, rőzsét gyűjt, betartva a családi munkamegosztás szabályait. Próbálja elmagyarázni nekem, miért olyan fontos ez számukra: „Szegény család vagyunk, és először azt tanulják meg a gyerekek, hogyan kell megélni és viselkedni ezen a vidéken.” Tudniuk kell, kik ők, hova tartoznak, kik a rokonaik, és segíteni kell a család fenntartásában, aztán jöhet az iskola.

Kultúra és nevelés, kultúra és viselkedés

1. A kultúra, mint egész integrálódása – kulturális univerzáliai, helyi változatok és a család szerepe

Afrika sok népét a „legkezdetelegesebb” csoportként tarják számon, nem tulajdonítva nekik nevelési-oktatási tevékenység semmilyen formáját, főleg nem tudatosat. Az előbbi példák erre is rácsófolnak, de ezek nem kivételek, hanem a mindenhol fellelhető gyerek-környezet, gyerek-család, gyerek-felnőtt kapcsolatok különböző példái. Az anyák, akikkel találkoztam, elsősorban gyermekeik viselke-

³⁴⁶ Maasai: Tanzánia északi és Kenya déli részén élő pásztornép.

³⁴⁷ Pare: maroknyi etnikum Tanzániában, a Kilimandzsáró előhegyeiben, a Pare-hegyek tetején és lankáin.

dését, személyiségét próbálták az általuk helyesnek ítélt úton, illetve útra terelni, miközben kulturális „útravalókkal” látták el őket, amelyek segítségével saját világukban boldogulnak, növekednek, és amely világ magának a nevelésnek is színtere.

A nevelés tehát környezeti, társadalmi-kulturális tényezők, feltételek függvénye, és nem kérdéses, hogy értékközvetítő funkciója van. A kulturális tudás, értékek mindenkori hordozója és továbbítási módja, illetve eszköze. Szerke a világon és Afrikában ennek változatos formái alakultak ki, a változatos kulturális képleteknek megfelelően.

A gyerekevelés azonban minden esetben a családban kezdődik. Ez az elsődleges kultúrákövetítő-, illetve szocializációs közeg. A tagok egymáshoz, gyerekekhez, rokonokhoz és a közösséghez, szélesebb társadalomhoz, és létfenntartáshoz fűződő viszonya a kultúra integrációjának egyik legfőbb eszköze. A közösségbe való beilleszkedés, a közösségi kapcsolatok, a családok, generációk együttélése szintén nevelési eszköz, illetve a kultúra következő generációk felé való továbbításának alapvető módja.

A család jelentősége nem is annyira méreteiben, mint az összetartozás biztonságában, és a kulturális jellemzők közvetítésében fejeződik ki. Az egység a lényege, hogy kikerüljék a konfliktusokat, hogy a család „ne bomoljon egymással küzdő részekre.” (Turnbull, 1970:34) Ezért helyeződik akkora hangsúly a kultúra átörökítésére, és ebben a család szerepére. Egy zimbabwei anya lányához intézett mondandójából idézve: „A lányom vagy, a te dolgozod lesz, hogy ápolod a kapcsolatokat. Ne ijedj meg attól, hogy ez mekkora munka! Ebben a van szépsége: mindig új valakit ismer meg az ember, mindig új barátot, üzleti partnert, bizalmast, s ez a tanács és segítség kiapadhatatlan forrását jelenti. *Ez a nagycsalád a mi társadalmunk, érzelmi, anyagi és kulturális biztonsági hálónk. Ez Afrika leghatékonyabb erőforrása.*” (Maraire, 1997:39)

Lényegében a kulturális tudás megőrzése és az életre való felkészítés vezeti a „nevelőket”, hogy direkt, vagy indirekt módon hassanak gyerekeikre. Láttam, hogy a – bár apró kis részecskékből –, de folyamatosan az egészbe helyezve, egymással összefüggésben ismerik meg a gyerekek a szűkebb, majd egyre *táguló világot* maguk körül. A kultúra integrációja tehát nem egyes különálló mozzanatokként, hanem azok összefüggéseiben és összességeként továbbítódik a gyerekek felé. *A kultúra* ily módon, *mint ezek egésze integrálódik*, mert együttesen alkotják azt. Ez adja az ember identitásának alapját, biztonságát, tájékozódási képességét a családban, társadalomban és a tágabb környezetben, és segít megerősíteni az alkalmazkodáshoz szükséges, adott kultúrában előnyben részesített személyiségjegyeket. (Carver-Scheier, 1998)

Nem kétséges, hogy egy folyamatról van szó. Egy olyan bonyolult, hosszadalmas folyamatról, mely egyaránt érint pszichológiai – kognitív, affektív, perszonális, individuális stb. – berkeket, ahogyan társadalmi és habituális összetevőket is. Valami ilyesmire gondolhatott Malinowski, amikor arról beszélt, mennyire fontos kérdés, hogy miként integrálódik a kultúra, mint egész. (Malinowski, 1972)

Beatrice Blyth Whiting (1991) a szociális viselkedés sok formáját mutatja be, több kultúra megfigyelésére alapozott tanulmányokban. Egyetemes vonásokról beszél, hasonló karakterjegyekről mindenhol a világon, az univerzális szükségletekkel és vágyakkal megindokolva azokat. Az anyagyermek közötti interakciónak is vannak egyetemes jegyei, hisz – láthattuk – a gyermek számára az anya az elsődleges érzelmi forrás. Whiting mégis megerősíti, hogy minden kultúra rendelkezik sajátos viselkedési normákkal, különbségek is vannak a gyermekek tanulásában, amelyek a gyerekek nemének, korának, a társadalmi szerveződésnek stb., egyszóval a *kulturális tapasztalatoknak* tudhatók be.

Whiting (1991) a lap és knee gyerekek példáját hozva kiemeli az idősebb gyerekek, mint felügyelő szerepét a kicsik nevelésében, illetve a próbálgatás, utánzás jelentőségét. Boglár Lajos (1998) szintén erre hivatkozik az indián kultúrák nevelési gyakorlatával kapcsolatban. Jómagam is nemegyszer tapasztaltam ezeket Afrikában. Abban is egyetértünk, hogy a lányok gyakrabban kerülnek közvetlen interakcióba a kisgyerekekkel, mint a fiúk, hiszen ők egyszer majd anyák lesznek.

2. Kultúra és viselkedés. Pszichológiai kontextusok és kérdésfelvetések

A kultúrközi pszichológia legerősebb pillérei antropológiai alapokon nyugszanak. Erre szükség is van, mert figyelembe véve a pszichológia kísérleti jellegét, laboratóriumi körülmények között szerzett eredményeit, a megfigyelések „valóságba” helyezése, azaz az egyes népek, személyek kulturális jellemzőinek, környezetének megfigyelése természetes környezetükben valószínűleg jóval megbízhatóbb eredményekkel kecsegtet, mint a „megrendezett” körülmények.

Robert Serpell, aki a zambiai egyetem pszichológusa, a különböző kultúrákban eltérően alakuló lélektani jelenségekkel foglalkozik, elsősorban az észlelés, a motívumok és az értékek fejlődését befolyásoló kulturális hatásokkal.

Felveti például annak lehetőségét, hogy a *mezőfüggőség*³⁴⁸ *a különböző kultúrákban függ a gyermeknevelési módszerektől, a családi kultúrától. Más-más nevelési determinánsokra lehet következtetni a kognitív stílusból, amit Afrikai összehasonlító vizsgálatok eredményei is mutatnak.* (Serpell, 1981:27, 55, 63)

A *perceptuális készség*³⁴⁹-elmélet értelmében, ha a környezet lehetőséget nyújt e képességek elsajátítására, az egyén jobb eredményekre képes a tárgyak, alakzatok észlelésénél. Ezt is *befolyásolja a kulturális háttér*. Siann (1972) kultúrközi pszichológiai értelmezése és Wober (1969) Wober-Bukombi (1973) véleménye nagyjából egybeesik a tanulságokra vonatkozóan is: *abban az érzékelési közegben kell gondolkodnunk, amely hangsúlyos az illető kultúrában*. Afrikában például a zene, tánc, szobrászat igen jelentős szerepet tölt be, a hallás, a tapintás, szerepe mérvadó a kognitív képességek kialakításában, amihez a mezőfüggőség is kapcsolódik (más a megközelítés). Ezért vigyázni kell a következtetésekkel, általánosításokkal is. Nem véletlen, hogy a kultúrközi pszichológusok oly gyakran hangsúlyozzák az antropológiai megfigyelések figyelembevételét, az együttműködés fontosságát.

Ruth Benedict amerikai indián kultúrákat elemezve – zunik, Észak-Új-Mexikó; kwakiutl, Észak-Amerika; dobue, Csendes-Óceán – homlokegyenest más értéksoportokról, illetve társadalmi mozgatórugókról beszél, nevezetesen „dionüszoszi vágyról” és „apollói arany középutról”. Ezek ismétlődő viselkedésminták formájában mutatkoznak meg, az ember pedig általában magához közelebbinek érzi egyiket vagy másikat. Következésképpen *minden társadalmat a maga egészében kell szemlélni, és adott kulturális viselkedésre nevelnek*. Nem ítéltethető meg, hogy melyik kultúra ésszerűbb. (Hollós, 1998) Úgy tűnik, hogy az ember emóciói levezetésére a saját kultúra nyújtotta lehetőséget választja, amire amúgy is szocializálták. Itt az ember megint elgondolkodik: miért van ez így, ha így van? A szokásban testesülnek meg a legjellemzőbb személyiségdiszpozíciók adott társadalomban, vagy arról van szó, hogy az intézményesített szerepek alkalmasak az önkifejezésre? Egy bizonyos lehet számunkra: az *én-kép és mindenkori viselkedés* nevelés kérdése is, azaz mélyen összefügg a szocializációs-enkulturációs folyamatokkal.

Margaret Mead megfigyelései a gyermeknevelés különböző formáiról Szamoán, az arapések, a mundugumorok (Új-Guinea), és a manuszok (Admiralitás-szigetek, Melanézia) világában, és saját hazájában, jól megvilágítják, hogy nem lehet csupán egy kulturális kontextusban kidolgozott – tehát jószerivel csak ott érvényes – elméletre hagyatkozni. A *„Felnőtté válás Szamoán”* című, klasszikussá vált munkáját olvasva logikusnak tűnik számunkra, hogy a szamoai társadalom hierarchikus felépítése tükröződik a gyermek természetéről szóló képzetekben, és így a nevelésben is (Mead,

³⁴⁸ Mezőfüggőség: „személyiségdimenzió, annak mértékét jelzi, mennyire önálló az ember az észlelt információk feldolgozásában...” Egy ilyen vizsgálat: a függőleges irányt kell meghatározni pálca elforgatásával. Fontos a vizuális információktól való elvonatkoztatás. (Falus-Báthory, 1997:465)

³⁴⁹ Perceptuális készség: észlelési készség. Tartósan változhat, finomulhat ismételve, tapasztalatokkal. (Eysenck-Keane, 1997)

1970). Whiting szociális viselkedésről szóló (kneek és lappok stb.) és mások megfigyelései (1991) is egybecsengenek azzal a társadalmi elvárással, hogy a kicsik felügyelete – itt szinte szó szerinti felnevelés – idősebb testvéreik felelőssége, amit jómagam is hasonlóan tapasztaltam Afrikában.

Mead kérdése: „Elkerülhetetlenek-e az amerikai serdülőkre jellemző konfliktusok és a szorongás?” (Hollós, 1998) úgy látta a válasz lehetőségét, hogy a serdülők feszélyezettségének mértéke függ a kultúra támasztotta elvárásoktól. Szamoán például a „nemtörődöm” hozzáállás megkönnyítette az enkulturáció-szocializáció ezen átmeneti korszakát. Úgy látszik, sikerült a – legalábbis helyileg – megfelelő nevelési attitűdöt kialakítani a serdülők kezelésére. A mélyebb okokat a kultúra által preferált mérsékelt érzelmi viszonyulásokban, kapcsolatokban látta gyökerezni, amelynek a gyerek első perctől kezdve tanúja és részese először a család, majd egyre tágabb környezet részéről egyformán következetesen.

Mead megállapításai sok kutatót ejtettek gondolkodóba, a vitatható pontokon ma is időszerű elgondolkodni.

II. Enkultúráció-szocializáció-nevelés: kísérlet a fogalmak tisztázására

Az enkultúrációs szocializációs folyamatok több oldalról és többféle értelemben közelíthetők meg. „E kulturális folyamatok elemzése során megnő az érdeklődésünk a szövevényes működésük iránt” – állítja Nahodl (1986:564) egy beszámolójában a problematikát boncolgatva. Vitatott is, melyik a helyes, (vagy helyesebb) kifejezés: enkultúráció vagy szocializáció? Mégis ezek a nehezen megfogható kifejezések valamely módon megvilágíthatók, ahogyan az is, milyen kapcsolatban állnak, elválaszthatók-e egyáltalán, tárgyalhatók-e külön egymástól? Nem állítanék fel egyszerű, szabályszerű, „A-tól Z-ig” definíciót, érdemesebb inkább leíró-magyarázó-értelmező jelleggel a fogalmak mi-benlétét kifejteni. A szakirodalomból „kibogozható” szálakat saját meglátásaimmal, értelmezésem-mel egészítem ki.

1. Enkultúráció

a. Átadni vagy közvetíteni?

Az enkultúráció leggyakoribb meghatározása: „a kulturális tudás átadása a következő generációnak (társadalmi „belenevelés” eszközeivel)”. (Hollós, 1995:151) Figyelembe véve azonban az érzékelhető folyamat jellegét, véleményem szerint *az átadás szó nem a legmegfelelőbb*, hiszen nem egy csomag, egy kész valami egyszerű kézből kézbe adásáról van szó, hanem annál jóval többről. Egy sokrétű, szerteágazó folyamatot nem lehet egyszerűen csak átadni, a tudás nem egy egyszerű programcsomag, főleg, ha arra gondolunk, mi minden tartozik a kultúrába csak a közvetlen környezetünket nézve, és nem is lépvé annál távolabb. A Tylor szerinti meghatározás értelmében a kultúra” az a komplex egész, amely magában foglalja a tudást, a hitet, a művészetet, az erkölcsöt, a törvényt, a szokást és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember a társadalom tagjaként szert tesz.” (Bohannon-Glazer, 1997:108) Ezért *inkább* a pedagógiában is hangsúlyozott *közvetítés* kifejezést részesíteném előnyben, vagy más rokon fogalmakat, amelyek magukban hordozzák a folyamat személyes, interaktív és élményszerű jellegét. (Szerk. Falus, 1998: 96-116) Az információk „kódolása” és „dekódolása” ugyanis már a születéstől kezdve (véleményem szerint már annak előtte!) végigkíséri az embert, és ezek oda-vissza küldött, állandó jelzésekből állnak az egész élet során. Még ha nem értik is egymást jól, *interakció*ról van szó, mely tovább folytatódik, míg közös hangot ütnek meg a kommunikáló felek. (Forgách, 1993)

Hogy mi köze ennek a neveléshez és a tárgyalt témához? A válasz: anya és gyermeke – majd a környezetükbe tartozó más személyek között – olyan egyedi kommunikációs csatornák nyílnak meg

az egyetemesekek mellett, melyek más közösségre, személyekre, kultúrákra nem feltétlenül jellemzőek, és olyan tartalmak közvetítődnek, melyek szintén helyi – sőt személyes – sajátosságokkal bírnak. Ez a kommunikáció aztán vagy elég hatékonyan működik, vagy csak részben az, kommunikációs zsákutcák keletkeznek a fiatalabb és idősebb nemzedék között.

Interakciókról van szó, verbális és non-verbális kommunikációs folyamatokról, melyek a neveltet körülveszik, melyek által integrálják valamibe, ami maga a kultúra egésze. Ezért a kulturális tudás „átadását” jobb idézőjelbe tenni, ahogy például Boglár Lajos is teszi azt, a nevelési módokról szólva. (Lásd Lévi-Strauss gondolataihoz fűzött utóhang a kultúrák különbözőségéről, 1999).

b. Minden, ami a kultúra

Visszatérve az enkulturáció fogalmához, kiemelendő, hogy a „kultúrát mindig folyamatszerűség jellemzi.” (Nahodl, 1986:565) A kultúrába beleszületünk, és benne élünk, a kulturális folyamatokban a specifikusan emberi képességek nyilvánulnak meg, nem egy statikus, hanem dinamikus dologról van szó. Hol az ember helye ebben a nagy egészben? Része, alkotója és elsajátítója annak. Nahodl (1986) szerint a hagyomány az, ami a kultúra folyamatosságát, transzmisszióját biztosítja, nála ezen keresztül juthatunk az enkulturációs folyamatok kérdésköréhez. Egyszerűen szólva és értelmezve, itt a hagyománytartalmak információs- folyamatszerű tárolásáról, újításáról és továbbításáról van szó.

White (1950) úgy találja, az egyén a meghatározó tényező a kulturális folyamatban, Linton (1955) megfogalmazásában pedig *minden egyén az adott kultúra konkrét bitorozója*, és annak a megfelelően is formálódik *eleinte öntudatlanul, majd a „kollektív kulturális bántér* hatalmas, meghatározó *nyomása alatt.*” (Nahodl, 1986:569) Ők még nem használják az enkulturáció kifejezést.

Az amerikai kulturális antropológus, *Melville Herskovits* nevezte először *enkulturációnak* az elődei, kortársai által is sokat boncolgatott folyamatot 1947-ben. (Herskovits, 1964) Később német nyelvterületen is ismertté és elfogadottá vált, pedagógiai berkekben is foglalkoztak vele, összekapcsolták a szocializáció fogalmával. (D.Claessens, W.Loch, H.Fend, említi Kron, 1997) „Nagyrá értékelik ezt a fogalmat az olasz etnológiában, elsősorban V.L. Grottanelli, aki az enkulturációt a hagyomány folyamatával együtt az alapvető kulturális folyamatokhoz sorolja.” (Nahodl, 1986:569)

Az enkulturációt különbözőképpen határozzák meg: adaptációs folyamatként, azaz egy konkrét kultúrába való beilleszkedésként (Hammond, 1975), tanulási folyamatként (Linton, 1955), gyakran a kultúrába való bevezetésként, illetve egy kulturális komplexumba való integrálódásként (Nahodl, 1986)

„Kulturanropológusok és szociológusok egész sora az enkulturációt a saját kultúra (esetenként szubkultúra) elsajátításának sajátos folyamatának tartják a korai gyermekkorban... Vannak szerzők, akik az enkulturációt, mint folyamatot, nem korlátozzák a gyermekkorra, hanem *life-long-learning*-ről beszélnek, és a kultúra elsajátítását kiterjesztik az egész életre, gyakorlatilag az ember halálával ér véget.” (Nahodl, 1986:571)

A mai amerikai antropológia szerint is az enkulturáció fogalma magában foglalja egy speciális kultúrába való beleágazódás folyamatát, illetve normáinak és mintáinak elsajátítását, ezt a *folyamatot folytatódni* vélik *a gyerekkoron túl a felnőttkorban is*. A migránsok példájával élve a személyek ugyanis beágyazódnak új helyzetekbe, kulturális konfigurációk alakulnak életük bármely pillanatában. (McMillan, 1995) Ha arra az esetre gondolunk, mikor a magyar anyuka neveli gyermekét Tanzániában, miközben ő maga is alkalmazkodik a helyi kultúrához, ez megalapozottá és elfogadhatóvá is válik. (Hasonlóan éltem meg az antropológus „enkulturálódását” a terepmunka során.)

Az amerikai antropológiában *nem* tartják *célszerűnek* az enkulturáció és szocializáció éles *szétválasztását*, mégis elterjedtebb az enkulturáció kifejezés, a kultúra kifejezés népszerűségének köszönhetően. Végeredményben mindkettő alatt elsősorban az informális, vagy a szociális interakci-

ókból eredő tanulást értik. Az amerikai antropológiai szótár magyarázata szerint ez a gyakorlatban megkülönböztetendő a formális oktatástól vagy iskoláktól. (McMillan, 1995) Azt is hozzáfűzik azonban, hogy az enkulturáció és szocializáció a *legtágabb értelemben* viszont magába foglalja *mind a formális, mind az informális mechanizmusokat*. Tehát nem követ el túl nagy hibát az sem, aki nem zárja ki az iskolát a kultúra közvetítésének folyamatából, (gondolom én), különben akkor újra felmerül a kérdés: mi a kultúra, mi van a kultúrával, mint egésszel, az iskola nem tartozik bele?

Egy kenyai neveléstudományi szakemberek által publikált, Nairobiban megjelent tankönyv *kutatásmetodologikai szempontok* előnyeit sorra véve kiemeli az *enkulturáció fontosságát a megfigyelés, interjúkészítés során*. Itt a fogalom a következő lényeges elemeket foglalja magában: a saját kultúra alapos ismeretét jelenti egy személy által, aki ezért alkalmas arról felelősséggel beszélni is. Példa erre, hogy egy új tanár egy iskolában nem megfelelő, nem képes az iskola kultúrájának mélyebb leírására, mivel még csak a tanulási folyamatban van, azaz még nem tudja, hogyan működik ez a kultúra, milyen belső mechanizmusai ismertek. (Mwiria-Wamahiu, 1995) Az enkulturáció jelentőségének ezen példája is a felnőttkorban, új kulturális formációk adaptálásának tükrében válhat érthetővé.

2. Szocializáció: primer és szekunder szinten

A szocializáció fogalmat először Durkheim használta 1902-ben tartott híres előadásán, a Sorbonne falai közt. (Durkheim, 1980) Ebben a szocializációt speciálisan kulturális alkotásnak fogta fel, *a társadalom önfenntartó eszközének*. A nevelést nevezte módszeres szocializációnak. (Kron, 1997)

Durkheim óta több meghatározás is létezik, a jobb megértés kedvéért tehát érdemes körbejárni, mit értenek a különböző tudományok szakemberei a fogalom alatt. A Pedagógiai Lexikon meghatározása szerint „a pszichológia és szociológia közös alapfogalma, amely a gyermeki fejlődést elsősorban a társas, szociális környezetből származó hatások termékének tekinti. Magába foglalja azt a felismerést, hogy az embergyerek számára a társas környezet a fejlődés elengedhetetlen feltétele és a fejlődés célja, hogy a *gyermek alkalmassá váljon a társadalmi létre*.” (Falus-Báthory, 1997: 397)

Lényegében nem esnek egymástól túl messze a különböző értelmezések: a szocializáció lényege *a társadalomba való beilleszkedés elősegítése*. Az említett konkrét példák felidézése is ugyanezt támasztja alá: az anya viselkedése, kérései, elvárásai a gyerek megfelelő társadalmi viselkedését vetítik előre.

Felmerül a kérdés, hogy hol van akkor a gyerek önállósága, mi lesz az individuális fejlődéssel, ha egyoldalú elvárásokról, szerepekbe belehelyezésről stb. beszélünk. Úgy tűnik ugyanis, egyik fél meghatározza, a másik meg felveszi a szerepeket. A dolog azonban ennél jóval összetettebb. A gyerek ugyanis közben önmaga is akar lenni, és ennek meggátlása feszültségekhez, konfliktushoz vezethet. (Buda, 1998) Az elméleti megközelítések egy másik része épp ezt az összetevőt hangsúlyozva, a szocializációt „organikus folyamatnak tekinti, melyben az egyén fejlődése állandó interakcióban van a társadalmi folyamatokkal.” (Falus-Báthory, 1997:397) Ez az álláspont – a kognitív fejlődési elmélet – éppúgy kifejtette hatását a pszichológiai antropológiára, mint a másik megközelítés, a pszichanalitikus nézőpont. Utóbbi szerint a szocializáció „az egyéni, biológiai sajátosságok és a társadalmi követelmények konfliktusos folyamatát jelöli.” (u.o.) Az egyén és társadalom között zajló kölcsönhatás azonban minden irányzatnál elismert és kiemelt. (Lásd kultúra és személyiség irányzat az antropológiában, Linton stb.).

Világosan láttuk, hogy az amerikai antropológia a szocializációról úgy tartja, nem választható el szisztematikusan az enkulturációtól. *A szocializáció a társadalom tagjává válásának folyamata*, amely magába foglalja mind a formális oktatást, mind pedig a szociális szerepekre való informális rávezetést. (McMillan, 1995)

Több alkalommal találtam kiemelve különböző antropológiai vagy fejlődés-lélektani könyvben, hogy a szocializáció az enkulturációval együtt a társadalmi folyamat két aspektusára vonatkozik. Legfőbb funkciója az új szerepek megtanulásában fejeződik ki. (Peoples-Bailey, 1991; Cole-Cole, 1997; Atkinson, 1997) Hasonló jelenik meg multikulturális oktatási kézikönyvekben, kifejezve, hogy *a szociális normák elsajátítási folyamatáról van szó, míg az enkulturáció az adott kultúra karakterjegyeinek tanulási folyamata*, általában annak nyelvében, viselkedési módjaiban és tudásában kompetenssé válva. (Gollnick-Chinn, 2002; Benett, 1999) Az is hangsúlyos, hogy az antropológusok néha a szocializációs folyamatokat hívják segítségül különböző társadalmi jelenségek magyarázatához: nemek közötti munkamegosztás, rokonsági terminológiák, rituális rendszerek stb.

Antropológiai szakkönyvek emlegetik a szociális tanulást, mint viselkedési formák adaptációját. (Peoples-Bailey, 1991) Ami számunkra lényeges, hogy a hasznos információ származhat szűkebb körből, például a szülőktől, vagy más idősektől, de csoporttól is, melynek tagjai megosztják egymással a tudástartalmakat, (vagy akár formális oktatási intézményekben jutunk hozzá). Így például – állapítja meg Peoples-Bailey (1991) – a yanomamök korai gyermekkori tapasztalatai nyilván jobban hasonlítanak egymáshoz, mintsem a semai tapasztalataihoz. (Peoples-Bailey, 1991)

A pedagógiában és pszichológiában sokan két nagy fázist különböztetnek meg: a primér és szekunder fázist. Az első a családban, a második az iskolában zajlik – tehát formális, illetve informális keretekben. A családi szociális klíma kihat a tanuló későbbi társas magatartására, befolyásolja értékrendjét, végigkíséri egész életét, ezért is szokták ennek jelentőségét hangsúlyozni. (Kelemen, 1988; Ranschburg, 1984; Atkinson, 1997) Pedagógiai, pszichológiai, szociológiai és más szakkönyvek – nem beszélve az antropológiai szakirodalomról –, megerősítik, hogy minden társadalomban, közösségben hasonlóan a nevelés elsődleges színtere a család, ahol a gyerek születésétől fogva nevelődik a körülötte élő személyek, elsősorban az anya által. (Bernáth-Sólymosi, 1997; Mérei-Binet, 1997; Bábosik, 1997; Schaffhauser, 2000; Boglár, 1998; Mead, 1970; Atkinson, 1997; Buda, 1998; Hollós, 1995; Peoples-Bailey, 1991 stb.)

Eleinte egy pillanatig töprengtem, miért mondják a szocializációt szociális tanulásnak. A fentiekből egyértelműen következik, hogy egyszerűen a más egyénnel együtt kommunikálva, imitálva tanulás a kulcs. Ettől szociális és nem egyéni, mint mondjuk a csecsemő-anya közti, kizárólag „neki” szóló kommunikáció (ölbevétel, szoptatás, differenciált mosoly stb.), bár közben a család tagjaitól „szociálisan” is tanul. (Mérei-Binet, 1997; Bernáth-Sólymosi, 1997)

Végezetül oda jutunk, hogy a *szocializáció a szabályok, normák elsajátítását* jelenti, melyek okvetlenül szükségesek a társadalomba való egyéni beilleszkedéshez, illetve a társadalmi életben való hatékony részvételhez. (Bábosik, 1997)

3. A harmadik fogalom: mi a nevelés?

Az enkulturáció és szocializáció elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy harmadik fogalommal, a neveléssel. Rövid megfogalmazásban: „a társadalmilag releváns egyéni képességek fejlesztése.” (Falus-Báthory, 1997:583) Mindenkinek van valami elképzelése, tapasztalat róla, sejtjük, hogy erősen gyakorlatra orientáltságot hordoz magában a szó. Azt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy a képesség itt a legtágabb értelemben értendő, tehát nem egy-egy mesterség, tantárgy, vagy szűkebb dolog elsajátítására való képesség, hanem általában a társadalmi elvárásoknak megfelelő megnyilvánulások képessége. Ez azt jelenti, hogy az egyén cselekedni, tevékenykedni, viselkedni, képes, valamely attitűdre alkalmas. (Benett, 1999; Peoples-Bailey, 1991)

Hogy mi a társadalmilag releváns, az adott társadalmon, kultúrán belüli közmegegyezés függvénye, mindenhol megvannak a kikristályosodott értékrendszerek. Mindenütt megvannak azok érvényesítési törekvései és útjai, megvannak a nevelési módok, módszerek, melyekkel az egyéneket

tudatosan irányítják a társadalmi relevanciák megtartására. A nevelés tehát a társadalmi érdeket szolgálja, miközben azonban az egyént is figyelembe veszi, alkalmazkodik a gyerek korához, fejlődéséhez, igényeihez. (Golnick-Chinn, 2002) Végeredményben az egyéni képesség teret kap, hogy a társadalomban, és annak is megfelelően kamatoztassa önmagát, ne csupán öncélú legyen.

Külön szeretném említeni az írásbeliség előtti nevelést, ami hozzánk, antropológusokhoz néha közelebb áll (ez nem egyenlő értékbeli megkülönböztetéssel), mint a legmodernebbnek kikiáltott intézmények által produkált koncepciók. A nevelés ezen fajtájáról illik megjegyezni, amit Boglár Lajos is megfogalmazott: „nem könnyű általános érvényű szabályokat megállapítani a törzsi (nem rétegzett) társadalmak nevelési elveiről, mivel még a nyelvileg vagy kulturálisan homogénnek tűnő etnikumok is különböznek egymástól.” (Falus-Báthory, 1997:584) Azt is elmondja, hogy a különböző csoportok modelljei vegyesek, de kapcsolódnak az életmódhoz, a környezeti és létfenntartási feltételekhez, valamint hangsúlyozza az utánpótlás szerepét, az imitációs játékokat, a rítusokban való részvételt és a beavatást. Utóbbit igen találóan „*a szocializáció drámájának*” nevezi, és kiemeli, hogy „ahol több család és generáció folyamatos együttléte megvalósul, hatékonyabb a kultúra nemzedéki átadása.” (Falus-Báthory, 1997: 584)

Ezzel vissza is kanyarodtunk az enkulturáció és szocializáció kérdésköréhez. Azt hiszem, levonhatjuk azt a következtetést, hogy a nevelés individuumra irányuló tevékenység. *Szociálissá formálásnak* nevezhetjük, a felnőtt és gyermek – nevelő és nevelt – közti *interakciók sorának*, melyben a direkt és indirekt módszerek, a verbális és nem verbális jelzések egyaránt fontos szerepet játszanak.

Rövidre zárva a fejtegetést, a szocializáció és enkulturáció összefüggéseiben nézve a tanulási folyamatok elősegítését jelenti. Érvényre jutnak benne a kulturális tartalmak, és megjelennek a szocializációs normák, *azaz az enkulturációs és szocializációs folyamatok hathatóssá tételét szolgálja konkrét cselekedetekbe, tevékenységbe öntve azokat*. Kron (1997) szerint azokkal egyenrangúnak kell tekinteni.

4. Saját értelmezés, azaz a különbségtétel érzékeny határai

Amikor összegezni akarjuk, miben is áll végül az enkulturáció, szocializáció és nevelés, az újramagyarázás kényszere kerít hatalmába. Ott lebeg a kérdés az ember szeme előtt: végül mire jutottunk; a fogalmi, formai különbség vajon lényegi eltéréseket is takar?

Válaszom: igen is, meg nem is. Jómagam arra következtetek a különféle magyarázatokból, hogy *az enkulturáció a tanulás legszélesebb kategóriáit öleli fel, beleértve minden egyes tartalmat*, amely az embert, mint kultúrával rendelkező és kultúrára képes lényt emberré teszi. Ahogy Lock kifejezte, a kultúra „sajátos hordozóeszközként” fogható fel, amely a gyermek felnőtté válását lehetővé teszi. Gondoljunk arra, hogy az ember nem kész kulturális tudással, csak az arra való képességgel érkezik, de a kultúra segíti az önkifejezésben, miközben minden egyes személy a „kultúra szubjektív reprezentációjaként” tekinthető. (Kron, 1997)

Ami az enkulturáció fogalmához kapcsolódva még fontos számomra, hogy az en- prefixum a bentséget, a valamiben benne foglaltatás értelemben nemcsak a kultúrába való belenövésre, vagy belenevelésre, de ugyanúgy arra is utal, hogy minden azon belül, abban történik az emberrel. Erről pedig véleményem szerint úgy kell gondolkodnunk, hogy mindig egy konkrét nép, közösség, csoport konkrét kultúrájáról, gondolkodásmódjáról, illetve az ahhoz kapcsolódó magatartásmódokról, külső megnyilvánulások és belső tartalmak integrációjáról van szó. Ez igaz zártabb, vagy nyitottabb, interetnikus környezetben egyaránt. Tehát az enkulturáció – a Whiting (1991) szerinti egyetemes jegyeket felismerve és elismerve – mégis minden kultúrában más. Ezért változatai – ahogy a kultúrák is – önmagukban vizsgálándók, illetve nem tekinthetők fejlett-fejletlen, nevelnek/nem nevelnek kategóriákban a különböző népek, földrajzi, társadalmi szerveződésnek. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy „minden kultúra egyenértékű és önmagában vizsgálándó”. (Boglár, 2001)

Mindezt összevetve egy tágabb értelmezést elfogadva, az *enkulturációt, mint alapfolyamatot* nevezném meg – szerintem olyan alapfolyamat, amely minden kulturális tartalmat, valamint azok elsajátítását magába foglalja, alapjai pedig a családban gyökereznek.

További, valószínűleg nem sokak által osztott (legfeljebb egyes pszichológiai irányzatok képviselnek hasonló) saját értelmezésem szerint viszont: *az enkulturáció kezdete a prenatális időszak, az anyaméhben eltöltött idő*. Ehhez alapul veszem az Afrikában gyakori, sokszor szigorú, terhes-séghez kapcsolódó, szülést övező szokásokat, tabukat, amelyek elejétől kezdve meghatározzák a terhes anya életét, cselekedeteit. A születendő gyermek épségét, egészségét, életben maradási esélyeit is befolyásolják, illetve magának a szülésnek a sikerességét is hivatottak előkészíteni. Állításomat másfelől a korai anya-gyerek kapcsolat lélektani tényezőire alapozom (lásd Cole-Cole, 1997; Bernáth-Sólymosi, 1997), és minden egyes leírásra, mely az egyes etnikumok, kultúrák, szubkultúrák szüléssel, terhességgel kapcsolatos szokásairól szól. (Sankan, 1995; Ochieng, 1986; Jilek-Aall, 1985; Kourouma, 2001; Turnbull, 1970; Isegawa, 2002 stb.) Példaként: Sankan a maasaik terhes-ségre vonatkozó szigorú, étkezési szokásainak leírásánál rámutat, hogy az anya diétája saját maga és az újszülött érdekében védelmet nyújt a fellépő nehézségek, veszélyek ellen. Tulajdonképpen az anya felnőttkori enkulturációja, kulturális megerősítése a magzattal való harmonikus kapcsolatot, annak jó közérzetét szolgálja, már eleve, születés előtt, emocionálisan hatva a közösség leendő tagjára. Ugyanilyen alapokon nyugszik Tanzániában, Ulanga körzetben a Jilek-Aall által leírt „Fanja bidii” jelenség, ami kívülről szemlélve csupán kegyetlenségnek tűnik. „... munkám során meglepetve tapasztaltam, az emberek részvétlenek azok iránt, akik belehalnak a szülésbe, és nem éreznek együtt azokkal sem, akik nem tudnak egészséges újszülöttnak életet adni. Nézetük szerint ugyanis az anya tehet róla, ha első terhessége során valami baj történik.” (Jilek-Aall, 1985:95)

Kelet-Afrikában magam is néhány asszony szavaiból azt vettem ki, hogy – az amúgy is nehéz körülmények miatt – szükségszerű a leendő anyának az előírások szerint, helyesen viselkedni, étkezni, különben saját figyelmetlensége, „lustasága” áldozata lesz, és nagy bajba kerül, ha a szülésnél nehézségek támadnak. A kultúrába való belenevelődés ezen mozzanatát – a „fanja bidii” kifejezést – értelmezve ez annyit jelent: „Légy bátor, viseld a fájdalmat, dolgozz keményen, szedd össze magad!” (Jilek-Aall, 1985: 97) (Itt persze felmerül másfelől, hogy alkati adottságok is vannak.)

Egy sokkal közelebbi példával: szorosan vett enkulturációnak tekintem, amikor egy szerb származású kismama ikont helyez a hasára, és azt állandóan ott tartja gyermeke védelmében, kezét sokszor odahelyezve, mintegy érintkezve, beszélgetve vele. Az enkulturáció ilyen megközelítései számomra érzelmi, *emocionális kivetítések*. Öntudatlan „átnyújtás-átvétel”, „kódolás” és „dekódolás”, melyet a legkorábbi anya-gyerek, és a külvilág közötti kommunikáció határoz meg, az anyát, mint közvetítő személyt kinevezve. A születendő gyerek részéről ez egyfajta „*elő-interirolizálási folyamat*”, amely a *kulturális értékek*, és emberi, személyes értékek közvetítése és észlelése az anyával való kapcsolaton keresztül. Nem feltétlenül direkt tanult, szavakba öntött tehát, hanem a környezeti hatások adják meg a „lényegét, értelmét”. Az anya felé ható környezeti hatások, reakciók, helyeslés, helytelenítés, viselkedés, inger-válasz reakciók ily módon jutnak el a babához szép, jó, kedves, kényelmes, kellemetlen stb. kategóriákban „átérezve” azokat, melyekkel majd, már mint bizonyos érzelmi-idegrendszeri determinánsokkal, alapokkal születik meg. Ily módon a környezet már az anyaméhben bizonyos feltételeket teremt a továbbiak elsajátításához.

Az *szocializáció* ugyan szinonimaként használható és értelmezhető, de a fejtegetéseket átgondolva az árnyalatnyi határvonal a tartalmakban nevezhető meg. A szocializáció ilyen értelemben tehát minden kulturális tartalomról a „kulturális tartalmak sajátos osztályát: valamely társadalom *erkölcsi rendjének megtanulását* jelenti” – idézi Fendet Kron. (Kron, 1997:79) Ebben az értelemben a szocializáció, mint az *enkulturáció alkotóeleme*, szerves része jelenik meg, mely nélkül a kulturális folyamat lényege, a folyamatosság biztosítása szenvedne csorbát.

Megint saját megközelítésem, hogy a *szocializációs* formák *racionálisabb, direktebb megközelítések*, a környezet elvárásainak magunkba építésére. Sokszor merül fel tiltás, itt is van inger-válasz reakció, de direktebb, nevén nevezetebb a szituáció, a tetsző, vagy nem tetsző cselekedetek. A szocializáció másfelől befejezett lehet egy bizonyos kor után, a felnőtt élet megkezdésével erre nemigen van szükség, hiszen a felnőttet már nem kell szabályokra, azok betartására megtanítani, folyamatosan figyelmeztetni, mert már képes beilleszkedni, alkalmazkodni, ismeri, betartja a normákat, nem beszél csúnyán, tudja mit, hol, kivel lehet, és fordítva. Azt is tudja, hogy új helyzetben, környezetben mi a teendő, hogyan illeszkedjen be annak megismerésével, és az új szabályokhoz alkalmazkodni hajlandó. Mindezt önállóan képes véghezvinni. Itt a hangsúlyt a *képességre* tenném.

Legegyszerűbb értelmezésemben: az enkulturáció inkább a családon belül biztosítja és magalapozza a kulturális tartalmakat, a szocializáció meg az egész társadalomra vonatkozik, közös tevékenységekkel: ünnepek, rítusok, táncok, énekek, történetek hallgatása, eljátszása stb. Az utánzás minden minta átvételénél fontos szerepet játszik. (Cole-Cole, 1997; Boglár, 1998) Így járnak az enkulturációval kéz a kézben, akár egymás szinonimájaként kísérve az ember élettörténetét. Az enkulturációnak tehát inkább a család, a szűkebb közösség a szoros hordozója, ugyanakkor minden család egy kultúra része, képviseli azt, abba, arra nevel. A szocializáció inkább a társadalom felől közelíthető meg, egy nagyobb közösségbe, szociális környezetbe való beilleszkedés tükrében, bármely kultúrát is képvisel egy család vagy egy egyén. Így például egy Magyarországon élő zsidó család a saját, zsidó kultúráját, vallását, étkezési, öltözködési, viselkedési stb. szokásait fogja közvetíteni a fiatalabb generáció felé, azaz a zsidó kultúrába nevel bel. Mégis az itteni társadalomba való beilleszkedés is elengedhetetlen, tehát a szocializáció kiterjed annak ismeretére, elfogadására, de nem a teljes magyarság, egész magyar kultúra magáénak vallásával.

Mindehhez a *nevelés* az individuumra koncentrálvá társul. Azokat a cselekedeteket jelöli, melyek az egyén alkalmasságát segítik elő a szociálissá formálódásra. A nevelés „a cselekvők szimbolikus interakciója”. (Kron, 1997) Mindkét előzőhöz kapcsolódik, egymás alapjai. A fejlődés-fejlesztés direkt és indirekt cselekedeteit jelenti. Átgondolt, szervezett, mert a felnőttek által ismert, közösségi elvárásra, szabályokra, ismeretekre épül, illetve azok elsajátítását, begyakorlását, elmélyítését célozza meg. De indirekt is, mert érzelmi, személyes oldala szintén van, spontán megnyilvánulásoktól nem mentes interakciók sorából áll. Viszont a konkrét nevelési cselekedetek, tevékenység a felnőttet már ritkán éri, azaz ritkán nevelik (kivéve antiszociális viselkedés esetén, illetve egyes attitűdök, szemléletmód tudatos fejlesztése, változtatása miatt, ami szerencsére lehetséges, de testreszabott, kornak megfelelő módszerekkel; például a tolerancia-képesség fejlesztése). A *nevelés tehát a másik kettő konkrét szituációkba, cselekedetekbe öntve*, akár automatikusan megnyilvánuló és lemasolt attitűdökben nyilvánul meg, de zömével tudatos.

Minderre világos *példa a nyelv tanulása*: a gyerekek elsajátítja anyjától a hangok kiejtését, szavak, mondatok összerakását, nyelvtani formációkat. Mikor már tud beszélni, megtanítják vele, hogy kinek hogyan köszön, kivel kell tisztelettel, és kivel lehet szabadabban beszélni, hogy ne kiabáljon másokkal, ne használjon csúnya szavakat stb. (Kron, 1997; Réger, 1990) Értelemszerűen ez is máshogy alakul különböző társadalmi-kulturális környezetben.

Végző összesítésként: minden kultúrának vannak természetes viselkedési normái (legalábbis onnan belülről azok), melyeket tanulással sajátítanak el. A komfortitás kezdete az enkulturációs folyamat kezdetére tehető. Saját „definícióm”: egyetemes, hogy szocializálnak valamire, de a kultúra más-más arculatait ismerjük meg az enkulturációs alapfolyamat során. Szocializáció, hogy megtanulom: alkalmazkodni kell, hogy alakul a személyiségem, hogy képes leszek a beilleszkedésre – bizonyos komfortitásra. Ehhez kapok kulturális viselkedési mintákat. A kettő együtt a nevelési-oktatási folyamat, azaz benne- és belenevelődés. Így összekapcsolva nevezem enkulturáció-szocializációnak a folyamatot, társítva a nevelési tevékenységgel, enkulturáció-szocializáció-nevelés hármának formájában.

III. Enkultúráció-szocializáció-nevelés gyakorlati oldalról: terepmunkáim példáiból dióhéjban

1. Vegyes házasságok: Saját kultúra és kulturális konfigurációk – Tanzánia

a. *„Mi mindkét kultúrába nevelünk”*

Dar es Salaamban egy magyar-tanzániai család nagy eseményre készül: a rangi nagymama érkezik látogatóba. Ez igen nagy megtiszteltetésnek számít, mert a Bibi³⁵⁰ már elég öreg, nehezeze esik az utazás, de fokozza az esemény ünnepi jellegét, hogy ő maga veszi a fáradságot és megy el személyesen a fiatalokhoz.

Ahogy a nagymama érkezését várják, az anyuka nem győzi újra és újra örömmel elismételni, hogy jön a Bibi. Sokszor kérdezi vissza három nyelven is megszólalni tudó kislányától: „Mondjad szépen, hogyan köszönünk majd a Bibinek! Jó, így mondjad majd szépen neki is, „Shikamo” Bibi! Figyelj, közben így hajolj meg.” Az esemény különleges, ünnepi hangulatát jelzi a gyerekek felé a beigért fagyis és üdítőital is. „Mit fogunk csinálni, ha itt lesz a Bibi? Iszunk coca-colát, eszünk fagyit és megmutatjátok, milyen szépen tudtok táncolni.”

Végre megérkezik a nagymama. Előkerülnek az ajándékok, rangi szokás szerint gyümölcs, méz és szárított vadhús, amit a család valamely férfitagja ejtett el előzőleg. Ez időről időre ismétlődik fontosabb események alkalmával, megvan a rendje, mikor ki a soros „vadász”. A házaspár gyerekei lassan beletanulnak ebbe a bonyolultnak látszó családi rendbe, rítusokba, hisz hallják, látják a felnőttektől, elisméltetik velük. A kislány új kangát, öccse fából faragott, házi készítésű autót kap ajándékba – Bibi szerint igazi játékot. A nagymamáék vidékén jóformán csak a maguk vagy nagyobbak által készített játékaik van a gyerekeknek. Ezt magam is láttam többfelé. „Az iparilag gyártott játékok hiányának tudható be, hogy némelykor a gyermekek maguk készítenek játékokat...” (Sárkány, 2000:111). Ehhez hozzáfűzhetem, hogy a legtöbb szülő szerint, akivel találkoztam, az előre gyártott, kész játékok nemhogy hiányoznának, sőt, így legalább tevékenyebbek a gyerekek, a játék serkenti őket, kreatívabbá válnak, kezűgyességük is fejlődik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem örülnek a kész játékoknak, például egy Legónak, sőt, a vágy az új, a jobb, kényelmesebb után (egy másik sík kettősségében jelentkezve, sok esetben) benne él gyerekekben és szülőkben.

A két kultúra ebben a családban valahogy egymásba fonódik, új elemek épülnek be a már meglévők közé, tartalmi bővülés, gazdagodás, de mindenképpen változás megy végbe. Ennek tanúai a gyerekek, számukra már minden így, együtt lesz természetes, részük lesz mindkét kultúra, hisz mindkettő körülveszi őket, belenevelődnek. Ennek megnyilvánulási formája a nappali játszósarkát borító, Magyarországról érkezett színes gyerekasztali járószivacs, de a Legót és más európai típusú játékokat afrikai tárgyak veszik körül, mint a szoba sarkában a rangi agyagkorsó, vagy azok az afrikai székek, melyeket előszeretettel vonnak be a „babaház” építésébe a gyerekek. A szülők szobájában az ablak melletti sarokban pedig teljes harci felszerelés van – íj, nyíl, panga,³⁵² hogy szükség esetén az apa megvédje a családját. Ez a rangi férfi kötelessége. Gyerekkorában megtanult bánni ezekkel a fegyverekkel, és fia is meg lesz tanítva használatukra.

Este fürdés után a gyerekeket aludni viszik a szülők. A Bibi nagyot néz, mikor kiderül, a gyerekek már külön szobában alszanak. „Hogyhogy nem sírnak, nem félnek?” – kérdegeti egyre-másra aggódva. El nem tudja képzelni, hogy a gyerek nyugodtan alszik, teljesen elkülönítve anyjától.

³⁵⁰ Bibi: a nagymama (és idős nők) szuahéli elnevezése, tiszteletteljes megszólítása.

³⁵¹ Shikamo: idősök, feljebbvalók Tanzánia-szerte elterjedt udvarias köszöntése, mintha magyarul „keziticsókolomot” mondanánk. Fogadása. „Marahaba” a kéz fejre, homlokra helyezését.

³⁵² Panga: afrikai bozótívágó kés, amit a mezői munkában is használnak, például nádvágásra.

A házaspár mesélte, hogy vidéken még él a nagycsalád, ahol akár többen is együtt alszanak, de a kisgyerek mindenképpen az anyával, vagy anyát helyettesítő személlyel. A Bibi ebben nőtt fel, ma is ebben él, ő így látja helyesnek a gyerekevelés útjait. Az anya mondta: „Képzeld, nem akarta, hogy a gyerekeket külön szoktassam, mert szerinte nélkülem megijednek, ijesztgethetik őket a szellemek, és mindig félni fognak.” Menye megnyugtatóan többször is odahívta az idős asszonyt, győződjön meg róla, nincs semmi baj, békésen alszanak, és ezt a helyet amúgy is kerülik a szellemek. Akkor mutatott csak némi belenyugvást, mikor látta, hogy a kis legény vígan mosolyog a kiságyában, majd szépen elhelyezkedik és elalszik. Bibi mégis éjszaka is csak kitekintgetett, fülelt, biztos minden rendben van-e.

Az anya szeretne „nemcsak szimbólumokat, hanem érzéseket is megosztani a gyerekekkel, amelyek a szimbólumok mögött vannak.” Ezért férjével megegyeztek: meg kell tanulniuk magyarul is. Tanzániai „felüket” pedig a suahéli nyelv segíti majd alakítani. Harmadik nyelv az angol, mert az meg közvetítő a szülők között. Az enkulturáció-szocializáció egyik útját tehát a nyelvben jelölték ki. (Ez nem minden vegyes házaspárnál van így, találkoztam olyan esettel is, amikor csak a helyileg használatos nyelven, de magyarul nem beszélnek a gyerekek. Nem is éreznek sok közösséget a magyarsággal, nem jelent számukra semmit az, ami a szóban forgó gyerekek előtt máris ismert. A nyelvi szocializációnak tehát fontos szerepe van a kultúra közvetítésében, ezt így látják más házaspárok is. Lásd Réger, 1990). A megoldás egyszerű és következetes szabályok szerint zajlik: anyjuk csak magyarul, apjuk csak angolul (ő tud jól), a house-girl és a rokonok csak suahéliül szólnak hozzájuk, és hasonlóan a gyerekektől is csak ugyanazon nyelven fogadják el a reakciót. Ez szigorúan betartandó szabály a családban! Ezáltal a többszörös nyelvi szocializáció által a kultúrák ötvöződését látják biztosítottnak.

Az anya jól érzi magát Tanzániában, beilleszkedett férje világába, elfogadják és tisztelik. Azt mondja – és én is úgy hiszem –, ez az áthangolódásnak, a másik kultúrába való sikeres „újrakultúrálódásnak” köszönhető. „Rá kell érezni az afrikai kultúra ízére, az egészre, és a nagyobb körön belül arra, amelyikbe be akarsz épülni, amelyikbe elsősorban mozognod kell. Végül is én jöttem ide, akkor egyeztetni kell. Ne hidd, hogy mindig olyan könnyű!” Az enkulturáció számára néhány dologról való lemondást, és azok helyébe újabbak állítását, de néhány dolog megtartását, és mások mellőzését jelenti. Ez nem mindig feltétlenül gördülékeny folyamat.

Például a nagycsaládos modell, nevelési felfogás, és módszerek körül bonyolódni kezdtek a dolgok. „A nagycsalád más, és tudod, itt máshogy bánnak a gyerekekkel. Itt nem törődnek vele annyit, bár kicsi korában (kb. két évig) állandóan az anyjával van. Ez jó is, de aztán természetes, hogy rábízzák a többi gyerekekre. Gondold csak el, hogy a te lányod, vagy nála jóval kisebbek vigyáznak a még kisebbekre. Egyedül, önállóan! Itt ráhagyják, hogy vegye fel, etesse meg, vigye magával stb. Vagy a másik, hogy odaadják a rokonoknak, akár évekre is. Persze oké, mert így nincs egyedül, de milyen lesz a kapcsolata az anyával? Nehéz aztán visszaállni mondjuk két-három év múlva, nehéz lesz alkalmazkodni újra! Ott van most például Kondoában egy rokon kislány, mert a nagynéni elkérte. Egyszerűen kölcsönkérlik, kölcsönadják a gyereket, egyik pillanatról a másikra. Nem illik nemet mondani. Nekem ez volt rázós, nehéz elhárítani a rokonok próbálkozásait.”

A kultúrába való beleneveléssel kapcsolatos további félelméről mondta: „Azért sem szeretném, ha elvinnék valamelyik gyereket, mert a rangiknál még sok a „Mganga wa jadi”,³⁵³ de az emberek általában is tartanak Tanzániában attól, hogy valaki elmegy ezekhez a szakemberekhez, mondjuk rontásért. Én nem szeretném, hogy a gyerekeket ilyesmivel esetleg megijesszék. Tudod, hogy működik ez: amit gyerekként megtanulsz, aszerint fogsz viselkedni. Ez a mi világunkba már nem fér bele. Meg az is, hogy a gyerekek nevelése nem olyan szisztematikus. Persze nevelnek, azok is ismerik a

³⁵³ Mganga wa jadi: varázsló, aki a szellemekkel, ősökkel tart kapcsolatot.

formulákat, szabályokat, akik itt élnek Darban, de a vidékiek is. Ők nem hagyják elkallódni, kilépni a gyerekeket a családból, mert arra büszkének kell lenni. Ez viszont jó, nagyon tetszik.”

Ahogy látják és utánozzák a felnőttek munkáját, úgy láthatják az olajfőzés menetét Kondoában, ha meglátogatják a Bibit. Az édesanya már megfigyelte ezt a fáradságos műveletet, szintén figyelő, majd imitáló lányokkal együtt, miközben a fiúk távolabb maradtak. A nagymama elmesélte nekünk, hogyan törlik a napraforgót a moszarakban, hogyan, milyen edényekben elegyítik vízzel és forralják, majd tisztítják a tetején levő habtól, végül pedig hogyan szedik le a tetejére kiülő tiszta olajat. A jelenlevők – beleértve gyerekek – csendben, szinte áhítatos figyelemmel hallgatták az idős asszony pergő beszédét.

A házaspár gyerekei az „afrikaisággal” párhuzamosan megismerkednek a nálunk népszerű mesefigurákkal, a magyar történelem alakjaival is, mintha csak itthon lennének. Színes mesekönyvek, képek, és videokazetták, megzenésített gyermekversek, népdalok segítségével az európaiságot is megtanulják. A délutáni pihenőn az anya gyermekét altató, nyugtató dallamot dúdolva ringatja ölében, amelyet még hazájából hozott magával. Az *identitás első vizuális megjelenítési formái* ezek a nyelv mellett. Mondhatjuk, hogy mesében, versben, ritmusban és képben is benne rejlik a gyerekek számára a kultúra, és az identitás. Természetesen ezek együtt alkotják az egészet, az identitást magát, hiszen a nyelv szükséges ahhoz, hogy mesét vagy verset mondjunk. Ezért is tartják hasznosnak és fontosnak az identitás tanulmányozását antropológiai megfigyeléseknél, mert ennyire szoros része a kultúrában benne-létezésnek, és a belenevelés folyamatának. Erre hívja fel a figyelmet az Erikson identitásról szóló tanulmányait méltató, és az antropológia különböző reakcióit, eredményeit (Benedict, Seligman) összegző tanulmány is Sárkány Mihály tollából. „A kisgyermek szocializációjának korra való, szinte kizárólagos összpontosítás helyett a szocializáció egész menetének tanulmányozására indított, az identitásvonások rögzítésében... Nem adottságként, hanem problémaként vetette fel az identitás meglétét vagy hiányát, esetleg egy életen belül; figyelmessé tett a társadalmi és kulturális hatások különbözőségére, egybeesésének hiányára...” – ez Erikson érdeme Sárkány Mihály megfogalmazásában. (Sárkány, 1989:45).

A feleség, férjével egyetértésben, kijelenti. „Azt akarom, hogy a gyerekek lássák, nincs vita, nem veszünk össze kulturális dolgok miatt, hogy nálunk nem számít a bőrszín, az eltérő neveltetés. Láthatod, nálunk mindenféle nemzet, mindenféle gyerek, és vallás megfér egymás mellett. Mi soha nem eszünk sertést, mert az apjuk muszlim, de elviszem őket a katolikus misére és ismerik a Kis Vuk történeteket, meg látták már Mátyás királyt könyvekben. Ezek is a mieink, meg a „Watu watatu”³⁵⁴ is. Ha én képes vagyok „átkulturálódni”, akkor a gyerekeim is fogják tudni a helyüket, és ismerni a mi családunk kultúráját: az apjukét és az anyémet együtt. Nem ez az, amikor olyan szinkretikus az egész? Új kultúrát teremtünk, ez a mi rangi-magyar sajátos kultúránk. Ehhez tartjuk magunkat, és eszerint mi mindkét kultúrába nevelünk.”

Este van. Ilyenkor a család mindig együtt tölt legalább egy rövid időt. Megbeszélik a napi eseményeket, megnézik a híreket a tv-ben a gyerekeket maguk köré véve, ölből tartva közben. Ahogy beszélgetnek, az apa nevetve mutatja fiának a képernyőt: „Look at it, this is a homo habilis.” Aztán huncut mosollyal böki meg a gyerek hasát: „And what is this? This is a homo tumbolusis.” Ez nagyjából annyit tesz, hogy nagy pocakos ember (tumbo: has, szuahéliül). És nevet az egész család.

b. Enkultúráció felnőtt fejjel: a be- és elfogadás határai és kudarcai

Rita és Muga Kairuki házassága elég rövid volt (két és fél év), mégis két egész életet és két kultúrát kéne ahhoz alaposan megismerni és itt ismertetni, hogy igazán megértsük, mi is történt, mit is jelent az enkultúrációs folyamat felnőttkorban. Nem áll módomban most mélységeiben feltárni,

³⁵⁴ Watu watatu: vidám történet három emberről, nagyon népszerű tanzániai dal, az apa kedvence, szinte naponta meghallgatják.

mennyire mást jelenthet ugyanaz a kultúra különböző embereknek, mennyire más annak, aki belevetődött, és annak, aki más kulturális útravalókkal próbál benne élni. Mindenesetre megpróbálom Rita történetét úgy visszaidézni, ahogy ő látta, átélte a kultúra megtanulásának nehézségeit.

Rita 21 évesen került Tanzániába, már Muga feleségeként, legalábbis magyar törvények szerint (itt kötöttek házasságot). Két dolog a meglepetés erejével érkezésekor. Egyik, hogy kiderült, férje még mindig nem mondta el családjának, hogy megnősült, másik, hogy úgy fogadták, mintha legalábbis egy fontos politikai személy érkezne. Ez eleve ambivalens érzéseket keltett benne, örömet és bosszúságot érzett egyszerre.

Aztán egyik napról a másikra bekerült egy haya³⁵⁵ nagycsaládba, és elkezdődött valami, amiről egy idő után úgy gondolta, nem bírja ki. Így beszélt a helyzetéről: „Az volt a legrosszabb, hogy mindenben nekem kellett alkalmazkodnom. Az anyósom úgy méregetett, mintha kilóra adnák a szeretet, túl soványnak tartott. Be kellett illeszkednem valamibe, amiből minden igyekezetem ellenére kilógtam. Mindenki odaváló volt, csak én nem. El tudod képzelni, milyen borzasztó, hogy olyan feltűnően más vagy?”

Jöttek aztán a szó szoros értelmében vett rendreutasítások is. Egyik alkalommal ebédelni készültek, és Rita férje mellett foglalt helyet. Anyósa azonban ráförmedt, hogy neki külön kell ülnie, mert az a hely a nagybácsit illeti meg. Náluk a nők különben sem ülnek ahhoz az asztalhoz, ahol a nagybácsi és a férfiak esznek. Félre kellett vonulnia, és fájalta, hogy férje egy szót sem szólt. Ahogy lassan megismerte és átlátta a haya családban élő szabályokat, rájött, hogy az anya a ház lelke, mindenki függ tőle, és véleménye szinte törvény. Tudta, ő maga nem tehet mást, mint elfogadja ezt. Azért is nem merte elmondani férje egy ideig anyjának a vele kötött házasságát, mert félt, hogy nem tetszik majd annak. Eddig még rendben is lett volna, de valahogy férjével való kapcsolata is megváltozott. Rita rájött, ott kezdődik minden, hogy őket ott erre nevelték, ebbe nőttek bele, bennünket meg a mi világunknak megfelelően. Konfliktusaitak elsősorban eltérő neveltetésük okozta, állítják egyébként mindketten férjével egybehangzóan. Problémáik egyre nőttek, és a nagy házban sehova sem lehetett elbújni az anyós vigyázó tekintete elől, beszélgetni sem igen volt alkalom, és Rita szerint hajlandóság sem a férjében. Rita „*enkulturációja*” tehát sajnos nem sikerült maradéktalanul. Attól félt legjobban, hogy mások, egy nagyobb közösség határozza meg, hogyan nevel valaki, attól tartott, hogy ha egyszer gyereke lesz, azzal nem oszthatja meg saját kulturális értékeit, ahogy ő nevelte, „magyarságát”.

„Náluk nincs enyém, csak miénk. Egyszer, mikor már nagyon 'Magyarország-komfort-hiányom' volt, vettem magamnak virslit, ami itt luxuscikk. Odatettem főni, és mire visszajöttem pár perc múlva, már sehol nem volt! Itt, a nagycsaládban a gyerekek belenőnek a közösségi életbe, mit számít nekik az a kis virsli, ami nekem a hazámat idézi fel. Az nekik csak egy nem mindennapi kaja volt.” A közösségi szellem kiemeltsége Afrikában nehézséget okoz a mi európai kultúránkhöz szokott egyénnek, ahol az egyén boldogulása hangsúlyos. Egyiknek ez, másiknak az a természetes, az etikus, és mindenki önmagaként viselkedik, el nem ítéltető módon reprezentálva saját kultúráját.

Ahogy Rita megélte az integrálódást: „Első pillanattól kezdve én alkalmazkodtam mindenhez, mert ők (a család, az anya) azt mondták, hogy nem leszek képes erre, a férjem meg, hogy igen. Ez volt az egyetlen, amiben kiállt mellettem. Ha panaszkodom, akkor nincs megértés, a Mugától sem. „Azt mondtad, hogy tudsz alkalmazkodni, akkor tedd azt!” Rita szerint azonban túl sok egyszerre egy konkrét család, nép elvárásaihoz, meg a tanzániai kultúrához általában is alkalmazkodni. „Közből meg hallgathatom, hogy áll rajtad az a kanga, ki ne menj így az utcára, mert ki fognak nevetni.”

³⁵⁵ Haya: Tanzánia egyik jól ismert etnikuma, észak-nyugaton, a Viktória-tóhoz közeledve érünk központi területeikre. Családi rendszerükhöz, szokásaikhoz erősen ragaszkodó, rátarti nép hírében állnak, ugyanakkor ők a tanulást erősen szorgalmazzák, sok diplomás szakemberekkel büszkélkedő etnikum. A foglalkozások náluk gyakran apáról fiúra szálltak és szállnak.

Ezt anyósa jegyezte meg a nőrokonok nevetése közepette. Muga így vitatkozott egyik találkozásunk alkalmával: „Te állandóan panaszkodsz, olyan vagy, mint egy tojás. Nem tudod felfogni, hogy itt mi a fontos, hogy nekem mi a fontos!”

Rita szerint egy másik kultúrába csöppenni egyenlő a kiszolgáltatottsággal. „Otthon biztosabb, itt gyökértelenebb az ember, úgy érzi, csak 'ő' van neki, ha csalódik, elveszett lesz. Nem olyan ide eljönni, mint otthon mondjuk keletről a Dunántúlra költözni. Hogy mi az oka? Hát a két kultúra. Másképp reagálunk egy házassági problémára, mert más mintákat láttunk. Egy itteni nő esetleg nem csinál ügyet abból, amiből én igen. Például a lelki problémákat meg akarom beszélni, szóval hiányzik a romantika, a lelkizés. Itt elég, ha van mit enni, megvan mindene, ha mégsem elégedett valaki, akkor meg azt mondják, mi a baja, biztos bolond. Tudod, őket így nevelték, nekem meg felnőtt fejjel kéne mindezt valahogy magamévá tenni. És itt a világon senki sem fog megérteni. Elválni meg itt nem megy. A státuszából veszít a nő, ha elválnak. Az itteni nők ezt jobban elviselik, de az én gyerekkorom, az én fiatalságom szabad volt. Én nem tudom magam csak egy rendszer, egy család részeként elképzelni, és nem tudnám így nevelni a gyerekeimet sem. Mert felelős vagyok értük. Persze ez igaz az ő szempontjukból is.

Rita házasságának csendesebb időszaka a Moshiban töltött év volt, én is ott ismertem meg őket. Orvos-szállón laktak, míg férje a kötelező gyakorlatot elvégezte, mert orvosnak tanult, ahogy a család minden egyes férfitagja. „Itt, a pici szobában még mindig jobb, mint Darban volt együtt a családdal, mert ott, amit nehezen tudtam megtanulni, azt is elvárták tőlem. Ilyen volt a pukedlizés. A köszönés, 'Shikamo', még ment, de a pukedlizésben soha nem leszek olyan, mint itt akár a legkisebb gyerek. A férjem sem érti, hogy nem vagyok rá képes.”

Muga megjegyzi: „Rita nem veszi észre, hogy mindent megadok neki, amit elvárhat egy férfitől. Hűséges vagyok, nem járok szórakozni, és sokat dolgozom.” Rita szerint „ez nem különlegesség, hanem természetes, alapszabvány. Enélkül hozzá sem mentem volna Muga-hoz.” Moshiban még beszéltek ezekről a dolgokról, később már nem.

Többször is próbáltuk együtt értelmezni, mi történt valójában, kinek mi lehetett a problémája. Sokat beszéltünk a nagycsalád jelentőségéről, meg arról, miért olyan nehéz ezt egy kívülállónak megértenie. Arra jutottunk, hogy a család a társadalmi kulturális jellemzők jelentős közvetítője, és mint ilyen, a változások is: a lakás berendezésében, a ház környékének alakításában, az autók használatában, az öltözködésben, az étkezési szokásokban, vagy akár a kommunikációs módokat alkalmazásában. Ez esetben ugyanakkor a legtöbb haza szokás, viselkedési minta épp a család szerkezetében, a belső családi viszonyokban, annak napi rítusaiban maradt fenn. Nem volt jellemző a családban a heterogén házasságok általi etnikai keveredés. Így a városi és a haya vidéki kultúra ugyan együttesen él a családban, de hatásaik nincsenek egyenlő arányban.

Ugyanakkor figyelembe kell vennünk, hogy nem egy valahova betelepült családról, hanem csak egyetlen betelepültről van szó, gyakorlatilag hivatlan vendégről, akiről később derült ki, hogy családtag kíván lenni. Ez esetben nem valószínű, hogy a mintegy huszonöt főnyi családban nagyobb változásokat idézne elő egyetlen új tag jelenléte, hanem inkább fordítva – benne indít el változásokat az új környezet, az ott élők életmódja, szokásaik, elvárásai. Ezt ő maga is így akarta.

Ritát azonban nem fűzték olyan szilárd érzelmi viszonyok a rokonokhoz, az összejevelekhez, az ünnepekhez, a család vallásos életéhez, a külsőségekhez, melyek a család erejének folytonosságát biztosítják. Ezért eshetett olyan nehezére a sokoldalú alkalmazkodás új feltételek mellett, hogy nem tudott férjével azonos mértékben ráhangolódni, és kivenni részét mindenből, mintha csak ott született volna. Mivel nem talált olyan kapaszkodót sem, amely igazán segítette, erősítette volna az új környezetben, félreértések, kommunikációs problémák sora következett. Ennek egyik oka, hogy viszonylag keveset tudott férje kultúrájáról, nem volt elegendő és reális információja annak miben-

létéről, valóságáról, nem lehetett tehát felkészülve arra, ami várt rá. Úgy gondolom, ez nem egyedi probléma, ha más, hasonlóan sikertelen vegyes házasságokra gondolok, melyekkel találkoztam.

Rita később hazajött néhány hónapra, hogy meglátogassa a családját. Úgy döntött, nem megy vissza Tanzániába. Néha ilyen nehéz a másik kultúrába való „belenevelődés”, vagy inkább azon megszokott, erős kulturális determinánsokhoz újak rendelése, melyek az embert vezetik.

2. Családban a kultúra, kultúrában a család

a. Nagyapa kincsei- egy kikuju öregember és unokái

Nagyapa egy kukuyu család legidősebb tagja, akit mindenki szeret és tisztel. Egy kis faluban él egy farmon Kenyában, amelyet vejével együtt irányít, a rokonok és környékbeliek segítségével művelik meg a földet. Marhát, kecskét és nagyapa kedvenceit, nyulakat is tartanak. A család fiatalabb tagjai már nem laknak itt velük, kivéve egy rokon kislányt.

Nagyapa erős, szikár öregember, korát senki sem ismeri pontosan, de valószínűleg 92-94 éves lehet. (Erre lehet következtetni emlékeiből.) Csak kikuju nyelven beszél, és a gazdasági épülettel egybeépített külön, egyetlen kis helyiségből álló házikójában él, az úgynevezett nagyházzal szemben. Étkezéskor megjelenik a házban, de igazán a szabad tűzön készített ételt szereti, gyakran ő maga készíti el, és kínálgatja unokáinak, dédunokáinak, vagy az éppen jelen lévő gyerekeknek.

Nagyapa sok mindent megélt és sokat tud, nekem is mesélt fiatalságáról, arról, amikor még építkezésen kellett dolgoznia a fehéreknek, mert kényszerszermunkára vitték gyerekként. Emlékszik a Mau-Maura³⁵⁶ és arra, hogy félték. Emlékszik az etnikai konfliktusokra is, sokszor elmondja, hogy ők nem idevalók, csak emiatt kellett elköltözniük. Ezért jött a család erre a környékre, ide a farmra, ez békés helynek tűnt. Nagyapa mindezt megpróbálja átörökíteni a kukuyu kultúra szeretetével együtt unokái számára, ahogy azt gyerekeivel is tette. Tanította és ma is tanítja a gyerekeket, de a felnőtt fiatalokat is. Az írástudatlan, iskolázatlan öreg tudását a család apraja-nagyja tiszteli, és szeretnének belőle minél többet magukénak tudni.

Amikor unokáival – Nairobiban élő fiatalemberekkel, nővérükkel és annak két kislányával –, és a család egy barátjával meglátogattuk, a fiatal anya gyerekeit kézenfogva kérte, jönné ki, vagy belép-hessenek hozzá, hogy köszöntsék. „Szépen hajoljatok meg! Tudjátok, ha ő nyújtja a kezét, akkor ti is tegyétek ezt!” És nagyapa nyújtotta kezét, megveregette a látogatók hátát, ölelgette azokat, nevetett, kérdezett és boldog volt. Nagyon szívélyes és barátságos. A gyerekeket azonnal a kertbe vitte, hogy nézzék meg a farmot, lássák, mennyit haladtak a munkával, mióta itt jártak. A dédunokák nem voltak olyan tudatlanok, mint én, sőt, előre tudták, mikor mi következik, már várták, mikor kapnak gyümölcsöt, hogy cukornádat fog nagyapa vágni, mert a vendégnek ajándékba ezt adnak. Leginkább azonban azt várták, hogy nagyapa mesét mondjon. Pici koruktól részesei voltak nagyapa ezen „szertartásainak”, ismerték a sorrendet, hogy mikor mi illik, és mi nem. Amikor anyjuk vagy nagybátyjuk jelezte, hogy most már hagyják békén az idős embert, mert már fáradt, azonnal visszavonultak.

A gyerekek örültek, amikor előkerült nagyapa kincsei közül a csúzli. Beindult a csúzli-iskola, ahol ő volt az egyetlen tanító, és mi többiek, a diákok. Hosszú ideig tanítgatott türelemmel, újra és újra elmagyarázva és szemléltetve a siker titkait. Arra tanított, hogyan riasszuk el a majmokat, aztán megmutatta, hogyan kell csapdát állítani a kisállatoknak, és azt is, hogyan kell halkan lépkedve megközelíteni valamit. Fiúk és lányok, gyerekek és felnőttek, izgalommal követték mindenhova, az egész olyan volt, mint egy izgalmas kaland, de nem felejtettük el közben, hogy ez most egy „iskola”, ahol tanítanak.

³⁵⁶ Mau-Mau: a kikujuk által vezetett, radikális mozgalom a gyarmati uralom ellen Kenyában (50-es évek).

A családtagok nevetve álltak be, mikor nagyapa örömeiben énekelni kezdett és táncra perdült, mert meleg kabátot vittem neki a hajnali hidegek, és téli időjárás ellen. (Unokáitól tudakozódtam előre, még az út szervezése alatt, hogy mivel lephetném meg.) Kikuyu nyelvű ünnepi dalt énekelt, engem is magával vitt a táncba. Aztán mindenkinek mutogatta a lépéseket és a dallamot. A család lelkes tolmácsolása szerint arról szolt a dal, hogy örülni kell, mert isten segített és most már „viszlát hideg, és üdvözlégy jó meleg örökre.”

Nagyapa ezt és hasonló eseményeket kihasználva *sokszor tanította a gyerekeket* kikuyu szavakra. Panaszkodott, hogy már nem beszéli mindenki a családban a nyelvet, és hogy a fiatalok nem fogják megtanulni. Unokáját, a két kislány anyját, Agnest kérte, beszéljen velük anyanyelvén, mert ők is az ő népe.

A „táncóra” után ünneplésül nyulai közül ajánlott fel egyet, amit az egyik fiú vágott le, majd együtt nyúlták meg, csak a férfiak, ahogy náluk szokás. Mi nők és a gyerekek csak nézők lehettünk. Nagyapa közben megint tanított és bemutatta kultúrájuk egy szeletét: élénken gesztikulálva, távolba mutogatva magyarázta, hogy az ott a Kenya-hegy és ott lakik „Ngai”, az isten. Mutogatta a nyulat, hogy azt Ngai adta, és hogy abból neki is kell adnunk. A nyúl fejét egy tányérra rakta és biztonságba helyezte házában. Végül elárulta, hogy majd napnyugta után a kert hátuljába viszi, ahol a kártékony állatok és egyéb, termést fenyegető veszélyek ellen védelmet kér. Unokáinak és dédunokáinak megmutatta azt a néhány követ és fát, melyek a védelem megerősítését szolgálják. Ezeket a kertben rakta le. A gyerekeket okítva figyelmeztette, hogy azt ott kerüljék ki, nehogy rálépjenek, mert akkor a szerencse elmegy. A legkisebbek is megtanulták, hogy azok a kövek nem véletlenül kerültek oda, ahol vannak. Azt is, hogy a kikuyuk a Kenya-hegyről jöttek, és hogy ez a vidék az övék. Bár a gyerekek a mesehallgatás áhitatával figyeltek az öreg szavaira, mire felnőnek, éppúgy tudni és érteni fogják a tanítás lényegét, mint felnőtt rokonaik, és tudni fogják, bárhol is járjanak a világban, hogy az ő világuknak egy része nagyapa világa is.

Máskor nagyapa félrevonult a férfiakkal... Megfigyeltem már első látogatásom alkalmával, hogy iszogatnak. Akkor kaptam is az erős, barna folyadékból, de nem árult el túl sokat senki a mibenlétéről. Rájöttem, hogy ez a „moratina”, a kikuyuk ősi – ma hivatalosan tiltott – itala, aztán ezt megerősítette az egyik unoka. Utóbbi látogatásom alkalmával, óvatosan megközelítve a férfitársaságot, bekapcsolódtam a beszélgetésbe. Végül elárultam, tudom, mit isznak, emlékszem rá azelőttől, és azt is tudom, hogyan készül. Erre aztán megdöglődött nagyapa nyelve, és odahívott bennünket a kinti tűzhöz. Körbevették családtagjai és hallgatták. Kincsei közül megismertük a moratina készítését, nyersanyagait, megmutatta a kolbászfát, ami az alapanyagot adja.

Más növényeket is kerestünk a Tana-folyó (Kenya nagy folyója) partján, és gyógynövényitalokról beszélt. Másnap reggelre összeszedte számomra egy gyógyitalhoz való növény leveleit és fakérget, ami megelőző erősítő védőszer. Unokái tolmácsolták: „Megiszol belőle egy pohárral minden nap, és nincs betegség. A maláriát sem kapod el olyan könnyen.” Nagyapa maga is ezt teszi, és erős, fiatalos maradt. Régi poharából, egy tülökből szeret inni, (bár saját bádogbőgréje is van), ebben kínálgatja italait.

Nagyapa büszkén mutogatta tárgyait. Az új beépül a már meglévőbe, néha felváltja azt, így kerül a vajas doboz a régi vászonzsák mellé, a nyúlfej a műanyagtányérra a rádió szomszédságába nagyapa világában.

Néha, amikor tanított – és nagyapa szünet nélkül, minden mozdulatával ezt tette – az volt az érzésem, hogy ő az egész család egy személyben, mintha valami örök, állandósult, mégis folyamatosan változó világból jött volna, aminek részesei olyanok, akik már nincsenek közöttünk, de azok is, akik, még meg sem születtek. Magával hozta a múltat, de ott volt a jelenben, és utat mutatott a jövő felé.

Amikor beszélt, amikor unokáit, dédunokáit körbevitte a farmon, leültette lakhelyén vagy a tűz mellé, amikor történeteket mondott és tekintete elmerengett a Kenya-hegy felé, mindig valahogy olyan volt, mintha már rég ismerném, mintha már megéltem volna ezeket a szituációkat, mintha idetartoznának az ő világához. Pedig az én világom távol van és egészen más. Mégis, a családot összetartó

ereje valahogy engem is ott tartott, beléptem közéjük és ottmaradtam. Bourdieu írja a családról, hogy „egyszerre rituális és gyakorlatias tevékenység eredménye, e tevékenység célja pedig az, hogy a közösség minden egyes tagjában tartósan olyan érzéseket keltsen, amelyek biztosítják az integrációt, mint a közösség létezésének és fennmaradásának feltételét.” (Bourdieu, 2002: 120) Valami ilyesmire képes nagyapa. Bár Bourdieu szerint a családi szellem érzésének megerősítése a nőkre hárul leginkább, én mégis azt hiszem, ez esetben nagyapa személyében rejlik az a kohéziós erő, mely odavonzza az új életmódot választó unokákat is, és amely számukra érdekessé, fontossá teszi nagyapa nevelő-tanító tevékenységét. Ne feledjük persze el, hogy a kikuyu kultúrában a gyerekeket az idősek, és azok tudásának feltétlen tiszteletére nevelik. Nagyapa pedig idős ember, és tudása határtalan.

Mikor nagyapa visszaidézte a múltat, mindannyian átéltük gyerekkorát. Jómagam most is elképzelem, ahogy mezítláb szaladgál. Mintha vele együtt Meja Mwangi, neves kenyai író egyik regényének főhőse, a kislány Kariuki és környezete is megelevenedne. (Mwangi, 2000) Mezőkön és erdőkön át mennek, kisállatokra lesnek, megpróbálják elejteni azokat. Közben hatalmas tövis megy egy fiú lábába. Nagyapa unokáit ma is ilyen izgalmas kalandokba viszi, nemcsak képzeletben, de a valóságban is. Ez játék, de ugyanakkor a valóságot élük meg – kikuyu módon.

Azt is felidézte az idős ember, hogy aztán elérkezett a gyarmati sorból való felszabadulás ideje, ahogy a nyugat-afrikai író, Ahmadou Kourouma (2001) nevezi egyik regényének címében: a függetlenség fényes napjai. Ezek a napok nem is olyan fényesek. Nagyapát a teremtető tiszteletére nevelték, de találkozott egy másik istennel, Jehovával, akit a fehérek hoznak el lányához, majd a család sok tagjához. Az öregember azonban már megtanulta: az is az övék lehet, amire nem tanították gyerekkorában, és amire ő sem nevelte gyerekeit. Jól megférnek egymás mellett: Jehova és a moratina, egyik a nagyház falain, és szekrényeiben, másik meg benn a szekrény mélyén tökedényben és műanyag flakonban egymás mellett. A függetlenség sok változást hozott; van, amelyik tetszik, és akad, ami nem. Ezt tükrözi az öreg tekintete, mikor emlékszik.

Nagyapa múltjával együtt megéli unokái jelenét, és az őket fenyegető veszélyeket, amelyekről azelőtt soha nem hallottak. Meja Mwangi regényei ebben is összecsengenek nagyapa világról alkotott képével: az író naturalisztikus képet fest az AIDS, a létfenntartás, a pénz utáni hajszá egyre inkább teret nyerő formáiról, az iskolába járás és ott szerzett tudás előnyeiről és hátrányairól. (Mwangi, 1997 :1999) Ez azonban mind része a mai Kenyának, és nagyapa nem akar mást, mint családjának, a gyerekeknek jó utat mutatni ebben a világban, miközben saját kultúrájukkal is „megajándékozza” őket.

Egyik nap a gyerekek vidáman ugráltak a tv előtt a „nagyházban”. Az öreg megkérte anyjukat: szójon, álljanak arrébb, hogy lássa a képet. Kedvenc műsorát akarta nézni (egyébként nem nagyon figyeli a tv-műsort). Ez pedig nem más, mint amerikai pankrátorok küzdelme. Azt mondja, olyan, mint gyerekkorában, mikor birkózóversenyt rendeztek a fiúkkal. Ez is nagyapa kincsei közé tartozik: egy másik kultúra jegyeinek átvétele és azonosítása a sajátjával – téven keresztül. Nagyapa *legnagyobb kincse* mégis az a mindenre kiterjedő *szellemi és gyakorlati tudás*, amelyet történeteiben, dalokban, táncban, Ngairól szóló hitében, és főképp *nevelői attitűdjében* őriz, amellyel gyereket és felnőttet egyaránt tanít, és tudásra, tanulásra, a *kultúra ismeretére* és szeretetére ösztönöz.

b. Közösségi rítus és bétköznapi ágyazott nevelés – életképek az ugandai gisukról

Uganda déli részére, a Tororo-hegység gyönyörű vidékére egy katolikus nővér társaságában érkeztem, akivel két családját – missziós testvéreit, és vér szerinti rokonait – indultunk meglátogatni Kenyából, ahol egyébként a nővér szolgál. Azt mondta nekem, „Gyere velem és megmutatom a gyerekkoromat!” És én elindultam vele az ismeretlenbe, a gisu nép közé.

Érkezésünk napján közösségi összejövetelre invitálnak, mert a látogató jelenléte ünnep. A falu apraja-nagyja hallja a vidám, messzehangzó dalokat a közösségi házban. Körbeülve szürcsölgetik az édes kölesből erjesztett, forró vízzel folyamatosan hígított, habosított népszerű italt.

Egy anya azonban inti kicsi gyerekeit, hogy nekik még korai ilyesmiben részt venniük, nem illik még köles-sört sem szürcsölgetni, ahogy azt a nagyok teszik. De nem kell otthon maradniuk sem. A gyerekek szaladnak és próbálnak be-bekukkantani az ablakon, de többnyire kívül maradnak, és ott mulatnak – ők is táncolnak, nevetnek –, imitálják a felnőttek szórakozását. Pár év múlva majd belépnek a házba, hogy maguk is fogyasszanak a közös edényből, a falu italából. Akkorra már tisztában lesznek az esemény lényegével és jelentőségével, tudni és érteni fogják, miként illeszkedik a közösség életébe. Már nem mint tanulók, hanem mint teljes értékű tagok – felnőttek – léphetik át a küszöböt.

Más közösségi eseményeken való részvétel – mint például imádkozás, ünnepnapok, és amint láttuk, vendég érkezése – azonban megkívánja a gyerekek részvételét. Nemhogy lehet, de egyenesen ki is kell venni részüket mindenből. A tilalom sem a közösség életéből, rítusaiból való kirekesztést, hanem az alkoholtartalmú italok fogyasztását, illetve a még éretlen kategóriából való korai kilépés megakadályozását célozza meg elsősorban a fenti eseménykor is.

A faluban láttam, hogy a gyerekeket minden munkába bevonják, néha igen sokat dolgoznak. Arra nevelik őket, hogy bármilyen módon *életben maradjanak*, mint hegyi földművelők, a legnehezebb körülmények között is. A gisuk gyakorlatilag a *túlélésért nevelnek*. Betekintve a falu egy napjába, igen mozgalmas életnek lehetünk tanúi. A faluban egy férfi éppen lángost süt, elcseréli majd, vagy eladja. A körülötte sűrűlőddő, kíváncsiskodó gyerekek könnyen ellesik a készítés technikáit, ráadásul néha jut egy-egy falat az esetlegesen igénybe vett segítőknek is. Mások zöldséget, gyümölcsöt készítenek elő. A heti piacra rendszeresen visznek árut, hogy a szomszéd falvak lakóival üzletet köthessenek, és betevő falatjuk meglegyen. A gyerekek nekik is segítenek, elkísérik őket. Sütnifőzni, kertet művelni, banánt szüretelni, és üzletelni fognak, mire felcseperednek. Mindenben részt vesznek. Egy kislány testvérét dajkálja, miközben a többiek ugrókötéllal játszanak. Egy másik anya éppen lányát biztatja, hogy tologassa kistestvérét egy talicskában, mert sír, és neki dolga van. Egy fiú épp egy másik népszerű játéknak, a kerék bűvölésének hódol. Továbbhaladva egy másik fiatal fiú keményen dolgozva lisztet őröl a felnőttekkel.

Egyik ház előtti tisztáson kislányok vesznek körbe egy asszonyt, aki mosolygva mutatja meg, hogyan lehet banánlevélből mindenfelét készíteni. Hamarosan elcsatolják a fejükre helyezhető karikák fonásának művészetét. Ez persze egyelőre csak játék, de hamarosan a karikákat használva könnyebb lesz a súly cipelése, amit szintén gyakorolnak. Nemcsak lányoké a ház körüli munka, de kisfiúk is a kertbe tartanak apjukkal, hogy ellenőrizzék, rendben vannak-e a palánták, majd segítenek a banánszedésben is. Az apa szerepe nem elhanyagolható a nevelésben, és a gisu férfiak a legjobbat igyekeznek nyújtani gyerekeiknek. „Egy férfit az alapján ítélnék meg, hogy hogyan gondoskodik leszármazottairól, milyen neveltetést biztosít a gyerekeinek” – állítja egy apa, egy neves ugandai író könyvében. (Isegava, 2002:27) Azt hiszem, a gisu gyerekek semmit sem vethetnek apjuk szemére.

A gyerekek állandóan játszanak, csapatokba, baráti párokba, körökbe verődve kergetőznek, jönnek-mennek. A kisebbek elbújnak, a barátok, testvérek gyíkokat figyelnek, s miközben magukéban megteremtik a felnőttek világát, megjelenítik kicsinyítve a tárgyakat, eljátszzák napjaik szituációit: anyák és dolgozók, növénytermesztő földművesek; házat építenek, főznek és nevelnek, ugyanakkor mégis maguk maradnak, saját gyermeki fantáziájukkal átszőtt világukban. Ez a gyermekvilág oly közel esik a gyermekjátékok „nemzetközi” világához, mint a saját emlékezetemben élő kalandok, és azoké, akik Zimbabwe világából lépnek elénk a mai afrikai irodalom lapjairól: „Mindent gyűjtötünk: ócska konzervdobozokat, amelyekbe a folyóparton tenyésző sokféle növényt ültettünk. Bampusznából szőnyeget szőttünk, még valamiféle kerevetféléit is összetáktunk egy ócska matracból, amelynek kiszedtük a töltelékét és letakartuk kidobott lepedőkkel. Miután kielttük a mauju gyümölcs száraz belsejét, a kemény, szőrös, kagyló alakú héját kitisztogattuk és csészének használtuk.” (Maraire, 1997:28)

Donata nővér szeretné, ha megérténém: ez az ő gyerekkora. „Minden, amit itt láttál, az mind én vagyok.” Azt hiszem, megértettem, mire gondolt.

Konklúzió, összegzés

Boglár Lajos írja az indián nevelésről: „Az a tény, hogy a piaroáknál több család és több nemzedék folyamatosan él együtt, alapvető nevelési körülményeket biztosít.” (Boglár, 1998: 22) Valahogy így van ez Afrika sok népénél is, és valahogy ott is él ennek nyoma, ahol ma már nem élnek együtt a nagycsaládok. Láthattuk, hogy az enkulturáció leghatékonyabb módja a nem-direkt eszközökben rejlik, s láthatjuk, milyen szerepe van az utánpótlásnak, hogy a családon belülről alapozódik meg elsősorban, míg a szocializáció az egész társadalomra vonatkozik. Találkoztunk a nemek közötti munkamegosztás jelentőségével, valamint a verbális-és non-verbális jelzések szerepével.

Tanulságul vonhatjuk le tehát: ahhoz, hogy akár csak egyetlen család, egyetlen közösség vagy nép *enkulturációs, szocializációs stratégiáit* teljesen *feltárjuk és megértjük*, meg kell ismernünk azt a *kulturális-történelmi-etnikai bázist*, azon szokások, szabályok, normák, kapcsolatok szövevényét, amelyben e folyamatok zajlanak, *a nevelési módokban konkretizálódva*. Ez pedig *a kultúra egészének megismerését* jelenti: hogy ki kicsoda, ki, mit, kinek, miért és hogyan tanít, ki lép nevelői státuszba stb.

Ezért az a cél vezetett, hogy a bemutatott példákkal valamit megosszak másokkal abból, amit kultúrának nevezünk. Afrika világából is meg akartam mutatni legalább egy keveset, amennyire ezen írás keretei engedték. A valóságot, amit egy-egy kultúra, közösség, család képvisel, ami számukra fontos és fontosnak tartják megosztani a következő generációkkal. Mindezt az *enkulturáció-szocializáció-nevelés egymástól elválaszthatatlan egysége* veszi körbe, illetve hordozza magában, és kíséri végig az ember életét. Az *enkulturáció* saját megítélésem szerint egy mindent összefogó *alappolyamat*, mely *összefonódik a másik kettővel*, és véleményem szerint *már az anyaméhben elkezdődik*.

További tanulság, hogy a kultúrába való belenevelődés felnőtt fejjel nehezebb, mint gyerekként, mert már szilárd, rögzült alapokkal, kulturális képzetekkel, szokásokkal rendelkezünk, és saját szocializációs hálónk determinánsaiban gondolkodunk. A kulturális relativizmus eme tanulsága, hogy a világot saját szempontjaink alapján szemléljük, mindenki egy kicsit etnocentrikus. A kérdés csupán az, hogy milyen más hatások, kulturális és nevelői attitűdök befolyásolták viselkedésünket, milyen személyes alapokkal, erősségekkel és gyengeségekkel rendelkezünk, melyek az enkulturáció-szocializáció-nevelés során alakultak ki és kísérik bennünket, mintegy „kulturális útravalóként”. Tanulság, hogy *bár vannak* kulturális és nevelési *univerzálisak, nincs két egyforma eset*, sem a gyermekek nevelésében, sem egy felnőtt enkulturációs, új környezetbe való beilleszkedési próbálkozásában.

IRODALOM

- Atkinson, Rita L. – Atkinson, Richard C. – Smith, E. – Bem, D. 1997 *Pszichológia*. Budapest, Osiris.
- Bábosik István 1997 *A modern nevelés elmélete*. Budapest, Telosz.
- Benett, Christine I. 1999 *Multicultural Education*. Boston, New York, Allin and Bacon.
- Bernáth László – Solymosi Katalin 1997 *Fejlődéslélektani olvasókönyv*. Budapest, Tertia.
- Boglár Lajos 1998 Gyermekek a dél-amerikai indián törzsekben. *Műhely*, 5-6: 162-164., Budapest.
- Boglár Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Bohannon, Paul — Glazer, Marc 1997 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, panem Kft. – McGraw-Hill Inc.
- Bourdieu, Pierre 2002 *A gyakorlati észjárás*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Buda Béla 1998 *A személyiségfejlődés és nevelés szociálpszichológiája*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Carver, Charles S. – Scheirer, Michael F. 1998 *Személyiségpszichológia*. Budapest, Osiris.
- Cole, Michael – Cole, Sheila R. 1997 *Fejlődéslélektan*. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile 1980 *Pedagógia és pszichológia*. In Vág Ottó szerk.: *Nevelés és szociológia*, 61-81., Budapest, Tankönyvkiadó.

- Eysenck, Michael V. – Keane, Mark 1997 *Kognitív pszichológia*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Falus Iván – Báthory Zoltán 1997 *Pedagógiai Lexikon*. Budapest, Keraban.
- Forgách József 1993 *A társas érintkezés pszichológiája*. Budapest, Gondolat.
- Gollnick, Donna M. – Chinn, Philip 2002 *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. Ohio, Merrill Prentice Hall.
- Hammond, Peter B. 1975 *Cultural and social Antropology. Introductory Readings in Ethnology*. New York-London, Macmillan.
- Herskovits, Melville H. 1964 *Man and his Works*. The Science of Cultural Antropology 9., New York.
- Hollós Marida 1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, Szimbíózis.
- Hollós Marida 1998 *Pszichológiai antropológia*. Jegyzet. Budapest, ELTE, Kulturális Antropológia Tanszék, MTA PTI Etnoregionális Munkafüzetek, No. 26.
- Isegawa, Moses 2002 *Afrikai krónikák*. Budapest, Ulpius Ház.
- Jilek-Aall, Louise 1985 *Hívd Mamadoktort*. Budapest, Gondolat.
- Kelemen László 1988 *Pedagógiai pszichológia*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Kourouma, Ahmadou 2001 *A függetlenség fényes napjai*. Budapest, Fekete Kávé Könyvek.
- Kron, Friedrich W. 1997 *Pedagógia*. Budapest, Osiris.
- Lévi-Strauss, Claude 1999 *Faj és történelem*. Budapest, Napvilág.
- Linton, Ralph 1955 *The Tree of Culture*. New York, Alfred A. Knopf.
- Malinowski, Bronislaw 1972 *Baloma*. Válogatott tanulmányok. Budapest, Gondolat.
- Maraire, Nozipo J. 1997 *Zenzele. Levél lányomnak*. Budapest, Fekete Kávé Könyvek.
- Mcmillan 1995 *Dictionary of Cultural Antropology*. New York.
- Mead, Margaret 1970 *Férfi és nő*. Budapest, Gondolat.
- Mérei Ferenc – Binét Ágnes 1997 *Gyermekelektan*. Budapest, Medicina.
- Mwangi, Meja 2000 *Kariuki*. Budapest, Sawa-Sawa.
- Mwangi, Meja 1997 *Afrika csendes*. Budapest, Fekete Kávé Könyvek.
- Mwangi, Meja 1999 *Az utolsó dögvész*. Budapest, Fekete Kávé Könyvek.
- Mwiria, Kilemi – Wamahu, Sheila P. 1995 *Issues in Educational Research in Africa*. Nairobi, East African Educational Publishers.
- Nahodl, I. 1986 Az enkulturációs folyamatok problematikája a nemzetiségi kutatásban. In Eperjessy Ernő – Kruppa András szerk: *A 3. Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai*. Békéscsaba, Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Osztálya.
- Ochieng, W.R. 1986 *Gusii*. Nairobi, Ibadan – London, Evans Brothers.
- Peoples, J. – Bailey, G. 1991 *Humanity*. St.Paul, New York, San Francisco, West Publishing Company.
- Ranschburg Jenő 1984 *Szeretet, erkölcs, autonómia*. Budapest, Gondolat.
- Réger Zita 1990 *Utak a nyelvhez*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Sankan, Ole, S.S. 1995 *The maasai*. Nairobi, Kenya Literature Bureau.
- Sárkány Mihály 2000 Körbe forog a kerék. *Kultúra és Közösség*, V. évf.: 109-119.
- Sárkány Mihály 1989 Az identitás kutatása az angol és az amerikai szociál- és kulturális antropológiában. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter szerk: *Az identitás-kettős tükörben*. 39-53., Budapest, TIT; valamint In Sárkány Mihály 2001 *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest, L'Harmattan.
- Schaffhauser Ferenc 2000 *A nevelés alanyi feltételei*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó.
- Serpell, Robert 1981 *Kultúra és viselkedés*. Budapest, Gondolat.
- Siann, G. 1972 Measuring field-dependence in Zambia. *International Journal of Psychology*, 7: 87-96.
- Tomory Ibolya 2000 Tanársors Afrikában. *Acta Paedagogica*, 4: 20-39., Pécsi Tudományegyetem.
- Turnbull, Colin M. 1970 *Az afrikai törzsek élete*. Budapest, Gondolat.
- Wober, M. 1969 Distinguishing centri-cultural from cross-cultural tests and research. *Perceptual and Motor Skills* 28:488.
- Wober, O. – Bukombi, S. 1973 *The shifty risk phenomenon and changing attitudes to birth control in Uganda*. Kampala, Makerere University.
- White, Leslie a. 1950 The Individual and the Culture Process. In *Centennial*. Collected Papers Presented at the Centennial Celebration Washington, D. C., Washington, American Assotiation for the Advacement of Science.
- Whiting, Beatrice B. 1991 *Children of Different Worlds: the Formation of Social Behavior*. Cambridge, Harvard University Press.

Korcsoportrendszer és átmeneti rítusok a kelet-afrikai maszájoknál

VERMES VERONIKA BORBÁLA

A születésnap is valami olyasmi, mint egy átmeneti rítus. Az ember bekerül a hatvanadik évüket betöltött „szakma nagyjai” közé, akiknek már van köszöntő kötetük, jelentős pálya áll mögöttük. Témámat hát az afrikanista, szociálintropológus és 60. életévét betöltött tanárunknak, Sárkány Mihálynak ajánlom, és egyben egy adósságot törlesztek vele. Hogy miért pont a maszájok és miért nem az észak-afrikai berberetek, vagy miért nem az etiópiai szurmák, a Zaire területén élő pigmeusok vagy a Namíbiai himbák, dél-afrikai ndebelék vagy délen a busmanok vagy miért nem mindez együtt? Habár számos nép él korcsoportrendszeren alapuló szociális szerveződésben, nem foglalható össze minden egy írás keretein belül. Először is a kiindulópont Kelet-Afrika volt, és azért nem a kikujuk, mert én nem mondhatom el ugyan, hogy „amikor a kikujuknál jártam”, viszont azt elmondhatom, hogy „amikor a maszájokról egy könyv a kezembe került...”. Rengeteg irodalom akad erről a népről,³⁵⁷ és nagyjából mindegyik ír a korcsoportrendszerek szerint tagolódó társadalmukról. A cikkem alapját képező írás Tepilit Ole Saitoti, egy maszáj beszámolója, mit Caroll Beckwith fantasztikus fotói színesítenek, a „Maasai album”.

Tepilit Ole Saitoti, egy maszáj, akit családja arra választott, hogy állami iskolába járjon. 1967-ben csatlakozott a Tanzánia Nemzeti Park Szolgálatához. Négy év múlva a National Geographic Society Film „A Serengeti Emberé”-nek választotta. 1971-ben Németországban, Münchenben a Goethe Intézetbe jelentkezett. 1972-ben a bostoni Emerson Főiskolára vették fel, és 1976-ban díjazott lett. 1977-ben környezettudományok doktora lett a Michiogani Egyetemen.

Caroll Beckwith, egy zseniális fiatal amerikai képzőművész, akinek festményeit és fotóit kiállították az Államokban, Japánban és Európában. 1970-ben nyert egy ösztöndíjat Japánba és Új-Guineába. 1974 óta sok időt töltött a maszájok között életmódjukat rögzítve. Övék az a kezembe került könyv, ami közel hozta hozzám ezt a népet. „Mindenekelőtt ez a könyv – egyfajta önéletrajz, mert egy maszáj írta – dokumentálja az életük történetét. Számba veszi az ősi legendákat, újjáéleszti az imákat és dalokat, és színesen írja le egy maszáj életének állomásait: gyermekkor, beavatás, harcosok osztálya, és végül az öregkor” (Saitoti–Beckwith 1988:0 [fülszöveg]). Ezt fogom én is követni. Írásomat a korcsoportok köré szervezve az elején némi általános ismertetéssel magáról a népről.

A maszájok – föld és nép – Kenyában és Tanzániában

Kelet-Afrika, Great Rift Valley, Kenya és Tanzánia határától nem messze áll a hegy, amit a maszájok így hívnak: *Oldoinyo le Engai* – az Isten hegye. Egy magányos csúcs, Isten ajándéka, amelynek az árnyékában megpihennek és imádkoznak a nyájért és a gyerekekért. Azt hiszik, minden villám az istentől jön, aki a hegyen lakik, és akihez bárányáldozatot visznek.

³⁵⁷ Amikkel – gondolom – Dégh Linda szemináriuma alatt már a Tanár Úr is megismerkedett...

Egy legenda szerint Engainak 3 gyermeke volt, akinek 3 ajándékot adott. Az elsőnek nyilat, hogy a vadászból éljen, a másodiknak egy kapát, hogy túrja a földet és termeljen rajta, a harmadiknak pedig egy botot adott, hogy pásztorkodjon. Ennek a harmadik fiúnak Natero Kop volt a neve, és ő a maszájok apja, akik azóta is büszkén őrzik nyájaikat. Gólyalábon álldogálnak, egyszerre egy lábon mulatják az időt. ... A nyájjal élnek, azt hiszik, a föld minden nyája az övéké, és ezért rendszeresen rabolni mennek más törzsek nyájaiból, mert azt hiszik és vallják – mint minden afrikai pásztortörzs –, hogy valaha a föld összes nyája az övék volt. „A maszáj mítoszban például az szerepel, hogy Isten csakis őnekik adta a szarvasmarhákat, vagyis ezek szerint mindenki más, aki marhákat tart, tolvaj – így aztán az állatlopással csupán visszaszerzik jogos tulajdonukat. A mítoszoktól eltekintve is megállapíthatjuk, hogy a szomszédos törzsektől való állatlopás ugyanúgy hozzátartozik a pásztorok tevékenységéhez, mint maga az állattartás; erre egyébként azért van szükség, mert a nyájból sok állat elvész a szárazság, a betegségek vagy éppen a fosztogatás következtében. Ez utóbbit a harcosok afféle bátorságpróbaként fogják fel, amelynek során megmutathatják a nőknek és az egész csoportnak, hogy képesek megvédeni a közösséget és annak javait” (Ferrera 2003:87-92). Félnomád életet élnek az állatok miatt, a fű és víz után vándorolgatva.

Norman Lays volt az egyik első európai, aki a régióban járt 1925-ben, és Kenya c. könyvében ezt ír róluk. „Ma megközelítőleg 300-40 000 maszáj él, de mint tudjuk, minden számadat pontatlan, mert nem szeretik, ha megszámlálják őket, gyakran el is bújnak, vagy nem vallják be asszonyaik és gyerekeik számát. Mindenesetre számuk nő, de nem úgy, mint Kenya és Tanzánia más népeié. Néha háborúskodnak a szomszéd népekkel, vannak határviták, de többnyire békében élnek a környező törzsekkel.”

„A maszájok nyelve az Afrikán belül beszélt 2500 idióma (nyelv és dialektus) közül csak egy, melyet a nílusi-szaharai (vagy kelet szudáni) nyelvek közé sorolunk. A Niger középső folyása és a Nílus mentén élők beszélik ezeket, pl. a nubák is. Az afrikai nyelveket Greenberg 1963-as rendszerezésében a következő nyelvcsoportokra osztotta: a kontinens déli részén elterjedt khoisanid nyelvek (a „csettintő” hangokkal – pl. bushman). Vannak továbbá a niger-kordofáni nyelvek, ennek alcsoportja a niger-kongói nyelvcsalád, melynek képviselői Szenegáltól Kongóig megtalálhatók (bantu alcsoportok pl. a ndebelék; vagy a nyugat-atlanti nyelvcsalád (pl. a fulantik) ill. a kordofáni. A nílusi-szaharai (vagy kelet-szudáni), afro-ázsiai vagy hámi-sémi csoporton belül van pl. a kusita, óegyiptomi, líbiai, amhara, afrikai arab és a berber nyelvek (pl. tuareg), ill. még külön csoportot képeznek Madagaszkár maláj-polinéz nyelvei” (Ferrera 2003:57-58). „A maszájok a niger-kongói nyelvcsaládba sorolt maa nyelvet beszélik. A nyelvről nevezték el őket, melyet beszélnek – Maa, egy különálló, de íratlan afrikai nyelv” (Saitoti–Beckwirth 1988). A *maasai* szó *maa* nyelvet beszélőt jelent. A *maa* nyelvet beszélőknek pedig két különböző csoportjuk van: egyikük félnomád pásztor-életet él, az egyszerű maszáj és a *szamburu* ill. a letelepedettek, akik mezőgazdaságot folytatnak – a *baraguyuk* (Ilumbwa), az *arusbák* és a *njempsek*. A maszájok a földműves törzsekre azt mondják, hogy ők nem követik a hagyományos maszáj életmódot. 12 szekcióra oszlik Maszájföld, melyek között a legnagyobbak a tanzániai Ilkisongo és kenyai Ilpurko. A gyöngymunkák és az öltözékek stílusa szekciónként különbözik. „A maszájok legjellegzetesebb termékei közé tartozó gyöngy karkötők és nyakláncok pontosan jelzik viselőik korát és státusát” (Ferrera 2003:88). Az Ilkisongóiak a sötétvörös és sötétkék gyöngydekorációt szeretik, míg az Ilpurkóiak a narancs és világoskék színeket részesítik előnyben. A tógák eltérő hossza miatt csúfolja is egymást a két szomszéd. Érdekes lehet még eredetüket fürkészve a római tóga mellett a régi rómaiakra emlékeztető rövidkardjuk, római sisakra emlékeztető hajviseletük, övük és persze a szandál. Nyelvük legközelebbi rokona a szudáni bari. A nílusi rokonságra utaló nyomok a nők borotvált feje, a két középső fog eltávolítása, ill. a gólyaállás. A hamita gyakorlatra vezethető vissza a körülmetélés és a csikló kimetszése a beavatási rítusokban és a korcsoportrendszer a fiatal harcosok között. ... Észak-Afrikából erednek, és a Nílus mentén vándoroltak Kelet-Afrikába, a XV. század körül Kenyába érve, a Rudolf tó (Turkana tó) kör-

nyékére. „A hagyományosan harcias népnek számító maszájok valószínűleg Észak-Afrikából, a Nílus vidékéről származnak; onnan települhettek át a XV. sz. táján mai élőhelyükre, a Kenya és Tanzánia határán található területre, amelyet egy hatalmas vetődés, a Great Rift Valley szel ketté” – írja Mirella Ferrera is (Ferrera 2003:87). A megérkezésük a legrégebbi szájhagyományozódott emléke a maszáj törzsnek, melyben egy madár zöld fűszállal érkező fészéképítő madár mutatta meg nekik a nagy legelőket, a folyókkal teli „edenkertet.” Majd kijöttek a völgyből, ahol addig éltek egy létrán át az állataikat is cipelve. Viszont a létra félúton eltörött, és a rajta lévők a völgyben lévő kráterbe zuhantak. Akik pedig lent maradtak, azok később csatlakoztak a csoporthoz, de különbözőek maradtak (ezek az észak-kenyai törzsek, akik rokonságban állnak a maszájokkal). Több törzset elsöpörtek vándorlásukkal, többek között a kikuyukat és a chagákat is a Kenya és a Kilimandzsáró lejtőig kergették. A 19. század végére érték el legnagyobb kiterjedésüket: 700 mérföld észak-déli hosszal és 200 mérföld kelet-nyugati szélességgel. Aztán jöttek az európai telepesek, akik beleavatkoztak a terjedésbe a földművesek javára. A 19. századi rabszolga-kereskedelem relatíve nem érintette a maszájokat. Az első misszionárius leírás az 1840-es években (Dr. Ludwig Krapf: Utazások, kutatások és misszionárius munkák c. műve) leírja életmódjukat, 1883-ban Joseph Thomson átszelte Maszájföldet, és ő már harcias népként emlékezik meg róluk, akik oroszlánt ölnek, pásztorkodnak, véres tejet isznak, és hosszú lándzsákkal járnak. Az 1880-90-es években sok természeti katasztrófa sújtotta a népet, köztük olyan betegségek, melyek csaknem az egész népet eltörölték a föld színéről – a himlő. Marhavész tizedelte az állományt, és a szomszéd törzsek is kihasználták gyengeségüket: a kikujuk és a kambák is megtámadták őket, hogy területet és nyájat szerezzenek. Mikor a gyarmati kormány megszilárdult Kenyában és Tanzániában, a törzsi háborúkat fegyveres rendőrséggel fékezték meg. Ez idő tájt halt meg Batiany, a Laibon (szellemi vezetőjük, prófétájuk és gyógyítójuk). Ez a poszt apáról fiúra öröklődik, így Batiany két fia, Senteu és Lenana közt versengés tört ki. Batiany Senteunak, kedvesebb fiának akarta hagyni a vezető, gyógyító, jósló és mágikus hatalmat, de Lenana elrejtőzött egy közeli marhakarámban, és meghallotta, miket kér az a fiútól, és másnap reggel ő vitte helyette el neki a kért sült bárányhúst és a mézsört, hogy aztán megáldja őt az akkor már gyengén látó apja. Anyja tanácsára még a hangját is elváltoztatta. Így apja a laibonnak kijáró minden titkot és művészi tudást megosztott vele, majd arra kérte, hogy menjen, mielőtt bárki jönne. Kifele menet találkozott testvérével, aki rögtön rosszat sejtett. Mikor apja megtudta tőle, hogy aki előbb kiment, nem Senteu volt, elszomorodott. Odahívta, megölelte, és egy különleges áldást adott neki, majd egy varázsdobozt, az *engidongot*, amivel megátkozhat bárkit, és azt mondta neki: „El kell fogadnod az öcsédet vezetőnek.”

Emiatt az eset miatt vált ketté a maszáj törzs, mert ellenségeskedés tört ki. A britek Lenana oldalára álltak, megtették legfőbb főnöknek, de nem vették figyelembe, hogy a *Laibon* nem politikai vezető. Utakat akartak keresztülvezetni a maszáj földön, és az ellenállást leverték. Ahogy Lenana elhunyt, átvették a hatalmat arra hivatkozva, hogy ez volt Lenana utolsó kívánsága. A gyarmatosítás nagyban érintette a területet.

A Great Rift Valley a Holt-tengernél kezdődik, benyúlik délre Afrikába, keresztülszelve Etiópiát, Kenyát és Tanzániát, és az Indiai-óceánban ér véget. Esős és száraz évszakra osztják az évet. Az esős évszak novembertől májusig tart, amikor is zöld fű lepi el a völgyet, gazellák szökellnek mindenfelé, és sok beavatási ceremónia is ilyenkor zajlik, mivel szinte semmilyen munka nincs kilátásban. A száraz évszak alatt pedig olyan területekre vándorolnak hegyi gleccserpatakok mentén, ahol van zöld fű. Az esős évszakban bőség uralkodik, lakmároznak, énekelnek, beavatási rítusokat tartanak. Nem igazán dolgoznak, csak a legszükségesebbeket. A száraz évszak lassan jó, de biztosan, és éhséget hoz, nyájukat pusztít.

Vallásuk monoteisztikus, ami egy dualitást foglal magába: *Engai, a fekete és Engai, a vörös* – az isten két arcát szimbolizálja. Fekete alakban esőt hoz és termékenységet az esős évszakban, vörösként pedig gyilkos villámokat szór, pusztít, és a száraz évszakot hozza el, amikor a pásztrok nap

mint nap tartanak állataik halálától. Nem egyértelmű, hogy Engai férfi vagy nő, mert a hozzája intézett imákban a neme mindig más. A maszájok két toteme a vörös (*Oodo Mongi*) és a fekete tehén (*Orook Kiteng*) is ezt a duális totemisztikus elképzelést hangsúlyozza. A klánokra való felosztást Natero Kop házasságára vezetik vissza, akinek volt két felesége. Az elsőtől – akinek vörös teheneket adott – három gyereke, a másodikától két fia született. Az első három gyerek alapította az *Ilmolelian*, az *Ilmakesen* és az *Iltaarrosero* klánokat, amik a maszájok tartóoszlopát képezik. A két fiú pedig az *Ilaiser* és az *Ilukumae* klánok ősei. A legerősebbek a legidősebb gyerekek által alapított *Ilmolelian* és *Ilaiser* klánok. Ezek a társadalmi szerveződések a mérvadók az endogámia szempontjából, és az esetleges incestust meg kell váltani (ami a két feleségtől leszármazott ágazatokon belüli házasságból születik). Klánok szerint van az állatoknak tulajdonjegyük. A maszáj pásztorok életében két fontos dolog van: a nyáj és a gyerekek. Így is üdvözlük egymást: *Kasserian Ingera? Kesperian ingishu?* – Hogy vannak a gyerekek – és a nyájjal mi újság? Manapság a nyáj-populáció 3 millió felett mozog, az egy főre eső állatállomány minden más afrikai népénél magasabb. A kecsketartás is jellemző (szertartásoknál használnak is áldozati céllal). 50 marha alatt egy pásztor szegénynek mondható. „Zebut, szarvasmarhát, kecskét és szamarat tartanak; a jószágot a falvakban, a nagy, tüskés kerítéssel ellátott karámokban őrzik (eredetileg ezeket a karámokat hívták kraalnak, de ma már a falut is ezzel a névvel illetik), amelyek a lakásként szolgáló kunyhók körül helyezkednek el. Faágakból készül a kunyhók vázszerkezete, ezt sárral és tehéntrágyával vonják be, ami megvédi a lakókat az esőtől és a forróságtól” (Ferrera 2003:87). „Fából és bokrokból alkotott kerítés veszi körbe a maszáj falu sárból és szalmából készített kunyhóit. Ezek a kunyhók a szabálytalan alakú karókból álló karám, a kraal körül állnak” (Ferrera 2003:88). „Az építőanyagokban szegény földön a tüskés bokrok jelentik a legjobb védelmet a települések és – ami a maszáj kultúrában a legfontosabb – az állatok számára” (Ferrera 2003:89).

„A maszájok Kelet-Afrika szavannáit járják nyájaikkal...” Rájuk jellemző az „állattartó kultúraegyüttes” – azaz nomád állattenyésztő életmód, melynek anyagi, társadalmi és rituális összetevői mind az állatok birtoklásával függnek össze. Ebbe a csoportba tartoznak a szaharai berberék, beleértve a tuaregeket is; a Szahel-övezetben élő fulantik (a bororo alcsoporttal együtt); a kenyai és tanzániai maszáj harcosok, valamint a namíbiai himbák. Az afrikai pásztornépeket nemcsak az azonos gazdasági stratégia köti össze, hanem az állatokhoz fűződő szoros kapcsolatuk is. Ezeknél a népeknél a jószág birtoklása komoly tekintélyforrás. Az állatokat dalokban dicsőítik, szinte kizárólag rituális alkalmakkor vágják le és fogyasztják el, házassági ügyletek esetén pedig cserejavakként használják őket. A pásztornépeknek emellett van még egy közös vonásuk: a szépség kultusza, amely a test folytonos ápolásában és festéssel, nyakékekkel és más díszekkel történő szépítésében fejeződik ki” (Ferrera 2003:58).

„A maszájok létfenntartásához nélkülözhetetlenek az állatok. A legeltetés idején ők adják a legfontosabb táplálékot, tej és vér (ritkábban hús) formájában. A vért úgy nyerik, hogy nyíllal apró lyukat szúrnak az állat nyaki vénájába; a kifolyó vért egy tálban fogják fel, majd a sebet gyógyó növényekkel és sárral gyógyítják be. Az állatok jóvoltából emellett még más hasznos termékekhez is jutnak: a szarvakból dohánytartót és más használati tárgyakat készítenek, a kikészített bőrökon aludni lehet. A trágyával pedig a kunyhók falát vonják be. A jószágot azután a környező földművelő népekkel (a kikujokkal) elcserélik mezőgazdasági termékekre, vagy ritkábban eladják. A vőlegény szülei is állatokkal fizetnek a menyasszonyért. A jószágok néhány különleges szertartásban is fontos szerepet játszanak: ilyenkor néhány állat rituális feláldozására is sor kerül, ezek húsát azután szétosztják, és közösen fogyasztják el. A nyájak és a csordák gyakran esnek fosztogatók áldozatául; a kelet-afrikai pásztorok körében annyira megszokott az állatlopás, hogy az összes nép teremtményszása igazolja ezt a gyakorlatot” (Ferrera 2003:87).

Az állatot nagyon ritkán ölik le: ha egy nő gyereket szül, vagy valaki nagyon gyenge vagy beteg, mikor a harcosok az erejüket akarják visszanyerni, vagy nagyszabású ünnepség van készülődésben.

Inkább a tejüket használják fel (frissen, joghurtként vagy vajként). A vágott állatot elosztják a közösségben. A tejet és a húst nem szabad egy napon fogyasztani, mert sok rossz okozója lenne, ha az élő és a halott állat bennük keveredne. A száraz évszak alatt vért is isznak (az egészséges állatok nyaki ütőérből csapolva a tök kulacsukba), mert azzal nem ölnek állatot, de a lényeges tápanyaghoz hozzájutnak. Mikor egy nő szül, mikor valaki megsebesült, vagy mikor egy lányt vagy fiút körülmetélnék, az elvesztett vért így pótolják. Manapság inkább gabonafélékkel keverve eszik.

„Mint az íreknél is látjuk: a szegényes étrendet kiegészítendő, vidéken gyakran előfordult, hogy az állatok vérért vették; ez a jelenség ma is létezik az afrikai pásztornépeknél, például a maszájoknál” (Ferrera 2003:23). Az állatokat más módon is hasznosítják: vizeletükkel mossák az edényeket, és egyéb gyógyító célokra használják. A trágyájukkal fedik be házaikat, a szarvukból tartókat eskábálnak, a patájukból gyűrűket, a bőriükéből ruhát, cipőt, ház és ágytakarókat készítenek. Nincs ünnepség állatok nélkül. A településszerkezet karám-szerű felépítése is az állatok ragadozóktól való védelmét hivatott szolgálni. Összekötözött karókból áll a kerítés, amin belül a nők fűből, ágakból és trágyabevonatból álló iglu alakú kunyhók helyezkednek el. A kunyhók közti kör alakú térre, éjjelre a tolvajok és ragadozók elleni védelem céljából összeterelelik az állatokat. A karámok megfelelő távolságban helyezkednek el, nehogy az állatok összekeveredjenek. „A kraal szó az állatok elkerítésére szolgáló karámot jelöli, de átvitt értelemben így hívják a karám köré épült, kör alakú, gyakran [...] mintás falú házakból álló települést is” (Ferrera 2003:86).

A fű, mint az állatokat eltető táplálék – szent. Ha egy harc vagy verekedés közben az áldozat egy marokkal felszed, és azt kiáltja: „Fű, zöld fű, könyörgöm!” – ez a béke jele kell legyen. Akinek nincsenek állatai (Ndorobo), azt megvetik.

A maszáj férfi életszakaszainak jól elrendezett egymásutánja a kor szerinti előrehaladásra alapszik. Ceremoniákon avatják be, speciális kötelezettségekkel és előjogokkal ruházzák fel. „A maszájok ugyanis, a többi nilotid pásztornéphez hasonlóan, korosztályok szerint szerveződnek; az azonos időben körülmetélt fiatalok alkotnak egy osztályt, vagyis az egyes osztályokat 14-15 év választja el egymástól. A csoportok tagjai közt erős szolidaritás jön létre, s ezek a kapcsolatok egy életen át megmaradnak” (Ferrera 2003:93). Minden maszáj férfinak három szakaszon kell átesnie élete során: a gyermekkoron, harcos koron és öregkoron. A harcosokon belül van fiatal és szenior, akik együtt alkotnak egy korcsoportot. Megközelítőleg 15 évente megújul a harcosok korcsoportja, és minden ilyen búcsúzó csoportnak külön neve van. Mikor a harcosok belépnek az öregkorba, őket új harcos generáció váltja majd fel. Az öregkoron belül is van junior és szenior alcsoport, valamint „ős öregek” is akadnak, akiket koruknál fogva igen nagy tisztelet övez.

A hatalmas különbségek ellenére a korcsoportok magjait az átmeneti rítusok adják. Ez a négy fő beavatás a következő:

Alaman Lengipaata – a körülmetéletlen fiúk rítusa. Ezt a rítust elsőnek az Ilkeekonyokie klán mutatja be.

Emorata – a körülmetélési rítus, ami az érettek, a harcosok korcsoportjába avatja őket.

Eunofo – az időskorba való beavatás rítusa.

Olngesberr – az agg korba való átlépés rítusa. Ebben a rítusban az Ilkisongoi maszájok az első a bemutatás sorrendjét tekintve.

Mind a négy átmeneti rítusban megtalálható a fej rituális leborotválása, áldás, egy állat leölése, a test vagy az arc rituális kifestése, énekek, tánc és lakomák.

Az átmeneti rítusok elméleti háttéréről röviden: Fejős Zoltán Arnold van Gennep francia néprajzkutató *Rites de passage* témájú munkájának megjelenését követően 70 évvel foglalta össze először a magyar közönség számára az elmélet vázlatát (Fejős 1979:406–414) – ami ma már szinte tudományos közhellyé vált. Előtte csak Marót Károly alkalmazta a hazai kutatók közül. Angol fordítása 1960-ban ismertette meg a nagyközönséggel ezt az örökbecsű írást. Gennep ausztráliai és madagaszkári bennszülöttek körében végzett terepmunkát, mely után a könyvet írta. Az akkoriban ural-

kodó pozitívista szellemben nyúlt a mágikus cselekmények, szokások problémájához; racionális érvekkel magyarázva a természetfelettihez való viszonyt, és mindezt holista módon. Alapos terepismeretével életszerűen tárja elméleti megközelítését az olvasó elé. A rítusokat az etnológia eredményeinek tükrében rendszerezi. A rítus: jelkép-értékű cselekvéssor, mely közvetít az egyes tájak, a közösség, és a túlvilági lények vagy elképzelések között. Nem csak szokáscselekvés, hanem ceremónia és ünnep is.

Gennep a „passzázs-rítusok” fogalmával a rítusok lényegét kívánta megragadni – a hangsúlyt az ember pozícióváltásaira ill. az átmenetekre helyezi. Kiindulási pontja az egyén és a közösség viszonyában beálló változások kiemelése. A biológiai individuum (egyén) élete a biológiai átmenetek, változások sorozatára redukálható. A változás az ember fizikai és szociális környezetének módosulását fedi, melybe életkori periódusok túllépésével kerül. Ilyen pontok a születés és a halál között a serdülőkor, a felnőtté válás, a házasság, valamint a lakókörülmények megváltozása, foglalkozásváltás (különösen a természeti népek zárt, lokálitáshoz erősen kötött csoportjaiban). Az egyén életében bekövetkezett helyzet-változások az őket integráló kisebb csoporton, közösségen (család, nemzetség) belül mennek végbe, s nem a társadalom egészében.

„Az egyén átjutását az egyikből [állapotból] a másikba különleges aktusok segítik elő. Ezekre azért van szükség, mert a helyzetváltozások kríziseket okoznak mind az egyén, mind a közösség számára” (Fejős 1979:409). Az életkrízis nem egyszerűen az ismeretlen, új pozícióba való átlépés természetes következménye, hanem a változások a kultúra szent és profán jellege közti zavart keltenek, ezáltal konfliktusokat okozva a szociális csoportnak (ill. az egyénnek is). A rítusok e két szféra közti viszonyt rendezik, új egyensúlyi állapotot hoznak létre. A természeti népeknél a viszony a transzcendens felé a rendező elv, a regulatív, szabályozó elem. „Az átmenetek köré csoportosuló mágikus cselekedetek bonyolult szertartások alakjában jelentkeznek.” Gennep ír a közvetlen környezet, a hely, a természet befolyásáról az emberre, az évszakok, periódusok közti átmenetekről, de minket az ember életében bekövetkezett periódusok közti átmenet érdekel – ami funkciójában megegyezik az összes többi átmeneti rítus lényegével: hidat alkot két ellentétes állapot között. Ezekre a szerkezeti hasonlóságokra építi elméletét. Így az infibuláció egyrészt elszakadás a még be nem avatottaktól, és egyben függetlenedés is (gyógyulási időszak magánya), míg az új állapotot (felnőtt házasulandó nő) el nem nyerik a beavatottak. A körülmételés előtt a harcosok karámon kívüli éjszakai eltávolító szereppel bír, a lakomák pedig, az evés: szentesítő elem, az új helyzetbe való tartozást, bekapcsolódást erősíti meg.

Az átmeneti rítusok szintagmatikájukat tekintve a következő hármas irányultságot különíthetjük el:

1. A kezdeti, normális állapottól *elválasztó rítus* – rite de separation (preliminális rítus) biztosítja a megelőző csoporttól való elválást. Pl. amikor a vadászok vagy más távozók elhagyják a terület határát, és elbúcsúztatják őket – elválasztják.

2. A rendellenes, tisztátalan, köztes állapotba való kerülést idézi elő az *eltávolító rítus* – rite de marge (liminális rítus) amikor a beavatott még státus nélküli, társadalmon és időn kívül álló. Ez segíti elő az eltávolodást a régitől az új felé, distanciát teremt a megelőző és a következő csoport között. Ebben a fázisban általános, hogy a beavatandó magányosan kóborol az erdőben, felkészül az idősebbekhez való csatlakozásra, időn és közösségen kívül reked, beszélési és találkozási tilalom alatt áll – ami kifejezi átmeneti, csoporttól idegen helyzetét.

3. A végső, normális állapot elnyerése a beépítő rítus – rite d'agregation (posztliminális rítus) során történik, ami az új viszonyba való beépülést (inkorporációt) segíti elő. E mozzanat állítja vissza a kultúra szerveztségének korábbi megbomlását, ami nem a kezdeti rendben, hanem egy új rendben áll helyre. Legtöbbjük nehéz próbatétel.

Keneth S. Carlston, aki az Illinois Egyetem jogprofesszora volt, idézi Spencer P: *The Samburu c.* könyvét a beavatási rítusokról: „A félelem, szorongás és a testi megrázkódtatás, amit a szervezet a rituálékban tapasztal, kapcsolatban áll az egyén átjárásával a fiú állapotából a férfiéba és harcoséba,

ill. a lányéból az asszony státuszába, feleségébe és anyáéba, létrehoz egy pszichológiai állapotot, amiben az egyén átalakul belső az érzékei, és jogi észlelése, kötelességei és előjogai, amik az új állapottal járnak” (Carlston 1968:13; Spencer 1965:246-247,258).

A beavatási szakaszok nem minden esetben egyenlő súlyúak. A temetéseknel pl. az elválásztás, a házasságban a beépítő a domináns funkció. A rítusok belső felépítettsége, a szertartások alapsémája (schéma des rites) az egyén fizikai, biológiai változásait kulturálisan szentesíti társadalmilag kialakult formák keretében. Ugyan jórészt az egyén biológiai változásait kísérik ezek a rítusok, mégis a közösség számára fontosak, az egyén csak passzív alanya a szertartásnak (de társadalmi változásokra is kiterjeszthetők). A lényeg mindig az események szociális jellegű szankcionálása.

Az életben tehát passzázs-rítusok sora kíséri az embert. Az átmeneti rítusok során az egyén állapotnak meghal, a másiknak újjászületik. Időről időre azonos korúaknak együttes rítuson kell átesniük. Az átmenetek tükrében, íme hát, a maszájok korcsoportjai, amik passzázs rítusokkal kezdődnek és azokkal érnek véget – de előbb egy kis vázlat a korcsoportrendszerekről.

Korcsoportrendszerek Afrika-szerte

Claudia Zaslowsky: *Afrika számol* c. munkájában sok más között ír a korosztályrendszerről is, mely nem minden afrikai közösségben általános, de ahol jelen van, ez a szociális szerveződés alapja. A legtöbb kelet-afrikai társadalomban a korosztályok rendszere kiemelkedő formája a szervezettségnek, átfogja mind a családi kapcsolatokat, mind a kormány intézményit, és szoros kapcsolatban álló társaságot alkot, melynek a kor és a lakóhely az alapja.

A keleti igbóknál (Dél-Nigéria) ugyanabban a 3 éves időszakban született gyerekeket egy korcsoportba sorolják, ehhez tartoznak egész életükben. Kilencévenként az éppen 35 és 45 év közti férfiak 3 korosztályából egy a rendőri feladatokat látja el (a falubeli vének határozatainak betartásáért felelnek). Később ők veszik át a vének szerepét, döntenek a helyi ügyekben. A gyűlések korcsoportonként zajlanak, kívülálló nem vehet részt bennük. Hadseregeket, marharablásokat szerveznek ilyen alapon. A korcsoportokat jelentős eseményről, háborúkról, járványokról, éhínségről nevezik el (pl. a kamba nép 1898-99-es évben alig evett mást, csak rizst, ezért ez a korszak a „rizséhínség”). A kikujuknál egy csoport, ha belép a felnőttkorba, akkor veszi fel ezt a nevet (pl. amikor az európaiak behurcolták a szifilizst). A szerző megkülönböztet ciklusos és lineáris korosztályrendszereket: az ugandai karimozsong népnél négy ciklusos korosztály van (zebrák, hegyek, gazellák, oroszlánok), generációnként (25 év) változnak, és egyszerre csak két korosztály aktív: egy fiatalabb, éppen felnőtté váló fiúkból álló, ill. egy idősebb, az apák korosztálya. Minden generációs csoportot tovább osztanak 5 évet átívelő csoportokra, melyeknek más és más a felelősségük és a státuszuk. Az idősebbek az állam nélküli társadalomban az irányító szerepet töltik be.

A kambák, kikuyuk, luók és maszájok lineáris rendszerben építik fel korcsoportjaikat. Az arusák (Észak-tanzániai földművelők) két osztály van: a fiatalság után jönnek a fiatal férfiak (olmuran) ill. az idősebb férfiak (olourou). A junior muran periódusban a fiatal férfiakat 3 csoportba osztva körülmetélik, két éves szakaszonként, így bekerülnek a korcsoportokba. Hétéves tanulási idő után szenior muran lesz, amikor is, ha oroszlánt ejt, sikeres marharablást szervez, vagy megvédi a saját csordáját, s így vezető szerepet vívhat ki a korcsoportján belül. Hat évesen körülmetélik, majd junior, 14-25 fiatal szenior férfi, majd junior idősebb, aztán szenior idősebbek 37 éves korukig, végül 49 után visszavonulnak az aktív közösségi élettől. Az ilyen férfiakat nagyra értékelik majd bölcsességük és tapasztaltságuk miatt. Felkérlik, hogy döntsön el egy vitát, mesélni fog a fiataloknak élete eseményeiről stb. Persze ezek az életkorok elcsúszhatnak, ha nincs minden évben körülmetélés.

Colin M. Turnbull: *Az afrikai törzsek élete* c. műve a korcsoportokra épül és jó példákat hoz. Ő írja, hogy „az afrikaiak számára az élet nem a születéssel kezdődik, hanem már a halál előtt is van életük, hiszen egy közös totemőstől származnak, és ide térnek vissza. Ha a gyerek nyomorékként

születik, vagy koraszülött, élve eltemetik vagy megfojtják, miközben az anyja siratja, de ha más nem végzi el, ők is elvégzik, minél gyorsabban. A születés vége akkor van, mikor a köldökszínőr leszárad. Általában születéstől 3 évig szoptat az anya, ill. a hátán hordozza a csecsemőt, ezáltal átveszi az állandó mozgást, mindent lát, amit az anya a ház körül csinál. Az ikrek nagy gondot okoznak ezért, általában megölik egyiküket. Három éves korukig még nem adnak nevet a gyerekeknek, csak „izé” vagy „dolog” szóval illetik, mert az ősök megirigyelhetik, és magukhoz hívják (p. 39), csak amikor már valószínű, hogy életben marad, azaz „tartósan megérkezett”, ekkor 1-2 éven belül lezajlik a névadó rítus, mely a szülők dolga, és az idős családtagokkal együtt adják a nevet. Általánosan olyan félrevezető neveket adnak, amik az ősök féltékenységét kijátsszák: „halott vagyok”, „nincs vagyonom”. Ez egyben a korcsoportokba belépés kezdete.

A maasaioknál egy szép koromfekete ökröt választanak ki, azt levágják, megsütik, az anya elé teszik. Minden asszony tejet hoz az anyának, és ő ezt egy darab hússal viszonozza. Este megy tehenet fejni, hátán viszi a gyereket. Férje, valamint 3 idősebb családtag csatlakozik hozzájuk, és a marhák között adnak nevet a gyerekeknek. Az iszlámban a gyerek fejét leborotváltják, kecskét vagy birkát vág-nak, és elfogyasztják a húsát. A kikujuk a napról nevezik el a gyereket, amely nap született, és később becenevet kap.

Ezt követi a kisgyermekkor 7 éves korig, amikor a gyermeknek nagy szabadsága van, magukra hagyják őket, mászkálhatnak szabadon. Hét éves korától a gyermekkor veszi kezdetét, és ekkor nevelik, oktatják, felkészítik a felnőtt lételre, játékok útján szocializálódnak, megtanulják, hol a helyük a társadalomban, kivel hogyan kell viselkedni” (Turnbull 1970:44-46).

Daniel N. Sifuna írja a kenyai oktatási élményei kapcsán a következőket: néhány etnikus csoportnál a hagyományos oktatás a beavatások során történt. Öt évesen a gyerek fölcimpáját átszúrták, 10 évesen már tágitókat tettek bele, mint látható jelet, hogy elérte az avatási kort. A pubertáskori körülmételés is egy ilyen rítus, mely után a közösség teljes jogú tagja lesz a beavatott. Ez nem csak fájdalommal, hanem lelki átváltozással is jár, van, hogy egy hónapig tart összesen, oktatják őket közben.

A felnőtté avatás különbözik a földművelő és pásztornépeknél. A beavatás főleg a pásztoroknál fontos, a földművelők korhoz kötik az avatást, és 3 évente összegyűjtik az ágazatokból, falvakból az avatandókat, vagy egy falu önálló avatást végez. A vadászoknál kortól nem annyira, mint alkalmasságtól függ, ezért szélesebb korcsoportok alakulhatnak ki.

Paul Spencer a maasai társadalomról leírja, mennyire fontos az életkor szerinti felépítés. Életkor szerint választják el a korcsoportokat egymástól, avatják a társadalom teljes jogú tagjává. A házasság férfit murannak hívják, a feleséget manyatának. A maasai férfi kronologikusan és morálisan is lép. Harcos, majd önérdekű patriarcha, idős. A kislányok az anyjuktól kapják az első teheneket stb. Ír a maasai korcsoport-rendszer modelljéről, a nők és a férfiak esetében különböző: a kislány pásztor, azt követően harcos, és házasság, a lányok között a fő választóvonal a házasság. Az idő múlása és a horizontális társadalmi emelkedés viszonyát, az ideális nők ill. a közösségbe be nem kerülők témáját fejti ki.

Szintén Kenyában élnek az északi boranok, 320 km-re északra nairobiától, ahol a boran gutun belül (uralkodó csoportok) él a gada rendszer, amely szigorú korcsoportrendszer és fokozatokon alapszik. Férfiak között alakult ki, de közülük sem tartozik bele mindenki. Aki a rendszerbe születik, tizenegy ceremónián megy át, melyet 8 évente rendeznek. Egy férfi fia vagy öt ranggal bír, vagy a 40 évvel fiatalabb csoportba sorolódik születésénél fogva. Van, aki magas rangba születik, és lehet, hogy 40 évvel fiatalabb a csoportja tagjai között. Ahogy halad felfelé a férfi, nő a felelőssége, rítusokat ad elő stb. Van, aki az első lépcsőről kezdik a felfelé menetelt (daballek), nekik hosszú hajuk van, és kaorikkal vannak kirakva. Nyolc év után jön a névadás, hálát adnak az istennek a gyerekért. Ezután harcos, pásztorokodik, megházasodik, vezető lesz, bíró, tanácsadó, majd idős. A korcsoportokat hariyyanak nevezik. Az egy gadán (8 éven) belül születettek együtt vadásznak, megosztanak mindent, vendégbarátság van közöttük, segítik egymást, vezetőjük a hayyu haruyya. A boranoknál a

születés ceremóniáján az ajtóra védő amulettet tesznek, táncolnak, tehéntejel itatják az anyát. Öt-hat évesen már kisebb állatokra vigyáz a gyerek, pásztorkodik, és az ilyen korú fiúk gyakran összejönnek, birkóznak, játszanak. 15 év a körülmetélés felső határa, melyen a nők és férfiak is átesnek. A jelöltek reggel hideg fürdőt vesznek, összegyűlnek, a szemüket bekötik, az előbört az anyjuk megcsókolja, a kunyhójukba teszik. A falutól messze mennek aznap, árnyékba, gyíkokat és madarakat vadásznak, speciális kezelést kapnak, hogy ne vérezzenek. A körülmetélt lányok lábát összekötik, otthon kell maradniuk. Tizenéves koruk vége felé a kortársaikkal együtt mozognak, vadásznak, és ha elefántot ejtenek, oroszlánt, rinocéroszt vagy bikát, akkor speciális státuszba kerülnek. Ha sok ilyen hőstettük van, nagy eséllyel vezetik ezt a csoportot. Ha rablőháborúban egy ellenséget megölnek, elefántcsont karperecet kapnak. 25 év körül kerül sor a házasságra: a fiú kiszemel egy lányt, a szüleivel megkérleti, vagy gyakran a szülők szemelik ki szigorú exogámia alapján. Ajándékot visz a fiú apja, megkérdezi őket, majd másodszor megy, és akkor közlik a döntést. Ha ez negatív, akkor elviszi az ajándékokat. Ha pozitív, akkor bikát ad a fiú az anyósának (szülőknek). A házasságot a lánynál tartják, elhálják, és utána már mások a megszólítások.

Samuel Nach Eisenstadt foglalja össze az afrikai korcsoportokat a legteljesebben (Eisenstadt 1954:100-113). Hipotézisének érvényességét központosított részekből álló törzsekre, autonóm faluközösségekre és központosított főnökségekre is kiterjeszti. Funkcionális szemszögből is megvizsgálja a korcsoportokat, strukturális különbségeket, és azon belül szakosodási sémákat állapít meg különböző megjelenéseik alapján. Kétségtelenül valaha a témáról írt legjobb áttekintésnek tűnik, és ha egyszer valaki lefordítja, én is beemelem a dolgozatba, mert igazság szerint meghaladta a képességeimet.

Lássuk hát, hogy a maszájoknál min megy keresztül az ember fia – vagy lánya a születéstől az öregkorig!

Inkera: fiatalság

A gyerekkor a hatalmas szabadság kora a maszájok számára. Olyan 7 éves korig a maszáj fiúknak és lányoknak kevés a tennivalójuk a családban, a játékot és a tanulást leszámítva, ami a felnőtté válás útja, és persze némi nyelvgyakorlás. A lányok fokozatosan megtanulják a női művészeteket – ruhavarrás, a legfontosabb háztartási cikkek előállítás, fejés, gyöngymunkák készítése. A fiúk fejlődnek a futásban, a hajításban, elkezdnek a nyájról tanulni, pásztort játszanak. A gyerekeket nagy szerető gondoskodás övezi, és nemcsak a szülei, hanem minden felnőtt által. A felnőttiség önbizalmát ezek a fiatal évek építik.

A gyerek és a nyáj egy maszáj szemében nagy érték. Ha ugyanis gyerekei vannak, nyájja kell legyen, hogy etesse őket, és ha nyája van, kell, legyen, aki vigyáz rá. Ha lányai vannak, majd férjhezmenetelükkor menyasszonyváltságukat nyájban fizetik meg. Ha fiai vannak, harcosok lesznek és portyáik során majd nyájukat rabolnak. A várandós asszonyoknak a korai stádiumban mindenféle étel iránti vágyait teljesíteni kell, nehogy elvetéljen, de később nem ehetnek sokat, nehogy nehéz legyen megszűlni a babát. A leendő anyuka nem ehet döglött állat húsból, nem fogyaszthat friss tejet és csak jól átsütött, vagy szárított húst kaphat. A gyökerekkel való hánytató és a sok folyadékivás szerintük tisztítja a hasat, az ereket is, és egészségesen tart. A születés az anya házában zajlik egy bába jelenlétében (aki már szintén tapasztalt anya, megfontolt és elővigyázatos). Ha a leendő anya családjában nincs tapasztalt bába, hívnak máshonnan (komplikációk esetén kettőt is). Miután a csecsemő világra jön, az anyja átruházza rá az életéért való felelősséget a következő szavakkal: „Most már te vagy a felelős a te életéért, és én a sajátoméért.” Ezzel vezeti be a meleg és biztonságos anyaméh utáni kemény környezetbe. Ez egy elválasztó pont kettejük között. A magzatmáz eltávolítása után tej és víz keverékével tisztítják meg a csecsemőt és az anyját is. A gyermek neve nagy jelentőséggel bír. Az apát, akit nem eresztenek a vajúdás közelébe, a gyermek neméről azonnal

informálják. Ha fiú, a bába kiadja az apának, hogy egy tinó nyaki ütőeréből vegyen vért, míg ha lány, akkor egy üszőjéből. Aki ezt látja, meg lehet győződve a gyerek neméről. A vért egy tökedénybe kell csapolni és meleg tejjel összekeverve az anyának vinni. A szülőházat egy kos leölésével kell megtisztítani, melynek húsát a falu asszonyai eszik meg, akik bent összegyűlnek, és az anyának tejet hoznak ajándékba. Az evés után imákat énekelnek, ezzel megáldva a házat és a benne lakókat. Másnak egy bárányt vágnak a zsíráért, amit megolvasztanak, és az anyával megitatják. A húsát a család eheti, de a bábának vinni kell belőle, mégpedig a legjobb részeket. A család aznap az anyának olyan ételeket készít, amiknek magas zsírtartalma van, hogy erős és egészséges legyen. A baba két-három hónapig szopik és utána az anyatejet felváltja a tehéntej és a vaj. Akkor etetik, amikor sír.

A névadás kora családonként változó. Általában nagyon kis korban kapja az első nevet. Az első rítusra a gyerek és az anya fejét is leborotváltják, és egy bárányt áldoznak. Nyolc-tizenkét éves kor között kap egy második nevet, amit az előző mellett visel. A második névadó ünnepségen egy ökröt vágnak, a bőrét lenyúzzák és kicserzik (az érintetlen farokkal együtt). Ezt a bőrt a család megőrzi.

Mindkét névadó ünnepség nagyon színes. Az anya a legjobb ruháját ölti fel az alkalomra, kiöltözik puha bárány vagy kecskebőrbe gyöngyökkel kivarrra, hozzá nyakláncokat, fülbevalókat vesz fel. A ceremónián az öregek és a nők vesznek részt. Miután döntöttek a névről, kimondják az áldást: „Ez a név ragadjon rád!” – és a gyermek családja a vendégekkel együtt ezt válaszolja: „Igen, uram”. Az ünnepség estéjén és a rákövetkezően az anya a karám ajtaját külön erre az alkalomra vágott leveles ágakkal zárja el, amik egy olajfaféléről származnak. Ezeket a gallyakat eltakarítja, mielőtt még az állatokat kihajtanák, korán reggel. A gyerekekkel a közösség nagymamáit, az anyja és – ha vannak az anyának lányai, akkor ők – törődnek a leginkább. Mosolyognak rá, táncolnak vele (ahogy a harcosok) a levegőbe dobják, és azt éneklük neki, hogy akkorára nőjön, mint a Mont Meru vagy a Kenya hegy, esetleg, mint a Kilimandzsáró... Mikor járni tanul, a kezét fogják. Három éves koráig minden társasággal keveredhetnek, de valamiért a fiúk inkább a férfiakhoz, és a lányok az asszonyokhoz húznak. Mindkét nemre a nők felügyelnek.

A maszáj falvakban gyakran látni a kisfiúknál botot, ami kezdetben a jövőjüket, idővel a hivatásukat jelöli. A pástorkodás után egy hegyesebb, hosszabb bot következik, ami a harcosok lándzsáját jelképezi. Egyre többet énekelgetnek (pl. esőhívogatókat), szocializációs játékokat játszanak (istállócskát építenek földből és trágyából, amiben a csontok jelentik a nyáját). A lányok babáznak, néha a fiúkkal együtt bújócskáznak. Hogy a fiatal gyerekeket is tanítsák, néha egy kiskecskét vagy báránykát bíznak rájuk. Gyorsan megtanulnak különbséget tenni a „jó” és „rossz” között. Az öregek jelenlétében mindig jónak kell lenni. De nem csak ők, hanem bárki megróhatja (szóban) a rosszalkodó csemetéket. Ha viszont segítenek, vagy ügyesen vigyáznak a nyájra, jutalmuk egy kis tej vagy finom hús. Így kollektíven nevelnek minden kis maszajt a közösségtől elvárt magatartásra. A tiszteletet is korán megtanulják. Az öregeket apának szólítják, és minden nőt anyának (a klasszifikáló terminológiának megfelelően). Persze, ha többen állnak ott, megkérdézhetik, melyiküket szólítja, és akkor az ivadékaik apjaként nevezik meg az „apát” (X. Y. apja). Mikor elérik a 4-5 éves kort, egy tapasztal öreg nő eltávolítja a két alsó metszőfogukat. A szépség növelésén túl ez arra szolgál, hogy ha a tetanusztól megbetegszik, és nem tudja kinyitni a száját, a kis lyukon keresztül etetni tudják. Miután a vasfogak is kinőnek, újra kimetszik.

5-7 éves koruk között a lányok a ház körül segítenek tűzfát szedni, kulacsokat tisztítani stb. A fiúk pedig az idősebbekkel őrzik a nyáját. 7-8 éves koruk között a fiúknak és a lányoknak is kilyukasztják a jobb fülük felső részét, és amikor begyógyul, a balt is kifúrják ugyanazon a helyen. Egy-két éven belül egy nagyobb lukat vágnak a jobb fülcimpán, és aztán a balon is. Fadugót tesznek bele, hogy növeljék a méretüket. Minél nagyobb a luk, annál szebbek. Ahogy nő a gyerek, akarata szerint dekoratív mintákat (ilkigerot) kaphat a mellkasára vagy a hasára égetéssel vagy késsel bemetszve.

7-9 éves korig a csemeték tanulnak, és társaikhoz csatlakoznak az általuk játszott játékokban. „A gyerekek idejük nagy részében szabadon játszhatnak. Egyik kedvenc játéku során színes kövekből

álló kis 'nyájakra' vigyáznak" (Ferrera 2003:87). Az *engilaut* egy játék, ami abból áll, hogy egy olyan vízszintes botot ugranak át, amit két társuk tart és fokozatosan a magasba emel. Szeretnek trágárával dobálózni, vagy harcost és oroszlánt játszani. Azt tettetik, hogy a vadállat megtámadta a nyáját, és ők az üldözők. A 9-12 éves lányok inkább a harcosokkal, mint a kisfiúkkal társalognak. Ez az időszak arra való, hogy barátokat, akár szeretőket válasszanak a harcosok közül. A lányok együtt énekelnek, és szerelmes dalokat költenek harcos barátaiknak. Teleaggatják magukat gyönyörű nyakláncokkal és gyönggyel kivarrt puha bőrökkel. Az üvegyöngyöket Maszáföldre érkező kereskedőktől veszik. Általában a nők és lányok maguknak készítik a nyakláncokat, drótot vagy izmokat használva – ahogy az éppen dívik. A bőr kidíszítéséhez drótot éleznék és egy kis botocskába illesztik, hogy tűt készítsenek, amivel – mint egy árral – lukat ütnek az agyagba, az izmokra pedig ráfűzik a gyöngyöt, és a lukba öltik. Ebben a korban a lányok fejnek, vizet húznak, tűzfát gyűjtenek, és tapasztják a házat, és még az állatoknak is a gondját viselik, ha nincs fiú a háznál.

A nagy, 9-12 éves fiúk játékaik nagyot változnak az előzőekhez képest. Bár maguk a játékok ugyanazok, durvábbak lesznek. A legtöbbjüket éjjel, holdfénynél, a karám közepén játsszák. Ez növeli a kockázatot, mivel alvó állatokkal vannak körülveve, amelyek bármelyik pillanatban fejvesztve nekiiramodhatnak, és elgázolhatják őket. Sötét éjeleken a fiúk és a lányok bent gyűlnek össze, hogy a régi idők történeteit hallgathassák. Minden mesélés éjjel zajlik maszájéknál, mert azt hiszik, hogy ha fényes nappal ezzel tölténék az időt, azzal kockáztatnák, hogy a nyájukat elhajtják. Mikor az állatok biztonságban vannak, külön karámba terelték a borjakat és a kecskéket, mindenki megvacsorázott, a gyerekek keresnek egy olyan viskót, ahol jól mesélő asszony lakik, és óráig ülnek a borostyán fényű tűznél történeteket hallgatva *Natero Kopról*, a föld teremtőjéről; *Leeyoról*, az első maszájáról, és más legendákat, amik szájhagyomány útján adódnak tovább. Az egyik legnépszerűbb ilyen történet a maszájok eredetéről szóló mese. Szociálintropológiai szempontból rengeteg tanulsággal bírnak a mesék, a mesélés alkalmai, és tanító célzatúak is többé-kevésbé. Mikor a gyerekek megunják a mesélést, játszani akarnak. Az *olengukuo* játék olyasmi, mint az „itt a piros, hol a piros”. Lényege, hogy egy széndarabot rejtenek a kezükbe, és a többiek fogadhatnak, hogy melyikben van. Aki kitalálja, az rejti el legközelebb. Az *osiaj eloiyetia* amolyan találóskérdés-feltevő játék, amire frappáns válaszokkal felelnek.

Mikor a fiúk-lányok elérik a pubertást, egyre azon jár az eszük, hogy mikor lépnek be a felnőttkorba. Órákat töltenek azzal, hogy lesik, mikor nő már a fanszörzetük, és mondogatják: „A szőr ott van már, de csak a napon látszik.” A serdülő kamaszok az öregektől, nőktől és a harcosoktól távol, egymás közt botokkal, kötelekkel harcolnak. Ezek a nagyfiúk és nagylányok sok veszekedést szítanak a fiatal gyerekek között. Összeugrasztják őket és oldalt ülve lesik, mi süli ki belőle. A karám kutyái, amiket a hiénák elüldözésére és az állatok védelmére tartanak, sokszor kikapnak a fiúktól, mikor húst lopnak, vagy más rosszaságot követnek el. A körülméletlen maszáj fiúk állapota ösztönzi őket a harcos korcsoportba kerülésre. Még akkor is, amikor eléggé felnőttek, hogy felelősséget vállalhassanak, hogy pl. a nyáját új, messzi legelőkre vigyék, mégsem öltözhetnek harcosként, nem aggathatnak magukra színes díszeket kilukasztott fülcimpájukba, és nem vihetik a harcosok hosszú-lándzsáit, hanem egyszerű tógában vannak, egy-két sima díszsel, semmi festék, és csak rövid pengéjű lándzsát vihetnek. A szexuális élet is tiltott, rá sem pillanthatnak a harcosok barátnőire. Gyakran próbálnak éjjel belopózni a lányokhoz. Viszont a körülméletlen kamaszlányok gyakori rendszerességgel randevúznak harcosokkal, és manhattákba is velük mennek. Hallani lehet, ahogy a harcosok esküsznek a neveikre, hogy pl. „Szeretem Tikakot!”. A kamaszkor az az időszak, mikor a lány anyja segítségével megtanulja a nők minden kötelességét. Főz, felszolgál, takarít, a gyerekekre felügyel, és segít mindenben, amit anyja végez. Ha nincs fiú a háznál, még a nyájra is vigyáz – bár ez egyik maszáj lánynak sem épp a kedvenc munkája.

12 és 16 éves koruk között a lányok a belső füllükükbe is gyöngyös fülbevalót tehetnek, és elbűvölő nyakláncokat hordhatnak, viszont nem díszíthetik ki szerelmesük fülcimpáját, nem visel-

hetik a hosszú fémláncot (*emonyorit*) és a feltekert sárgaréz díszeket (*isurutia*), amiket az idősebb nők hordhatnak. A körülméletlen fiúk nem tarthatnak gyűléseket, hacsak nem a harcosok szervezik azokat. Ha engedély nélkül gyülekezni látják őket, megverik és szétkergetik a csapatot. A harcosok és a fiatalok nem jönnek ki jól, mert a harcosok mindig örülnek, ha találhatnak okot, hogy megverhessék őket. A fiúk természetesen nem üthetnek vissza, mert ha egy harcost megütnék, a környéken minden fiút kegyetlenül megbüntetnek.

Ebben az életkorban a fiúk idejük nagy részét a nyáj őrzésével töltik. Néha betegnek tettetik magukat, hogy pihenhessenek, de ezek a trükkök hiábavalók, mert ha a harcosok megsejtik, hogy tettetik a bajt, előírják nekik a legkésőbbi gyógyszereket. Aztán a fiúk inkább munkához látnak, minthogy megigýák az orvosságot. A serdülő fiúk nagymértékben járulnak hozzá a nyáj jólétéhez. Egy maszáj fia, arra neveltetett, hogy nyáját őrizzen, és azt nevelik belé, hogy mindent tudnia kell az állatokról. Egy éles szemű maszáj fiú meg tudja mondani ránézésre, ha egy állat beteg. A betegséget diagnosztizálni tudja, és ha kell, különválasztja az állatot, hogy ne terjedjen a fertőzés, és meg is gyógyítja. Egy maszáj ifjúnak azt is el kell tudni mondania, ha jószág hiányzik a nyájból. De nem úgy megszámolva, mint ahogy a pénzt szokás, hanem ösztönösen, hogy hiányozzanak neki, mint valami távol lévő barát. Saját pásztorkodási tapasztalatai alapján az apa elmondja majd neki a nyáj szerkezetét, hogy melyik a kóbor természetű, melyik a vezér stb. Mikor keres egy állatot, tudnia kell, hogy hátul vagy oldalt szakadhatott le. A szélén levők a ragadozóknak a legsebezhetőbbek. A fiúnak megtanították, hogy milyen fontos, hogy éber és óvatos legyen a bokros övezetben, és ha egyszer el talál aludni, az egész nyáj odaveszhet. Ha szemfülesen figyel, képes lesz jelteni, hogy mikor látott utoljára állatokat (ragadozót vagy más kóbor háziállatát) a közelben. Minden maszáj pásztort, aki nyomát veszti a nyájának, megdorgálnak, de ha egy fiatal teszi ezt, meg is verik. Ha nyáját elveszít, az elég kínos minden felnőttnek, azért kell egyedül, éberen őrizni, nehogy bekövetkezzen a székén. A pásztorkodni tanuló maszájnak meg is kell tudni védenie az állatait a ragadozóktól. Az öregek biztosítják, hogy a fiúk minden, a nyájra veszélyes ellenséget fel tudjanak ismerni, mint pl. a hiénákat, leopárdot és természetesen az oroszlánt. Tudnia kell, melyik ösvényen mi járt, meg kell tudnia különböztetni az állatokat a hangjuk alapján, és tudnia kell, hogy közelítsék meg csendben, láthatatlanul. Nyomolvasni is tudniuk kell, az ürülékből megmondani, mi járt ott. Ha pedig a nyáját megtámadják, a fiatal nem tudván egymaga megvédeni, haza kell rohannia, amilyen gyorsan csak tud, hogy jelezze a veszélyt. A hívó szóra biztos, hogy sebesen válaszolnak a harcosok. Maszájföld védelmezői. Mikor elérik a 16 éves kort, a fiúk Maszájföld-szerte mindinkább rendíthetetlenek abban a hitükben, hogy ők készek a felnőtté válásra a körülméletlés szertartása által. „... a férfi és nő nemi szervek megcsonkítása (körülméletlés, bemetszések, infibuláció), az ajak átfúrása különféle díszekkel (ami a maszájoknál és egyes új-guineai törzseknel szokás)...” (Ferrera 2003:11).

Hogy demonstrálják felnőttességüket, hogy képesek átvenni Maszájföld védelmét a korosodó harcosoktól, nagy és veszélyes állatok utáni vadászatokra mennek csoportosan vagy egyénileg, pusztán lándzsákkal felfegyverkezve – bölényt, elefántot, rinocéroszt és oroszlánt ölni –, hogy bebizonyítsák, erősek, függetlenek és képesek megvédeni a földet, beszélnek a junior idősekkel, akik a támogató szerepet fogják játszani a körülméletlési ünnepségen, és ezért a *tűzbot öregeknek* nevezik őket, akik majd meggyújtják a tüzet a körülméletlés napján. A fiatalok felkérlik az időseket, hogy járuljanak a Laibon elé, és kérjék fel, hogy nyissa meg az új körülméletlési időszakot. Az idősek döntenek el, hogy vajon érettek-e elegenden a harcosok arra, hogy idősekkorba kerüljenek, és hogy van-e olyan csapat alkalmas fiú, akik megfelelően el tudják látni Maszájföld védelmét. Ha az engedélyt megadják, az *Embolata Olkiteng* szertartás bemutatásra kerül, ami abból áll, hogy egy ökröt a szarvánál fogva meg kell tartani. De csak egy maszáj szekció, az *Ilkeekonyokie* mutatja be. Ebben a rítusban mutatják meg erejüküket és érettségüket a fiúk: szarvánál fogva elkapnak egy bikát és a földre gyűrlik az állatot a puszta kezükkel. Ha az *Ilkeekonyokie*-ak bemutatták a szertartást, megkezdődhet az új körülméletlési időszak, ami 3-4 évig tart minden körzetben.

Az *Embolata Olkitenget* az *Alamal Lengipaata* nevezetű szertartás követi, amit mindenütt bemutatnak, és közvetlenül megelőzi a fiatalság szertartásos férfivá avatását. Ezen a ceremónián a fiúk főnököt választanak apáik generációjából, hogy segítsenek meghozni az ő jövőjüket érintő fontos döntéseket. Ez a Laibon (főnök) adja az új generáció nevét az *ilayok* („fiatal”) név helyére, amiről közösségileg megismerszik a korcsoport tagja. Majd megáldja őket, hogy boldoguljanak. Minden ez idő tájt körülmetélt fiú ezt a generációs nevet hordja harcos korában. Mikor az öregkorba lépnek, új nevet kapnak az *Alamal Lengipaata*kor adott helyébe. Ez a szertartás a jól öltözött fiatalok békés felvonulásával kezdődik. A harcosok díszével vannak ékesítve (földfestékes haj, strucc toll fejékek), amire mindig áhítoztak. A fiúk teste krétafehér festékkel (*enturoto*) van díszítve. A menet után a fiúk elhagyják a karámot, hogy egy éjszakát a szabadban töltsenek. Letáboroznak a csillagok alatt, egy közeli vízparton, védő kerítés és lándzsák nélkül. Éneklés, ünneplés megy egy éjjel át, míg a Laibon és az öregek (akik az ünnepség alatt ténykedtek) folyamatos áldást küldenek rájuk.

A férfivá válás útjának ezen az állomásán a fiatalok már tarthatnak tanácsokat, közösen megvitathatnak problémákat, és dönthetnek a tűzbot-öregek segítségével. Komolyan megfontolják, mik az elfogadható viselkedési normák a küszöbön álló harcos állapotban. Röviddel azután, hogy a fiúknak már szabad a tanácskozás, és ahogy közeleg a körülmetélés, választanak maguk közül egy *Alaigwaninit*. Ez a fiú fog elnökölni minden elkövetkező találkozón, képviseli a csoportot minden megbeszélésen a körülmetélés támogatóival, ötletekkel és benyomásokkal tér vissza tőlük. A fiúk azt szemelik ki képviselőül, aki felnövésük időszakában valami nagy dolgot vitt véghez. Kifogástalan szónok kell legyen, értenie kell az értelmes párbeszédnek, elég bátornak, udvariasnak és nagylelkűnek kell lennie. Nem szabad követelnie a pozíciót, hanem tudta nélkül választják meg. Támogatói a jelöltet egy üszövel és egy fekete bottal jelképezik, amit csak őt illeti majd meg. A megválasztásának idejétől a körülmetélésig nagy tisztelettel vannak iránta a többi fiúk. Ha az ő nevére esküt mondanak, az biztos úgy van, megbízható állítás, hiszen senki nem mocskolhatja be a vezető nevét. Ha a fiúk elégedettek választottjukkal, ő folytatja vezető pozícióját harcossá avatásuk után is, és öregkoruk folyamán is. De le is válthatják, ha elégedetlenek vele. Minden találkozón, minden ünnepségen részt kell vevén, amit a helyszínen tartanak, és minden tiszteletet meg kell adnia. Röviddel az *Alamal Lengipaata* rítust követően kezdetét veszi a körülmetélés, az idősebb ifjakkal kezdve. A fiatalok családja mondja ki a végső szót, hogy mikor metélik körül fiukat. Ezen a ponton ugyanis még vissza lehet lépni. 3-4 év múlva, a körülmetélési időszak végén a Laibon megátokozza a kést, amit a szertartáskor használt: „Akit ezután körülmetélnek, a kés ölje meg”. Az idős támogatók ezután eltörlik az *olpiront*, a jelképes botot, amit a tűzgyújtásra használtak a körülmetélés alatt. Az időszak még kb. 15 évig nem kezdődik újra, amíg a Laibon le nem veszi az átkot a késről, és az öregek újra össze nem erősítik a törött botot.

Maszájföld azon területei, mint amilyen az *Ilpurko*, *Iloitai* és a Kenyai részek, megkülönböztetnek jobb- és balkéz körülmetélteket. Ahogy közeleg a körülmetélés ideje, minden alkalmas ifjú, aki ezekhez a részekhez tartozik, koruk szerint két részre osztható. Az idősebbeket nevezik jobb-kéz körülmetélteknek, és őket avatják be elsőnek. Ők 7 évig lesznek harcosok, mikor a fiatalabb, már felnőtt fiúk készek, hogy őket is körülmetéljék. Ez, az újonnan beavatott csoport lesz a bal-kéz körülmetélt, és átveszik a jobb-kéz harcosok helyét, akik ezután a junior idősök csoportjába lépnek. 5-6 éven belül a balkéz-körülmetéltek csoportja szintén átlép a harcos korból és mindkét csapat egy generációban egyesül az *Ongesberr* szertartás során, ami az öregkorba való belépés. A tanzániai maszájoknál egy megszakítatlan harcos korcsoport van, amiben nincsenek jobb és balkéz alcsoportok. A körülmetéléssel teljesen új élet kezdődik – új öltözék, díszek, más viselkedési normák, eltérő tevékenységek, és mindenekfelett nagyobb szabadság, amit fiatalként soha nem mondhattak el. Már társaloghatnak a lányokkal, élhetnek szexuális életet, és szabadon kóborolhatnak Maszájföldön

anélkül, hogy a szüleik engedélyét kérnék. Jobban uralják sorsukat, több döntési lehetőség van a kezükben, egyenlőként rázhatnak kezét a férfakkal, nem kell hajlongva tiszteletteljesen köszönniük. És legfőképp a teljes bizalmat nyerik el, ami csak ismert, és csak a maszáj harcosoknak jár ki a teljes férfivá érettség után.

Emorata: körülmetélés

A körülmetélés a serdülő fiúk és lányok számára a beavatás a felnőttkorba, és bizonyítékul szolgál, hogy felkészültek az élet próbáinak kiállására bátorságukat és méltóságukat tekintve. A körülmetélést követően a férfiakból harcos lesz, a nők a házasesetbe lépnek. A körülmetélés hajnalban zajlik. A fiú a családjá fő nyájkapuja mellett veti alá magát a műtétnek, míg a lányt az anyja házában avatják be. A rítust követően a frissen körülmetélt fiatal apja megáldja őket, tejet és mézsört fröcskölve rájuk egy lopótökből, amit kissé kitömnék friss, zöld fűvel, mintegy a jólét szimbólumaként. Egy fiatal facsemetét ültetnek a beavatott házához, hogy jelezze a fontos átmenetet.

Az *Emorata*, avagy a lányok és a fiúk beavatása a felnőttkorba egy maszáj számára mentális és fizikai előmenetel. Hisznek abban, hogy az a fiatal, aki rendíthetetlenül vészelt át egy ilyen műtétet, az élet minden kihívásának meg fog tud majd felelni. A körülmetélési szertartáson a fiút felszólítják, hogy keljen fel, hagyja maga mögött a gyerekkort és vállalja fel a felnőttkor felelősségeit. Ahogy láthattuk, minden maszáj fiú álma, hogy egy napon (és lehetőleg minél hamarabb) felnőjön. Akit elsőnek metélnék körül, minden kortársa tiszteli majd. A beavatatlan fiúk keserűen sírnak a szüleiknek, hogy őket is avassák be.

A maszáj lányok számára, ki tudja, miért, a beavatás teljesen más élmény. El sem tudják képzelni, hogy szerető szüleik ilyen borzasztó dolgot tesznek velük. Számukra a körülmetélés azt jelenti, hogy elvesztik a szabadságukat, és szigorú házasesetbe kerülnek. Többé nem élvezhetik sem a harcosok társaságát, és nem választhatnak szabadon szerelmest sem. Mivel a férfiak nem házasodnak a junior idős korcsoport elérése előtt (ált. 26-35 éves kor körül), a lányok számára kíváncsi idősökhöz felelősen menni. Amint a lányok elérik a pubertást, vagy nem sokkal utána körülmetélik őket. A fiúkkal szemben nekik nincsenek korcsoportjaik, így az infibuláció egyedül azon múlik, hogy mikor határoz úgy a család, hogy elvégzik. Ha egy infibulálatlan lány teherbe esik, azonnal elvégzik a műtétet, mivel maszájéknál gyerek nem szülhet gyereket. A felnőtt lányok nagyon óvatosak, nem élhetnek szexuális életet termékeny időszakban, mivel a családjuk számára iszonyatosan kínos, ha egy műtét előtt lévő lány teherbe esik. A régi főnöki családok biztos, hogy a lányukat a hiénák és sakálók könyörületére bízták, ha terhes állapotba került még infibuláció előtt.

A beavatásra váró fiúknak számos előkészítő műveleten kell átesniük. A körülmetélésnek két hónappal előre meg kell adni az idejét, hogy a családnak legyen ideje felkészülni. Vannak dolgok, amiket össze kell szedni, mint pl. fekete struccotlat, mézet, viaszt, ill. megfelelő bikát kell találniuk az ünnepség napjára. Az újonnan körülmetélt fiataloknak házat kell építeni, vagy egy öreg házat kijavítani, meleggő, otthonossá tenni. Az előkészületek külső ránézésre családonként eltérőek, de lényegüket tekintve azonos vázra épülnek. Néhány család a biztonság kedvéért a beavatást délben, a karam közepén tartja, a szokásos kora reggeli, a nyáj főbejáratánál tartandó ceremónia helyett. A méz begyűjtése régebben bonyolult művelet volt, de manapság a legtöbb méhésztől szerzik be, mint a Ndorobó törzstől, vagy más kereskedőktől. A mézből lesz a sör, amit minden öregnek és vendégnek meg kell innia az ünnepségen. Régebben a fiú szerezte be a mézet, és ez is a kihívásai közé tartozott. Számos történet kering a mézgyűjtő fiúk halálesetéről, hogy pl. a hiéna elrágta a kötelet, amin függött, és lezuhant a szakadékba, és más hasonló. Szerencsére ma már sokkal könnyebben megy. Ahogy a méz megvan, 3 hétbe telik elkészíteni belőle a sört. Vízzel és különféle gyökerekkel keverik, aztán a folyadékot beleöntik egy nagy, kerek lopótökbé, vagy egy különlegesen elkészített bőr tartóba, és a tűzhöz közel helyezik. Állandó felügyelet mellett a sör 2 hét alatt meger-

jed, és a 3. héten leszűrlik, elosztják annyi felé, ahány vendég várható. Egy tökbén félretesznek a nagyon különleges vendégek számára, akik várhatóan ajándékokkal kedveskednek, nyáját ajándékoznak majd a családnak. A fiúra váró másik feladat az, hogy a beavatási rítust megelőző héten strucc tollakat és viaszt gyűjtsön. A körülmetélés után az apa elkészíti a fiú fejdíszét, és a viaszt az új nyílhegyeire teszi tompításképp, amik értékes tulajdonát fogják képezni a beavatottnak, mindenhozá magával viszi majd, és játékosan lányokat lődözhet velük beavatása után. Három nappal a szertartás előtt egy öregekből álló kiváltságos csoport, a *Loongorokik* hivatalosan összehívhatnak, hogy megigya a mézsör egy részét, meghagyva a maradékot az ünnepség napjára. Másnap leborotválják a fiú fejét, minden tulajdonát továbbadják, nem szabad megőriznie egy dísz sem fiatalságából, mikor felnő. Aznap *gbeel* is megkenik, felöltöztetik különleges bőr öltözetbe, ami a nők viseletére emlékeztet. A fiú az ünnepség előtti napot azzal tölti, hogy egy különleges afrikai olajfa csemétét keres, amit *alatim*nek hívnak. Az új férfiasságának szimbólumaként ezt a fiatal fát másnap a háza oldalába ültetik, ahol a műtetet követően tartózkodik majd. E nap találkozik először a körülmetélővel, az *alamoratanival*. Ez a specialista gyakran ndorobo törzsbéli, kívülről jön, és minden körülmetélésért egy kecskét kap. Ezen az első találkán, a körülmetélő a fiú kezébe adja a műtethez szükséges különleges kést, aki maga élezi meg és másnapig biztonságosan őrzi. Ez az elővigyázatosság azért szükséges, nehogy a rosszakaratú emberek, akik szegényt akarnak hozni a családra, kicsorbíthassák a kést és ezzel még nagyobb fájdalmat okozzanak a fiúnak. Maszáföld némely részén azt tartották, hogy ha egy fiatal titokban szexuális életet élt egy körülmetélt nővel, a körülmetélő kése meg lesz átkozva. Csak úgy tudják levenni az átkot, ha kimondja vétkét a körülmetélés napján, és a családjának, valamint a körülmetélőnek fizet egy tehenet. Az ilyen fiúnak úgy kell alávetnie magát az operációnak, hogy a hátát támasztó szokásos segítő nem asszisztál.

A nap folyamán a fiatalok, akiket már körülmetéltek, bátorító énekeket dalolnak a jelölteknek. A dalokkal sértegetik, és addig hergelik, míg felmérgesedik, és jobban állja a kés által okozott fájdalmat. Más dalok azt vázolják fel, mi fog történni vele az elkövetkező napokban, ha eltaszítja a kést. A már körülmetélt fiatalok gúnyolódnak a fiúkon, utánozzák őket, a nyakukat és orrukat büdös viasszal bekent nyilakkal döfködi. Van néhány udvariasabban bátorító dal is. Addig megy az éneklés, míg el nem jön az alvás ideje: ahogy a többiek szép lassan visszavonulnak, a frissen körülmetélt gyakran álmatlan éjszakának néz elébe. Másnap kora hajnalban kihívják a fiút az *ispoliok* (a nemrég körülmetéltek), akik még egyszer énekelnek neki. A közeli rokonai kegyetlen szavakat vágnak a fejéhez: „Menj és égess le minket. Jobb, ha szembesülsz, vér az, nem tej, ami itt folyni fog.” Ahogy a felkelő nap megcsillan a nyáj szarvain, a fiút felszólítják, hogy foglalja el helyét a főkapunál. Az anyja, hogy legyen mire ülnie, ad neki egy olyan kecskebőrt, mely szeplőtelen kecskétől származik, ami nem betegség miatt halt meg, hanem levágták. A fiú meztelenre vetkőzik, közeli rokonai tetőtől talpig megmossák hideg vízzel. Ezt a vizet *engare endolu*-nak nevezik, éjjelre kitették, hogy hűljön. Ez a mosdatás szimbolikusan jelzi a fiú belépését az új életbe, lemosva minden rosszat, amit a múltban elkövetett, mint ifjú. Egy gyakorlatibb szinten érzésteleníti, megdermeszti is valamelyest az operáció helyét. Egy időst választanak, hogy a fiú hátát tartsa. Közeli rokonnak kell lennie, akiben eléggé megbíznak, hogy támogassa a fiút. Van egy történet, amit Maszáföldön mesélnek, hogy egyszer egy fiú támogatója beleszúrt egy hosszú, szúrós tövist a fiú hátába, hogy megránduljon, és így megszakítsa a ceremóniát, ezzel szegényt hozva a fiúra. Ebben az esetben a bátor fiú viszont nem reagált, míg minden véget nem ért, majd a végén megvádolta a rosszakarót, akit a legdurvábban rendre utasítottak. Amint megmosták a fiút, a körülmetélése helyszínére sétál, ami általában a karám közepén helyezkedik el, vagy az apja karám-bejáratának jobb oldalán, és leül egy ott elhelyezett bőrre. A hátát támasztó már ott vár, és rövidesen a körülmetélő is megjelenik, és azt kéri a fiútól, hogy arccal felé forduljon és tegye szét a lábait. A fiúnak megmondták már, hogy viselkedjen a műtét alatt. Felveszi a pozíciót a központ felé fordulva, és ezt megtartja egészen az operáció végéig. Fiatalsága óta gyakorolta, hogy tartsa féken a tekintetét. Egy barátjának azt mondja, csípje meg

erősen, míg a szemét nyugtatja. Ha sikerül uralnia a nézését, azt tartják, az operáció alatt is képes lesz rezzenéstelenül ülni. Ahogy a fiú megdermedt, a körülmetélő lefröcskölí az arcát *enturotoval*, egy krétafehér ásvánnyal, amit vízzel vagy tejjel kevernek, és gyakran jelképes áldásként használnak a maszáj szertartásokban.

Ahogy az enturoto a fiú arcához ér, a körülmetélő közli: „Egy vágás.” Ez amolyan formális kijelentés. Nem érheti a fiút meglepetés, mert nem sokkal a kijelentést követően egy éles kés vágja át az előbőrét. Az összegyűlték különböző korú férfiak, a karám állandó lakói és látogatók, akik tanúskodni jöttek a műtétről és a fiú viselkedéséről. Csak férfiak nézhetik egy fiú körülmetélését, és csak nők lehetnek szemtanúi a lányénak. A műtét összesen 5 percet vesz igénybe, miután a körülmetélő tejért kiált, hogy megmossa a fiút és a kést. Ez a tej szeplőtlen tehéné kell legyen, akinek a borjai mind élnek. Egy különleges lopótök edénybe teszik, és némi zöld fűvel a körülmetélőnek adják, aki megmossa vele a fiút. A tejért szólítással, az óriási feszültség, ami két napig uralkodott, alábbhagy. Már a műtét alatt az emberek lazítani kezdenek. Hallani lehet a fiú közvetlen rokonainak hálálkodó sirását, legfőképp az anyját, aki a tejet gyűjtötte a fia mosásához a műtét utánra, és valószínűleg azon gondolkodott, hogy elbújik az ütések elől, ha a fiú gyáva volt. A jelenlévők olyasmiket mondanak, hogy „tudtam, hogy képes lesz rá”. Mások némi humorérzékkel azt válaszolják „Túl csúnya, hogy gyáva legyen”. A maszájok azt tartják, hogy nem lehet valaki egyszerre csúnya és gyáva is, mert az isten nem olyan kegyetlen, hogy két rosszal is sújtsa. Ahogy a tejjel megmosták, felszólítják „Kelj fel, most már férfi vagy.” Pár családban a fiú ülve marad, és vár a rokonaira, a bátorságát megbámulókra, hogy adjanak neki ajándékba nyáját. Mikor azt mondják, keljen fel, a rokonok odamennek hozzá egyenként, és azt mondják: „Kelj fel és neked adom ezt vagy azt az állatot.” Mikor a fiú úgy találja, eleget adtak neki jutalmul türelméért és bátorságáért, fel fog állni. A hátát támogató segítségével lassan az anyja házába vezetik, ahol pihenhet és ápolja sebeit. Ha egy fiú sír a műtét alatt, a nézők gyávanak titulálják, és nem kérnek a húsból, tejből és a mézsörből, amit a szülők az alkalomra készítettek. Az ünnepség hónapig tartó előkészületei kárba vesznek. A fiatalat ezzel a kifejezéssel illetik: „aki elrúgta a kést” – családjában kegyvesztett lesz. Apja és anyja állandóan szóvá teszik majd, hogy milyen gyáva volt. A család nyáját a karámon belül addig ütik, míg eszeveszett pánikban át nem törik a kerítést. A fiút is alaposan megverik. Az ételébe beleköpnek, és mindet meg kell ennie. Habár ez a keserű kín követi őt egy ideig, az emberek végül elfelejtik, és újra befogadják.

A nők infibulációjának menete sokban hasonlít a férfiakéhoz. A viasz és a strucc tollak nem feltétlen szükségesek, és nem a leánynak, hanem szüleinek kell előteremteniük a mézet. A lány haját leborotváltják, ahogy a fiút, és ő is szétosztogatja a régi díszeit és ruháit. A szertartást megelőző napon beszerzik az *alatim* csemetét, hogy a háza mellé ültessék.

„A fiatal nők beavatásának része a csikló kimetszése, ami a felnőtt élet megkezdésének és a házasságnak előfeltétele” (Ferrera 2003:93). A nők infibulációja magába foglalja a csikló és a kisajkak kimetszését. Egy specialista végzi, aki nő kell legyen, és messziről hozzák, hogy a műtétet elvégezze. Egy különlegesen elkészített, hajlított, nagyon éles fémdarabot használnak. A leányt az anyja házában operálják meg, és a fény a tetőn külön erre a célra vágott lukon keresztül jön. A lányoktól nem várnak különösebb bátorságot. Nekik nem is énekelnek a társaik, hogy bátorságot ébresszenek bennük. Bár túl kell esniük a beavatáson, nem büntethetik meg őket, ha végigbögik a műtétet. A nagyon szegénylős lányokat, akik megpróbálnak eltűnni az infibuláció elől, egy jelenlévő nő fogja le, de ha ez sem segít, harcosokat hívnak be, hogy fogják le. Ha egy lány rendíthetetlenül megy át az operáción, mégsem érhet fel semmiképp a fiúk bátorságával. Azoknak, akik alávetik magukat a műtétnek, általában adnak nyáját: bárányokat, üszöket vagy talán tejelő teheneket. A rokonok ajándékozzák meg a lányt, de csak, ha úgy érzik, meg akarják jutalmazni. Az infibuláció napjának végén kigyöngyözött bőrökkel letakart lányt, kivezeti a házból a nő és a körülmetélő, hogy megvizsgálják. Csomó tevékenység veszi körül és ünneplést is tartanak, miután egy sikeresen körülmetélt fiút vagy

lányt elvisznek gyógyulni. A harcosok felelnek a lakomához való ökör levágásáért. A többiek beszerzik a tehénvért, amit savanyú tejjel kevernek össze, hogy egy *asaroí* nevezetű italt készítsenek. Ez az első étel, amit az újonnan körülmetélt fiatal fogyaszt. Jól öltözött és kifogástalanul díszített harcosok, nők özönlének be közeli és messzi karámokból, hogy csatlakozzanak az ünnepléshez. Egy csapat éneklő harcos és lány viszi az *alatim* fát a ház oldalába, ahol a fiú vagy lány pihen, és számos nő ülteti dicsőítő énekeket énekelve az újonnan körülmetéltnek. Azok a nők, akik személyesen ismerik a rokonokat, ajándékokat hoznak nekik, tejjel töltött lopótököket. Mindenki ünnepi lakomát talál, táncol, és az idősek folytatják a mézsörivást, amit két napja már elkezdtek. A gyógyulási idő alatt a beavatottakat nagyon jól tartják, és féltve gondozzák. Adnak nekik olvasztott állati zsírt, hogy igyák meg, ami a maszáj hit szerint segít nekik gyorsabban gyógyulni. Pár nappal az ünnepély után az újonnan körülmetélt fiatalok a fiúval maradnak, hogy legyen társasága. Megosztják az ételét és beszélgetnek vele. Segítenek elkészítenie a struccotoll fejdíszét és a kitömött madarakat, a viasszal tompított nyilait. Míg a fiatal lány hasonló gyógyuló időszakon esik át, ők nem gyűlnek egybe, mint a fiúk. Fekete gyöngyözött bőrökbe öltöznek, és egy kör alakú pántot viselnek a fejükön, ami hosszú, laza fémláncokkal a szeméig lóg. A lányokat nem láthatják vagy szólíthatják meg idegenek, legfőképp a férfiak nem. Mikor felgyógyultak, a házaseletre készítik elő őket.

Mikor a frissen körülmetélt fiú annyira jól van, hogy járni tud, a társai fehér arcfestékekkel díszítik ki és kivezetik. A fiú azzal tölti idejét, hogy fiatal lányokra lő tompa nyilaival és madarakat vadászik a fejdíszéhez. Ha bátran kiállt az operáció fájdalmait, színes madarakat lőhet, mint pl. jégmadarat, turkánát, afrikai törpepapagáj, viszont ha végigsírta, csak szürke, nem éppen mutatós madarakat használhat. Nemsokára a fiú és társai körbeutazzák Maszájföldet, más karámokat is meglátogatnak, ahol szintén körülmetélések zajlanak. Akárhova mennek, etetik őket, jól bánnak velük mindenhol, hogy visszanyerjék az erejüket. Nem mosakodhatnak ez idő alatt, mert félt, hogy megfáznak, és nem szabad puszta kézzel megérinteniük az ételt, mert tisztátalannak hiszik őket. Különlegesen készített éles botokat használnak, hogy megegyék a húst, amit apró darabokra vágtak nekik. Az újdön körülmetélt fiúk felettebb feltűnőek, faszénnel és olajjal befeketített állatbőröket viselnek, vagy fekete öltözkéket olajjal átkelve. A fejdíszükhöz vagy a halántékukhoz hozzácsatolják az *isurutiát*, a kerek, csavart, rézdíszeket, amiket általában nők hordanak. Ebben az állapotban a fiú hasonlít ahhoz a nőhöz, aki nemrég szült: gyenge és szüksége van a törődésre. A frissen körülmetélt fiatalok szabadon barangolhatnak, énekelhetnek a körülmetélésre készülő fiúknak, bátorítják őket, ahogy őket is bátorították. Ebben az állapotban leledzenek 2-3 hónapig, míg teljesen fel nem gyógyulnak. Ez idő alatt teljesen feketébe öltöznek és hagyják a hajukat lenőni. Addig nem borotválkoznak, míg be nem fejezték a madártoll koronájukat. Miután elkapták a madarakat, kibelezik és kitömik őket fűvel és hamuval, hogy megelőzzék a szagosodást. A kitömött madarakat hozzáerősítik a kör alakú vázhoz, mint valami korona alakhoz. Ezek a fejdíszek fontosak a harcosoknak, mert az ünnepeken és táncokon ezt viselik. Mikor a koronájuk teljesen teli lesz madarakkal, a fiatal férfit utoljára megborotválják, legközelebb csak idős korában fogják. Némely tájakon ekkor előadnak egy átmeneti rítust, amit *Embolosata Olkitengnek* hívnak, és amiben a fiatal férfit különböző módokon áldják meg idős támogatóik. Majd egy új életszakaszba lépnek. Fiatal harcosokká válnak, hagyják hosszúra nőni a hajukat és sok időt fordítanak az ápolására. Minden, amit viselnek, új kell legyen, hogy jelképezze új életüket. Eltávolítják a kitömött madár fejdíszeket, a régi öltözetüket minden felgyülemlett fekete színnel együtt, és helyettük a harcosok megkülönböztető hajviselését, vörös festékekkel festett tógáját öltik. Testüket is tetőtől talpig ezzel a vörös festékekkel fedik be. A szüleik a harcosoknak új, hosszú láindsákat adnak, az anyjuk és barátnőik új gyöngydíszeket készítenek számukra. Mindezekkel az új színekkel, ruhákkal, nyakláncokkal és fülbevalókkal a körülmetélt fiatal a totális harcos korcsoportba emelkedik.

Ilmoran: harcosok

„A maszáj fiúk csak a beavatási szertartást követően válnak a harcosok csoportjának (murran) tagjaivá. Kb. 14-30 éves koruk között „gyakornokként” sajátítják el a harcosok tudományát az idősebbek vezetésével. Ebben az időszakban nagyrészt elszigetelten élnek a szavannában, távol a családi gondoskodástól, s különféle próbákat kell teljesíteniük. A száraz évszakban az ő feladatuk, hogy a marhákat elhajtsák a hegyi legelőkre. A „katonai szolgálat” végén nagy ünnepségeket rendeznek a faluban: állatokat áldoznak, a harcosok pedig látványos ugrásokkal tarkított táncot mutatnak be. A fiatalok ettől kezdve hivatalosan is felnőttek és a közösség teljes jogú tagjának számítanak, s már családot is alapíthatnak. Csak a szellemi vezetők (laibon) által irányított szertartások után lehet újabb harcos osztályt avatni” (Ferrera 2003:92). „A moranátus valamiféle katonai szolgálat, amely a 15-16 éves korban elvégzett körülméletlenséssel veszi kezdetét. A murranok azonban „igazi férfinak” csak a 14 éves szolgálat letelte után számítanak” (Ferrera 2003:93).

„Ti vagytok a harcosok és mi a legjobb húsokkal etetünk benneteket. Egészségesen megvédték a nyájainkat az ellenségtől. Ők meg fogják állítani népünk minden ellenségét, aki betolakodik a területünkre” – éneklük az idős harcosok fiatalabb bajtársaiknak lakoma-táboraikban, valami olyasmit kifejezve, azt a majdnem mágikus erőt, amit az *ilmoran* (harcosok) szó jelent Maszájföld szerte. Bárhol munka van, erőre vagy bátor emberekre van szükség, a harcosokat szólítják egyszerű feladatokban (pl. tehenet elkapni és levágni az ünnepségre, kolompokkal díszíteni) és veszélyesekben egyaránt (mint pl. megvédeni a nyájat az oroszlántól, megfékezni egy örült orrszarvút, aki átvág a karámon). Mikor hálálkodnak nekik, azzal felelnek, hogy ők csak a kötelességüket teljesítették. Ha harcos van a közelben, mindenki biztonságban érzi magát. Azt képzelik róluk, hogy bátrak, okosak, jó szeretők, rettenthetetlenek, bölcsék. A közösség elvárja tőlük, hogy megfeleljenek a beléjük vetett bizalomnak. Ha éjjel alszanak, és egy oroszlán kószál a karám körül, akkor is őket riasztják. A maszáj harcosok olyan rendíthetetlenek, hogy csak egyetlen ellenségük van, a golyó. Ezért óvakodnak is az idegentől (*ilmeek*), legyen az fekete vagy fehér. Az öregek akaratát általánosan tiszteletben tartják, mégis legendás történetek keringenek a bátor, arrogáns harcosokról. De nem csak bátrak, hanem társak is a bajban a maszáj harcosok. Gyakorlatilag mindenben osztoznak az élelemtől a nőkig. Hagyományosan egy harcos sose ehett magában. Ezzel a szabállyal biztosítják, hogy a legszegényebb családból származónak is legyen mindig mit ennie. Emiatt máig csapatostul járják Maszájföldet a harcosok. Vannak még olyan részek is, ahol tilos az *olmorannak* a saját nyája tejét innia, hogy ösztönözzék a megosztást az önző birtoklással szemben. Úriemberek, gyorsan tanulnak, nem lopnak és nem hazudnak. A harcosok izgalmat, kalandot és romantikát csempésznek a karám mindennapjaiba. Táncaikkal és énekeikkel megemlékeznek a nagy nyájrablásokról, a bátor hősről, vagy úgy általában a mindennapi életéről. Veszélyes állatokra vadásznak, hogy védjék a nyájat, valamint hogy különleges bőroket szerezzenek, és pusztán kedvtelésből is. Szexuálisan felettébb aktívak, gyakran hódítják meg a nők szívét, mindig látni a harcosok körül lányokat. Sokszor úgy tesznek, mintha nem érdekelnék őket, valójában odavannak értük.

A maszáj harcos megjelenése nem hagy maga után semmi kívánnivalót. Akkor látni őket teljes harci díszben, ha nyájat szerezni vagy visszalopni indulnak. Fekete struccotl és oroszlánbőr a fejdíszük „koronázza” őket, elbűvölő mintájúak bivalybőr pajzsai. Napban csillogó lándzsáik egyszerre csodálatosak és félelmetesek. A testi szépség és a testdíszek fontosak a maszáj harcosoknak béke idején is. Órákig cicomázzák magukat földfestékekkel, hogy elkápráztassák a lányokat. Először összetörik, majd zsírral vagy vízzel elkeverik a porfestéket, és lábukat díszítik vele. A hajukat hosszú fonatokban fogják össze, gyakran fonállal tekerik be, hogy hosszabbnak látszódjék, majd vörösre festik zsír és földfesték keverékével. „A maszájok – rokon népekhez, például a szamburukhoz hasonlóan – nagyon kedvelik a piros színt, ami feltehetőleg fontos táplálékukhoz, az állatok véréhez kötődik. A maszáj férfiak vörös köpenye a harciasságot és bátorságot jelképezi számukra” (Ferrera

2003:91). Teleaggatják a fülüket, nyakukat, karjukat, csuklójukat és bokájukat női rajongóik által készített gyöngydíszekkel. Ha egy lány ki akarja nyilvánítani szeretetét egy harcosnak, meghívja magához tejet inni. A lány közli szüleivel, hogy szereti ezt és ezt a harcost, és az anyja tejet készít, amit a szeretett fél és barátai majd megisznak. Aznap egy csapat *olmuran* érkezik, énekelve ünnepelve járnak egyik karámról a másikra.

A maszáj lányoknak általában 3 szeretőjük van a harcosok között. Az első az *asanja* (a kedvesük), és ő az, akinek a tejet készítik. A második az *oljipet* (nyársaló), aki átveszi a lányt, ha az első nincs ott, ahogy a harmadik is, az *olkeloki* (az elhaladó), ha az első kettő nincs a közelben. Nincs féltékenykedés, de tiszteletben kell tartaniuk az elsőbbséget a lánynhoz való viszonyukat tekintve. A lány aludhat más harcosokkal is, de csak akkor teszi, ha három szeretője közül egy sincs a közelben. Egész házasságáig látogathatja őket.

A maszáj számára lándzsája nagy értéket képvisel. Mindig maguknál tartják, bíznak fegyverükben, és nem futamodnak meg semmilyen harctól, ha az velük van. Zsírral kenetik rozsdá ellen, naphosszat kezükben szorongatják, vagy a földbe szúrva mellettük áll. Tiszta fekete strucc tollak és egy gyöngysor díszíti a hegyét. A lándzsa fekete és halvány díszítése utal viselője korára. A fiatal maszáj, akit frissen avattak be, az *Ilkeliani* címet kapja, vagyis junior harcosná lesz.

Hogy erejüket és bátorságukat növeljék, a fiatal harcosok idősebb harcostársaikkal együtt *olpul*-ban vesznek részt, ami különleges lakomákat takar. Az első ilyen lakoma az *olkiteng loo ngulaken* (a bika, aki kijelöli a földugókat). A név abból ered, hogy az újdonsült harcosoknak fa-tágítókat kell a fülében hordania a tábor végéig. A tábor alatt minden díszüktől megfosztatnak, még a földfestekeiktől is, tilos a szexuális élet egy hónapig mind a körülmetéletlen lányokkal, mind a falubeli körülmetélt asszonyokkal, akiktől a levágandó ökröt hozzák. A tábor a következőképp zajlik: 6-10 harcos összejön, hogy kiválasszák a levágandó ökröket. Ha valakinek nincs saját ökre, kiválthatja egy üszővel vagy pár 3 éves borjúval. Ha minden szükséges ökröt megvan, főzőedényeket, késeket gyűjtenek. Az otthonuktól messze mennek, hogy megfelelő, nyugodt, félreeső helyet – hatalmas barlangot, erdei tisztást – keressenek a táboruk számára, majd hazatérnek és előkészítik a levágás napját, ami a legmozgalmasabb. Két megermett harcos vezet elő erős kötélén egy bikát a karámtól a táborban lévő vágóhelyig (ha az előző húsát megették, mindig új bikát hoznak). Egyik bika sem szereti, ha a nyájától elválasztják, és nagy erővel kell tartani, hogy el ne szabaduljon. Az út hosszú, vadállatokkal teli, és bárhol megbújhat az elszabadult állat. A harcosok megbízhatóak kell legyenek. A többi harcos viszi az edényeket, és lehet, hogy pár fiút és lányt is magukkal visznek, mert azok segíthetnek a tűzfát gyűjteni, és azt tartják, a hústól gyorsan nőnek. A körülmetélt nőknek tilos belépni a táborba, mert a harcosoknak meg van tiltva, hogy a jelenlétükben húst fogyasszanak. Levágnak minden bikát, amit a táborba visznek, de egyszerre csak egyet, majd megsütik ill. megfőzik a húsukat. Egy levest is készítenek húsból, termésekből és gyógynövényekből, amit megisznak, hogy bátrak és erősek legyenek. Ahogy együtt maradnak, szoros kötelékek fűzik össze a társaságot. Az öregek a fiatalokat tanítják, kioktatják a háborús taktikákra, és nyájrablásokat tervezgetnek velük. Vadászattal és cserkészéssel töltik idejük nagy részét. Ha bivalyt ölnek, hazaviszik a bőrét pajzsuknak, és telefestik a bátorság jelképeivel, mely békében díszük lesz, háború esetén védelemmel szolgál majd. A békés együttlét ellenére riválisok is akadnak a két harcos korosztály között – egyik ok a barátnők. A lányok érdeklődést mutatnak az új harcos korcsoport iránt, és generációt váltanak. Ha már mindenki átessett a korosztályból a körülmetélésen, elegendő vannak, hogy megvédjék magukat. Ha együtt mennek vadászni, és kis sérülés esik egy ifjabb harcoson, rögtön nagy feneket kerítenek neki az idősebbek, mindenféle meséket kitalálnak, hogy megszégyenítsék, és azt mondogatják, hogy ez a fiú felajánlani ment magát az oroszlánnak, nem pedig levadászni azt. A táborok alatt is folyamatosan éreztetik velük tapasztalatlanságukat, és ebből eredő megbízhatatlanságukat. Ahogy ez a versengés nő az idősebb és fiatalabb harcosok közt, és fiatalabbak megsaporodnak, erejük és bátorságuk megnő, nem állhatnak velük szembe, és feladják a felettük való ellenőrzést az idősek. Megkezdik a felkészü-

lést a felnőttkorra. Azokból a harcosokból, akiket a körülmetélési időszak első két évében avattak be, szenior harcosok lesznek, míg a 3-4. évben beavatottakból lesznek a juniorok, viszont egy generációhoz tartoznak, mert mind az utóbbi 4 évben avatták be őket. Még egy olyan 15 évig harcosok maradnak. A junior harcosok a családjaik körében élnek a karámban, míg teljes érettségüket el nem érik, amikor manyattába költöznek. Ez egy különlegesen épített karám, amit csak a harcosoknak építettek anyáik, a beavatatlan barátnőik és más junior öreg támogatójuk, a tűzbot öregek, akik bevezetik a harcosokat a maszáj szokásokba. A manyatta összehozza a két harcos csoportot, egyesíti őket, minden megosztottságot elszöpr. Bár nap mind nap hazalátogatnak és segítenek otthon a maszájok, mindig van valaki a manyattában, aki ügyel rá. A kunyhóba nem léphetnek be a körülmetéletlen fiatalok sem, akik segítenek a nyáj őrzésében. Csodás helyen állítják fel ezeket, ahol jó a vízellátás. Negyvenkilenc házat építenek a harcosok anyjai – ez szerencsés szám a maszájoknál – hogy ellakhassanak bennük a harcosok és barátnőik. Minden kunyhóba két ágyat tesznek – egyet a harcosnak, egyet a barátnőjének. Nyáját nem igazán ajándékoznak nekik, mert akkor kevesebb tej maradna a családnak. Ha a harcos és az apja összesen egy lányt vett feleségül, az apa nehezen engedi majd el az asszonyt a harcos manyattájába, mert nem lesz, aki vigyázzon a házra.

A manyatta megépítése előtt olyan harcosokat (*embikas*) választanak, akik elég bátrak és érettek, és teljes fegyverzetbe öltözve bejárják az országot, hogy beszerezzék, ami a manyattákba kell, gyakran erőszakot is alkalmazva. Ez a csoport felel a nemkívánatos elemek megregulázásáért ill. eltávolításáért a harcos csoportból (pl. ha egy harcos az öregkorba való belépés előtt levágja a haját). Rendre utasítják az *embikák* azokat is, akik inkább a családi fészek körül tesznek-vesznek, mint-hogy a manyattákba menjenek. Ha valami nagy probléma van, inkább a szüleit hozzák át a manyattába. Ha a családok nem adnak jó szívvel teheneket a manyattákban szükséges tej előteremtésére, az *embikák* erővel elveszik. Ha egy harcost azon kapnak, hogy egyedül tejet iszogat, levágják az állatát és lakmároznak belőle, vagy a Laibonhoz viszik, aki majd levezet pár harcos ceremóniát az állatért cserébe.

Amint elkészültek a kunyhók, beköltöznek a harcosok, anyáik és barátnőik. A többi manyattával verseng a beköltözött az ilmurán (harcos generáció). Vannak olyanok, amelyek mai napig híresek. A maszáj harcosok dolga, hogy a családközösségüknek segítsenek (kerítést építeni, a trágyát összelpátolni homokból, itatni az állatokat a kemény száraz időszak alatt stb.). Csak akkor őriznek nyáját, ha nincsen kisebb testvérük. Mikor nem dolgoznak, összeülnek és beszélgetnek, ügyességi játékokat játszanak, a barátnőiket kergetik. Az *enkitoongt Wong* egy karddal felszerelt hírszerző játék, ami magasztos tevékenységnek számít. A nyájak becserkészéséből, felfedező túrákból áll. Bár a kormány megtiltotta az állatrablások és oroszlán vadászatokat, még mindig folyik, hiszen népszerű és hasznos tevékenység. A cserkészésről tehéntrágyával jönnek vissza a kiküldötték, mintegy bizonyítékkul. Van, hogy ezer harcost is befognak, akik a Laibon jelképes áldását követően a kiszemelt irányba indulnak. Manapság a nyájrablás nem afféle közjáték, hanem tisztán lopás. Azokat a kemény szívű harcosokat, akik még mindig rávetemednek, a kormányzati szervek letartóztatják.

Az oroszlánvadászat (*alamayo*) a másik kedvelt bátorságpróba. Ha oroszlán-támadás van, tüstént, lándzsákkal és kardokkal felszerelve rohannak segíteni. Az előre megtervezett oroszlánvadászathoz hajnalban kelnek, egy csengőszóval emlékeztetik a résztvevőket az indulás előtt, és felfegyverkezve a megbeszélt helyre gyülekeznek. Mikor összegyűltek, megvitatják a legalkalmasabb helyet. Kígyózó sorban indulnak vadászni, elől a legjobb sprinterek, hátul pedig a legnagyobb pajzzsal bírók. Mikor az első megpillantja az állatot, továbbadja a hírt suttozva, ami végigfut a soron. Az oroszlánt vagy sokáig kell üldözni ezután, vagy hamarabb harcra bírható. Amelyik vadállat telette magát előző este, megáll hányni, hogy megkönnyebbüljön, és ez ad esélyt a harcosnak, hogy elkapja. Mikor feladja a futást, és harcra készül, bevárják a többiek is, és megpróbálják bekeríteni az állatot. Énekelek, hogy megbabonázzák a dögöt, majd mikor körülzárták, és lándzsahajításnyi távolságban vannak, egy bátor elhajítja az övét. Többnyire azt támadja meg az oroszlán, aki elsőnek

ráemelte a kezét, ezért tüstént kifut az illető, és karddal a kezében várja, ha áttör az állat. A többiek pajzsokkal elállják az útját, és lándzsákkal hajigálják, mielőtt első támadójához jut. Néha túl gyors az állat, és átjutva a védőfalon leteríti támadóját. Ekkor a harcos családja nevét kiáltja, és már biztos, hogy az oroszlán lába és farka őt illeti majd, a második lándzsadobót pedig a sörénye. Végül ünneplelve körülugrálják, de csak, ha nem sebesült meg senki közülük. Az oroszlánvadászatról hazatérő harcosok látványa szemet gyönyörködtet. A hír futótűzként terjed szét a karámban. A nők legszebb díszeket öltik, hogy ők legyenek, akik az oroszlánt leölő két első lándzsással táncolhatnak. A nők és az öregek tejes tökedényekkel jönnek a bejáráshoz és megáldják a harcosokat. Ha nőtény oroszlánt ejtenek el, 4, ha hímet, 8 karámban ünneplik őket. Mivel az oroszlán a legfőbb ellenség, egyben az egyetlen állat, akinek leölését megünneplik.

A maszájoknak számos harci formációjuk ismert, melyeket tereptől függően alkalmaznak. Állandó harci fegyverük a három részes lándzsa, aminek két vége éles, és középen fa fogása van. Reggelente egymás után üdvözlík Engait a hajnal képében, és kéri, óvja meg, tartsa meg öreg korukig őket. Ahogy egyikük befejezi az imát, másukra kerül a sor. Valaki személyes kéréseket intéz Engaihoz, valaki csak formálisakat.

Mikor az alattuk lévő generáció nyomása már elég erős; hogy helyt adjanak az következő lévő korcsorottnak, a harcosoknak az öregkorba kell lépniük. A legfontosabb ünnepség, az *eunoto* (szó szerint: „ültetés”) ebben az átmeneti időszakban kap helyet. Hosszas tanácskozás után kiválasztják a megfelelő helyet, ahol az *Eunoto*t tartják. Speciális, hatalmas manyattát építenek a résztvevők elszállásolására, akik között az eseményt felügyelő idősök is helyet kapnak. Ha ezzel elkészültek, kiválasztják a harcosok gyűlésének napját, amikor teljes harci díszben, csengőkkel, oroszlánbőrrel és strucc tollakkal ékesen, színpompás tógájukban (a *nanganban*) jelennek meg fegyvertelenül, a fegyverek helyett hosszú, fehér rudakat hozva, ami az öregkorba való belépésük jelképe. Az öregek segítségével maguk közül egy *Alauno*t választanak, aki nagylelkű, kifogástalan jó képességekkel rendelkezik. Ez a nagy tiszteletnek örvendő, feddhetetlen személy fogja kijárni az ösvényt kortársai számára, hogy az új életterbe, az idős korcsoportba léphessenek. Tiszta vérű maszáj kell hogy legyen, nagy nyájjal, aki szép és egészséges, mert ha pl. fél szemére vak, nem fogják megválasztani. Nem lehet senki gyilkosa, és nem kerülhetett ilyen eset közelébe sem. Mindkét szülőjének élnie kell, és jó állapotban kell legyenek. A főnök tanácsát kikérdezik, hogy egyetért-e a döntéssel, és ha kétségek gyötrik, vagy nem érzi úgy, mást választanak. Új báránybőr öltözetet és *isturia* nevű tekert réz díszeket készítenek, és az ünnepség napjáig elteszik. Megválasztása után az *Alaunoni* nyaka köré tekerik ezeket a díszeket. Csak az ünnep napján tudhatja meg, hogy ő a választott, amikor a társai elkapják, és a ráaggatják az *isturiá*kat. Ha tudná, hogy őt választották, gyorsan rosszasságot cselekedne, elbújna, találna módot, hogy tegye magát nem megfelelővé a feladatra. Bár nagy tisztesség, rengeteg felelősséggel jár, és minden harcos szeretné legszívesebben elkerülni.

Az ilmuran korcsoport tagjai és az öregek egy másik harcost választanak, akinek az ökrét felszentelik az ünnepségre. Ez az *Arabaroenkeene*, aki az *Alaunonival* és a körülmetéléskor választott *Alaigwananival* elnökölni fog az ünnepség alatt. Ez az ünnep négy napig tart, mely során 49 nagy kunyhót építenek, rituális állatáldozatot mutatnak be, megsütnek egy ökröt, hogy húsból etessék a résztvevőket, a harcosokat megborotválják. Sokat énekelnek és táncolnak az események között. Az ünneplő házat *o-singiran*nak hívják, és miután elkészül, a harcosok visszavonulnak egy folyó parti saját területükre, ahol az idősök előkészítették az *enturotot*. Fehér krétával festik be testüket, és visszavonulnak a ceremónia karámba, hosszú menetben, énekelve.

„A harcosok hajukat is bekenik a sűrű okkerfestéssel. A tincsek hosszúsága attól függ, mennyi idő telt el az új korcsoportba való átlépés ceremóniája óta. A harcosok 'gyakornoki' idejének lejártakor rendezik az Euniti szertartást; ez azzal ér véget, hogy az ifjú harcost, a murrant anyja teljesen leborotválj, s a férfi ettől kezdve végleg felnőttnek számít. Az új csoportba való belépés mindig nagyobb felelősséggel is jár” (Ferrera 2003:92).

Az ünnep egyik legszebb pillanata, ahogy a férfi anyja tej és víz keverékével puhítva leborotválja a harcos fia hosszú, festett haját. Ha az anya nemileg érintkezett a fia generációjából egy harcosal is, nem borotválhatja meg, hanem egy közeli rokona veszi át a helyét. Az *Alaunonit* borotválják meg elsőként, majd ugyanarra a bőrre ülnek, amit körülmetélésük alatt is használtak. Miután megborotválták őket, a fejükre zsírral kevert vörös földfestéket tesznek. A harcosok megesik, hogy érzelmileg úgy meghatódnak, hogy rázkódnak a sírástól, habzik a szájuk, mert elvesztették szép hajukat, amit büszkén viseltek férfiaságuk legszebb időszakában. Kirázza a hideg őket a gondlattól is, hogy belépnek a felnőttkorba, ami az öregkor közeledtét jelzi, és a harcos bajtársiasság végét jelenti. A fiatalabbak elhagyják a manyattákat, és újra megnövesztik a hajukat, de akik nem növesztik meg többé, azok nem adóznak, mint ahogy az a generáció vezetőinek kijár. Az *Enturoto* rítus alatt azok a harcosok, akik nem éltek szexuális életet körülmetélt nőkkel, beléphetnek az *o-singirába*. Ez a kunyhón belül egy elkerített terület, ahol egy éjjelen át tejet isznak, és áldásokat kapnak. A szülők ott legyeskednek körülöttük, hogy megtudják, vajon az ő fiuk köztük van-e. Ha egy tabut sértő mégis belép az *o-singirába*, azt tartják, hogy halálra van ítélve. Ha belép, és nem történik semmi, viselkedését nyájjal jutalmazza. A szertartás után az *Alaunonin*ak egy rendes családból származó lányt ajándékoznak feleségül. Ez az egyik olyan alkalom, amikor a lányokra való tekintet nélkül előzetes eljegyzéseket tartanak, minden menyasszonyváltástgot letesznek. Az *Alaunonin*ak azt a lányt kell elvennie, amit kiszemeltek neki, és ha azt egy másik harcos szemelte ki, fel kell, hogy adja. Ez a végső figyelmeztetés a harcosoknak, hogy mielőtt megöregszenek, házasodjanak meg. Van két kisebb ünnepség is, amik az öregkor útját egyengetik. Az egyik a tejivási ünnepség (Eewokoto Ekole), amikor az öregek tejet adnak nekik, hogy mintegy feloldják az egyedül ivás tilalmát. Ez a rítus a harcos otthonában zajlik, és egy bárányt vágnak le az alkalomra, amit az esemény megpecsételéséül elfogyaszt a család. A másik, nagyobb jelentőséggel bíró a közös húsevési ünnepség (Ennginasataa Oongiri), amikor a körülmetélt nők jelenlétében a volt harcos először húst fogyaszthat. Ha a férfi megházasodik, a felesége készíti el neki a húst, és szolgálja fel. Ha nincs ott a felesége, akkor más generációjába tartozó nő etetheti, de csak akkor, ha nem él szexuális életet az új harcos generációval, ami a férj generációja alatt van. A nők, akik előzőleg már beléptek a felnőttkorba, az ünnepség napján ezt úgy jelzik, hogy fél arcukat fehérre, másik felüket feketére mázolják. Akik viszont még nem érték el, azok fehér-pirosra festik. Maga a ceremónia egy napos, de egy hónapig tart előkészíteni. A senior öregek vezetik és felügyelik, és ezernél is több résztvevője van. Rengeteg médször fogy, és számos ökröt vágnak, hogy ellássák a népet. Mint minden maszáj ünnepély, ez is jó alkalom az éneklésre és a táncra. A húsevő ceremóniában résztvevők a nézőktől távol énekelnek, mert számos tevékenység van, aminek együtt kell megfelelniük. Az öregek folyamatosan áldják őket: „Boldogulj, pihenj, nemzgyerekeket, legyen nyájad!” Az ünnepség zárásaként a résztvevők menete énekelve hagyja el a karámot, lassan, hosszú sorokban kigyózva. A bejárat mindkét szárnya szent pálmalevelekkel van díszítve, ahol két öreg áll, akik felkennek mindenkit a hasuk és arcuk táján egy seplőtlen bárány zsírával. A terméketlen asszonyok is áldáshoz járulnak, hogy megfogjanak – hisz a terméketlenség nagy csapás, válóok is lehet. A húsevési ünnepség még aznap lezajlik, és a naplementével minden véget ér. Az újdonsült idős korcsoport tagjai hazamennek, és szembesülnek életük nagy változásaival.

Ilpayiani: öregek

„Most, hogy öreg vagy, dobd el a fegyvered és használd a fejedet helyette” – hangzik a maszáj mondan. Az öregkor a férfi és nő számára a felelősséget jelenti. A házassággal kezdődik, a családépítéssel, a jólét és biztonság megteremtésével folytatódik – gyerekek és nyáj képében. Számos társadalmi aktus, ünnepség és rítus telíti életüket. A rátermett és társaságot kedvelő nőket különös tisztelet övezi, csakúgy, mint a bölcs, érett férfiakat. Közösségi ünnepekre a nők és férfiak külön érkeznek

impozánsan és örömmel telten, majd ott formálisan üdvözlik egymást. Az összes fiatal csodálattal és megkülönböztetett módon bánik velük. Az öregkorba lépő maszájok a megtett út mérlegelésének, nem pedig elszigeteltségnek és félelemnek tekintenek elébe. Az öregeknek passzív szerep jut, a szokásokban nem vesznek aktívan részt, viszont az övék a kontrollszerep, ők adják át a hagyományt.

Az újdonsült idősök és a nemrégiben körülmetélt lányok egyaránt legnagyobb aggodalma a házasság, minden gondolatuk ekörül forog. Bár a dolgot már jó előre leszerverték, rengeteg az izgalom még az esküvő napján is. A vő és a menyasszony családja vörös földfestékekkel van festve, le van borotválva. A menyasszony láncai fényesek, és mesés szép kigyöngyözött bőrök készülnek számára. Ahogy elhagyja szülei otthonát családja nőtagjainak kíséretében, az apja egy tökedényből megáldja. A vőlegény és legjobb embere vezetik haza, akik minden útjába eső akadályt elsöpörnek. Ahogy megy, fehér sétabottal, lassan menetel, lefele néz. Amint az esküvő véget ér, a vőlegényt és legfőbb emberét üdvözlik a gyerekek. Miután a menyasszony belép új otthonába, a násznép ajándékol tejet hoz neki, húst és mézsört fogyasztanak, és örömteli énekléssel, táncsal ünneplik az új köteléket. Az új menyasszony egyik első feladata az új otthon felépítése. A vázat hosszú összefont faágak adják. A szabadon maradó helyeket levelekkel és fűvel tömők ki, mielőtt a végső trágyaréteggel beborítják a bejárati felületet.

A nők kreatívak otthonaik készítésében, mind a kényelmet, mind a külalakat tekintve. A bejáratokat variálják, a külsejét szimbolikus jelekkel díszítik ki, vagy megváltoztatják a ház belsőt. A kunyhó tágassá tétele és karbantartása is a feleség feladata. Az esős időszak előtt betapasztja a tetőt, feltölti a lukakat friss trágyával. A nők fejk a tehenet napi kétszer, és készítik belőle különféle tejtermékeket, ők készítik a lopótök edényeket hozzá. Vízrel kimossák a kitisztított, kiszáritott tököket, és kidíszítik kaori csigákkal, gyöngyökkel stb. Tűzifát és vizet hoznak, ők készítik ki a bőröket, majd ők is gyöngyöznek ki. „A maszáj asszonyok megtisztítják és a nyeregbe rakják a Natron-tó környékén gyűjtött nátrium-hidrogénkarbonátot. Ebből készül a marólúg néven ismert anyag, amely fontos szerepet játszik a helyi népesség megélhetésében” (Ferrera 2003:86).

A legnagyobb ceremónia, mely az öregkorba való teljes belépést jelenti, az *Olngesherr*, mikor az összes, valaha egy harcos korcsoportba tartozó férfit újra összegyűjtik, és új generációs nevet adnak nekik. Óriási ünnepi kunyhót készítenek, melynek a közepén az ünnepség jelképe áll: egy trágyából épített halom, amiben egy különleges patakából való kő, és egy szent fa hosszú ága van. Az öregek egy hónappal előbb beköltöznek a kunyhóba. Mindegyikük kedvenc feleségével és egy válogatott nyájjal érkezik. A vezetőik különleges, gyöngyökkel dekorált tógákban vannak, és a legöregebbek és legbecsületesebbek alkarját kék gyöngysor tekerés borítja. Az *Olngesherr* előkészületei alatt Maszájföld más vidékeiről látogatók érkeznek, hogy az *Alamal* (látogatás) során szép ruhákba öltözve, a legszebb ékszereikkel és direkt erre az alkalomra kék festékek kisminkelve. Hosszú menetsorokban, fehér botokkal, a formális üdvözlések után ellátogatnak a korábbi lakomák helyszínére. A nőknek kiadják a levágott állatok húsát, hogy otthon készítsék el. Az ünnepséget követően az összes vendég összegyűlik, táncol és késő éjjelig mézsöröznek. A fehér bot a béke jelképe. Az *Olngesherr* aznap kezdődik, általában telihold környékén, amit a Laibon kiszemel. Az ünnepség előtt egy szepültelen bikát választanak, ami vagy teljesen fehér, vagy teljesen fekete, esetleg lehet világos folt a mellkasán, de nincs rajta más folt és nem tört le a szarva. Hajnalban befogják az idősök, és a manyatta közepén megfojtják. A lebernyegét felhasítják, és a szívét nyomva kicsorgatják a vérét. Egy Laibon egy erős varázsszert hint a folyadékba. Egyenként, a tulajdonossal kezdve, majd a két generáció-főnök, utánuk az újonnan öregkorba léptek százai térdelnek le és isznak. Ahogy a vér fogy, tejet, mézsört adnak hozzá, hogy minden résztvevő egy rendes szertartásos italhoz jusson.

A feleségek egy hatalmas sövénykerítést állítanak fel akörül, ahol az ökröt leölték, és a két elkövetkező napon át minden rituálé ott zajlik. Miután a kerítést megépítették, a senior öregek felügyelik az áldozati ökr húsának felvágását. Minden frissen beavatott bent összegyűlik, és a senior öregek oda csoportosulnak, hogy egy kis húst kapjanak. A következő reggelén még egyszer tejjel

megáldják őket. A tejvást azért nem lehetett előző nap elvégezni, mert ugyebár a tej és a hús együtt nem fogyasztható. Így most mindenki kap egy korty savanyú tejet egy nagy tökhéj palackból, majd egy gyűrűt is, amit az előző nap levágott bikának az alhasából készítettek. A senior öregek rásimítják az *enturoto* nevezetű meszes festéket a beavatottak arcára. Megáldják az új öregek pásztorbotját, majd az idős korcsoportba kerültek, magukat is: „Legyetek békések és sikeresek, rengeteg nyájjal és gyerekekkel gazdagodjatok!”

A leölt bika bőrét kikészítik az utolsó napon, és még egyszer megáldják őket. Ezután őrzik majd állataikat, erőben, egészségben; segítenek az ellésnél, megakadályozzák, hogy a domináns hímek felökleljék egymást, a beteg állatokat meggyógyítják stb.

Az *Olkiteng Lorrbaa* ünnepen nők és férfiak játékosan harcolnak, ágakkal és nyársra húzott húsokért folyik a versengés.

Az időskor a fizikai visszavonulás ideje, de szintúgy közösségi tevékenységeknek néz elébe az idős korosztály. Egy meleg takarót viselnek. „Az idős nők és férfiak a hagyományos maszáj *chuka*, a vörös köpeny helyett gyakran csupán egyszerű gyapjútakaróba burkolóznak. A fülbevalók és a gyöngy-sorok azonban róluk sem hiányozhatnak” (Ferrera 2003:91). Ők a tudás birtokosai, mesélnek, ismerik a törvényeket és a legendákat. Csendes tevékenységekkel töltik idejüket, mint pl. az *engebei* játék, mely Afrika-szerte ismert. Náluk földbe vajt 16 gödröskében fekete-fehér kövekkel zajlik.

„A maszáj társadalomban az idősek nagy tiszteletben és megbecsülésben részesülnek. A csoport szellemi vezetése és az igazságszolgáltatás a vének tanácsának hatáskörébe tartozik; ők hozzák az egyénekre vagy az egész közösségre vonatkozó határozatokat (Ferrera 2003:93). Az *olkiamo* egy problémákat (öröklés, gyilkosság, válás, lopás...) megvitató öregek tanácsa. Nyílt fórum, ahol közösségesen megbeszélnek mindent. Minden öregnek van szava, és bár az egyenlőséget tiszteletben tartják, nem szavaznak, hanem egy tiszta, közös döntést együtt hoznak meg. A bűnösöket sose teszik börtönbe, és a büntetést állapotban kell kifizetni, ami felettebb praktikus és humánus megoldás.

Az életet a természet törvényei zárják le ugyan, de ezt is kultúránként különböző módon élik meg a Föld minden táján. Azonban ez már a korcsoportokon kívül eső átmenetet képez, és Engai kezében van. Jobb nem is írni róla, hogy az ember örökké éljen!

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Carlston, Keneth S. (1968): *Social Theory and African Tribal organization: The Development of Socio-Legal Theory*. Urbana, Chicago–London: University of Illinois Press.
- Eisenstadt, Samuel Nach (1954): African age groups – a comparative study. In *Africa*, 24: 100-113.
- Fejős Zoltán (1979): Az átmeneti rítusok – Arnold van Gennep elméletének vázlata. In *Ethnographia*, 90: 406-414.
- Ferrera, Mirella (2003): *A világ népei*. Budapest: Gabo.
- Gennep, Arnold van (1909): *The Rites of Passage*. Chicago–London: Routledge and Kegan Paul
- Saitoti, Tepilit Ole – Beckwith, Caroll (Margaret Donovan szerk.) (1988): *Maasai*. New York: Elm Tree Books Publishers (6. kiadás).
- Sifuna, Daniel N. (2002): Afrikai oktatásfejlesztés: a kenyai kísérlet. *Kultúra és Közösség*, 3:123-138.
- Spencer, P. (1965): *The samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*. Berkeley–Los Angeles.
- Turnbull, Colin M. (1970): *Az afrikai törzsek élete*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Zaslowsky, Claudia (1984): *Afrika számol*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Az állati reprezentáció és kultúra kérdése

WILHELM GÁBOR

Az emberi és az állati társas viselkedés, és egyáltalán az ember és az állat kapcsolata rendkívül sokrétű lehet. Mind a hétköznapi kulturális modelljeinkben, mind a tudományos kérdések szintjén az állatok szociális élete megjelenik időnként, sokszor igen változatos formában. Olykor valamilyen metaforaként kap szerepet, mint például a méhek nyelve, legendás szorgalma, máskor egyfajta tükröként szolgál az emberi társadalmak működésének jobb megértéséhez. Ugyanakkor az állatok társas viselkedésének (hétköznapi vagy tudományos) elméletei, akárcsak a klasszikus etnológiai elméletek és leírások, sok esetben többet árulnak el az emberi társadalmakról, mint a vizsgáltakéről. Az egzotikusnak tűnő népek etnológiai kutatása nem kerülhette el a vizsgáló és vizsgált viszonyának episztemológiai problematikáját, még ha ez sokáig a felszín alatt maradt is. Ugyanígy az emberhez genetikailag vagy analóg módon közel álló állatfajok értelmezésekor vagy kutatásakor minden kijelentés vagy feltételezés egyszersmind az emberi társadalmak működéséről is állít valamit, vagy pozitívan, vagy negatívan. Az állati viselkedés tanulmányozása – a primátok szintjén például – akár akarjuk, akár nem, komparatív. Ráadásul a genetikai értelemben érdekessé váló főemlősök mellett az utóbbi időben az emberrel szimbiózisban élő, és ennek következtében analóg társas viselkedést és kommunikációt kialakító kutya összehasonlító vizsgálata is több meglepetést hozott (Topál – Vas – Gácsi – Miklósi 2004).

Ez azonban csak az egyik oldala ennek a kapcsolatnak. Az állatokat vizsgálva, mondhatnánk, természetes módon adódik az ember, mint összehasonlítási alap. De milyen szerepet játszhatnak az állatok egy eleve antropológiai jellegű megközelítésben? A válasz nem feltétlenül magától értetődő, egyik fő szála azonban mindenképp az összehasonlító módszerhez fűződik. Az „ember” mint kategória, valamint minden „emberi” jelenség határai csak akkor válhatnak magától értetődővé, ha ismerjük a másik oldalt is. A tét ráadásul nem kicsi: a saját helyünket jelöljük ki egy tágabb keretben. Olyan kategóriák jelentése és sorsa forog kockán, mint „személy”, „intenció”, „kultúra”, „reprezentáció”, „nyelv”, hogy csak néhány alapfogalmat említsek.

Éppen emiatt az sem teljesen véletlen, hogy az úgynevezett hétköznapi tudatelmélet kutatása, mely a megismeréssel foglalkozó tudományokon belül az utóbbi két, lassan három évtizedben központivá vált, éppen Premack és Woodruff (1978) csimpánzokkal végzett kísérletével vette kezdetét (Kiss – Halasi – Molnár 2004:184).

A problémával, nem megfelelő módon, elsősorban a kognitív etológia érdeklődési körén belül találkozhatunk az utóbbi évtizedekben. Néhány szociálintropológus azonban szintén nem restelt a témával tüzetesebben foglalkozni. Részben a sajátosan emberinek tekintett fogalmak terjedelmét firtatták (Ingold 1991), részben az emberi társas viselkedés és kultúra kialakulásához és általános megértéséhez kerestek alapot (Tomasello 1999/2002).

Ebben a tanulmányban az állatok társas viselkedésének a leírhatóságával, az állati intencionalitás (kommunikáció, eszközhasználat) kérdésével szeretnék részletesebben foglalkozni. A fő kérdés, amit körüljárók, az állati kultúra létezését vizsgálja. Mennyiben használhatjuk tehát a kultúra fogalmát az állatok esetében is? Ha igen, mennyire tagolja ez az állatokat különböző típusba (hol és

milyen formában jelenik meg)? Ezzel szorosan összefügg az a kérdés is, hogy miként lehet megfogalmazni a „kultúra” terminust úgy, hogy annak megléte vagy hiánya kutathatóvá váljon nem csak emberi populációkon belül? Mi a kapcsolata a kultúrának az intencionalitással?

Az állati, illetve az emberi értelem, gondolkodás természete, illetve a társas viselkedés jellege alapvető kérdés mind az etológián belül, mind a humán intelligenciával foglalkozó kognitív tudomány keretében. A kettő kapcsolata ugyancsak központi probléma, mely a legtöbbször az emberi intelligencia, kultúra, társadalom jellegzetességei *eredetének* szempontjából vetődik fel. Az ilyen jellegű kérdések megválaszolásához azonban megfelelő típusú leírásokra van szükség mind a két kutatási területen belül, hiszen csak akkor beszélhetünk valóban összehasonlításra alkalmas fogalmakról és az azokkal vizsgálható jelenségekről, ha azok az adott szűkebb területen kívül is alkalmazhatók, vagy legalábbis az alkalmazhatóságuk kérdése elvben feltehető, és erre megfelelő választ tudunk kapni.

Az emberi viselkedés magyarázata szempontjából az 1960-as évek vége óta egyre hangsúlyosabb a mentális, fogalmi reprezentáció kérdése. A kutatók feltételezik, hogy a viselkedés hétköznapi felfogásának megfelelően az emberek intencionális lények, azaz *hisznek, tudnak* dolgokról, *akarnak* bizonyos dolgokat. Sőt ennél többről is szó van: az emberek más személyeket is ehhez hasonló lényekként kezelnek, és ily módon képesek értelmezni cselekedeteiket, illetve értelmezéseiket így képesek egymással kommunikálni. Az intencionalitás, illetve mások intencionalitásának tudása tehát az emberi társas viselkedés és kapcsolatok feltétele (Tomasello 1999/2002).

Az állati kultúra meglétének vizsgálatához először nyilvánvalóan meg kell határozni valahogyan a „kultúra” fogalmát. Mint látni fogjuk, ennek mikéntjében messze nincs egyetértés a kutatók között. A tágabb definíció értelmében kultúrának lehet tekinteni a csoporton belül átadott és tanult viselkedésmintákat (McGrew 1998:305). A szűkebb értelmezés szerint a közös fogalmi (szimbolikus) reprezentációkat nevezhetjük másképpen kultúrának (Tomasello 2002:100). A közös jelző különböző méretű és típusú emberi közösségekre, valós vagy akár absztrakt csoportokra vonatkozhat, egészen tágan értelmezve. A kultúra elsajátításában tehát ennek megfelelően döntő szerepet játszik a közösségen belüli, másoktól való tanulás.

A mentális képességek, tágabban a mentalitás megnyilvánulásai a kognitív etológia érdeklődési körén belül is megjelennek. A leírásokban és a magyarázatokban szereplő fogalmak nagyon sok esetben a hétköznapi pszichológiában is alkalmazott intencionalitás fogalmi révén tűnnek ismerősnek. Ezek közé tartozik például a „hiedelem”, „tudat” (Allen, Bekoff 1995). Bár ezek a terminusok a kognitív tudományban is fontos szerepet játszanak az elme (*mind*) elméletén belül, és ez az azonosság elvileg a két terület közötti kapcsolatot is jelenthetné, a kognitív etológiában való szerepük és helyük ugyanakkor nem teljesen tisztázott (Allen, Bekoff 1995:313).

Az emberi viselkedés intencionalista magyarázatain belül a kultúra központi szerepe tagadhatatlan. A cselekedeteink jelentős hányada társadalmi környezetben valósul meg, másokkal való kapcsolat során, és eközben a közös ismeretekre való hivatkozás állandóan jelen van. Ez még akkor is igaz, ha bizonyos kutatók a szimbolikus reprezentáció meglétét az emberi viselkedésben nem tekintik meghatározónak (például Churchland 1980; Churchland 1981), vagy éppen nem vélik meghatározó súlyúnak (Brooks 1991). Egyrészt az emberi viselkedéssel és gondolkodással foglalkozó kutatók döntő többsége valamilyen formában komolyan veszi a fogalmi reprezentáció meglétét, másrészt az ezzel a modellel leírható viselkedések *gyakorisága* kevésbé érdekes egy összehasonlító perspektívában, mint a viselkedés összképében való szerepük *súlya*. Ennek feltérképezéséhez pedig egy összehasonlító vizsgálat nemcsak hasznosnak, hanem egyenesen elengedhetetlennek látszik.

Először megpróbálom vázolni, milyen fogalmak segítségével írják le a kutatók az emberi kultúrát, majd megnézem, ezek mennyiben és milyen formában találhatók meg az állatok között, természetesen alapvetően a főemlősökre összpontosítva, végül azzal foglalkozom, milyen következtetéseket engednek meg a két terület között kimutatható egyezések, hasonlóságok, illetve különbségek.

A kultúra jellegzetességei

Az emberi csoportok világa első pillantásra nagymértékben különbözik az állatok egyes csoportjainak világától. Az emberek a kulturális eszközöknek (nyelv, tárgyak, szimbólumok, intézmények stb.) egy rendkívül sűrű környezetében élnek. Az állatok között semmilyen hasonlóval nem találkozunk, noha bizonyos fajaik, a főemlősök egészen közel állnak genetikailag az emberhez. Minek tulajdonítható ez a szembetűnő eltérés? Milyen mechanizmus hatására alakulhatott ki ez a fajta emberi kulturális környezet?

Tomasello és Rakoczy (2003) elmélete két szinten igyekszik megragadni az emberi kultúra sajátosságos vonásait. Egyrészt feltételezik, hogy nagyjából egy éves korban alakul ki az a fajta szemlélet, megközelítés a gyermekekben, mely radikálisan eltér az állatokétól, és amely alapját képezi majd – a társadalmi interakciókkal együtt – a későbbi, négy éves kor körüli újabb radikális változásoknak.

Az egy éves kor körüli időben jön létre tehát a gyermekekben a mások viselkedésének intencionalista látásmódja. A gyermekek ennek során bizonyos célokat megvalósítani szándékozó lényekként értelmeznek más embereket, és ennek az „elméletnek” a segítségével próbálják azokat jól vagy rosszul megérteni.

E kor után több éves állandó gyakorlás következik gazdag társadalmi környezetben és a nyelv, valamint tárgyak, azaz az eltérő perspektívák alkalmazását és megértését követelő kulturális eszközök állandó használata közepette, valamint intencionális tanítás és kulturális, azaz imitatív tanulás segítségével. E korszak eredményeképpen alakul azután ki a gyermekekben a más emberek (és gyakran egyéb lények) mentális ágensként való értelmezése (Tomasello, Rakoczy 2003:133-140), mely szerint e lények mentális tartalmakkal bírnak a világról, melyek vagy helyesek, igazak, vagy tévesek, hamisak, és mindennek révén fejlődik ki végül a kollektív, közös intencionalitás jelensége.

Tomasello és Rakoczy (2003:140-142) hangsúlyozza, hogy korábban a főemlősök (illetve egyéb emlősök) és az emberek közötti fő különbséget könnyen az intencionalitás észlelése hiányának a számlájára írták a majmok esetében. Ugyanakkor az utóbbi években megszorodott azon kontrollált megfigyelések száma, melyek a főemlősök ilyen jellegű képességeire hívták fel a figyelmet bizonyos esetekben. Ezekben a helyzetekben ugyanis a kutatók szerint a majmok meghatározott feltételezéseket tettek más majmok intencióival és percepcióival kapcsolatban a megfigyeléseik alapján, és azután ezeknek megfelelően cselekedtek. Úgy tűnik tehát ennek alapján, hogy a főemlősök képesek egyes pszichológiai, intencionális viselkedési és észlelési állapotok megértésére másoknál (Tomasello, Rakoczy 2003:141). Megértik, hogy bizonyos instrumentális cselekvés révén milyen célokat lehet elérni egy meghatározott, adott környezetben. Ráadásul az állatvilágból szintén ismert a kulturális tanulás, legalábbis bizonyos, szűken vett típusa (Tomasello 2002:22-23).

Ezzel szemben eddig még mindenfajta megfigyelés hiányzik arra vonatkozóan, hogy az állatok, a főemlősöket is beleértve, kommunikatív vagy kooperatív intenciókat megértenének. Éppen ezért nem képesek más fajtáruk figyelmét meghatározott dolgokra, jelenségekre irányítani. Nem tudják tehát értelmezni fajtársaik instrumentális viselkedését, mint intencionális cselekvést. Amit mások példáján tanulnak, azt a saját egyéni stratégiájukként alkalmazzák, ahelyett hogy kulturális tanulás segítségével reprodukálnák a tanult viselkedést. Noha tudnak eszközöket készíteni és használni, sosem „játszanak” ezekkel az eszközökkel, nem szimulálnak tárgyakkal semmilyen más jellegű tevékenységet, és ily módon nem észlelik ezekben a tárgyakkban megtestesülő intenciókat sem (Tomasello, Rakoczy 2003:142). Ugyanígy és ugyanebből az okból következően nem játszanak szerepjátékokat sem.

A hangsúly tehát egy minden valószínűség szerint biológiai alapú képességen van, mely lehetővé teszi a gyermekek számára, hogy egyfajta közös és kölcsönös intencionalitásban, közös, kulturális utánpótlásos tanulásban vegyenek részt (Tomasello 1999:514-516; 2002:90-91), ráadásul egy reprezentációs eszközökben (elsősorban a nyelv révén) gazdag környezetben. Ezt a fajta együttműködést

elemzi tovább Brinck és Gärdenfors (2003), illetve hasonlítja össze a majmok és az emberek esetében. Az egyik fő különbség itt is a közös reprezentáció perspektivikus hatékonyságában mutatkozik meg a szerzők szerint. Amíg a csimpánzoknál az együttműködés a jelenben és a közvetlen környezetben folyó tevékenységekre korlátozódik (például vadászat), az embereknél ez tartalmazza a közös célok reprezentációját, és a múltat, a jövőre, illetve a közvetlenül nem észlelhető környezetre egyaránt magában vonatkozhat. Brinck és Gärdenfors (2003) elmélete ugyanakkor továbbgondolja Tomasello (1999, 2002) nézeteit. A közös tanulás mellett a jövőre való utalás képessége hiányának az okait keresik, és ezt abban látják, hogy ez a fajta viselkedés nem szolgálja az adott cselekvés környezetében történő célok elérését. A főemlősök csak akkor képesek valamilyen cselekvés céljának megértésére, ha az konkrét, közvetlen, elérhető, vagy közvetlen előzményre vezethető dologra vonatkozik. Ennek a célnak jelen kell tehát lennie a környezetben mint egy lehetséges elérendő állapot (Brinck, Gärdenfors 2003:487). Ezzel szemben egy nem közvetlen cél kitűzéséhez és megvalósításához arra a képességre van szükség, hogy a cél a kontextustól függetlenül, attól elvonatkoztatva jelenjen meg.

Az elvonatkoztatás több szempontból megváltoztatja a kooperatív viselkedés kereteit, jelentősen kitágítva a lehetőségeit. Ha a konkrétan kívül egyéb közös vagy kölcsönös célok is elképzelhetők (sőt kommunikálhatók), illetve ha a célok elérésére használandó eszközök köre is túllépi az adott kontextusban találhatóakat, a lehetséges együttműködések száma ugrásszerűen megnőhet (Brinck, Gärdenfors 2003:491). A főemlősök esetében viszont a célok és az eszközök sem válnak el egymástól (Tomasello, Call 1997).

A jövőbeli, számos tekintetben új célok megvalósítása éppen az elérésére szolgáló lehetőségek számának megszaporodása miatt óhatatlanul maga után vonja a kontextustól függetlenedő kommunikációt. Ennek révén lehet előre kalkulálni az előadódó helyzetekkel és a velük kapcsolatos viselkedésekkel.

A közvetlen célok együttes megvalósításához szükséges, de egyszersmind elégséges feltétel is az együttes figyelem. Bár úgy látszik, hogy e jelenség velejárója valamilyen elmélet megléte az elméről, mások mentális állapotokkal való jellemzése, Brinck és Gärdenfors (2003:492) azonban sietnek hangsúlyozni, hogy ez nem így van. Szerintük ehhez elegendő a többi jelenlevő nézésének követése egyéb környezeti, magatartásbeli információkkal együtt.

Ennek megfelelően az emberek által alkalmazott és a közvetlen környezettől elvonatkoztatható szimbolikus kommunikáció helyett, melyet önmagában nem figyeltek még meg főemlősök között a természetes környezetükben, a főemlősök indexikális jeleket használnak alapvetően, melyek az adott környezetben nyerek csak el az értelmüket. Ezzel kapcsolatban veti fel Hurley (2003a), hogy a főemlősök és más emlősök problémamegoldó viselkedését nyugodtan lehet egyfajta instrumentális racionalitással jellemezni, őket megfelelő kritériumok alapján intencionális ágensként felfogni (Heyes, Dickinson 1990), csupán az ezekhez tartozó mentális állapotok tartalmi oldala jóval szegényebb, mint a teljes fogalmi kapacitással rendelkező emberek esetében, és éppen ezért a közvetlen környezetre vonatkozik.

A két jelenség összefüggését azonban meg lehet vizsgálni a másik oldalról is. Brinck és Gärdenfors (2003:493) hivatkoznak egy olyan kísérletre, amelyben a szimbolikus kommunikációban jártas majmok határozottan jövőre orientáltságot mutattak megfelelő feladatok megoldása közben.

Az eddigi jellemzések ugyanakkor bizonyos mértékig negatív típusúak voltak. Arról szóltak, mi hiányzik a főemlősöknél, ami megvan az embereknél, amellet hogy megnézték, mi található meg mindegyik vizsgált fajnál. Ez a fajta leírás ugyanakkor nem ad arra választ, hogy a meglévő tulajdonságok *hogyan* működnek a főemlősöknél.

A legnagyobb egyetértés a főemlősökkel foglalkozó kognitív etológusok között talán abban van, hogy a főemlősök viselkedésének *meghatározott része* intencionálisan értelmezhető (Allen, Bekoff 1995:313). Viták vannak azonban arról, mit értünk pontosan intencionalitáson, ennek melyik vál-

tozatát használhatjuk, illetve milyen szempontok alapján tudjuk megmondani, hogy *egyes* viselkedések intencionálisak-e vagy sem.

Az jól látható, hogy az intencionalitás fogalmát különböző értelemben alkalmazzák az egyes kutatók. Egyik részük az instrumentális viselkedés keretén belül kezeli (Heyes, Dickinson 1990, 1995), azaz abban az esetben, ha az ehhez a viselkedéshez tartozó célok és ismeretek rugalmasan, racionálisan alkalmazkodnak a környezet változásaihoz, mások azonban inkább a Brentano-féle hagyomány alapján valamiféle mentális reprezentáció megléte esetén beszélnek csak intencionalitásról (Allen, Bekoff 1995:313).

Az első változat meglehetősen szigorú feltételekhez köti az intencionalitás meglétét, ugyanakkor ennek révén képes elkülöníteni például egy – az evolúció során kialakult, sikeres viselkedésmintát, mely nem intencionális – egy intencionális viselkedéstől, valamint egy nem sikeres, de nem intencionális viselkedést egy nem sikeres, ám intencionalistól (Heyes, Dickinson 1995:332). Heyes és Dickinson (1995) éppen ezeket a megkülönböztetéseket tekinti a kognitív etológia legfőbb problémájának.

A második változat hívei a legtöbb esetben a mentális állapotok naturalista elméletéhez fordulnak (például Millikan 1984, Dretske 1995 álláspontjához), és amellett érvelnek, hogy az állatok esetében nincs feltétlenül szükség az intencionalitáshoz arra, hogy valamely instrumentális hiedelem meglétét feltételezhessük (Allen, Bekoff 1995:318).

Kultúra a főemlősöknél

Az előzőekben bemutatott kísérletek, illetve a természetben történő megfigyelések, valamint az ezeket értelmező elméletek tükrében az állati kultúra a szűken vett értelmezésben, azaz ragaszkodva a közös szimbolikus reprezentációk meglétéhez, csak a legnagyobb óvatossággal mutatható ki – vagy másképp, pozitívan fogalmazva: megfelelő óvatossággal kimutatható – bizonyos, jól körülhatárolt területeken és értelemben. Mégis, ha végignézzük az 1990-es évek könyvtermésén, egy sor olyan munka jelent meg, mely már címében is minden további nélkül kultúrát tulajdonít a főemlősöknek (pl. Wrangham, McGrew, de Waal, Heltne 1994; McGrew 1992; Quiatt, Itani 1994).

Ezt a tendenciát természetesen lehet úgy is magyarázni, hogy az egyes szerzők elég (vagy egészen) tágan kezelik a „kultúra” fogalmát ahhoz, hogy eleve alkalmazni lehessen nem emberi csoportokra is (Boesch, Tomasello 1998:591; McGrew 1998:303-305). Ám ez az érvelés legalább ennyire vissza is fordítható: ha valaki feltételezi, hogy lényeges különbségek vannak a főemlősök és az emberek között, eleve igyekszik annyira szűkíteni a fogalmat, hogy csak az emberekre lehessen azt alkalmazni. Talán az egyik járható út ezzel kapcsolatban, hogy igyekszünk megfelelően elvont szinten, ám empirikusan tesztelhető módon meghatározni bizonyos viselkedésbeli vonásokat, majd megpróbáljuk megmutatni, hogy ezek mennyire vagy mennyire nem alkalmazhatók mindkét területre.

A szkeptikusok, azaz a kultúrát szűkebben értelmezők szerint a viselkedésminták átadása csak az embereknek terjed ki a csoport összes tagjára, valamint ennek következtében az egyes változások csak itt akkumulálódnak az idő folyamán (Galef 1992; Tomasello 1993). McGrew (1998:321) értelmezésében e feltételek hiánya emberszabású majmokban empirikus, terepen megfigyelt példákkal könnyen cáfolható. Ugyanígy a korábban gyakran hivatkozott eszközhasználatban sincs McGrew szerint lényeges különbség például az emberek és a csimpánzok között, mivel valamennyi csimpánz csoport használ eszközt (1998:321).

A kultúrát egészen szűken meghatározók szemében az intencionális tanítás, illetve az utánzásos tanulás gyakorlása a döntő megkülönböztető jegy a kultúrával rendelkező, illetve a kultúrával nem rendelkező fajok között (Tomasello 1999:515; Boesch, Tomasello 1998:591). Galef (1992:157) például a főemlősök csoportjaira jellemző *hagyományt*, azaz a tanult viselkedésmintákat az alapján különbözteti meg az emberi kulturális hagyományoktól, hogy ez utóbbi utánzásos tanulás révén jött

(jön) létre, az előbbi viszont nem. Éppen azért a két fajta hagyomány a legjobb esetben is csak homológ, nem analóg. McGrew (1998:322) azonban felhívja a figyelmet arra, hogy egyrészt az utánzások tanulást emberszabású majmoknál szintén megfigyelték már, másrészt az újabb vizsgálatok szerint az emberi kultúra elsajátításában szintén nem annyira gyakori jelenség a tanuláson belül, mint azt az első pillantásra vagy korábban sokan feltételezték. Ebben az értelemben a szabadon élő főemlősök között megfigyelt viselkedésbeli eltérések, melyek társadalmi tanulás révén alakultak ki, elég alapot jelentenek a kultúra meglétének állításához, és jóval fontosabbnak bizonyulnak az összehasonlítás szempontjából, mint a tanulás mikéntje egy részletes kategorizálás keretében (lásd Cookson 1999 is).

Az intencionális *tanítás* megléte az eddigi adatok szerint hiányzik a főemlősöknél (Seyfarth, Cheney 1997). Ennek okát a kutatók abban látják, hogy a megfigyelt majmok annak ellenére, hogy tisztában vannak azzal, van-e jelen közönség a környezetükben vagy sem, és eszerint kezdeményeznek kommunikációt vagy adnak jelzéseket, azt nem tudják, hogy a környezetükben levőknek milyen *tartalmú* ismeretei vannak. Tehát nem alakult ki bennük mások mentális állapotainak tartalmi követése, értelmezése, és ily módon nem mások mentális állapotainak tartalmi módosítása végett kommunikálnak, mint például az emberek. Éppen e vonások miatt tanulnak ezek a majmok alapvetően *megfigyelés* útján. Seyfarth és Cheney (1997) ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a gyermekek nyelvtanulása is ugyanilyen módon történik, és nem például a jutalmazáson alapuló intencionális tanítás révén.

Premack és Premack (1995) számára azonban éppen a tanulás mikéntje a lényeges megkülönböztető vonás a hagyomány átadásának kategorizálása szempontjából. Három fajta tanulást különböztetnek ugyanis meg a tanulás, illetve a tanítás intencionalitása alapján. Az első típus egyik szempontból sem szándékos. A második esetében a tanulás intencionális, a tanítás azonban nem; itt egy modell megfigyeléséről vagy utánzásáról, és az ez alapján történő tanulásról van szó. Mint láttuk, a megfigyelésen alapuló tanulás jellemző a főemlősökre (és más emlősökre is), az utánzások tanulása azonban főképp az emberi tanulás sajátossága. Vadon élő főemlősöknél nem figyelték még meg, fogságban felnövő csimpánzoknál viszont igen (Premack, Premack 1995:353-354). A harmadik típusú tanulásra jellemző az, hogy a tanítás szintén intencionális. Premack és Premack (1995:352) kizárólag ezt a fajta tanulást tekinti kulturális tanulásnak, és ez az, mely csak az emberi társadalmakra jellemző, éppen a feltételezett gyakorisága miatt. Premack és Premack (1995:355) ugyanakkor elismeri, hogy vadon élő főemlősök között is megfigyelték a tanulásnak ezt a típusát, de előfordulásának ritkasága a szerzők szerint elhanyagolhatóvá teszi a súlyát (noha fogva tartott főemlősöknél szintén jóval nagyobb arányban van jelen ez a fajta tanulás/tanítás). Mindezek ellenére az igazi megkülönböztető jegyet az emberek és a főemlősök között Premack és Premack (1995:361-362) a megfelelő fogalmi mezők hiányában látja az állatok esetében. Talán épp ez az azonban, mint látni fogjuk, ami a legkevésbé evidens valamennyi kutató számára.

Látható, hogy a (fő)emlősök és az ember közötti radikális eltérés hívei megpróbálnak olyan lényegi vonásokat kiemelni az emberek esetében, melyek hiányoznak az állatoknál. A lényegi különbségeket tagadók ezzel szemben kettős stratégiát folytatnak. Részben igyekeznek kimutatni e sajátosan emberi vonásoknak tekintett jegyeket a főemlősöknél is, részben amellet érvelnek akár elméletben, akár empirikusan, hogy e vonások az emberek esetében sem annyira meghatározók. Természetesen ehhez ki kell indulniuk az embert jellemző valamilyen elméletből, ezek pedig a maguk részéről egyáltalán nem egységesek.

A stratégia első változatát alkalmazza Allen és Hauser (1991), mikor a fogalmi gondolkodás meglétét vizsgálják a főemlősöknél. Ezzel kapcsolatban megkülönböztetik a belső reprezentációt a fogalmi gondolkodástól, mivel lehetséges olyan eseteket találni, mikor belső reprezentációt tulajdonítunk élőlényeknek anélkül, hogy a fogalmi gondolkodást feltételeznénk (Allen, Hauser 1991:225). Ennek ellenére az állati (főemlősi) viselkedés meghatározott területeit szerintük nem tudjuk megfelelően megmagyarázni fogalmi gondolkodás feltételezése nélkül, bár ezeket a fogalmakat a leg-

több esetben nem tudjuk emberi fogalmaknak megfeleltetni és ily módon leírni, mivel azok sok esetben egy nagy mértékben eltérő fogalmi háló részeit képezik (Allen, Hauser 1991:237).

Másfajta értelemben, azaz a stratégia második változatát alkalmazva vitatja a főemlősök és az emberek közötti eltérések meghatározó voltát Ingold (1991:374) is, azt hangsúlyozva, hogy az intencionalitás mindkét terület alapvető vonása, és a további kiemelt jellemzők, szocialitás, nyelv, reprezentáció ennek a talaján alakul(t) ki megfelelő feltételek mellett.

Elméleti kérdések

A viták nyomán és a pro, illetve kontra érvelések során egy alapvető dolog kezd kirajzolódni. Ahhoz, hogy empirikusan ki lehessen mutatni a feltételezett lényegi vonásokat, vagy hivatkozni lehessen a hiányukra a főemlősök körében, szükség van egy megfelelő mélységű, azaz minél részletesebben kidolgozott elméletre, mely egyaránt alkalmas bármilyen komplexitású viselkedés leírására és magyarázatára. Ha ez az elmélet ugyanis nem elég sűrű szövésű, amilyennel a fenti példák körében többel is találkozhattunk, akkor a kérdés egy igen vagy nem típusú egyszerű választásra szűkül le: van-e intencionalitás, mentális reprezentáció, fogalmi gondolkodás, utánzásos tanulás stb. a főemlősöknél, vagy pedig nincs, és csupán az embernél játszik lényeges szerepet.

Ha azonban egy ennél finomabb elméleti háló segítségével igyekszünk az összehasonlítást megtenni, akkor elképzelhető, hogy a válaszok sem egyszerűsödnek le egy „kimutatható”, illetve „nem mutatható ki” kijelentésre, hanem az adott jelenségen belül esetleg meg lehet azt is vizsgálni, mely változatai, altípusai találhatók meg az embereknél, illetve az állatoknál, és ezek az altípusok milyen szerepet játszanak a teljes rendszer működésén belül.

Két példát mutatnék be az ilyen jellegű kutatások illusztrálására, mely alapján könnyen észre lehet venni, hogy a korábbi igen vagy nem válaszok helyett mennyivel árnyaltabb képet lehet kapni ily módon az állati kultúrával kapcsolatban. A két vizsgálat a(z) intencionális viselkedés eltérő területeit mutatja be.

Steen (1997) a mentális reprezentációt bontja fel részleteire, és megkülönböztet perceptuális, emocionális, illetve episztemikus állapotokat. Amellett érvel, hogy az előző kettő működése a kommunikációban megelőzi az episztemikus állapotok részvételét, és e kettő hatékony részét képezi mind az állatok (emlősök), mind pedig a fiatal gyermekek kommunikációjának. Itt tehát már nem egyszerűen arról van szó, hogy beszélhetünk-e mentális reprezentációról az állatok esetében, hanem hogy ennek milyen típusa játsza a fő szerepet a viselkedésükben.

Egy ennél jóval kidolgozottabb elméletet mutat be Byrne és Russon (nd.), mely a szkeptikusok talán leggyakrabban idézett érvét vizsgálja meg alaposabban, azaz hogy mennyiben jellemezhető kizárólag az emberi kultúra az utánzásos tanulással. Észrevehető természetesen, hogy a részletes elmélet fogalma mennyire relatív. A legáltalánosabb szinten a tanulás megléte vagy hiánya a döntő momentum a kultúra megléte vagy hiánya szempontjából. Az utóbbi évtizedekben azonban a tanulás számos változata kapott önálló figyelmet a főemlős-ember viszony tisztázásában. Byrne és Russon (nd.) mégis arra figyelmeztet, hogy ezen a területen még ez sem elegendően kidolgozott szintje a hatékony leírásnak és összehasonlításnak.

A Tomasello (1999, 2002, 2003), Galef (1992), Premack és Premack (1995) és társai képviselte szkeptikus nézet tükrében a főemlősök képesek ugyan a tanulásra, és így a hagyomány átadására, ám ez a folyamat náluk egy egyszerűbb, primitívebb szinten zajlik le (a „megfigyeléses tanulás” segítségével, mely alapvetően egyfajta asszociatív tanulásra vezethető vissza), mint ami az emberekre általánosan jellemző (vagyis az utánzásos vagy kulturális tanulás).

Byrne és Russon (nd.:2) viszont arra hívják fel a figyelmet, hogy ez a fajta nézet nem utolsósorban a laza meghatározások miatt alakulhatott ki. Mivel ők nem találtak általánosan elfogadott definíciót az utánzás jelenségére, módszertanilag azokra az empirikus esetekre összpontosítottak, me-

lyeket a kutatók általában elfogadnak vagy elfogadnának utánzásként, függetlenül attól, hogyan határozzák meg magát a jelenséget. Ezek alapján dolgozták ki azután azt az elméletet, mely fogalmilag elég részletes az utánzások tanulás gazdagságának leírására.

Ebben az elméletükben Byrne és Russon (nd.:3) kétféle utánzások tanulókat különböztetnek meg egymástól, a jelenség működésének szintje alapján. Az egyiket program-szintű utánzásnak hívják, mely egy adott komplex viselkedési folyamat strukturális felépítését másolja, a másikat pedig a viselkedés felszíni utánzásának nevezik (Byrne 1993), mely az adott viselkedés részleteinek formai, külsődleges másolását igyekszik megvalósítani. Ez utóbbi eredménye egy lineáris szerkezetű másolat, míg a program-szintű utánzás mindenképp együtt jár különböző szintek észlelésével és irányításával. Byrne és Russon amellett érvelnek, hogy az előbbi típusú tanulás rendkívül fontos szerepet játszik a vadon élő főemlősök között, és különböző hierarchikus szinteken levő akciókat képes irányítani. E tulajdonságának köszönhetően egyrészt általános következményei is vannak a mentális képességek egészére nézve, ugyanis csak olyan állatok képesek az ilyen jellegű utánzásra, melyek irányítani tudják a repertoárjuk különböző szintjein található viselkedésmintákat a megfelelő célok és feladatok függvényében (Byrne, Russon nd.:7). Ráadásul egy hierarchikus feladatmegoldást vizsgálva az utánzások tanulás a hierarchia legkülönbözőbb szintjein jelenhet meg, és nemcsak új viselkedésminták, hanem már meglevők újszerű kombinálásában is. Történhet egyrészt a felsőbb szinteken, mikor a viselkedés általános formáját utánozzák az egyes állatok, anélkül hogy az alsóbb szintek viselkedéseleseit másolnák, de történhet mindez egyes alsó szinteken is, mikor egyes elemeket emelnek át egy más jellegű viselkedésszékbe (Byrne, Russon nd.:12). Az empirikus adatok arra utalnak, hogy például hegyi gorillák természetes életmódjában a felsőbb szintű viselkedésminták utánzások tanulója a gyakori. Az egyes viselkedésszakaszok ezen a szinten feltűnő egyezéseket mutatnak a családokon belül, és ezt az egyezést másképp nem lehet megmagyarázni, mint a rendelkezésre álló és megfigyelt modellek viselkedésének utánzásával.

A kérdés tehát már régen nem az, van-e vagy nincs ilyen típusú utánzás, hanem hogy hol, melyik szinten, milyen formában, milyen szerepben, milyen gyakoriságban fordul elő (Byrne, Russon nd.:11). Másrészt éppen emiatt annyira ritka, hogy kísérleti körülmények között olyan feladatokat adjanak a főemlősöknek, melyek ezt a képességet igénybe vennék.

A második, felszínes utánzáson alapuló tanulóval kapcsolatban Byrne és Russon megállapítják, hogy ez valóban elsősorban az emberekre jellemző viselkedés, ugyanakkor főképp a szocialitás, a társadalmi kapcsolatok erősítése a funkciója, és a gyakorlati feladatmegoldásokban nincs igazán szerepe.

Összefoglalás

E tanulmány a kultúra meglétének kérdésével foglalkozott a kognitív etológia eredményeinek és vitáinak bemutatásával. Az eddigi kísérletek és megfigyelések egyaránt alátámasztottak pozitív és negatív nézeteket a főemlősök kultúrájának meglétével kapcsolatban. Az átnézett munkák közül Byrne és Russon (nd.) tanulmánya tudta leginkább tisztázni a látszólagos ellentmondások alapját, rámutatva, hogy az utánzások tanulás – mint az egyik központi fogalom e kérdéskörben – nem volt kellően meghatározva, a főemlősök (és az ember) viselkedéstanulmányának elméletei nem foglalkoztak eléggé annak típusaival, valamint a megfigyelések és a kísérleti eredmények az utánzások tanulás más-más szempontjaira voltak kihegyezve.

Ezeket az érveket komolyan véve feltételezhető, hogy a főemlősök és az emberek tanulója szorosabb kapcsolatban áll egymással, mint a szkeptikusok gondolták, illetve hogy a főemlősök világának szintén szerves részét képezi a szűkebb értelemben vett kultúra.

IRODALOM

- Allen, Colin – Bekoff, Marc (1995): Cognitive ethology and the intentionality of animal behaviour. *Mind & Language* 10(4):313-328.
- Allen, Colin – Hauser, Marc D. (1991): Concept attribution in nonhuman animals: theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes. *Philosophy of Science* 58(2):221-240.
- Boesch, Christophe – Tomasello, Michael (1998): Chimpanzee and human cultures. *Current Anthropology* 39(5):591-614.
- Brinck, Ingar – Gärdenfors, Peter (2003): Co-operation and communication in apes and humans. *Mind & Language* 18(5):484-501.
- Brooks, R. A. (1991): Intelligence without representation. *Artificial Intelligence* 47:139-159.
- Byrne, R. W. (1993): Hierarchical levels of imitation. Commentary on M. Tomasello, A. C. Kruger and H. H. Ratner „Cultural learning”. *Behavioral and Brain Sciences* 16:516-517.
- Byrne, Richard W. – Russon, Anne E. (nd.): Learning by imitation: a hierarchical approach. *Behavioral and Brain Sciences* /<http://www.cogsci.soton.ac.uk/Archive/bbs.byrne.html>
- Churchland, P. S. (1980): Language, thought, and information processing. *Nous* 14:147-70.
- Churchland, P. M. (1981): Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy* 78:67-90.
- Cookson, Clive (1999): The social life of chimps. *Financial Times*, June 19-20:7.
- Dretske, Fred (1995): *Naturalizing the mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Galef, Bennett G. Jr. (1992) The question of animal culture. *Human Nature* 3(2):157-178.
- Heyes, Cecilia – Dickinson, Anthony (1990) The intentionality of animal action. *Mind & Language* 5(1):87-104.
- Heyes, Cecilia – Dickinson, Anthony (1995): Folk psychology won't go away: response to Allen and Bekoff. *Mind & Language* 10(4):329-332.
- Hurley, Susan (2003a): Animal action in the space of reasons. *Mind & Language* 18(3):213-256.
- Hurley, Susan (2003b): Making sense of animals: interpretation vs. architecture. *Mind & Language* 18(3):273-280.
- Ingold, Tim (1991): Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4(3):355-378.
- Kiss Szabolcs – Halasi Iringó – Molnár Edit (2004): A humán vélekedérendszer konzisztenciájának tulajdonítása gyermekeknél. In László János – Kállai János – Bereczkei Tamás szerk. *A reprezentáció szintjei*. Budapest: Gondolat, 184-196.
- McGrew, W. C. (1992): *Chimpanzee material culture: Implications for evolution*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- McGrew, W. C. (1998): Culture in nonhuman primates? *Annual Review of Anthropology* 27:301-328.
- Millikan, Ruth Garrett (1984): *Language, thought, and other biological categories*. Cambridge, Mass: Bradford Books/MIT Press.
- Premack, David – Premack, Ann James (1995): Why animals have neither culture nor history. In Ingold, Tim ed., *Companion encyclopedia of anthropology*. London, New York: Routledge, 350-365.
- Premack, David – Woodruff, G. (1978): Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences* 1:515-526.
- Quiatt, D. – Itani, J. eds. (1994): *Hominid culture in primate perspectives*. Niwot: University Press Colorado.
- Seyfarth, Robert M. – Cheney, Dorothy L. (1997): *Meaning and mind in monkeys*. <http://cogweb.english.ucsb.edu/CogSci/Seyfarth.html>.
- Steen, Francis F. (1997): *Theory of mind. A model of mental-state attribution*. <http://cogweb.english.ucsb.edu/CogSci/ToMM.html>.
- Tomasello, Michael (1999): The human adaptation for culture. *Annual Review of Anthropology* 28:509-529. (Magyarul: 2002 Gondolkodás és kultúra. Budapest: Osiris Kiadó.)
- Tomasello, Michael – Call, J. (1997): *Primate cognition*. New York: Oxford University.
- Tomasello, Michael – Kruger, A. C. – Ratner, H. H. (1993) Cultural learning. *Behavioural and Brain Sciences* 16:450-488.
- Tomasello, Michael – Rakoczy, Hannes (2003): What makes human cognition unique? From individual to shared to collective intentionality. *Mind & Language* 18(2):121-147.
- Topál József – Vas Judit – Gácsi Márta – Miklósi Ádám (2004): Evolúciós analógiák a szociális megértés vizsgálatában: a kutya mint modell. In László János – Kállai János – Bereczkei Tamás szerk. *A reprezentáció szintjei*. Budapest: Gondolat, 233-249.
- Wrangham, R. W. – McGrew, W. C. – de Waal, F. B. M. – Heltne, P. G., eds. (1994): *Chimpanzee cultures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pásztor Zoltán interjúja Sárkány Mihálllyal

Ha néprajzkutatókkal, etnológusokkal, antropológusokkal beszélgetek, minden esetben azon gondolkodom, hogy egy olyan ember, aki szeret terepen lenni, szeret mindig máshol lenni, az hogyan tud azzal megküzdenei, hogy hosszú időt Budapesten kell töltenie, hogy tanítani kell, esetleg könyvtárba, levéltárba járni?

Először is, én Budapesten is szeretek lenni, ennek következtében ezt egyáltalán nem érzem teherként. Másodsorban, azért jó valamiféle ritmusváltás is. Az, hogy az ember terepen van és egy csomó élmény éri, az el is fárasztja és azért jó időnként ezeket az élményeket leüledni hagyni, végiggondolni, ezt pedig mégis egy olyan környezetben jó tenni, ahol nem kell állandóan figyelnie. Mert azért terepen, akárhogyan is igyekszik az ember, beilleszkedni és felvenni azt az életritmust, amit a többiek élnek... – azért ott mégis mindig idegen marad. Egyébként a két tevékenység abban a tekintetben is elválik, hogy a terepen az embernek nem ugyanaz a feladata. Ott minél inkább el kell jutni – hangsúlyozom: ezzel a bizonyos fajta beilleszkedéssel – odáig, hogy részese legyen egy világnak, és amíg részese az ember egy világnak, addig nem is igazán tud beszámolni róla. Ahhoz, hogy ebből valami tudományos produktum legyen, egy primer élményelbeszélésen túlmenően, ahhoz egy kicsit el is kell idegenedni ettől a világtól. Végül is, ha jól tudom, minden kulturális alkotásnak ez az alapja. Márpedig ezt egy más környezetben könnyebb végrehajtani. Ha az ember belül a könyvtárba és távolodik az élménytől, akkor egyúttal végigmegy egy ilyen második fázison is és akkor ez a környezet már segíti.

Van ennek valamiféle rendje? Azt lehet olvasni, hogy ha az ember elindul egy számára ismeretlen közösségbe, akkor érdemes ott egy-két évet eltölteni, persze ha van ideje meg pénze minderre...

Elméletileg van, de a való életben ezt nagyon kevesen tudják megvalósítani, legalábbis a magyar kutatók nem igazán. Igen, tulajdonképpen egy teljes évet ott kellene tölteni valahol. Utána hazajönni, egy néhány hónapos feldolgozómunkát végrehajtani, amikor az ember láthatja, hogy mennyire hiányosak az adatai, és akkor vissza kellene menni, hogy a szükséges pótlást végrehajtsa. Ennek a hossza már lehet rövidebb is. Szóval ez volna az ideális. De a való életben az ember annyi időt tölt, amire lehetősége nyílik, és a magyar kutatók ritkán mondhatják el magukról, hogy ezt a bizonyos teljes éves ciklust megvalósítják. Egy dolog a követelmény és más dolog, hogy az embernek ilyenkor ki kell találni különböző módszereket, hogy hogyan lehet ennek az időnek a hiányát pótolni. Szerencsére a társadalomtudományok nagyon sok módszert alakítottak ki és az ember kénytelen ezeket a módszereket alkalmazni és nem pusztán csak a résztvevő megfigyelésre hagyatkozni. Azért végül is lehet kérdőíveket használni, be lehet vonni másokat is egy kutatásba, és ezzel szélesítheti azt az adattömeget, amivel dolgozik. Persze – ezt hangsúlyozom – ez sohasem pótolja azt, amit terepen lát az ember...

Visszagondolva: melyik volt az első terepmunkája?

Az első, az egyetem első évfolyamának befejezése utáni két hét volt, amit Füzesgyarmaton töltöttem, Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtéssel. Ebben az esetben kötött volt az a kérdéssor, amihez válaszokat kellett összegyűjtenem. Odaköltöztem egy családhoz és meg kellett oldanom a beilleszkedést ide, és meg kellett ismernem az egész falut két hét alatt. Ez rendkívül rövid idő. Szerencsére igen hiú voltam, így sok időt töltöttem kora reggeltől késő estig a munkával... – hogy megtaláljam a megfelelő embereket. Ez egyébként él bennem mind a mai napig, mint élményanyag. Aztán később, amikor alkalmam nyílt hosszabb ideig terepmunkát végezni, akkor természetesen más természetű volt a mód is, ahogyan igyekeztem megtalálni a hangot az emberekkel. Az igazi nagy munka 1971-75 között, a Nógrád megyei Varsányban volt. Ezt nem egyedül csináltam, hanem egy munkacsoport részeként, ahol alkalom volt arra, hogy az ember valóságos barátságokat alakítson ki a helyi társadalom néhány helyi tagjával – és ezt én minden terepmunkában elengedhetetlennek tekintem. Ennek következtében az ott élés valóban igazi munkát jelentett. Nem teljesen abban a tekintetben, hogy itthon volt a feleségem és azért néha hazajöttem, de minden más vonatkozásban igen.

Az mennyire volt nyilvánvaló, hogy néprajzkutató lesz?

Ez érdekes volt, hiszen az ember az életpályáját különböző okok miatt választja ki. Az, hogy néprajzkutató leszek, az számomra 1963-ban vált nyilvánvalóvá, amikor még első éves egyetemista voltam. Amikor még jelentkeztem az egyetemre, akkor számomra a néprajz kiegészítő szaknak tűnt. Történelem szerettem volna lenni, és 1962-ben érettségiztem. Beadtam a felvételit. Én egy X-es káder voltam, így nem volt túl sok esélyem, hogy könnyedén fel is vegyenek történelem tanári szakra. Próbáltam keresgélni valami mást, ami mégsem tanári szak, hátha ennek a segítségével be lehet jutni. Előtte volt a nővérem példája, akit két évvel korábban nem vettek fel. Volt nekem egy gyerekkori barátom, akinek a nagybátyja Boglár Lajos, és ő akkor már egy befutott néprajztudós volt. Én gyerekkorom óta ismertem, igaz, inkább a gombfoci tartott össze bennünket és nem a néprajz... Így elment hozzá tájékozódni, hogy milyen tanácsot tudna adni. Azt mondta, hogy jelentkezsem néprajz szakra, és ellátott könyvekkel. Így fel tudtam készülni rendesen a felvételire. A felvételin elértem a legmagasabb pontszámot, mégsem vettek fel a fenti okokra való hivatkozással. Viszont alkalmam volt beadni egy fellebbezést és végül felvettek ennek köszönhetően. Igaz, csak egy évre előre. Ebben az évben viszont volt időm olvasgatni néprajzot és történelmet is. Amikor pedig elindult az igazi tanulás, számomra már nyilvánvalóvá vált, hogy a néprajz sokkal közelebb áll hozzám, jobban érdekel és több energiát is fordítottam a megismerésére. Így lassan megérlelődött bennem, hogy néprajzkutató leszek. Ez a „lassan” – mondom – egy-két év volt.

Kire emlékszik szívesen vissza tanárai közül? Melyik iskolát követte, ha lehet ezt mondani?

Kíváló tanárain voltak, de egyetlen iskolába sem sorolnám magam. A tárgyi tanszék mindhárom oktatója remek tanár volt, Tálasi István professzor úr, Barabás Jenő és Hoffmann Tamás. Mindhármán különböző egyéniségek voltak, mindegyik mást tudott és mindegyik jó pedagógus volt. Mindegyiknek az egyénisége révén az ember más oldalról szerette meg a tantárgyát.

A folklór tanszéken Ortutay Gyula volt a vezető, akit mi évekig nem láttunk. Csak negyedikben tanított, így azt nem lehet mondani, hogy mi az ő tanítványai lettünk volna. Ott Dömötör Teklától tanultam a legtöbbet, főleg vallást, európai szövegfolklórt. Azután szívesen emlékszem vissza Voigt Vilmosra, aki éppen akkor tért vissza egy finnországi terepmunka után és ő hihetetlenül sokat tudott és nagyon közvetlen volt. Meg kell mondanom, hogy történész tanárookra is szívesen emlékszem vissza, mégpedig elsősorban az ókor-oktatókra, ahol Dobrovits Aladár és Hahn István tartották az

előadásokat és mindketten lenyűgöző emberek voltak. Emellett volt egy furcsaság. Én kilógtam a sorból, mert engem érdekelt a politikai gazdaságtan. A Bölcsészettudományi karon ilyen ember sok nem akadt. Viszont aki tanított bennünket, Földes László nagyszerű tanár volt. Hogy csak egy dolgot említsek, megszervezett egyszer egy Tőke-szemináriumot, ahol filozófusokkal jártam együtt. Ezek közül talán Bencze György és Kiss János neve csenghet ismerősen. Ezen a szemináriumon az volt a feladat, hogy találjuk meg azokat a pontokat, hogy hol vannak ellentmondások a Tőkében. Ezt azért nem olyan sokan tanulták abban az időben... A Néprajz tanszéktől rengeteg segítséget kaptam, így 1965-ben, amikor kötelező múzeumi gyakorlatot kellett csinálnom, akkor nemcsak a magyarországi egyhónapos kurzust végezhettem el, hanem kimehettem Lipcsébe is dolgozni. Ehhez tanszéki háttér kellett. Tehát hiába lógtam ki a sorból, minden támogatást megkaptam. Ami miatt kilógtam a sorból: akkoriban ketten, Ecsedy Csabával afrikanisták szerettünk volna lenni (Ő egy évfolyammal felettem járt). Én ehhez főleg brit szociális antropológiát olvastam. Ez a szemlélet egy kicsit különbözött attól, amit bárki tanított abban az időben, bár nem gyökeresen, ahogy azt gondolnánk manapság. Én ennek a jegyében próbáltam gondolkodni, némi történetiséggel ötvözve, ezért nem mondhatom, hogy bárkinek is szorosan véve a tanítványa lettem volna. A szakdolgozati témám senkinek a tevékenységével nem függött össze, törzsi társadalmak csereviszonyairól írtam a dolgozatot. Ehhez segítségképpen egy olyan embernek az eszmerendszeréből indultam ki, aki abban az időben teljesen ismeretlen volt, még tanáraim sem olvasták őt: ez Polányi Károly volt. Amikor 1968-ban megírtam a szakdolgozatot, akkor még a közgazdászok sem hivatkoztak Polányira. Ő a 70-es években lett ismertté Magyarországon.

Szerencsém volt később, hiszen 1979-ben, amikor 35 éves, lettem elnyertem egy ösztöndíjat a cambridge-i egyetemre. Ez főleg a 35 év alattiaknak szólt, így anyagi tekintetben csekély, ám szellemileg sokat hozó lehetőség volt. Őt hónapot akkor a világ legjobb kutatóinak és oktatóinak körében tölthettem.

És miért lett iskolán kívüli?

Magyarországon azért a néprajzi tanulmányok meghatározó iskolái elsősorban a magyar és az európai anyag tanulmányozásával formálódtak ki. A tárgyi kultúra világában két nagyon határozott irányzat volt. Az egyik egy történeti keretekben gondolkodó, és a társadalom illetve a gazdaság kapcsolatán alapuló vizsgálat volt. Ez Tálasi István munkájával kezdődött, és folytatódott később Hoffmann Tamással. A másik inkább az egykori kultúrtörténeti iskolához kapcsoló kultúr-morfológiai tájékoztatói lehetőség volt, amely inkább kulturális formákban gondolkodott, a különböző kulturális átadás-átvételen. Ezt persze csak sarkítottnan mondom, hiszen átfedések azért voltak közöttük, ami abban az időben főleg Gunda Béla nevéhez kötődött. Ő akkor a debreceni egyetemen volt professzor, de például a budapesti egyetemen Barabás Jenő is ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódott. Ennek volt az eredménye a Magyar Néprajzi Atlasz, amelynek Barabás volt a teoretikusa.

Ami a folklorisztikát illeti, ott nem voltak ennyire nyílt irányok, ott inkább speciális kérdéskörök voltak a folklór természetéből fakadóan. És mivel én nem akartam folklórkutató lenni, itt sem tudtam helyet találni magamnak. A társadalomnéprajzi érdeklődést, ami a brit antropológiából jött, képviselték az egyetemen, de nem olyan markáns formában, hogy az követhető lett volna. Ezért ha az akkori mezőnyt végigtekintem, talán Bodrogi Tibor témája volt az, ami leginkább az én érdeklődésemhez közel állt. De Bodrogi Tibor egyrészt nem tanított minket, másrészt ő sok minden mással is foglalkozott, nem csak társadalomnéprajzzal. A társadalomnéprajzi érdeklődése ugyan nyomon követhető egyrészt néhány rokonsági tanulmányában, másrészt a később Morganról írott nagy monográfiájában, de ő sohasem mozgott igazán ezen a brit vonalon. Ezért senkihez sem kötődhettem olyan erősen.

Eljutott tebát Lipcsébe, Cambridge-be, aztán Afrikába, meg számtalan más helyre is. Van azért hiányérzete? Van olyan hely, ahová el szeretett volna menni, de valamiért nem sikerült?

Természetesen van hiányérzetem. Mindenekelőtt Afrikába csak nagyon későn jutottam el. Először 1987-88-ban egy magánexpedíció tagjaként, amelyet Gábris Gyula és Lerner János szerveztek. A Természettörténelmi tanszékről, Gábris Gyulától indult el a gondolat, hogy Teleki Sámuel utazásának 100 éves évfordulóján elmenjünk egy nagy expedícióval, és megpróbáljuk azokat a tudományos témákat megvizsgálni, amelyek a Teleki által összegyűjtött anyagra épülve bontakoztak ki az afrikanisztikában. Három év munkájával sikerült előkészíteni az expedíciót. Gábris Gyula gyűjtötte össze a szakembereket, úgy, hogy nem is ismertük korábban egymást. Engem is felhívtak és kérdezte, hogy van-e kedvem elmenni, hiszen ő tudta, hogy van egy ilyen érdeklődési köröm is. Komoly kutatási tervekről volt szó, de támogatottságunk szinte a nullával volt egyenlő kezdetben. Azok a tudományos intézmények, ide értve az egyetemet is, amelyek végül is támogattak bennünket, a pénzt csak akkor adták, amikor 82 vállalat már szintén adakozott, és szerencsére ekkor már elindulhattunk. Ez nem igazán olyan út volt, amire vágyik egy néprajzkutató, hiszen mi ott 20 ezer kilométert tettünk meg fél év alatt, vagyis gyorsan kellett egy nagy térséget bejárni. A néprajzkutató meg szeretne egy helyben leülni, és minél többet faggatni az embereket. Ezt persze nem azért mondom, mintha lebecsülném ezt a lehetőséget. Ellenkezőleg! Valami hihetetlen ajándéka volt ez a sorsnak, hogy az ember ilyen nagy térségben láthatott sok kulturális változatot, amelyről valaha olvasott, de így egyben látni a dolgokat, ez pótolhatatlan. Nincs olyan könyvtár, ahol ez elérhető. És mindez közrejátszott abban, hogy később ismét kijuthattam Afrikába komolyabb terepmunkát végezni a kikujuknál. De sehol sem volt alkalmam egy többéves, egy helyben folytatott kutatómunkát végezni, ezért ilyen értelemben van hiányérzetem, hiszen szívesen visszamennék ma is Afrikába.

Aztán volt egy másik lehetőség, ami megcsillant. Miután nem jöttek össze az afrikai útjaim, ezért egyszer arra gondoltam, hátha könnyebben tudok eljutni Indiába. 1980-ban beadtam erre a pályázatot. El is nyertem, de valahogy 4 évig mégsem sikerült elindulni. Ez egy 2 éves kutatás lett volna. Aztán 1984-ben teljesen váratlanul úgy tűnt, hogy mégiscsak lesz ebből valami. Akkoriban az ilyen ügyek a Művelődési Minisztériumon keresztül futottak, és az ottani hivatalnokok mindent megtettek az ügy érdekében. Kezembem volt a repülőjegy, kijelöltük az indulás napját, a kollégák megrendezték a búcsúestet is. Aztán az indulás előtti napon jött egy telefon a Minisztériumtól, hogy a Külügyminisztériumon keresztül kaptak egy értesítést, miszerint a University Grants Commission Indiából azt kéri, hogy most ne induljak el. Emiatt itthon maradtam. El lehet képzelni, hogy az ember egy ilyen út előtt mi mindenre fel nem készül.

A frusztrált néprajzkutató mondja mindezt...

És 5 nap múlva lelőtték Gandhit... Ma napig nem tudom, miért nem mehettem, de azóta sem utaztam ki.

És akkor maradt a magyar terep? Itt élte ki magát?

Én Magyarországon szívesen dolgoztam és dolgozom. Azt a kutatást éppen most ismétlem, amit a 70-es években Varsányban végeztem többedmagammal. Most is többen dolgozunk egyébként.

Én nem látom olyan nagy különbségnek, hogy az ember itthon dolgozik vagy éppen Afrikában. Természetesen az egzotikumnak megvan a maga varázsa, és az ember azért akaratlanul is arra készül életében, hogy majd egyszer valami távoli tájon dolgozzon. Természetesen Magyarországon is nagyon fontos problémák vannak és megvan az előnye a hazai terepnek, hogy itt nincsenek nyelvi nehézségek. Megvan viszont az a hátránya, hogy minden nagyon közel van. Mindenekelőtt, az ember nem tölt egy helyen sok időt, mint amely időt egy távoli helyen töltené...

Merthogy haza lehet jönni esténként kocsival...

Nem esténként, de ha egy hónapig vagyok valahol, az nem ugyanaz, mintha Afrikában lennék négy hétig. Aztán van egy súlyosabb gond: azoktól a gondoktól, amelyek az emberre hárulnak Budapesten, nem lehet elszakadni, ha csak 100 kilométerre vagyok a lakástól. Egyszerűen mindig valamit kell csinálni, hol könyvet szerkeszteni, hol pénzt keresni. Szóval így nem lehet átadni magamat annak, hogy ott abban a faluban élek és dolgozom.

Szeret tanítani?

Ez egy nehéz kérdés. Volt idő, amikor nagyon szerettem, most viszont kevésbé. Amikor szerettem, az azért volt, mert kevés emberrel volt alkalmam együtt dolgozni. Azonban azok a változások, amiket most megélünk az egyetemeken, nem kifejezetten az ilyen típusú műhelymunkának kedveznek. Ez az egyik tényező. A másik, hogy azok a tárgyak, amelyeket én leginkább oktatnék, azok nem biztos, hogy ma az emberek érdeklődésének a középpontjában állnak. Az, hogy engem érdekel a gazdaság, valamint a gazdaság és a társadalmi szerveződés összefüggése – ez most nem kedvez nekem és a tanításomnak. Sokkal vonzóbbak most azok a témák, amelyek a társadalmi identitásokkal vagy vallási képzetekkel kapcsolatosak. Egyébiránt a képzetek és a vélemények világa ma fontosabbá vált, mint a valóság.

Szabadidő? Mi van a gombfocival?

Gombfoci ma már nincs, egyáltalán szabadidő nem nagyon van. Az az igazság, hogy miközben én arról beszélek, hogy az oktatás ilyen vagy olyan, aközben én rengeteget tanítok a kutatóintézeti munkám mellett. Annyi órám van, mint az egyetemen a főállású oktatóknak, jóllehet én ott részfoglalkozású vagyok. És sok a doktoranduszom. Itt érzem nagyon az idő hiányát, szeretnék velük többet foglalkozni. Az utóbbi években nem voltam például nyaralni sem.

És ez jó?

Ezt nem dicsekvésképpen mondom. De azért nem voltam, mert volt egy közös kutatási programom egy hallei Max Planck Intézettel – amely szociálanropológiai intézet – és ezért azt az időt, amit itthon nyaralással töltöttem volna el, én ezt ott töltöttem munkával. Ami persze jó feltöltődés az ember számára, mégsem ugyanaz, mintha elmentem volna el úszni vagy vitorlázni.

Akkor úgy teszem fel a kérdést, hogy mit csinálna, ha sok szabadideje lenne?

Ez egy jó kérdés. Sokkal többet olvasnék például szépirodalmat. Jóllehet arra én nagy hangsúlyt fektetek, hogy minden nap legalább egy kicsit olvassak. De azért meg kell hogy operáljanak egy kórházban, hogy egy 600 oldalas könyvet végigolvassak. Bár ez nem biztos, hogy a legjobb megoldás. Úgyhogy nekem az olvasás lehetne az egyik legjobb kikapcsolódási lehetőség. Aztán szeretek fotózni is, és ezt mint szakmai ártalom gyakorolhatom. Az öröm úgy teljes, ha el is készíthetem a képeimet. Erre sajnos nincs időm. Aztán van egy másik hobbim, ami kereset-kiegészítésnek sem rossz. Szeretek fordítani. Főleg szakmai munkákról van szó, de azért elkészítettem néhány szépirodalmi művet is.

Mindent lefordít, vagy van olyan, amire azt mondja, hogy ezt nem!

Furcsa kérdés. A szakmai könyvek nem szoktak gondot jelenteni, legfeljebb nem érdekelnek, és akkor azt mondom, hogy minek. De amikor elkezdtem a pályát és megkaptam az első néhány havi fizetésem, akkor kiderült, hogy ebből csak adósságokat lehet képezni. Akkor a Műszaki Könyvtárnak fordítottam olyan témákban, amelyhez egyáltalán nem értettem. Néhány dolog nem okozott gondot. Például az NDK autójavító kapacitásairól szóló jelentést gond nélkül lefordítottam. Ebben semmi nehézség nem volt. Igaz, minden résznél a jelentés írója hozzáfűzte, hogy a dokumentumok nem tartalmazzák a Rendőrség és a Katonaság autójavító kapacitásait.

Aztán volt olyan, ami egy vizsgálat eredménye volt, egy statisztikai vizsgálaté, bizonyos szelephézagokról. Itt olyan dolgokról volt szó, amiről semmit sem tudtam. Valószínűleg aki előlvasta ezt, jókat kacagott rajta, hiszen rögtön kiderült, hogy a fordító nem sokat értett a szövegből.

De milyen jól megmaradt Önben mindez...

Nálam ez egy furcsa ártalom. Még mindig jó a memóriám. Amikor egyetem előtt dolgoztam egy évig, akkor a Magyar Könyvkereskedelmi Vállalatnál voltam segédmunkás. Miután kiderült, hogy jó a memóriám, olyan raktárba helyeztek, ahová a boltok küldik vissza az igényléseiket. Ennek megfelelően kellett összekészíteni anyagokat. Mindenhol volt jó néhány könyv és nekem tudni kellett, hogy melyik könyvből maradt még és hány darab. Ott sétálgatva ezek a dolgok annyira bennem maradtak, hogy a nyolcórás munkát másfél óra alatt el is tudtam végezni. Életemben nem olvastam annyit, mint ott, mert rengeteg szabadidő volt. Évekig nem tudtam elfelejteni a könyvárakat, címeket.

Idén 60 éves éves. Készít valami számvetést?

Sok minden készítetne arra, hogy készítsek valamit, mégsem teszem. Idén leszek 60, még sem érzem magam ennyi idősnak. Még rengeteg elképzelés van bennem, amit szeretnék megvalósítani. Nem is nagyon szeretek visszatekinteni, mert elég idegenül szoktam kézbe venni azokat a tanulmányokat, amiket korábban csináltam. Inkább az foglalkoztat, ami előttem van.

Tartja még valamelyik kikujuval a kapcsolatot?

Hogyne. Aki nekem tolmácsol, barátom volt, Richard Muriuki Mathenge, vele levelezésben vagyunk azóta is. Ő az utóbbi két évben Angliában él. Megpróbált ott továbbtanulni. És most is írtam neki egy újabb ajánlást a tanulmányai folytatása ügyében.

És a varsányiak? Ön már tiszteletbeli varsányi lassan?

Hogyne, ott vannak barátaim. Varsányba menni egy kicsit azt is jelenti, hogy azokat is meglátogatom, akik a mostani kutatáshoz nem is annyira fontosak, de emberileg nagyon sokat jelentenek...

Késlekedők

A kötet itt következő oldalain a szerkesztési és tervezési előmunkálatok után érkezett kéziratok olvashatóak, melyek szerzői nem kevésbé biztosítják az Ünnepett nagyrabecsülésükről, mint a kiadvány első részében szereplők. A további, ígért kéziratok megérkezésére már nem tudtunk várni...

Antropológiai kalandozások

Sárkány Mibály tanulmányköteteiről

A. GERGELY ANDRÁS

Elszomorítóan egyenlőtlenek a tudományágak.

Amikor napjaink természettudományi alapkérdései közt egyre több van, amelyre a pusztaszcientikus határok közt nem adható emberléptékű válasz, szinte kézenfekvően előkaphatóak a társadalom- és embertudományi viták, merengések és megfontolások, melyek viszont (hálából vagy keletkezéstörténetük okán) nemegyszer a természettudományok rendszeréhez, logikájához, kalkulatív értékeihez fordulnak a maguk érvei közt. A társadalmak gazdaságának, a technika és a környezet ökonomiájának kategóriái közt ezért megannyi érvényes érvet, kész tételt, klasszikus teóriát talál az, aki „visszanyúl” írásaikért. De e gondolkodási hagyománykövetés nem mindig talál toleráns fogadtatásra... Éppen a nemzetgazdaság és a piac összefüggéseiben kialakított gondolkodási hagyomány, az értéktörvények és a cserefolyamatok klasszikus közgazdasági irodalma volt az egyik, világnézeteket megosztó vita-alap. Ezért azután az, aki a mindössze félszáz esztendő gazdasági antropológia tanulmányozására adja a fejét, nemcsak a törzsi társadalmak gazdaságáról szóló termelési, csere- és fogyasztási kapcsolatok, értékek és tevékenységformák megértésére vállalkozik (adott esetben egy gyarmatokkal nemigen rendelkező országban, amilyen Magyarország is), hanem beleütközik a kutató elődök felfogásmódjainak korlátaiba, sajátos értelmezéseibe, világképének korlátosságába, vagy épp világnézetének irányzatosságába, „érvényességi” határaiba.

Igy járhatott Sárkány Mihály is, aki 1967-68-ban egyetemi szakdolgozatba fogott *A közösségek közti csere* témakörében, s szükségképp ott találta magát, ahol a marxi gondolati hagyomány Somló Bódog, Polányi Károly, E.E. LeClair és Melville Herskovits nézeteiben ütközött meg Bronislaw Malinowski trobriandi cserehálózat-elemzésének és M. Mauss ajándék-fogalmának kutatási tapasztalatával.

Sárkány (akkor huszoneves egyetemi hallgatóként) aligha vállalkozhatott a politikai gazdaságtan hagyományainak komplex felülvizsgálatára, s a korszak politikai-oktatási-kulturális rendszerében a gazdaságantropológia gazdaság-tudományi kategóriákat módosító, az alkalmazás korlátaira rámutató kritikai felhangjait nehezen is pengethette volna meg. Mindazonáltal a negyedszázados korú munka ma sem érvénytelen, terminológiai tisztasága, összehasonlító szándéka és monográfia-igényű összegző fejezete korántsem veszített elfogadhatóságából. Sőt, minthogy e tárgykör kutatói lényegében ma is hiányoznak a társadalomtudományok művelői közül, a szerző megmaradt első és egyetlennek, vállalva a diszciplína alapjainak hazai lerakását és biztosabbá tételét.

Az MTA Néprajzi Kutatócsoport *Magyar Etnológia* sorozatának 2. köteteként (1998-ban) közreadott műben Sárkány a szociálintropológiában elfogadottnak számító megoldással él: kis számú példán ugyan, de az összehasonlító módszer előnyeire támaszkodva követi az ajándékcseré intézményének leírását azoknál a népeknél, amelyeknél „a társadalmi élet egyéb területeivel való összefüggését, meghatározottságát a kultúra egészében, és hatását a társadalom életére” éppen a közösségek közötti csereviszonyok fejezik ki a leginkább. Négy társadalom példáján fejt ki a cserekapcsolati viszonyok kulturális és gazdasági beágyazottságait: Északkelet-Arnhelmföld lakóit, az okiotokat, a Trobriand-szigetieket és a lovedukat hasonlítja össze, előbb bemutatva a társadalmak és környezetiük, gazdálkodásuk és struktúrájuk, vallásrendszerük és nem-gazdasági intézményeik összefüggé-

seit, majd a csere egészét és a csereügyletek anyagi, személyi, tulajdoni és tudati feltételeit foglalja össze. Vitathatónak tartja mindeme részletes leírás egészét, de tudomásul veszi-veteti, hogy bármely más rendszerben kínálná értékelési szempontjait, amúgy is vitatható felületet hagyna a tárgyalat társadalmak komplexitásának leírását elváró szakmai kritériumok felől.

Lévén szó immár nem a minap megjelenő kötetről (1998), ehelyütt abba is hagyom Sárkány történeti (és tudománytörténeti) értékű szakdolgozatának (avatatlan) értékelését. Annál is inkább, mivel új kötete szinte folytatása, de immár a komplexitás értelmében teljesebb értékű taglalása a gazdaságantropológia által felvetett kérdéseknek. Két kérdés azonban még mindig hátravan: az egyik az életmű-jellegű kiadványok, a régvolt gondolatok érvényességének újratárgyalása, mely elemi igénye lehet mind a tudós társadalomnak, mind pedig az önmaga fejlődését bemutatni kívánó szerzői-kutatói vagy diszciplináris stratégiának. Sárkány e téren kétségkívül jól vizsgázott – ha szabad a kívülről állónak, a diszciplína e szakterületén avatatlan recenzensnek „osztályzatot adnia” –, hiszen a közösségi csereviszonyok mai irodalma sem szárnyalta túl Sárkány 68-as szintjét, illetve összegző-összehasonlító módszerét sem kellett alapvetően újraformulálnia, ma is elfogadható minőséget komponált 25 évvel ezelőtt. A másik kérdés, amely a kötet kapcsán fölvethető, éppen a tudományágak fejlődéstörténete és ennek lehetséges beágyazottsága, legitimitása, interdiszciplináris rangja. Ugyanis roppant izgalmas tudományelméleti probléma lenne egyszer elmerengeni azon: miért van úgy, hogy a természettudományok érvényességét, értékét, s egész modernitásunkhoz való viszonyát olyan belső, innovációs érzékenységgel méri, amely nemhogy a mai napi legfrissebb eredményeket és érvényes tudást szomjazó igényeinket, de egyenesen már holnapi tudásunk alapjait látja megtestesülni egy-egy ismeretágban – ugyanakkor a társadalomkutatások terén ez korántsem így érvényesül. E tájon a holnapi tudás olykor vaskos gyökerekkel a múltba kapaszkodik, s megújulni sem tud másként, mint effajta tradíció követőjeként. Ez az „innováció-képtelenség” azonban nem hátránya, hanem erénye is lehet.

Mindez még feltűnőbb, ha növeljük a kontrasztot a tudományágak fejlődése, belső gazdagodása és társadalmi vagy intézményes rangjuk alakulása körül. Idén lesz 15 esztendeje, hogy az ELTE Bölcsészkarán kulturális antropológusok képzése indult rangos hazai és külföldi tudósgárdával, egy épphogy csak megtűrt státusú diszciplína hazai intézményesítésének kezdeményezőivel, s ma már félszázat is meghaladja a szakmájukban elhelyezkedni nem tudó diplomás antropológusok száma. Ugyanakkor a tanszékalapító Boglár Lajos nagydoktori disszertációjának véde, aki végül is a *szociológusok* közé került besorolásra – mert a hazai Universitas és az Akadémia nem ismeri (el, fel) az antropológiai diszciplínát, mint a komplex kultúrakutatás vagy „kulturoológia” önálló tudásterületét, amely nem történelmi (de történeti is), nem néprajzi (de népszokásleíró is), nem szociológiai (de társadalomszerkezeti összefüggésekben gondolkodik), nem társadalomlélektani (de témaköreinek megértésében számos szociálpszichológusra épít), végül nem kisebbségstudományi (bár fő témaköreinek jókora hányada minoritások megismerését célozza meg). A hazai elfogadáshoz képest ma már számos irányzata, iskolája, ágazata vagy tematikus elméleti köre van a hajdani „jelzőnélküli” antropológiának, úgy is mint szociál-, politikai-, város-, vallás-, gazdasági, történeti, filozófiai, pszichológiai vagy vizuális antropológia.

Az akadémiaiak persze sosem voltak híresek új felfogások iránti érzékenységükről – s nemcsak nálunk, de a fényes Nyugaton sem. Így a kulturális antropológia egyetemes története sem szíkölködik meg-nem-értések és félremagyarázások eseményeiben. Épp ezért üdvözlendő kellő hangsúllyal az a most megjelent kötet, mely szerényen tanúsítja, hogy antropológiai kutatás és elméleti érzékenységek műves kidolgozása mintegy huszonöt éve folyik már minálunk. Sárkány Mihály könyve, a *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában* (L'Harmattan, 2000.) mintegy akaratlanul is azt bizonyítja, hogy e fiatal tudományág nem ok nélkül alakult ki, hisz tudásanyaga nem pótolható más diszciplínákból, komplexitása nem helyettesíthető más területek rész-ismereteiből. Az akaratlan bizonyosság pedig itt részben a szerző szándéka, részben a tanulmány-összeállítás üzenete is.

Sárkány kötetében az írások java része már megjelent. Másodközlésről, mintegy az életmű összefoglalásáról van szó tehát, lévén a mostani kiadáshoz alig igazított dolgozatokból áll össze a kötet, egy kivételével, mely a legújabb szakmai problematikák felé vezeti a korábbi írások gondolati vezérfonalát. Az újrakiadás nem szorulna okvetlenül indoklásra napjaink könyvkiadási gyakorlatában, a szerző előszavából azonban megtudjuk, hogy az 1970-1991 között kelt írások még a kulturális antropológia egyetemi-tudományos intézményesülése előtt születtek, korszerűsítésükre is volna mód, de szándékolt volt a korabeli szemléletmódot tükröző, a tudományág belső fejlődését is reprezentáló eredeti tanulmány-tartalmak megőrzése. A kötet elemzései közt olyan, ma már nehezen vagy sehogy sem elérhető alapkönyvek méltatásai vagy egyre közismertebb szerzők életmű-értékelései is szerepelnek, mint amilyen Leslie A. White, Julian H. Steward vagy Claude Lévi-Strauss. A szemléletmódjukat bemutató, főműveikhez előszóként szolgáló, vagy pályájukat egészében értékelő írások ugyanakkor a kultúrafelfogások, az etnikum-értelmezések, az ökológiai vagy modernizációs folyamatok átfogó bemutatásaként is megállják helyüket itt. Sárkány írásai első megjelenésükkor keretet, tudományos nézőpontot vagy szakmai reprezentációt, szerepvállalást szolgáltak inkább. Így, egy kötetbe válogatva pedig az első és legkomplexebb körképet adják magyar nyelven az angolszász szociálintropológiáról, ami a hazai kulturális és szociális antropológiai szakirodalmi ellátottságot tekintve korántsem csekély teljesítmény.

Joggal firtatja az olvasó: mi különbség van a kultúratudomány filozófiai alapoottságú német és európai történeti gondolkodásmódokat tükröző más etnográfiai-etnológiai szemlélődésirányok, valamint a (Sárkány által minden előforduláskor hangsúlyosan elválasztott) kulturális és szociális antropológia között...?

„Francia nyelvterületen a Durkheim köré csoportosuló szociológusok munkássága következtében és hatására kibontakozott egy olyan kutatási irány, amely a kulturális jelenségeket nem a múltból kívánta levezetni, hanem a társadalom felépítéséből és működéséből kívánta megmagyarázni, ehhez azonban mások leírásait használta fel. Az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában az embert átfogóan tanulmányozó antropológián belül különül el a kulturális illetve a szociálintropológia, amelynek eredőit ugyanúgy a 18. századi előzményekig vezetik vissza művelőik, mint az általános etnológiát európai kortársaik, azokkal akkor még szoros kapcsolatot tartottak. /.../ miközben a valóság feltárásával az antropológus kiszolgálta a gyarmati rendszert, egyben 'vonakodó imperialista is volt', aki megkísérelte védeni a törzsi társadalmakat és az azokban élők emberi méltóságát személyes fellépésével, de még inkább tudományos eredményeivel, amelyekkel bizonyította az emberiség egységét... /.../ A kulturális és szociálintropológia elméletek által irányított, probléma-centrikus tudománnyá vált, amely a megoldásokat a kultúra és a társadalom holisztikus felfogására építve keresi, és a hasonló irányultságú társadalomtudományok (közgazdaságtan, szociológia, szociálpszichológia) felé közelít, míg az európai néprajzi tudományok, függetlenül attól, hogy saját vagy más kultúra lett vizsgálatuk tárgya, jobbra a történeti-filológiai vizsgálódás mellett tartottak ki az atomisztikus kultúrafelfogás jegyében” – írja Sárkány.

Természetesen ennél sokkal árnyaltabb és részletezőbb áttekintést kapunk a kötetben, amely végül is egyszerre lett egyetemi tankönyv és forrásmű, életmű-vázlat és szerzői alkotás, ahogyan számos nyugati antropológus elméleti igényű, teóriákkal polemizáló és önálló kutatásokra is épülő könyvének szerkezetében azt megszoktuk. Sárkány nemcsak „megolvassa” a klasszikusok néhány munkáját, hanem összegez is, nemcsak tereptapasztalatokat ismertet, hanem szakmai vitákra is reflektál, s nem csupán választ ad, de kérdez is – az antropológia igen karakteres szerepvállalása nyomán, egyszer-mászor összehasonlító szándékkal, olykor száraz dialektikával, máskor visszafogott iróniával. Kötete egészét tekintve semmiképp sem pusztán „tanulmánygyűjtemény”, hanem széles merítésű minta a kultúrákat, társadalmi rendszereket, érdeklődésmódokat és megannyi interpretációs nyelvezetet egyszerre felmutató antropológiai gondolkodás-tartományból.

Anélkül, hogy Sárkány kötetének egészéről vagy akár csak egyes tanulmányainak gondolatgazdag

közegéből érdemben ragadhatnánk ki a fő gondolatmenetet, érdemes itt rövid megidézését vállalni annak a gondolatkörnek, amely a komplex társadalmak szociálintropológiai vizsgálatáról szól. Sárkány itt egyértelműen kimutatja, hogy a szociálintropológia a későn intézményesülő, a huszadik század hajnalán talpra álló tudományágak közé sorolható, s ezért a társadalomtudományi téma- vagy munkamegosztásban immár kialakultnak nevezhető diszciplináris tagoltsághoz alkalmazkodva nevezhette meg tárgyát és érdeklődési területét abban, amit más tudományterületeken nem (vagy csupán kevésbé) tanulmányoztak, közelebből a „bizonyos fejlettségi szintű társadalmak átfogó tanulmányozásában”, s ezen belül az egyes létszférák önmagában vett teljességét, valamint a társadalmi lét egészéhez kialakított viszonyát tüntette ki figyelmével (Sárkány, 46. old.). E feladatkörben már első kísérlete a kényszerű definícióból fakadt: a közgondolkodásban „primitív társadalmaknak” titulált népeket a szociálintropológiai irodalom „komplex társadalmaknak” nevezi, elfogadva a primitívekről szóló, E.E. Evans-Prichardtól eredő meghatározást, mely szerint ezek „kis méretűek számukat, területüket és a társadalmi kapcsolatok terjedelmét tekintve, és /.../ fejlettebb társadalmakkal összehasonlítva egyszerű technikával és gazdasággal és a társadalmi funkció kis specializációjával” rendelkeznek, szemben a komplex társadalmakkal, amelyeket a társadalmi kapcsolatok összetettsége, sokrétűsége jellemez, méreteikben nagyobbak vagy szélesebb társadalmi környezetbe ágyazódnak be, amelyek a maguk komplexitását kifejezésre juttatják akár a tradicionális államokban, akár a modern kapitalista vagy szocialista formációkban is. Az eme népeket leíró angolszász etnográfia a primitív népek életének egyszerű bemutatását vállalta, az etnológia pedig a népek rokonságát, eredetének és keverésének feltárását tartotta feladatának. Az ilyesfajta népbábrázoláshoz adott esetben elegendőnek bizonyult szakirodalmi, történeti, nyelvészeti vagy valláshistóriai forrásművek felhasználása, szembeszőkő jellemvonások leírása is – szemben a szociálintropológia kutatóinak vállalásával, akik a kitaró, hosszú ideig végzett terepmunkákra szakosodtak, a „primitív” társadalmak létezőmódjainak lényegi sajátosságaira koncentráltak, s ezek szociológiai jelenségeit, tényeit kívánták összegezni. Az utóbbiak munkáját a szisztematikusabb feltárás, a helyszínen szerzett ismeretek, a megfigyelésekkel ütköztetett leírások bemutatása, a struktúrákat (és/vagy) funkciókat megjelenítő jelenségek feltárása, végső soron pedig mindezen jelenségek elméleti keretbe ágyazott, integrált elemzése jellemezte. Minden létező közösséget rendszerként felfogva, szervezetként értelmezve, intézményként elemezve, egységet és csoportot, egyént és települési szerveződést, szerepet és jelentést egyazon totalitás elemeiként kezelve a szociálintropológia művelői vitába szálltak az eseményeket pusztán érdekességként kezelő, a helyzeteket a kutató saját kultúrájához viszonyítva értékelő, a kapott válaszokat egy más értelmezési rendszerbe „dekódoló”, vagy éppenséggel az evolúció teóriája mentén mindeme népeket elmaradottaknak nevező, időbeli hátrányukat primitívségként felfogó kutatói (és más értelmiségi) attitűdökkel. E téren tehát a rokonsági rendszer, a térbeliség, a társadalmi struktúra egyes alkotóelemei, vagy a „fejlődési” célok mind-mind egy értékelési rendszerrel kerültek szembe, amelyben a (fejlődési, kapcsolati, szerkezeti) törvények a brit társadalomtudományi gondolkodás számára evidens gondolati hagyománynak voltak (vagy nem voltak) megfeleltethetők. Emiatt magán a szociálintropológián belül is eltérések mutatkoztak a strukturalista-funkcionalista megközelítések és a priméren közösségtanulmányi alapú témaválasztások között – ez utóbbiak gyengülésével „a vizsgálatok elvesztették közösség-központúságukat”, egyre kevesebb társadalom feltárásáról lehetett azt hinni, hogy sikerült a társadalmak életének teljességét bemutatnia, s ezenfelül egy-egy alapos kutatásnak rendkívüli költségigénye a gyarmatbirodalmak leépülésével egyre komolyabb megterhelést jelentett a kutatóközpontok számára, így szívesen lemondtak arról, hogy a közösségek átfogó tanulmányozását tekintsék feladatuknak, inkább egyes társadalmi szférák, belső viszonylatok, intézményi működésmódok relatív teljességére koncentráltak, mind több és több társadalmi lét-szférára vonatkozó tudást összegezve, adott esetben összehasonlítva térbeli és funkcionális sajátosságokat is, de leszámolva a totális megismerés illúziójával. Ezt egyébiránt az a tapasztalat is sürgette, hogy a rövid vagy hosszabb idő után megismételt kutatások igen jelentős változások regisztrálását eredményezték, tehát nemcsak a szaktudomány helyzete, kérdésfeltevései, témakörei, vagy egész támogatottsága változott,

hanem ugyanazon idő alatt maguk a társadalmak is... – az antropológiai gondolkodásnak pedig elemi vállalása, hogy a változást természetesnek, s nem siratnivalónak tekinti, de minden korábban elemzett táj és nép, problémakör és kérdés újratárgyalására aligha nyílnak módja saját változó (bármennyire is javuló, mégis pusztán megtűrt) helyzete alapján.

Sárkány kötete (ebben a tanulmányban sem, s a többiben is kevésbé) panaszkodik a diszciplína sorsáról. A sorozat, mely a párizsi központú L'Harmattan kiadó magyarországi kezdeményezéseként indult, a „Kultúrák keresztútján” címet viseli, s lévén Sárkány kötete az első e sorozatban, amely ezzel rögtön azt is bizonyította, hogy a kulturális antropológia közfigyelemre érdemes tudományág, mennyi izgalmas tudás tára, sosem látott és ismert népek megértésének eszköze, összehasonlító értelmezések terepe, amely sem a világ más táján, sem nálunk nem szorul kegyes befogadtatásra – mert egyszerűen csak van, s fontos, jó és hiánypótló az, hogy van... Akiknek pedig létét köszönhetjük, azok nem funkcionáriusok, tudománymetrikusok vagy szcientometológusok, hanem társadalomkutatók, közelebből az antropológusok. S tudományterületük aránytalanul háttérbe szorított, el nem fogadott helyzete egyre kevésbé lesz elszomorító, minél több ilyen munka lát napvilágot...

Csupán szójátéknak tűnhet, de éppen a Napvilág Kiadó volt közrebocsátója annak a tanulmányválogatásnak, amely a főntebb reflektált kérdéskörbe vág. Abba ugyanis, hogy a 20. század (s a megelőző 19.) mennyiben követi gondolkodási előképek, struktúrák, minták és kézenfekvő hagyományok sorozatát, midőn napjaink változó, vagy hosszabb időtávra érvényes kutatási eredményeit gyűjti egybe a kutató, nem igazán illeszkedik bele az „állandósult” társadalmak nem-változó helyzete. Az evolúció kérdése, röviden, amely közfelfogás szerint minden dolgokat „hajt előre” valami céltételezés felé. Így van-e vagy sem, Sárkány Mihály és szerzőtársai *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban* címen közreadott kötetben válaszolnak. Sárkány éppenséggel Somlai Péterrel közös vitanyaga egy ELTE-szemináriummal kiegészülve és pályatársak hasonló kérdésfelvetései mentén vitakozva éppen azt a folyamatot rögzíti, melyben az 1970-es évektől érvényét veszíteni, háttérbe szorulni látszik az evolúció folyamata, vagy tágabban értékelve: a haladás egész eszmeképzete. Változó elméletekben mutatják be a szociokulturális evolúció múltként és jövőként értelmezett irányát, mely a felvilágosodást követően a Gondviselés helyébe lépett, teológiából teleológiává lett eszmét kísérte. Ezt a 19. század optimizmusa természettudományos képletekkel is alátámasztotta, a fajok eredetébe (majd a kultúrák rangjának meghatározó dimenzióiba) emelt bizakodás és technikai tökéletesedés alakjában. Sárkány és Somlai a történetiszemlélet, majd a világképek „progresszív” és „reakciós” dichotómiáját az antropológiai érvek és ellenérvek (Morgan, Boas, Sahlins, Mead, Benedict, Radcliff-Brown, Murdock, Engels, Gordon Childe, Leslie White, Carneiro, Stewart) követte irányt ismerteti, majd a társadalomtudományok fordulatát követve Lukács György, Parsons, Popper, Marshall, Dahrendorf, Raymond Aron és Lepsius-féle újragondolási kísérletét is, zárva a történeti képet Simmel, Durkheim, Leslie White alapján Jack Goody, Eric Wolf, Geertz és Tilly, illetve Habermas, Luhmann, Dietz-Burns-Buttel, J.C.Alexander felfogásmódjával, okfejtéseik nyomán elkülönítve a haladás elavult fogalmát és a fejlődés természetén beavatkozó, fejlesztő szándékú jövőkép(zavarát). A kortárs irányzatok persze már a progresszivisták akcionálizmuson átívelő, a történelmi korszakváltások fiktív rendszerét is elvitató, a „haladáson túl” is fokozott eredményességi, alkalmazhatósági és ellenőrizhetőségi normák szerinti világot konstatálják, ebben pedig az új kérdésfelvetések és részválaszok keresésére készítetik nemcsak az antropológiai, hanem a hasonlóképpen szélesebb kontextusban gondolkodni és megismerni képes más tudásterületek kutatóit.

Sárkány Mihály eddigi munkái immár úgy tűnnek, folytonosság és változatlanság, lokálisan érvényes és univerzálisan evidens trendek fölfedése felé indultak. Éppen most, midőn egykor a csoportos Varsány-kutatás ismételése, helyi változástapasztalat és ennek narratív, szociálanropológiai aspektusai olyan új eredményeket ígérnek, melyek az életmű szempontjából nemkülönben korszakosak lehetnek, a szaktudomány számára pedig talán éppen a változás állandóságának tanúságát adják majd...

Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”

Egy „módszertelen” tudomány megismerési „technikájához”

BOROSS BALÁZS

Korábbi, vallás és etnicitás összefüggéseire koncentráló dolgozataimban (Boross 2003/a, 2003/b) úgy próbáltam meg – a moldvai csángó faluban, Pusztinán végzett – terepmunkám előtt, közben, és utólag megfogalmazott kérdéseimre válaszokat adni, hogy egyben magának a terepmunkának bizonyos tapasztalatait is igyekeztem körüljárni, érintve a közösséggel való találkozás egyes stációit és a részt vevő megfigyelés személyes dilemmáit ugyanúgy, mint a kutatás során felvetett kérdések változását; kitértem továbbá azokra a kísérletekre, melyek által közelebb próbáltam jutni a vizsgált kultúra sajátosságaihoz és azokhoz a – sajátosságok magyarázatait adó, s a kutatott jelenségeket jelentésekkel telítő – válaszokhoz, melyeket a közösség tagjai adtak vélekedéseik és különböző cselekvéseik által az adott (és a jelen) társadalmi kontextusban.

Nagyjából a fentiek (és a fentiekhez hasonlóak) azok a témakörök, melyeket – hol a részletekbe merőn, hol kevésbé kifejtetten – az átlagos antropológiai monográfiák, esszék, esettanulmányok „módszertan” címszó alá eső első fejezete(i) tartalmaznak; az ilyen, általában „szubjektív”-nek tűnő, vallomás-jellegű bevezetések minden bizonnyal némi csalódást okoznak azon olvasók számára, akik egy tudomány módszertani írásaitól konkrétan megragadható, általánosan alkalmazható technikák kézhezvételét várják. Antropológus-körökben is vissza-visszatérő nézet (talán az „objektív tudományosság” elvárásainak jegyében), hogy jöllehet az antropológiai művek kihagyhatatlan topozsaivá, mondhatni az antropológia-írásnak mint műfajnak az egyik fő ismérvévé váltak az „Én és a terep”-típusú, a kutató első (bal)lépéseit, a közösségben kivívott státuszát és szerepeit, a megszerzett – s az értelmezési zsákutcák elkerülését segítő – antropológusi jártasságokat és rafináltságot számba-vevő, kissé egoista színezetű beszámolók,¹ ezen elemek azonban a közösség életmódját (társadalomszervezetét, nyelvét, vallását, identitását stb.) bemutató és elemző tanulmányokból akár elhagyhatóak is lehetnének. Felmerülhet így a kérdés: ezen „élménybeszámolók” adják az antropológia módszertanát? Van-e az antropológiának – szemléletmódján, alapvető paradigmáin (vö. Prónai 1995) túl – módszertana, vagy jogos a kritika, miszerint – a „rendezettebb”, például különböző kvantitatív eljárásokkal operáló társadalomtudományokhoz képest – egy alapjában véve módszertelen diszciplína? Egyáltalán: a „módszerességnek” mennyiben kritériuma egy kidolgozott (és a kutatás megfelelő fázisában egzakt módon alkalmazható) vizsgálódási szempont- és eljárásrendszer megléte vagy hiánya abban a megismerési folyamatban, amelynek kezdetén az első kérdésfelvetések és hipotézisek megszületése, a végén pedig a kész tanulmány áll?

A legáltalánosabb antropológiai módszereket akár pár mondatban össze lehet foglalni (tudatá-

¹ A módszertani fejezetek „én-központúsága” az antropológus hitelességének problémáival, illetve annak megteremtésével is szoros összefüggésben áll: ahogyan Clifford Geertz fogalmaz, az antropológiai írások „javarészt ellenőrizhetetlen kijelentésekből állnak”. „Az antropológusok képessége arra, hogy komolyan vetessék velünk, amit mondanak, nem annyira a ténytyszerűsége vagy az elméleti elegancián múlik, hanem inkább azon, hogy képesek-e minket meggyőzni arról, amit mondanak, az valóban annak az eredménye, hogy mélyre hatoltak a tárgynak (vagy, ha jobban tetszik, a tárgy mélyen érintette őket), a másfajta életformának, hogy így vagy úgy valóban „ott voltak.” (Geertz 2001a: 400).

ban természetesen annak, hogy ezek önmagukban nem mondanak semmit): mielőtt a kutató a megfelelő felszerelés birtokában elutazik a terepére – ahol a lehető leghosszabb idő eltöltése a legcélravezetőbb –, szükséges, hogy elmélyüljön az adott területre és a problematikára vonatkozó szakirodalomban, a terepmunka során érdemes eleinte a háttérben meghúzódnia, s amikor a közösség nagyjából „befogadta”, bekapcsolódnia a helyi élet vérkeringésébe. Nélkülözhetetlen továbbá a látott, hallott, megtapasztalt dolgok pontos feljegyzése a terepnaplóba, s ezeket nem árt folyamatosan különböző problémakörök mentén rendszerezni, tematizálni, elkerülendő, hogy a tanulmány megírásakor az ember egy érthetetlen adathalmazsal nézzen szembe.

Ezeket túl – még mindig az „általánosságban vett antropológusnál” maradva –, amennyiben a kutató intenzív terepmunkát végez (s azt kellő megszállottsággal végzi), tevékenységét – a személyes oldalról – hasonlóképpen összegezheti, mint Lévi-Strauss a *Szomorú trópusokban*: „A vizsgálat a terepen még normális feltételek mellett is megpróbáltatást jelent: napkeltekor már talpon kell lenni, ébren maradni, amíg az utolsó bennszülött is el nem aludt, és néha még az álmát is lesni kell; igyekezni kell, hogy észrevétlen maradjon az ember, de mindig jelen legyen. Mindent látni kell, mindenre emlékezni, mindent feljegyezni, megalázó tapintatlanságot kell tanúsítani, egy taknyos kölyök felvilágosításait koldulni, készen kell állnunk, hogy kihasználjunk egy szívélyes vagy nemtörődő pillanatot; (...) Amíg ezt a hivatást gyakorolja, a vizsgálatot végző személy bizony emészt magát: csakugyan, ezért az egyetlen célért hagyta ott a környezetét, barátait, szokásait...?” (Lévi-Strauss 1979: 493). Egyes antropológiai anekdoták kifejezetten arra reflektálnak, hogy a „konkrét” terepkutatási tanácsok által sem lesz feltétlenül okosabb az első terepére induló kutató: Evans-Pritchard írja (idézi Boglár 2004: 6-7), hogy „senki sem tudja igazából, hogyan kell terepmunkát végezni. (...) Először Westermarckhoz fordultam tanácsért: 'Az informátorával ne beszéljen húsz percnél tovább. Ha addig ön még nem unná magát, akkor ő fog unatkozni' (...) Tanárom, Seligman azt tanácsolta, minden reggel vegyek be tíz szem kinint, és tartsam távol magam a nőktől. (...) Végül megkérdeztem Malinowskit, és tőle ezt a választ kaptam: ne legyen elátkozott idióta. Ennélfogva megállapítható, hogy nincsen egyértelmű válasz.”

Ahogy a kissé szélsőséges, de gondolatmenetünk szempontjából talán helyénvaló fenti példák is mutatják, a legáltalánosabb meglátásokon túl (melyek korábbi – és egyéni, személyes – tapasztalatokból születtek meg) kutatási technikákat előírászerűen nem tud megfogalmazni az antropológia, s ez kutatásának tárgyával van összefüggésben: a módszereket – amennyiben a kutató hagyja magát a terep által vezetni (s véleményem szerint ez a helyes út) – az adott közösség „határozza meg”. Nyilvánvalónak tűnhet ez a kijelentés azok számára, akik végeztek már antropológiai kutatást, azonban ugyanennyire „irritáló lehet” a terepmunka előtt állónak az, hogy a legelemibb gyakorlati kérdésekre is (mikor kell fényképezni, egyből lehet-e/kell-e diktafont vagy kérdőíveket használni, kinek, milyen részletességgel kell beszélnie az antropológusnak munkájának természetéről, stb.) a „tapasztaltabb” kutató sok esetben csak megvonja a vállát, és annyit felel, hogy „ez tereptől, közösségtől függ”.

Hogy empirikus példával is szemléltessem a kutatási technikák függését a kutatott közösségben uralkodó viszonyoktól, röviden felvázolom a vizuális dokumentáció nehézségeivel való kalandomat (melyről a kutatással, illetve a „magyarokkal” kapcsolatos falubeli attitűdök kontextusában írtam egy korábbi tanulmányomban – vö. Boross 2003/a) és annak alakulását a tartós részvétel során:

„A fényképezést végül nem nagyon erőltettem – írtam első terepmunkám tapasztalataival kapcsolatban –, miután egy időse asszony elmesélte, hogy *'karácsonykor jött valaki Magyarból, fényképezett a templomban, erre a pap lelocsolta a gépét szentelt vízzel'*. Beszélgetőtársam szövé tette ezt, *'csúnyákat mondott a papnak'*: *'Mit ártott neki az a magyar? Nem véletlen, hogy mi is itten magyarként vagyunk'*. A konfliktus következtében az asszony karácsonytól virágvasárnapig – amikor a szomszédos falvakból is jöttek papok *'kigyóntatni a világot'* – nem ment el győnni. 'Tanulva' a példán, el akartam kerülni az olyan helyzeteket, amik esetleg a falubeliek kárára válnak”. Ebből

adódóan a közösségi rítusok alkalmával kizárólag a megfigyelt jelenségek leírására szorítkozhattam, s nem fényképeztem sokáig azon eseményeken sem, melyeken a vallási vezető, vagy a falu *primárja* (polgármestere) – akik több adatközlőm elmondása szerint „*nem szeretik a magyarokat, s a templomon kívül is megpróbálják győzni a világot arról, hogy ők románok, nem magyarok*” – nem vettek részt. Azt is figyelembe kellett vennem, hogy a helyi politikai vezetés attitűdjei nem önmagukban állnak a faluban (ahogyan egy beszélgetőtársam fogalmazott, „*kívülről ez egy istenfélő kis falunak látszik, de itt a politikai nyomás nagy*”, vagy másvalaki: „*nincsenek itt konfliktusok abból a faluban, hogy románok vagy magyarok, csak ha jönnek kívülről, politikusok, újságírók, s ezt erőltetik*”), így önmagam előtérbe-helyezése (s ehhez egy fényképezőgép is elegendő lett volna) ha konfliktust nem is, de mindenképpen olyan formális helyzeteket teremtett volna, amelyekben csak mint „idegen”, „kívülálló” vehettem volna részt. Valószínűleg a kutatóval szembeni fenntartások – főleg egy olyan nagyobb népességű faluban, melybe gyakran látogatnak magyarországiak (tévések, újságírók, gyűjtők – már csak azért is, mert a falu a tulajdonképpeni központja a csángó kisebbség fő szervezetének) – bármennyi időt is töltsön el a közösségben, soha sem szűnnek meg igazán: legutóbbi, egy hónapos terepmunkám vége felé vendéglátómmal hazafelé tartottunk a mezőről, amikor egy falubeli megszólította: „*Mit csinál ez itt?*” (ti. én) „*Ő egy barátom Magyarországról, és meg akarja ismerni az itteni kultúrát.*” „*Aha! Szóval politikus!*” „*Nem politikus ő!*” „*De! Meglátod, ebből Magyarban majd még priminisztru lesz... és kaszálni vitted?*” „*Igen, jobban kaszál, mintha itt lenne születve.*” „*Nem hiszem, én voltam Magyarban... Magyarországon nincs is kasza.*”

A fényképezés tehát sokáig a szűk családi körre, illetve a fiatalságra korlátozódott, az elkészült képek visszajuttatása, visszavitele később a „legkifizetődőbb” ajándéknak bizonyult: a diszkóba járó fiatalok körében ezen képek segítségével hamar ismertté váltam (pár hónappal ezelőtt egy – már Magyarországon dolgozó – fiú úgy mutatott be itteni román kollégáinak: „*sokat járt ő nálunk, fényképezéssel foglalkozik*”). A fényképezés, amelyről első terepmunkám alatt teljesen lemondtam (s a templomban, a körmenetben, vagy az iskolában ma sem jutna eszembe fényképezni), bizonyos esetekben az elfogadásomhoz vezető út legfontosabb eszköze volt: az egyik tavalyi *nuntába* (lakodalomba) hivatalos voltam, mivel a *nyírásza* (menyasszony) keresztanya vendéglátóm nővére volt – a részvétel ebben az esetben „családi kötelesség”. Mivel a lakodalom „hivatalos” fényképésze elfelejtett a gépébe filmet tenni, az esemény megörökítése teljes mértékig rám hárult – „fontos emberré” váltam.

A vizsgált közösséggel való viszony alakulásában a fényképek szerepét – igaz, más aspektusból – mutathatja az egyik kutatásom előtti döntésem, s annak „következménye”: legutóbbi terepmunkámra való készülődésem során hosszasan foglalkoztatott az az – elsősorban etikai – dilemma, hogy bármennyire „humánus” az antropológiai megközelítés a maga empátiájával, a „másik valóság” megértésére való törekvésével, a vizsgált közösség normáinak, értékeinek tiszteletben tartásával és az ahhoz való alkalmazkodással, a terep és kutatója közti viszony elkerülhetetlenül (?) aszimmetrikus: míg a falubeliek (és az ottani „családóm”) életének – bizonyos problematikák szolgálatába állítva – a legapróbb részleteibe nyerek – olykor „megalázó tapintatlanságot tanúsítva”, olykor pusztán a jelenlétem által – bepillantást, megismerve a háztartás gazdasági viszonyaitól kezdve a rokonok közötti konfliktusokat, addig ők az ottani életemen kívül az én „világomról” jóformán semmit sem tudnak (ugyanakkor persze ez a fajta egyoldalúság mindenképpen „humánusabb”, mint amikor egyes kutatók tárgyként kezelik azokat az embereket, akiknek körében, vagy akikre irányulva a vizsgálódást végzik). A korábbi terepmunkáim során kifejezetten kerültem a saját közössége(i)m (családóm, egyetem, „Budapest”) kulturális gyakorlatairól való beszédet, s – bár az ilyen irányú kérdezősködések nem voltak túl gyakoriak – ha mégis szóba kerültek hasonló kérdések, vagy bármiről kikérték a véleményemet, bizonyos félszegséggel válaszoltam. Főként az a naiv – de nem minden alapot nélkülöző – elképzelés gátolt, hogy míg az antropológusnak magát „kulturális zárójelbe” (vö. Geertz 2001b) kell tenni a terepen (egyébként ezt valloam ma is), addig a terep tagjaitól ugyanez nem várható el –, még a vélemény-nyilvánítás szintjén sem képviselhetek az

övékétől eltérő normákat. Emellett úgy gondoltam, hogy eltérő kulturális gyakorlatok verbalizálása meglehetősen erőteljes beavatkozássá válhat a vizsgált közösség életében.

Hangsúlyozom, ezek a – kutatás kezdetén megfogalmazódott – vélekedések tényleg nem mentesek nagyfokú naivitástól (annál jóval ellenállóbb egy közösség, hogy bizonyos megnyilatkozások bármit is felforgassanak benne), viszont aggodalmaim „empirikus alapjai” talán továbbgondolásra érdemesek: a közösséggel való első találkozásaim során nem egyszer tapasztaltam – elsősorban a Magyarországot megjárt, vagy Magyarországra készülő fiatalok körében – azt, hogy a „magyarországiságnak” a falubeli élettel szemben egyre nagyobb a presztízse (egy beszélgetőtársam mondta például, hogy *„alig várja, hogy visszamenjen Magyarba”*, mivel *„itt nagy a sár és a kosz, más az emberek gondolkodása, el vannak maradva a kultúrával”*, s hogy *„mindent megadna azért, hogy Budapesten legyen lakása”*) – a fiatalok pontosan számon tartják, ki mennyi időt volt Magyarországon, s hogy ott *„hogyan ment neki a dolga”*, s nem egyszer láttam, hogy a Budapestről hazaérkezők „gálánsan” osztogatják el társaiknak a *„magyar cigit”*, s mutatják meg a *„magyar zenéket”*. Hasonlóképpen megfigyelhető presztízis-jelenség a közösségnek a saját nyelvvel kapcsolatos ítéletei (*„keverék”*, *„csángós”*, *„elviszik”* – ti. diktafonon – *s majd kacagják otthon a beszédünket*, stb.) mellett – s azzal talán kölcsönhatásban – a magyar köznyelv (az *„igaz magyar”*) felé irányuló diglosszia, azaz a funkcióhoz kötött nyelvhasználat: interjúzások közben például gyakoriak voltak az *„ezt most úgy mondom, ahogy maguknál, Magyarban mondják”*- jellegű „kiszólások”, vagy az olyan kérdések, hogy *„Magyarban ezt így mondják?”*. Ezen jelenségek az etika felől azt vetik fel, hogy amennyiben a kutató a közösség – vagy pontosabban: az adott mikrotársadalom egyes csoportjainak – szemében egy „magasabb presztízssű világból” érkezik, nem válhatnak-e személyes véleményei egyenértékűvé egyfajta „íránymutatással”; másrészt, a megismerés és a módszertan felől kérdés, hogy mit tesz az – önmagát „elmaradottnak” tekintő – falu a kutató számára „láthatóvá”: nem történhet-e például az, hogy a magyarországi egy olyan „nappali” nyelvváltozattal találkozik először, amelyet ő – a terep szerint – „elvár” a falutól? Amennyiben az ember nem tölt el hosszabb időt a faluban, nem marad-e rejtve előtte a közösség „éjszakai kultúrája”? (Boglár 1996: 13-48)

Meglehetősen elkanyarodtunk a fényképektől és az „aszimmetrikus viszony” dilemmájától – ezen elkanyarodás célja egyébként annak jelzése volt, hogy miért nem válhat a terepmunka igazából sohasem „rutinná”: a terepen, már amikor az ember a fényképezőgép-használatnak mint technikának a lehetőséget mérlegeli, szembekerül a megfigyelői helyzet számos paradoxonával, megközelítésének helyénvalóságával, etikai kérdéseivel; s azon túl, hogy megért, a saját lelkét is ápolja. A dilemmát – hogy a történet végére érjünk – azáltal próbáltam meg „oldani”, hogy magammal vittem az egyik családi fényképalbumot, azzal a meggondolással (is), hogy amennyiben az antropológia egyfajta „fordítás” két kultúra között, a kutató a „visszafelé” történő fordítással – az általa meséltet az adott közösség fogalmi rendszerébe helyezve – is kísérletezgethet, (valamennyire talán úgy is beszéltem, mintha egy magyarországi kirándulásról hazatért falubeli mesélne a szüleinek); visszagondolva, ezen „mesék” alkalmával szűnt meg leginkább az „idegenségem”, s újabb kapcsolatok épülhettek ki a tágabb rokonság, illetve a komák körében is – akik már pár nap múlva „tudtomra adták”, hogy ismerik a kisebb családi anekdotáimat. Az sem volt – a kutatás szempontjából – érdektelen, hogy a háziak a fényképeim kapcsán „lehetőséget kaptak” arra, hogy a képekre reflektálva saját hasonló (vagy az enyéimtől eltérő) élményeiket is megosszák velem...

E hosszas időzés a fényképezés-kálváriámnál egyrészt arra kívánt rámutatni, hogy a „bevett” technikák és módszerek nem univerzálisak alkalmazhatóságukat tekintve, s hogy a legkülönbözőbb módokon kerülhetnek használatba egy adott közösségben (a diktafonnal való kalandom történetét most mellőzöm – a didaktikai céloknak az előbbieket talán már elégségesek voltak –, bármennyire messze vezethetnek az olyan történetek, mint például az idős asszonyé, akihez naponta ellátogattam – részben a személyes kötődés miatt, részben mert a falu etnohistoriájának kiapadhatatlan forrása volt –, s aki a diktafont minden alkalommal eltetette velem, amikor a szomszéd kapuja kinyílt,

„nehogy rosszat szóljanak rólam”). Másrészt – a maga kifejtetlenségében – érzékeltetni próbáltam, hogy az „én és a terep” típusú szövegekben, miközben a kutató körüljárja saját pozícióját, számos információt szolgáltat az azon kulturális rendszer(ek) sajátosságairól, tényeiről, természetéről, amelynek keretében bukdácsol. Jó esetben – ha a kutató tényleg nem egoista, illetve van érdemi mondanivalója az adott kultúráról – az ilyen írások nem válnak saját élmények csapongó bemutatásává, hanem a közösségekben megtapasztalt jelenségek összefüggésrendszerébe helyezve megmutatják az olvasónak, hogy a megfigyelő ottléte mellett/ellenére hogyan működhetnek a vizsgált kultúrában a dolgok.² Ez az írástechnika – ami kevésbé a szöveg megformálásának módjával függ össze, mint inkább azzal a megismerési mechanizmussal, amelynek működtetésére az antropológus törekszik terepmunkája, a közösség által szőtt jelentések kibogozása során (vö. Geertz 2001/b) – lehetővé teszi, hogy a szöveg befogadója folyamatosan „bevezetődjön” és elmélyülhessen a másik kultúra világába, s ebben látom az „én és a terep” fejezetek fontosságát (annak „bizonyításán” túl, hogy az illető tényleg „ott volt”, s hogy a későbbiekben terepre menni szándékozik felvérteződjenek annak tudásával, hogy a terepmunka során mennyi mindenre számíthatnak – elősegítve ezzel talán azt, hogy más kutatók másik, de hasonlóan ismeretlen helyzetekben valamivel ismerősebben mozoghassanak). Végül soron az antropológus annyit tesz, hogy közvetlen tapasztalatait és elsőkézből kapott információit átalakítja – adott céljainak (a makrotudományok meglátásainak a helyi valóságokkal való kiegészítése, a másik kultúra „tolmácsolása”, általános következtetések levonása az emberi „természet” – a kultúrák – működését illetően) megfelelően – mások számára is érthető szöveggé. Ahogyan Geertz fogalmaz, az antropológiai vállalkozást „nem a készen kapott eljárások határozzák meg”, hanem az a „szellemi erőfeszítés”, amely által az adott közösség kulturális szemiózisát, jel- és jelentésváltásait a kutató értelmezni tudja, és mások számára is hozzáférhetővé tudja tenni (vö. Geertz 2001/b). Innen nézve alapvetően azon – a közösségekben való részvétel során folyamatosan alakuló – „tanulási folyamat” teremti meg az antropológia „módszerességét”, melynek birtokában a kutató a közösség válaszaival tud felelni az általa feltett „miértekre” – az antropológiai „bevezető fejezetek” elsősorban ennek a tanulási folyamatnak a sikerességét vagy kudarcát tükrözik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Boglár Lajos 1996 *Mitosz és kultúra – két eset*. Budapest: Szimbiózis.
- Boglár Lajos 2004 Bevezetés. In Boglár Lajos szerk. *„Így kutatunk mi...” Az antropológiai terepmunka módszereiből*. Budapest: Szimbiózis, 6-28.
- Boross Balázs 2003a Hogyan miséznek a csángómagyarok? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek a csángó identitás kérdéséhez. *Szimbiózis*, 2003/1, 11-36.
- Boross Balázs 2003b Csángó identitás(ok) Pusztinán. Vallás és etnicitás összefüggései Moldvában egy antropológiai esettanulmány tükrében. In Kozma István – Papp Richárd szerk. *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 262-279.
- Geertz, Clifford 2001a Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris, 397-415.
- Geertz, Clifford 2001b Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 194-226.
- Lévi-Strauss, Claude 1979 *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Prónai Csaba 1995 Mi a kulturális antropológia? In *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest: Kaposvár, 15-54.

2 Még egyszer aláhúznám, a fent bemutatott történetek csupán szemléltetni akarták ezt; egy „tényleges” antropológiai munka bevezető (a kutatást önmagában bemutató) fejezetében – vagy akár egy egész tanulmány során; az első személy kiiktatását nem tartom ugyanis „létfonosságúnak” – mélyebbre merülhettünk volna (akár a fényképezés kapcsán is) a közösség és a politikai elit attitűdjeiben, kapcsolataiban, a reprezentáció és a lokális identitás összefüggéseiben, a rokonsági viszonyokban, vagy a nyelvhasználat gazdasági aspektusaiban.

A támogatási rendszerek szerepe és hatása a Bihari régió néhány településének rendszerváltás utáni gazdaságára¹

LOVAS KISS ANTAL

A változó feltételrendszerhez alkalmazkodó, lokális társadalmakban élő mezőgazdasági termelők gazdálkodói stratégiáit jelentősen befolyásolja a támogatási rendszer, a hitelek és azok kamatainak alakulása. Visszatekintve láthatjuk, hogy azok az első magyarországi tőkeinjekciók, amelyek a kiegyezés után a gazdaság minden ágában (különösen a hitelrendszer terén) a korábban ismeretlen mértékű prosperitásnak köszönhetők és a parasztgazdaságok fejlesztését célozták, meghatározó átalakulást indukáltak (többek között hatásukra indult meg az a polgárosodási folyamat, amely napjainkig kutatás tárgyát képezi).

Jelen tanulmány a bihari régió néhány településének példáján mutatja be a magyarországi mezőgazdasági támogatási rendszer jellemzőit a rendszerváltás után, egy olyan területen, amely önmagában is térségfejlesztési támogatásokra szorul.

Ez az írás eltérő méretű és térségi státuszú, de térben egymáshoz közeli, földrajzi adottságaikban és táji-történeti hagyományaikban hasonló településeken: Berekböszörményben, Csökmőn, Újirázon, Komádiban, Magyarhomorogon, Körösszegapátiban, Körösszakálon, Zsákán, Furtán és Vekerden végzett terepkutatáson alapszik.

A hátrányos helyzetű térségnek, mely a trianoni határrendezés következtében elvesztette térség-szervező központját, Nagyváradot, és az ország periferiájára szorult, legfontosabb térszerkezeti tulajdonsága a többoldalián is értelmezhető „peremi fekvés”. A régió kívül került a forgalmi hálózatok vonalán, ami akadályozta a tőkefelhalmozást és visszavetette a városiasodást.²

Az ötvenes évek elején a megerendszer átalakítása is rendkívül hátrányosan érintette ezt a vidéket. A gazdasági és területfejlesztési politika nem tudta biztosítani a kedvezőtlen adottságú régió felzárkóztatását.³ A szocialista érában tovább súlyosbodó hátrányos helyzet alapvető oka a mezőgazdaságból származó jövedelmek lecsapolásának eszköze, a térségben is nyitott agráröllő volt. Az általános gazdaságpolitika, deklarált céljai ellenére, inkább akadályozta a valódi piaci viszonyok kialakulását. Az állami szabályozás piactorzító, versenykorlátozó, így hatékonyságromboló befolyása, a túlzott jövedelem-elvonás lehetetlenné tette a mezőgazdasági üzemek hatékony gazdálkodását.⁴

A helyzet a rendszerváltás óta sem javult. Ebben a térségben az átlagosnál nagyobb az önhibájukon kívül hátrányos helyzetbe került önkormányzatok száma. A vizsgált bihari térségben az agrárágazatot és a vidéket ért kedvezőtlen hatások, valamint az agrártermelők alkalmazkodási nehézségei miatt regionális válságterület alakult ki. A felzárkóztatás központi támogatást igényel, a fejlesztés nem képzelhető el jelentős pótlólagos állami és megyei források bevonása nélkül.⁵ Az a tény, hogy a

¹ A tanulmány a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke által végzett „Az európai kulturális örökség hídjai” című kutatási program keretében 2001-2003. között Hajdú-Biharban gyűjtött kutatási anyag alapján készült.

² Béres Csaba-Süli-Zakar István. 1990:48

³ Béres Csaba-Süli-Zakar István 1990:13.

⁴ Farkasné Dr. Fekete Mária 1999.

⁵ Kozma Gábor 2003:102.

régió települései milyen mértékben részesülnek a pénzügyi forrásokból, jelzi, hogy milyen súlyl szerezpel a határmenti térség a megye területfejlesztési koncepciójában.⁶

A HATÁRMENTI TÉRSÉG EGYES TELEPÜLÉSEINEK RÉSZESEDÉSE A KÜLÖNBÖZŐ TÁMOGATÁSOKBÓL (az 1996-2001 közötti évek átlaga 1996-os árakon a beruházási árindexet figyelembe véve)*								
	Területfej- lesztési cél-elő- irányzat (ezer Ft)	Területfej- lesztési cél-elő- irányzat (Ft/fő)	Területi kiegyenlítő szolgáló fejlesztési támogatás (ezer Ft)	Területi kiegyenlítő szolgáló fejlesztési támogatás (Ft/fő)	Céljellegű decentrali- zált támogatás (ezer Ft)	Céljellegű decentrali- zált támogatás (Ft/fő)	Teljes támogatási összeg (ezer Ft)	Teljes támogatási összeg (Ft/fő)
BEREKBŐSZÖRMÉNY	0,0	0,0	36587,1	3278,8	6394,7	855,9	42981,9	4134,4
KOMÁDI	37318,5	1008,0	66386,5	1799,8	4902,0	203,6	108607,0	3011,4
KÖRÖSSZAKÁL	13737,1	2613,6	43454,2	8314,7	41711,3	11982,9	98902,6	22911,3**
KÖRÖSSZEGAPÁTI	9631,9	1561,9	19021,1	3089,7	10667,0	2503,4	39320,0	7154,9
MAGYARHOMOROG	3090,4	506,4	17254,3	2968,8	4761,6	1162,8	25106,3	4637,9
TÖLD	0,0	0,0	16524,8	9249,8	0,0	0,0	16524,8	9249,8
ÚJIRÁZ	0,0	0,0	4200,0	1017,4	2451,0	1021,2	6651,0	2038,7

Forrás: Az érintett évek megyei statisztikai évkönyvei és a Hajdú-Bihar megyei Területfejlesztési Ügynökség adatai. (Kozma 2003. 109)

Támogatási lehetőségek az Európai Unióba lépés előtt

Az utóbbi évek kormányzati intézkedései látványos segítséget nyújtottak a kis- és közepes méretű vállalkozásoknak. A bejegyzett vállalkozások száma a kilencvenes évek második felére elérte a nyolcszázazret, ezért a hangsúly az EU-s csatlakozáshoz közeledve már nem az újabb vállalkozások létrehozásának ösztönzésére, hanem egyre inkább a működőképes vállalkozások megerősítésére irányult. A működőképeség segítése főleg a fejlesztések támogatásában és a hitelhez jutási feltételek javításában testesült meg. Ez a mezőgazdaságban azért is különösen indokolt, mert az agrárról korábban sohasem látott mértékű szétnyílása miatt a gazdaságok csak hitelfelvétellel képesek fejlődni.⁷ A hitelfelvétel szempontjából a földtulajdonosok jelentős előnyben vannak a földbérlettel szemben, mert csak az olyan földterület után lehet hitelt igénybe venni, amely a gazdálkodó tulajdonában és használatában van. A bérelt terület nem lévén saját tulajdon, jelzáloggal nem terhelhető, így nem lehet hitelt felvenni rá.

A kistermelőknél járó állami támogatások közül elsősorban a tíz éves múltra visszatekintő területalapú támogatás közzismert. A rendszerváltást követően 2000 Ft hektáronkénti területalapú támogatást igényelhettek először, de azóta a támogatás mértéke és határa csaknem minden évben kormányonként változott. 2002-ben a támogatás összege magasabb volt, mint 2003-ban, de akkor csak a 300 ha alatt gazdálkodók igényelheték. Aki viszont 300 ha-nál kisebb területen gazdálkodott, 8000 Ft-ot, vagy 12 000 Ft-ot kapott. Sőt ha valaki a családi gazdasági formára kötelezte el magát, 16 000 Ft területalapú támogatást is kaphatott. A 2003-as területalapú támogatás 1 hektárnál nagyobb területre járt, 30 meghatározott növényfajta termelése esetén a gazda 7000 Ft-ot igényelhetett hektáronként. Felső területi határa 2003-ban nem volt a támogatásnak.

6 Hajdú-Bihar megye Területfejlesztési Koncepciója, 1997. Készült a Hajdú-Bihar megyei Vállalkozásfejlesztési Alapítvány megbízásából az MTA Regionális Kutatások Központjában 138. p.

* A területfejlesztési cél-előirányzat (TFC) főleg munkahelyteremtő beruházásokra fordítható. A területi kiegyenlítést szolgáló fejlesztési célú támogatás (TEKI) elsődleges célja az önkormányzatok infrastrukturális beruházásainak támogatása. A céljellegű decentralizált támogatás (CÉDE) általában támogatja az önkormányzatok beruházásait.

** Körösszakálban 2000/2001-ben térségi jellegű iskolafejlesztés zajlott, amit a Megyei Területfejlesztési Tanács 45 millió forinttal támogatott.

7 Márton János 1999:280.

Ez a támogatási forma visszaélésekre is lehetőséget ad, mivel az állami támogatás megállapítása során elsősorban a birtokméret és nem a hatékonyság alapján differenciáltak a mindenkori agrár-kormányzatok. Így előfordul, hogy a nagyobb támogatási összeg elnyerése érdekében a földtulajdonosok egy része birtokai telekkönyvi szétaprózásához folyamodott.

A gazdák az állatállományukra is igénybe tudtak venni állami támogatást. 2003-ban számos állatonként 10 000 Ft-ot fizetett az állam.⁸ A húsmarhatartók 20 000 forint állattartási támogatást kaptak marhánként, valamint 1500 forint normatív állami támogatáshoz juthattak birkánként és kecskénként. Tejtermelés utáni támogatást is lehetett tejelő tehénre kérni, továbbá méhekre is mód nyílt támogatást igényelni.

A géppark megújulása az állami támogatásoknak és a kedvező hitellehetőségeknek köszönhetően 2001. és 2003. között dinamikussá vált. A 100 ha-nál nagyobb területtel rendelkező gazdák előnyösebb helyzetben vannak, könnyebben tudják gépparkjukat fejleszteni, módjuk nyílik új, gazdaságos gépek vásárlására, mert nagyobbak a fedezeti lehetőségeik, a bankok is előnyben részesítik őket. A beszerzéshez olyan kedvező gépvásárlási kölcsönökre támaszkodhattak, amelyek az Európai Unióban már nem állnak rendelkezésre. Új mezőgazdasági gép vásárlása esetén a gép árának 25%-át térítette vissza az állam. Ha a termelőnek nem volt elég saját forrása a gépvásárláshoz, akkor 50% államilag preferált, támogatott hitelt kaphatott, amelynek 8-10% körüli hitelkamata kedvezőbb volt, mint a piaci kamatok.

A növénytermesztés beindításához hektáronként 20 000 forintot igényelhetett a gazdálkodó tavasszal, 8-10%-os kamattámogatottságú rendkívüli zöldhitel keretében. Az egy év után törlesztendő gabonavetőmag-vásárlásra szóló hitel kamatait az állam 100%-ig megtérítette. Ha a gazda új épületet épített vagy újított fel, 30%-os támogatást kaphatott. Ha ültetvényt akart telepíteni (akácot, gyümölcsöt), 50%-os támogatást adott az állam. Akik korábban vettek fel hiteleket, kaphatnak adósság elengedést, de támogatást is aszálykárok esetén.

A rendszerváltás idején jellemző, a mezőgazdasági termelésből nehezen vagy nem kigazdálkodható banki kamatok 2003-ra jelentősen szelídültek. 2003-ban a jegybanki alapkamat 9,5%, erre még 4%-ot rátehet a bank, de az alapkamat 40%-át a gazdák visszaigényelheték. Így valójában 9% körüli kamattal számolhat a termelő. Gazdálkodásból ezt a kamatot még ki lehet termelni, ha nem következik be természeti csapás. Erre a térségre jellemző azonban, hogy valamilyen veszteség - aszály vagy vízkár - minden évben éri a gazdákat. Ezért a kölcsönökre alapozott termelés itt csak akkor biztonságos, ha az állam garanciát vállal a termelők kártalanítására. A kártalanítás többnyire arra elegendő, hogy a gazdaság kis veszteséggel átvészelve a kedvezőtlen időjárású évet. Azonban a kártalanítás összege a gépek amortizációját nem tartalmazza, tehát néhány kedvezőtlen év után a termelő csak hitelfelvétellel lesz képes felújítani a gépparkját.

A nehézségek miatt néhány agrárszakember nem ért egyet a kis- és középgazdaságok támogatásával, mert véleményük szerint ezek a gazdaságok nem életképesek, ezért a beléjük fektetett pénz nem térül meg.

„...majdnem szociális alapon behoztak egy ilyen, hogy a kicsik kapnak egy ilyen átalánytámogatást a területre, meg az állatállományra. Nekik reményük sincs, hogy géptámogatásokat vagy más támogatásokat igénybe vegyenek. Szerintem kár csinálni, mert mindig egy kicsit a mézesmadzagot húzgálják a szájuk előtt.”⁹

8 Egy disznó 0,15 számosállat = 1500 Ft.

9 G. Cs. mezőgazdasági szakember.

A gazdasági folyamatokat stimuláló támogatási rendszer

Az agrárpolitika hatása a gazdálkodási stratégiákra meghatározóbb, mint a talaj- és éghajlati adottságok, vagy a gazdálkodási tradíciók. A termelők kudarcai mögött gyakran nem pusztán a piaci versenyhelyezethez való alkalmazkodás nehézségei és sikertelenségei, hanem a kormányzat elhibázott döntései is álltak. Az állami szabályozás piactorzító, versenykorlátozó, és így hatékonyságromboló befolyása az általam vizsgált vállalkozások elemzése során is tapasztalható volt.¹⁰ A térség mezőgazdasága a rendszerváltás óta pangott. Nyereséges befektetés nem kínálkozott a mezőgazdasági termelésben, sőt a meglévő gazdálkodási egységek (különösen az állattenyésztésben) a szétesés küszöbén álltak. Az előnytelen gazdasági miliót a földárak is visszatükrözték. Nem kínálkozott jó befektetésnek a földművelés, nem volt fizetőképés kereslet, ezért a földárak (már a privatizáció óta) alacsonyok maradtak. A termőföldforgalom élénkülését 14 évi pangás után az eredményezte, hogy belépve az Európai Unióba jelentős mértékben megnövekedett a földtámogatás mértéke.

Az eddigi, hozzávetőlegesen 7000 Ft-os területalapú támogatást 2004-től 30 000 Ft-os hektáronkénti uniós támogatás váltotta fel. Ekkora összeg miatt már megéri földet vásárolni, termelni, mert biztonságossá teszi a gazdálkodást. Ha a jelenlegi, 100 000 Ft hektáronkénti átlag árbevételének 30%-át támogatásban megkapja a termelő, nagyobb az esélye, hogy nyereségesen termeljen.

A jelentős földvásárlások gazdaságélénkítő hatásának köszönhetően változás mutatkozik a térség korábban kivárázó gazdálkodói mentalitásában. A vállalkozási kedvet növeli, hogy miközben a jövedelmességük jelentősen megemelkedik, a termelők azzal foglalkozhatnak, amihez értenek, amiben tapasztalatuk van.

A 2004. januárjától számottevően megnövekedő támogatás hírére már 2003-ban mozgásba lendült a piac, a földbérleti díjak is a duplájukra emelkedtek 15-20 kg helyett, 30-40 kg búza árát fizetik aranykoronánként a bérleti díjként.

Gazdálkodásfüggő kölcsönhasználat

A rendszerváltást követően megélénkülő hitelrendszer a lokális társadalmon belüli gazdasági és társadalmi csoportok számára nem egyformán elérhető. Nemcsak a hitelfelvétel lehetősége és a felvett támogatási összegek felhasználásának módja játszik jelentős szerepet, hanem a kölcsönfelvételhez fűződő, tradicionálisan kódolt viszony is.

A kárpótlási jegyekkel megoldott magyarországi föld-magánosítás ebben a térségben sajátosan alakult, mert a szocialista gazdaság összeomlása következtében ebben az elmaradott, hátrányos helyzetű térségben élők jelentős része éppen ekkor vesztette el munkahelyét, így a kárpótlás idejére a családok jelentős része már felélte tartalékait, ez pedig a vagyonosabb, mozgatható tőkeállománnyal rendelkező szereplőket hozta előnyösebb helyzetbe. Az anyagi tartalékokkal nem rendelkezők közül sokan gyorsan kivették a tulajdonrészüket, mert attól féltek, hogy a szövetkezet csődbe jut és elvesztik a vagyonrészüket. Miután mérlegelték a szükséges ráfordítások mértékét, tőke- és felszerelés hiány miatt eleve reménytelennek ítélték az üzem létrehozását és rentábilis működtetését. Alaptőke hiányában ugyanis hitelek felvételére kényszerültek volna, ám a magas kamatú kölcsönök visszafizetése nem látszott reálisnak.¹¹ Ezért a hasznosítás érdekében földterületüket bérbe adták vagy értékesítették.

A kistermelők számára kialakított legismertebb támogatási forma az őstermelőknek nyújtott kedvezmény. A tapasztalat azonban az, hogy az őstermelők száma jelentősen ingadozik, mert az őster-

¹⁰ Farkasné Dr. Fekete Mária 1999.

¹¹ Szilágyi Miklós 2002:13.

melőli igazolvánnyal rendelkező termelők nem részesülhetnek állami segélyezésben (szociális segély), ezért sokan visszaadják az igazolványt, ha romlanak az életkörülményeik. Akiknek nincs működőképes gazdaság kiépítéséhez elegendő jövedelmük nincs módjuk hitelfelvételre. Támogatásai, segélyezésük elsősorban szociális helyzetük javítását célozza.

Egyre inkább tapasztalható, hogy a tradicionális keretek nem teszik lehetővé a gazdaságos piacra termelést. A térség legtöbb 10-20 hektáros gazdasága veszteséget termel, mert a termelők ekkora birtokméreten nem képesek előállítani a változtatáshoz szükséges tőkét, és kölcsönt sem tudnak felvenni, mert az állam által nyújtott agrárvállalkozói támogatáshoz is anyagi háttérrel, önerővel kellett rendelkezni. Ugyanakkor a termelés jövedelmezősége és a hitelek igénylése között nincs összefüggés. Mindez arra hívja fel a figyelmet, hogy a mezőgazdasági kistermelők piaci pozíciója meglehetősen törékeny, ezért a bankok óvatosan osztogatják számukra a hiteleket.¹² Így ezek a gazdaságok fokozatosan kiszorulnak a piaci termelésből.

A kis- és közepes gazdaságok tulajdonosai számára nemcsak a támogatási lehetőségekről való tájékozódás és a hitelképesség jelent gondot, hanem a kölcsönöktől való tradicionális viszolygás, és az ügyintézésben való járatlanság. A gazdák nem szívesen vettek fel hiteleket, mert a kölcsönökre épülő gazdálkodás eltér a hagyományban rögzített biztonságos gazdálkodási stratégiáról kialakított képtől.

“...gondot okoz a környéken, hogy van mindenkiben egy ilyen félelem a hiteltől. Nem akar adóságot csinálni, nem akar hitelt felvenni...”¹³

“Rossz emlékeik vannak, ódzkodnak a hitelfelvételtől, nem mernek belemenni”.¹⁴

A kölcsönök elutasítása mögött történeti okokat is fellelhetünk, a századforduló óta többször adódott olyan gazdasági helyzet Magyarországon, amikor a kölcsönökre támaszkodó gazdák tönkrementek. Legutóbb éppen a rendszerváltást követően, a kilencvenes évek elején volt példa arra, hogy az új birtokosok kénytelenek voltak kockázatot vállalni, a gazdaságuk beindításához 36-40%-os kamatra hitelt vettek fel. Utólag már látható, hogy a rendszerváltás idején gyorsan változó közgazdasági miliőben nem volt realitása magas kamatú kölcsönöket pumpálni a mezőgazdasági termelésbe, mert abban hosszú idő alatt fordult meg a pénz, ezért veszteséget termelt. Sokan, akik családi tartalékaikat tették fel egy mezőgazdasági vállalkozás beindítására, belebuktak.

“Ezt eleve nem lehet kigazdálkodni. Ez eleve bukás, aki ebbe belement és a házát elárverezték... Ha bementek volna pár évvel ezelőtt a szeghalmi földhivatalba ki volt tapétázva az árverési papírokkal a fal. Kiadta az OTP a hitelt, a ház volt rá a fedezet”.¹⁵

“Ha adóságot szed össze magának, akkor a háza is árverésre került. Ha nem fizet, akkor jön a végrehajtó, oszt’ viszi, ha kell, akkor a hatósági beavatkozással pakolják ki”.¹⁶

A fentiek alapján látszólag indokolt a földművesekben élő félelem a hitelektől. A valóság azonban az, hogy a kalkulálatlan gazdálkodás tarthatatlanságát jelzik ezek az esetek.

“Beleivódott szinte a génekbe, hogy hitelt ne vegyél fel, mert abból csak baj lehet, holott nem igaz, mert ha kiszámolná pontosan, akkor látná, hogy 40%-ra nem szabad hitelt felvenni, mert nem lehet kitermelni. Ki kell számolni, hogy mennyi a termésnek a haszna, és ha nem fedezi, nem szabad felvenni”.¹⁷

Napiainkban a mezőgazdasági termeléshez is jelentős adminisztrációra van szükség, például az elnyerhető támogatásokra pályázni kell, miközben a gazdálkodók jelentős részének sokszor egy egyszerű nyomtatvány kitöltése is nehézséget okoz. A pályázatíráshoz a gazdák számottevő része

12 Harcsa István 1994:64.

13 K.K. mezőgazdasági szakember 2003.

14 G.M. mezőgazdasági vállalkozó 2001.

15 V. S. mezőgazdasági szakember 2003.

16 K.K. mezőgazdasági szakember 2002.

17 T.T. mezőgazdasági vállalkozó, volt tsz vezető 2002.

(különösen az idősebb korosztály) nem ért, ezért kézenfekvőnek látszik egy szakember bevonása. Egy könyvelő alkalmazása azonban olyan többletkiadást jelentene, amelynek a megtérülése bizonytalan, így a hagyományos paraszti gondolkodásmód szerint mellőzhető.¹⁸ Következésképp ezek a gazdaságok nehezebben vagy egyáltalán nem tudnak pályázható támogatásokhoz jutni, ezért hátrányos helyzetbe kerülnek, és a fennmaradási esélyeik csökkennek. A vállalkozói magatartás szempontjából a fiatalabb generációhoz tartozók és a magasabb iskolai végzettségűek alkották a leginkább fogékony réteget. Egy 1992-es felmérés szerint a 30 év alattiak körében a bankhitel aránya 17%-ot tett ki, míg az 50-59 évesek csoportjában csupán 6%-ot. Iskolai végzettség szerint vizsgálva megállapítható volt, hogy a felsőfokú végzettségűek körében a bankhitel 12%-os részaránnyal szerepelt, a 8 általános iskolai végzettséggel rendelkezők csoportjában csupán 7%-kal.¹⁹

A kölcsönfelvétel módjában jelentősen megmutatkozik, hogy a helyi társadalom működése olyan külső feltételrendszer függvénye, amely a jogszabályi feltételrendszerrel és a pályáztatott hitelekkel ellenőrzi és szabályozza a lokális társadalmak gazdaságát.²⁰ A beavatkozás tárgya napjainkban a vállalkozói ismeretek és mentalitás kialakítása. Áthidaló lépésként a termelőket lehetőségeikről és a támogatási rendszer igénybevitelének módjáról a falugazdászok tájékoztatják, azonban az ügyintézés nem zökkenőmentes, gyakran igen bonyolult.

„...általában háromszor jönnek, először elmondjuk nekik, hogy mit kell hozni, akkor azt elfelejtik, aztán megint elmondjuk, hogy még mi hiányzik vagy valamit otthon felejtett, és így sokszor csak harmadjára sikerül lerendezni”.²¹

A 100 ha-nál nagyobb földterületen gazdálkodóknak már jó esélyük van a vállalkozásuk hosszú távú működtetésére, mert a birtok mérete lehetővé teszi a gépesítést, a minőségbiztosítási rendszerek kiépítését, mindezekhez tőkével is rendelkezhet, mert egy ekkora földterület már képes fedezetet nyújtani a kölcsönfelvételhez. A jelenlegi intézkedések a térségben abba az irányba terelik a gazdákat, hogy minél nagyobb földterületen magas technikai színvonalú géppark kialakításával és bér munkások alkalmazásával gabonát termeljenek. Ezt a kormányzat az esetleges természeti károk kompenzációjának lehetőségével, kedvezményes gépvásárlási kölcsönökkel, a támogatások korábban érvényes területmérték-korlátozásainak eltörlésével kívánja támogatni, amit a gazdák kihasználnak, mert a támogatások nélkül feltehetően nagy részük veszteséges lenne.

Minél nagyobb gazdaságot vettünk alapul, annál nagyobb – a források között – a bankhitel részaránya. A modernizációs folyamatokat jelentős mértékben befolyásolja a mezőgazdaságban kialakított hitelezési rendszer. A tények azt mutatják, elsősorban a magasabb iskolai végzettséggel és jobb piaci ismerettel rendelkező gazdák veszik igénybe a hiteleket. Mivel a pénzüntézetek a hitel folyósításához bizonyos nagyságú gazdasági háttérrel kívánnak, minél nagyobb a földterület, annál gyakoribb a hitelfelvétel. Ezzel magyarázható, hogy a 100 hektár feletti gazdaságoknak közel fele élt 1992-1995 között a hitelezési lehetőségekkel, ami azt is jelzi, hogy a nagyobb gazdaságok jövőbeni tartós megerősödésére csak akkor lehet számítani, ha a hitelezési rendszer tovább fejlődik.²² Például a sárréti terület szakszerű művelés mellett is gyengébb termésátlagokat produkál, mint Hajdú-Bihar megye hajdúsági területei. Ezért Biharnak ezen a részén drágábban lehet előállítani ugyanannyi búzát, mint pl. a hajdúságban. A földalapú támogatás eddig sem vette figyelembe a föld minősége közötti különbséget és az Európai Unió csatlakozást követően sem lesz ez másként. Ezért a termelők részéről jogos az igény, hogy a vállalkozói mezőgazdaság hitelrendszerének fejlesztésekor e sajátosságokat a döntéshozók vegyék tekintetbe.

18 Szilágyi Miklós 2000:718.

19 Harcsa István 1994:61.

20 Wolf, Eric 1966:1-20.; Silverman, Sidel 1983:89-105.

21 A térségben tevékenykedő falugazdász 2003.

22 Harcsa István 1994:63.

A kölcsönökre azok építhetnek, akik a rendszerváltás során nyertesekké tudtak válni, mert a rendszerváltás előtt elegendő mennyiségű gazdasági, kapcsolati vagy szimbolikus tőkét halmoztak fel, vagy örökölték, hogy aztán azt a piacgazdaságba fektethessék.²³ Jellemző rájuk az anyagi gyarapodást saját erőből megvalósító „self-made man” ideáltípus követése.²⁴ A piacgazdaság megszilárdulásával egyre kevésbé akadnak követők, mert jelentősebb indulótőkére van szükség egy életképes vállalkozás elindításához, miközben kisebb a pénz vásárlóértéke, nagyobb a konkurencia, szigorúbb feltételek között lehet kölcsönökhöz jutni.

A rendszerváltás óta a mindenkori kormányzatok részéről többször merült fel a versenyképes, ám hagyományos alapokon nyugvó családi gazdaságok kialakításának és fejlesztésének szükségessége.²⁶ Ez indokolta azt a törvénycsomagot, amely jogszabályi lehetőséget biztosít a családi összefogáson alapuló gazdaságok kiemelt támogatására.²⁷ A családi gazdasági státusz kiemelt kedvezmények, kedvező lejáratú kölcsönök elnyerésére jogosít. A térségben gyakorta tapasztalható, hogy ezt a támogatási formát a törvényalkotó szándékaitól eltérő módon alkalmazzák a piacra szervezett gazdaságok. A családi gazdaságoknak nyújtotta kedvezményeket kifelé ugyan családinak látszó, valójában azonban piacra szervezett, magas színvonalon gépesített, ám egyetlen személy irányítása alatt álló, gyakran illegális bér munkát alkalmazó gazdaságok hasznosítják. Ez a jelenség leginkább arra enged következtetni, hogy a heterogén né váló vidéki társadalomban az életvezetési stratégiák egyénivé válnak, a család, mint a gazdálkodásnak keretet adó legkisebb egység, munkaszervezeti forma szerepe megváltozott,²⁸ a gépesítés és az individualizáció hatására napjaink legkisebb munkaszervezeti egysége a megfelelő gazdasági keretekkel rendelkező egyéni magánvállalkozó lett.

Mint ahogyan az a családi gazdaságok esetében is látható, az újkori magyar agrártörténetben 300 ha a „bűvös” területméret. Az új agrártámogatás megállapításánál itt húzták meg a határt, az előző támogatási rendszerekben pedig a 300 ha volt a támogatás felső határa. Így kimondatlanul, de ezt a földméretet tekinthetjük a „nagygazdaság” alsó határának.

A nagyüzemi gazdaságokat többnyire figyelmen kívül hagyják a paraszti gazdálkodást elemző szakemberek, holott térségi szerepük és az átadott ismeretek folytán hatásuk jelentős. Az önálló gazdák csak a kilencvenes évek közepére, amikor a vállalkozások egy része már tönkrement, kezdtek felismerni termelés és értékesítés szövetségének fontosságát, de a legtöbb településen érdemben semmi sem történt az ezredfordulóig. Akadtak azonban olyan települések is, ahol a rendszerváltást követően is megmaradtak a szövetkezetek, és van, ahol napjainkra Kft. tulajdoni formában működnek, összefogva a kistermelőket. Ez a forma képes a kedvezőtlen külső piaci hatások kivédésére is. A vizsgált térségben két különböző szövetkezeti típus működik, a hagyományos tsz jogfolytonos utódjaként a csökmői Bihari Táj MGTSZ, és a korábbi tsz maradványain új feltételek között újjá szervezett Komádi tehenészeti Kft. Fontos jellemzőjük, hogy a gazdasági döntésekben nem játszanak szerepet szociális szempontok. Ennek következtében állandóan alacsonyan tartott alkalmazotti létszám és a lehetőségeket maximálisan kihasználó gépesítés jellemzi ezeket a kollektív gazdaságokat. A tágabb vizsgálati körben Körösszakálón új típusú szövetkezés, a tejszövetkezet fogja össze a kistermelőket, biztosítva ezzel a minőségi tejkezelést, a tejtámvételt és az érdekképviselést egyaránt.

23 Tóth István György 1998.

24 Csíte András 1999.

25 Az életképes vállalkozás felfogásukban hasznot termel és növekedésre képes.

26 A családi gazdaság olyan gazdálkodási forma, amely a törvényi meghatározás szerint legfeljebb 300 hektár nagyságú termőföld tulajdonával, illetőleg haszonbérletével, használatával rendelkező gazdálkodó család valamennyi termőföldje, az ahhoz tartozó leltárban megjelölt ingatlan és ingó vagyontárgyak (épület, építmény, mezőgazdasági berendezés, felszerelés, gép, állatállomány, készlet stb.) hasznosításával legalább egy családtag teljes foglalkoztatásán és a többi családtag közreműködésén alapuló gazdálkodási forma.

27 Fogalmi meghatározását a termőföldről szóló módosított 1994. évi LV. törvény 3. § h pontja rögzíti.

28 Szabó László: 1997:120-121.

A HATÁRMENTI TÉRSÉG EGYES TELEPÜLÉSEINEK RÉSZESEDÉSE A KÜLÖNBÖZŐ TÁMOGATÁSOKBÓL (az 1996-2001 közötti évek átlaga 1996-os árakon a beruházási árindexet figyelembe véve)*								
	Területfejlesztési célul- irányzat (ezer Ft)	Területfejlesztési célul- irányzat (Ft/fő)	Területi kiegymenltést szolgálo fejlesztési támogatás (ezer Ft)	Területi kiegymenltést szolgálo fejlesztési támogatás (Ft/fő)	Céljellegű decentrali- zált támogatás (ezer Ft)	Céljellegű decentrali- zált támogatás (Ft/fő)	Teljes támogatási összeg (ezer Ft)	Teljes támogatási összeg (Ft/fő)
BEREKBŐSZÖRMÉNY	0,0	0,0	365 87,1	3278,8	6394,7	855,9	42981,9	4134,4
KOMÁDI	373 18,5	1008,0	663 86,5	1799,8	4902,0	203,6	108607,0	3011,4
KÖRÖSSZAKÁL	13737,1	2613,6	43454,2	8314,7	41711,3	11982,9	98902,6	22911,3**
KÖRÖSSZEGAPÁTI	9631,9	1561,9	19021,1	3089,7	10667,0	2503,4	39320,0	7154,9
MAGYARHOMOROG	3090,4	506,4	17254,3	2968,8	4761,6	1162,8	25106,3	4637,9
TOLD	0,0	0,0	16524,8	9249,8	0,0	0,0	16524,8	9249,8
ÚJIRÁZ	0,0	0,0	4200,0	1017,4	2451,0	1021,2	6651,0	2038,7

Forrás: Az érintett évek megyei statisztikai évkönyvei és a Hajdú-Bihar megyei Területfejlesztési Ügynökség adatai. (Kozma 2003. 109)

A nyolcvanas években rendkívül nehéz helyzetbe kerültek a bihari térség termelőszövetkezetei. Évről-évre a Hajdú-Bihar megyei veszteséges nagyüzemek fele a bihari térségben gazdálkodott.

A termelőszövetkezetek konszolidációjára tett kísérletek mögött mélyebb, országos problémák húzódtak meg, amelyeket nem sikerült sem a hetvenes, sem pedig a nyolcvanas években orvosolni. Ezek végigkísérték a tsz-ek egész létezését. A mezőgazdasági termelés drága volt, a jövedelmezőséget csak különböző közvetlen illetve közvetett támogatások segítségével lehetett biztosítani.²⁹ A nyolcvanas évek piacgazdaság irányába mozduló feltételei között a térségben több tsz veszteségesége az állami támogatások megszűnésével egyre nyilvánvalóbbá vált. Ugyanakkor a közgazdasági tényezők még mindig nagyobb súllyal estek latba, mint a termőhelyi adottságok.³⁰

A beruházási források 1980 után elapadtak, a költségvetési elvonások következtében nőtt a hitelek és csökkent a támogatások aránya.³¹ Egyes üzemeket a tartósan eredménytelen gazdálkodás tartalékaik felélésére kényszerített. Ezek az üzemek a további működés biztosításához hitelekhez folyamodtak, következésképpen ugrásszerűen megnőtt a felvett hosszú és a rövid lejáratú kölcsönök száma, miközben a kamatok jelentősen emelkedtek.

Alapvetően a hitelfelvételnek egy jól működő szövetkezet esetében volt realitása. A szocialista érában jól kialakult forgatókönyv szerint zajlott a hitelezés. Többnyire a helyi vezetők kapcsolati tőkéjétől is függött a kölcsönhöz jutás. Az így szerzett hitelekkel biztosítható volt a fejlesztés és a fejlesztéssel keletkezett többletbevételből vissza lehetett fizetni az adósságot. Nehézségek esetén számíthattak az állam támogatására is. Azonban a rendszerváltás után alapvetően megváltoztak a viszonyok. A korábban hitelképes szövetkezetek, akik bíztak a termelési eredményeikben bátrabban vettek fel kölcsönt, viszont a megváltozott illetve a változás állapotában lévő banki hitelrendszer labirintusából már nem voltak képesek kievickélni. Már a nyolcvanas években több gazdaság vált fizetéseképtelenné, ezért kénytelen volt a még jól működő ágazatait értékesíteni a tartozás fejében (ezért kellett például a Komádi tsz-nek a „Vörös magtárát”, a magyarhomoroginak pedig sertéstelepet átadni tartozás fejében a Hajdú Gabona Rt-nek).

A 90-es években a magyarországi szabályozatlan piacgazdasági keretek között a térség szövetkezetei egyre nehezebb piaci viszonyok közepette gazdálkodtak. Kvóta-rendszer hiányában, az agrárkormányzat utólagos kézi vezérléssel próbálta levezényelni a túltermelési válságokat, és a kialakult hiányokat. 1995-1999 között az agrártámogatások folyamatosan, majd 1999-től drasztikusan csökkentek. Nőtt az infláció és a költségvetési elvonások (TB. járulék, eü. hozzájárulás) ugyanakkor a megtermelt mezőgazdasági termékek értékesítési ára jelentősen csökkent. Tovább nőtt az értékesítés bizonytalansága. A rendszerváltás drasztikus állatállomány csökkenéssel járt. A kedvezőtlen hely-

29 Valuch Tibor 2002:208.

30 Béres Csaba-Süli-Zakar István. 1990:79-80.

31 Béres Csaba-Süli-Zakar István. 1990:87.

zetet hitelfelvétellel sem lehetett az ágazaton belül orvosolni, mert az állattenyésztési ágazatok jövedelmezőségénél jóval nagyobbak voltak a kamatok. A térségben az 1997-től minden évben kialakuló belvíz 1999. tél végén, kora tavaszán árvízzel is párosult. Ugyanakkor az elemi károk okozta hozamkiesést csak részben enyhítette a költségvetési támogatás.

A hitel- és támogatáshasználat különböző módjainak bemutatására álljon itt két példa: a csökmői Bihari Táj Mezőgazdasági Szövetkezet, amely bár hosszú távon veszteséges volt, de napjainkig létezik és a rendszerváltáskor még nyereséges újírázi Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet, amelyet a felvett kölcsönök csődbe juttattak.

A hiteleket korlátozottan adták a bankok és komoly kamatlábemeléseket hajtottak végre éveken keresztül. (Az 1990. évi 19,5 % helyett 27-28 %). 1989-re a csökmői (akkor még) Dózsa MGTSZ kamattartozása 4 492 000 Ft volt, miközben az éves hiteltörlesztés 3 577 000 Ft. Évközben 21 000 000 Ft termelési hitelt vettek igénybe, így hitel állományuk az év végére összesen 27 794 000 Ft volt.³² Az évek során a szövetkezet eladósodásának mértéke folyamatosan nőtt (1991-ben az eladósodottság mértéke már 36% volt, 1992-ben ugyanez 39,6%).

A veszteségesség mértéke növekedett (1991-ben 29 782 000 Ft, 1992-ben pedig már 41 338 000 Ft.) Az 1992-ben felvett kölcsönöket nem az igényelt céloknak megfelelően használták fel. Részint, mert késve kapták meg és így nem a tavaszi ill. az őszi vetésre és szántásra investálták, részben pedig a korábbi lejárt banki tartozások kiegyenlítésére fordítottak közel 13 000 000 Ft-ot. A tavaszi vetést a felvásárlók által biztosított előlegből végezték el. A pénzügyi helyzet egyre kilátástalanabb, a hitelezők változtak, de a Bihari Táj Mezőgazdasági Szövetkezet tartozása növekedett.³³

1994-ben a szövetkezet saját tőkéje az előző évi 78 395 000 Ft-ról 86 585 000 Ft-ra növekedett, ami abból adódott, hogy a szövetkezet 8 190 000 Ft haszonnal zárta az évet. A keletkezett nyereség azonban nem a gazdálkodás eredménye, más forrásokból eredt. Ezt az összeget a korábbi évek veszteségének csökkentésére kellett fordítani. A szövetkezet tartozása 50 078 000 Ft, kevesebb volt, mint a megelőző évben.³⁴

1998-ban 20 millió forint állami támogatást kapott a csökmői szövetkezet a belvízre és a búzakovtára, így 11 370 000 Ft nyereséggel zárta az évet és 22 500 000 Ft tőkepótló hitelen kívül más tartozása nem volt. 1999-ben 13 millió forint tőkepótló hitelt vettek fel, mert kombájnt vásárolt a szövetkezet.³⁵

Miközben 1993-ban a Bihari Táj MGTSZ a fennmaradásért küzdött, az újírázi Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet vagyona: 86 597 000 Ft volt. Anyagi helyzetük lehetővé tette, hogy hitelfelvétel nélkül gépeket vásároljanak az elavultak helyett. 5 046 000 Ft állami támogatás is kaptak.³⁶ 1994-ben a szövetkezet vagyona tovább növekedett: 96 347 000 Ft. Pénzügyi helyzetük jó, egész évben fizetőképesekek voltak. Vettek egy kombájnt, és visszafizettek 3 500 000 Ft korábban felvett hitelt. A téisz 10 063 000 Ft nyereséggel zárta az évet.³⁷ 1995-ben a szövetkezet állami támogatással 10 millió forintért gépeket vásárolt. A gépek vásárlásához szükséges 30% saját erőt csak rövid lejáratú hitellel tudták finanszírozni. 919 200 Ft-ért kárpótlási jegyet vettek, hogy földet vásárolhassanak a tsz-nek a következő földárverésen. (Ekkor még nem létezik az a törvény, amely szerint a tsz-eknek nem lehet saját földje). Az évet 12 272 000 Ft adózott eredménnyel zárják.³⁸ 1996-ban helyzetük

32 Dr. Nagy Imre tsz elnök gazdasági beszámolója az 1989-es évről. (Dózsa MGTSZ Csökmő, 1990. 02. 28.)

33 Az 1992. 04. 15-én megtartott zárszámadó közgyűlés jegyzőkönyve (Bihari Táj Mg. Szövetkezet, Csökmő).

34 Az 1995. 04. 14-én Csökmőn a Bihari Táj Szövetkezetben megtartott zárszámadó közgyűlés jegyzőkönyve.

35 Az 1999. május 28-án Csökmőn a Bihari Táj Szövetkezetben megtartott zárszámadó közgyűlés jegyzőkönyve.

36 Tóth Tibor szövetkezeti elnök közgyűlési beszámolója az 1993-as év tevékenységéről (Újíráz Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet 1994. 02. 24.)

37 Igazgatósági beszámoló az 1994. évi munkáról, az elért eredményekről (Újíráz Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet é.n.).

38 Dúró Tibor szövetkezeti elnök közgyűlési beszámolója az 1995. év gazdasági tevékenységéről (Újíráz Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet 1996. 03. 29.).

romlik, bár 16 491 000 Ft nyereséggel zárták az évet, év végi részesedés vagy osztalék fizetésére még sincs lehetőségük. Hosszúlejáratú hitelt kénytelenek felvenni. Hiteltartozásuk összege: 12 611 000 Ft.³⁹ 1997-re már hosszú és rövidlejáratú hitelek is vannak. A hitel tartozásuk összege: 51 317 000 Ft. Az év nagyon alacsony, 815 000 Ft eredménnyel zárult, a veszteségekben jelentős szerepet játszottak külső tényezők is, a bevétel 8%-kal, a kiadás 20%-kal nőtt.⁴⁰ 1998-ban még látszott esély a nehéz helyzetből való kilábalásra. A bevétel 20%-kal a kiadás 19%-kal nőtt. Az összes hitel összege: 41 431 000 Ft. Az adózás utáni eredményük: 2 442 000 Ft. 1999-et 21 161 000 Ft veszteséggel zárták, egyértelművé vált, hogy a szövetkezet nem tud talpon maradni. Hiteltartozásuk 40 584 000 Ft-ra emelkedett. A hároméves kedvezőtlen időjárás finanszírozási gondjai évről évre tovább gyűrűztek, Az ABN-AMRO Bank pedig 2000-ben felszólította a szövetkezetet, hogy 33 438 000 Ft hiteltartozását azonnal fizesse vissza. Visszafizették a kölcsönt, de ezzel a működésük teljesen ellehetetlenült. Az éves veszteségük 43 592 000 Ft lett. A szövetkezet csődeljárás alá került.⁴¹

Megváltozó termelési igények, megváltozó termelői mentalitás

Az EU-ban a Közös Agrárpolitika várhatóan jelentős mezőgazdasági szerkezetátalakítást eredményez, amely súlyos változásokat indukál a hagyományos vagy a jelenlegi paraszti gazdálkodásban.⁴² Az Európai Unió csatlakozás kapcsán rendszeresen elhangzó irányelv az agrárnépesség szemléletének megújítása.⁴³ A paraszti gazdálkodás hagyományos stratégiái a megváltozott piaci viszonyok között nem életképesek. A legjelentősebb eltérés és problémaforrás a megtervezett termelés és a minőségbiztosítás feltételeinek hiánya. A hagyományosan szervezett kisüzemi gazdálkodás sajátja, hogy nagyban épít a kínáló lehetőségek megragadására és maximális kihasználására; a termelést mindig a pillanatnyi adottságok szerint alakítja. A termelés költségeit így a minimumra képes szorítani, ám annak minősége és mennyisége ingadozó. Ezzel szemben az Európai Unióba lépve előtérbe kerül a minőségbiztosítási rendszerek létrehozása, ahol a termék előállítása a termelői háttér egységes színvonala miatt lényegesen költségesebb, ám a megtermelt áru mennyisége és minősége állandó. A minőségbiztosítás jelentős befektethető tőkét feltételez, amely a kisgazdaságok tulajdonosai számára nem áll rendelkezésre, ezért várhatóan a hagyományos gazdálkodási stratégiák visszaszorulnak a paraszti háztartásba.

Az egyik legjelentősebb változás az EU-ban, hogy agrárkörnyezeti eszközökre fordított pénzüsszegek megnövelésével ösztönözni kívánják a termelés extenzív tételét, míg korábban az intenzív termelésre sarkalták a gazdákat.

Az új modell fő elemei között szerepel a minőségi termék-előállítás mellett „a sokszínű és gazdag hagyományokkal rendelkező mezőgazdaság, amelynek nem csak a végtermék-előállítás a célja, hanem megőrzi és ápolja a vidék képét, a vidéki települések életét, valamint megőrzi és megteremti a munkalehetőségeket”.⁴⁴ Mit vár a vidéki népességtől az EU? Hogyan illenek bele ebbe a képbe a még élő helyi tradíciók, vagy amivel ma vidéken találkozunk az csupán művi hagyományteremtés, hagyomány-rekonstrukció? Olyan kérdések ezek, amelyek jelzik, hogy napjainkban a „revival” fo-

39 Adamcsik Béláné szövetkezeti főkönyvelő igazgatósági beszámolója az 1996. évi munkáról és elért eredményekről (Újiráz, Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet 1997. február).

40 Adamcsik Béláné szövetkezeti főkönyvelő igazgatósági beszámolója az 1997. évi gazdasági tevékenységről (Újiráz, Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet, 1998. 02. 16.).

41 Igazgatósági beszámoló a 2000. év gazdasági tevékenységéről. (Újiráz, Aranyláp Mezőgazdasági Szövetkezet é.n.).

42 Trón Zsuzsanna 2003:331.

43 Mucsi Imre 1999:283-290.

44 Puskás János 1998:11.

lyamatok a már felbomlott hagyományok újraszervezése, a hagyományképzés és az egyéni és csoportos életvezetési és létstratégiák lokális közösségi szinten történő vizsgálata különösen indokol.

Vannak, akik szerint a vidéken élő népesség egy jelentős részének a „két lábon állás” megmarad már hagyományosnak tekinthető megélhetési stratégiaként. Pusztán a mezőgazdaságból csak kevesen tudtak megélni, ezért a részidős kistermelés nagyarányú fennmaradását jósolják,⁴⁵ ahol a paraszti háztartásra szervezett gazdaságok hatóköre a falu szűk terére terjed és gazdaságuk kimarad a mezőgazdasági hitelezési körből. Mellettük létezni fognak a jelentős beruházásokra épülő kiterjedt fölterületen gazdálkodó vállalkozások, amelyek kapnak és képesek is visszafizetni kölcsönöket. Mindez a fokozódó differenciálódás tendenciáját hordozza magában, ahol a modernizáláshoz szükséges tőkével a gazdaságoknak csak egy kisebb hányada fog rendelkezni. Várható tehát, hogy a rurális lakosság fokozottan polarizálódni fog zömében önellátásra berendezkedő kistermelői rétegre, illetve a korszerű árutermelés irányába fejlődő vállalkozói rétegre.⁴⁶ Mivel a vállalkozói magatartás kifejlődése a polgárosodás első dimenziójának tekinthető, feltételezhető a polgárosult gazdálkodóréteg megerősödése a térségben.⁴⁷

IRODALOM

- Benda Gyula 1991 A polgárosodás fogalmának történeti értelmezhetősége. Századvég, 2-3:169-176.
- Béres Csaba – Süli-Zakar István 1990 Bihar. Térbeli hátrányok-társadalmi problémák. Debrecen-Berettyóújfalu. KLTE.
- Csíte András 1999 Gazdasági rendszerek és társadalmi folyamatok a poszt szocialista vidéki átalakulásban. In Borsos Endre – Csíte András – Letenyei László (szerk.) Rendszerváltás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében. MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK Kiadó, 151-172.
- Farkasné Dr. Fekete Mária 1999 A földhasználat és az agrárpolitika összefüggése az Európai Unióban. Angliai tapasztalatok. Budapest: Mezőgazda Kiadó.
- Harcza István 1994. Polgárosodás a mezőgazdasági vállalkozók körében. Agrártörténeti Szemle 1-45:57-64.
- Kozma Gábor 2003 A határmenti térség Hajdú-Bihar megye területfejlesztésében. In Süli-Zakar István (szerk.) Határok és határmentiség az átalakuló Közép Európában. Debrecen, 102-111.
- Muci Imre 1999 Agrárfejlődési-élelmiszer-gazdasági konfliktusok. In Az Alföld a XXI. század küszöbén. Békéscsaba: Nagyalföld Alapítvány 283-290.
- Puskás János 1998 Agenda 2000, az EU közös agrárpolitikájának tervezett reformja. FM szakmai füzetek, 18.
- Silverman, Sydel 1983 A parasztságtanulmányok alakulása az antropológiában: a paraszt fogalma és a kultúra fogalma. Ethnographia XCIV. 1:89-105.
- Szabó László 1997 A munka néprajza. Tanulmányok a magyar paraszti munka- és üzemszervezetről a XVIII-XX. századból. Ethnica, Debrecen.
- Szilágyi Miklós 2000 Törvények, szokásjog, jogszokás. In Paládi-Kovács Attila (szerk.) Magyar néprajz VIII. Társadalom. Budapest: Akadémiai, 693-758.
- Szilágyi Miklós 2002 Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. In Szilágyi Miklós (szerk.) Utak és útvesszők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990-1999. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ, 7-15.
- Tóth István György 1998 Rendszer- és századváltás Magyarországon. Az Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság és a TÁRKI konferenciája az MTA Nemzeti Stratégiai Kutatási Programok keretében.
- Trón Zsuzsanna 2003 A magyar agrárgazdaság kilátásai az EU csatlakozás tükrében. In Süli-Zakar István (szerk.) Határok és határmentiség az átalakuló Közép-Európában. Debrecen. 331-342.
- Valuch Tibor 2002 Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében. Budapest, Osiris.
- Wolf, Eric R. 1966 Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. In Banton, Michael (ed.) The Social Anthropology of Complex Societies. ASA Monograph 4. London: Tavistock Publications, 1-20.

45 Harcza István 1994:57.

46 Harcza István 1994:63.

47 Benda Gyula 1991:172.

Borzag

Adatok a földi bodza népi felhasználására egy Nógrád megyei példa alapján

MÁTÉ GYÖRGY

Sárkány Mibálynak köszönettel

Bevezetés

A népi növényismeretben fontos helyet foglal el a bodza (*Sambucus L.*). A magyar viszonylatban leginkább ismert három faja közül a földi bodzáról (*Sambucus ebulus*) szól ez a dolgozat.

E vadon termő, nem éppen közismert növénynek ezidáig nem szenteltek túl nagy figyelmet a néprajzi szakirodalomban. Nem is hiánypótlásra vállalkozom, csupán több aspektusból történő vizsgálódásra, mely érinti a gyalogbodza tulajdonságait, elnevezéseit, pálinkaként és lekvárként való fogyasztását, gyógyhatását, illetve a folklórban való megjelenését.

Ezzel a vadgyümölcssel 2001 nyarán találkoztam először, amikor is egy más irányultságú varsányi (Nógrád m.) gyűjtés során a vendéglátóim – mikor már bizalmasabban tudtunk beszélgetni – borzag pálinkával kínáltak meg. Ekkor megjegyezték azt is, hogy ennek az italnak gyógyhatása van. Később többek javaslatára kezdtem el foglalkozni ezzel a témával. Ez a munka egy rövid, de tanulságos gyűjtésre épül, amelyet az említett év novemberében végeztem Varsányban. Itt sikerült több személyt is megkérdezni és főleg olyanokat, akik foglalkoznak vagy foglalkoztak a borzaggal.¹ Az adatközlők az idősebb (60-80 év közötti) korosztályhoz tartoznak. Az így kirajzolódott képet egészítem ki a szakirodalmakban fellelhető utalások segítségével.

A növény tulajdonságai és elnevezései

A bodzafélék családjának többi tagjától – főképp a fekete bodzától (*Sambucus nigra*) – leginkább abban különbözik, hogy a földi bodza egy lágy szárú, bokros növény (nem pedig fa!). Kb. 50-200 cm-re nő meg. Leggyakrabban útszéleken, vasút mentén, valamint domboldalakon, tisztásokon, patak partján, sövényeknél, kertvégekben, használaton kívüli területeken találhatjuk meg; gyakran tömegesen jelenik meg romos helyeken, havasi esztenák közelében, parlagokon (Rácz-Rácz-Kotilla-Laza 1984:234). A gyökere állandó, szára egynyári (Diószegi 1807:212). Nagy, szárnyas összetett levelei vannak. Termése kb. 4 mm-es fekete színű bogyó, mely fürtökben csoportosul. Kalotaszegről szóló *Etnobotanikai útmutató* szerint a földi bodza nem cserje, hanem erőteljes évelő kóró és sátorozó virágzata, valamint a fekete bogyói az ismertebb fekete bodza virágjához, terméséhez hasonlítanak (Szabó-Péntek 1976:88). A szakkönyvek szerint mérgező (!) termése van, fogyasztásra nem alkalmas.² Parádón (Heves m.) például ennek tudatában nem is gyűjtik, sok helyütt azonban nem hallottak a növény negatív tulajdonságairól. Jellemzője még ennek a kellemetlen szagú növénynek, hogy igen erős festékanyagot tartalmaz a bogyója. Nyáron (június-augusztus) virágzik, és szeptember környékén érik be.

1 A településen csak ezen a néven ismerik a növényt.

2 E bodzafaj terméseinek fogyasztása után is - különösen a gyermekeknél - hányinger léphet fel. Nagyobb adagban hánytatnak és egyéb, főleg emésztőszervi panaszokat okozhatnak. Különösen erős hatásúak a nem teljesen érett termések. Melegítésre a kedvezőtlen tüneteket kiváltó anyagok tönkremennek. (Rácz-Rácz-Kotilla-Laza 1984:236).

A bogyókon kívül a levelét, virágját és gyökerét hasznosítják még – erről részletesebben lesz még szó a növény gyógyhatását tárgyaló részben.

Érdemes megemlíteni, hogy régészeti leletek tanúskodnak arról, hogy, több más vadnövénnyel együtt, a *Sambucus-félék* – így a földi bodza is – a neolitikumtól ill. a bronzkortól táplálékul szolgált a hazánk területén élőknek (Gunda 2001:29).

A növény különböző neveinek bemutatása kapcsán feltétlen tisztázni kellett a szakirodalomokban felbukkanó félreértelmezéseket.³ Sokszor csak a „bodza” névvel találkozunk az írásokban, de alaposabb áttanulmányozás nélkül nem tudhatjuk meg, hogy épp a földi- vagy a fekete bodzáról (bocdfa, borzafa) van-e szó, vagy esetleg mindkettőről. Néha a latin neveket is feltüntetik, de helytelenül, pedig ez adhatná meg a fő támpontot ebben a kérdésben. Így ezeket az írásokat egymással is össze kellett vetni, hogy a megfelelő utalásokkal kerüljenek összegyűjtésre.

A termesztett növények elnevezése nagy területen egvező, míg a vadon termőek népi terminológiája gyakran még egy településen belül is különbözik (Gunda 2001:11). A vizsgált növény hivatalos neve a *földi bodza*, vagy *gyalog bodza*. Egy XVIII. században kiadott könyvben találtam a legkorábbi utalást elnevezéseire. Itt a magyar nevek (földi bodza, gyalog bodza) mellett a német és francia megfelelőit⁴ is közli a szerző (Benkő 1783:352).

Borzag a „földi bodza népies és önálló neve Nógrádmegye magyarjai között”, de szintén e néven ismerik Medvesalján, *borzáng*, *borzang* elnevezést viseli a Börzsöny vidékén, így pl. Bernecebarátiban (Pest m.) is. A *földibodzát* megkülönböztetik a *fabodzától* (*Sambucus nigra* és *Sambucus racemosa*) az északkeleti Bakonyban. Cserszegtomajon (Zala m.) *vadborza* vagy *pünkösdi bodza* a neve. A Torján (ma Románia) végzett nyelvjárási gyűjtés anyagát tartalmazó kiadványában is megtalálható a növény helyi elnevezése: ez pedig a *gyalogborza*. Ugyanígy hívják Árapatak (ma Románia) település lakói is. A Gyergyói-medencében az ismert és használt megnevezései a *Büdösbojza*, *Gyalogbojza*. Szintén Erdélyből, a Sóvidékről származó adatok szerint – büdösbojza mellett – *büdösborzának*, *földi bojzának* vagy *földiborzának* nevezik. Kalotaszegen a legelterjedtebb népi elnevezése a *vadborza* (v. *vadbórzafa*), a román népi nevei pedig *boz* vagy *soc*, illetve *bozi*. A vajdasági Doroszlón (ma Szerbia és Montenegró) is több elnevezése van, használják – többek között – a *borzang* és a *csete* szavakat is. Pilisszentkeresztről (Pest m.) szóló írásból tudjuk az ott ismert szlovák nevét: *polni gbesz* (Pallas 1893:549; Zsupos 1987:44; Erdélyi 1956:152; Hegyi 1970:447; Vajkai 1941:239; Nemes-Gálffy-Márton 1974:75; Péntek-Szabó 1976:212; Rab 2001:159; Gub 1996:32; Péntek-Szabó 1985:285; Péntek-Szabó 1976:212; Simon 1956:18; Kovács 1991:270-271; illetve ld. még: Kádár 1999:104).

A földi bodza szedése, szállítása, tárolása

A földi bodza termésének leszedése augusztus, szeptember, október hónapok valamelyikében kerül sor. (Általában szeptemberre érik be teljesen). A tapasztaltabbak megvárják „míg egyszer megcsípi a dér”, de ügyelniük kell a madarakra, mivel azok a bogyók nedvességtartalma miatt lecsipegetnék. Régebben, mivel sokan szedték a Börzsönyben, hamarabb is elkezdték szedni – „korán reggel már mennek és egy nap több kosárral szednek” – és ha ekkor még nem volt elég érett a gyümölcs, akkor otthon a padláson kiterítették és ott érett be (Fehér 1957:270).

Többen is megemlítették, hogy sokat szedtek akkor, amikor valamilyen más munka elvégzése közben lehetőség nyílt erre. Ilyen típusú munka az állatok őrzése. Amíg például a tehenek legelnek, addig volt alkalom, hogy egy nyilonzsákkal is megszedjenek. Azonban csak újabban használnak ilyen

3 Ugyanezt a tényt állapítja meg már Gunda Béla is, mikor a bodzához kapcsolódó hiedelmekről ír: „A magyar közlésekből a legtöbbször nem állapítható meg, hogy melyik speciesről [fajról] van szó” (Gunda 1977:302).

4 A németben: *Attich*, *Niederholder*; a franciában pedig: *Yeble*, *Petit Sureau*.

zsákokat – amiket utána ki is dobnak, mert a borzag úgy befogja azt, hogy nem bírják kimosni. Régebben puttonyba, hátikosárba, vödörbe, esetleg köténybe vagy derékra erősített kisebb kosárba szedték az érett bogyókat, amiből zsákba öntözték. A termését fűrtöstül szedik (mint a szőlőt) kézzel, vagy késsel levágják; újítként jelentkezett a metszőolló használata erre a célra. A növény jellegeből fakadóan igényli a kézi szedést, amiből következik, hogy a ráfordított idő is jelentős. Gyakran vesznek fel valamilyen kesztyűt is, hogy kevésbé fogja be a kezüket. Kevesebb mennyiséget (háti)kosárban gyalog vitték haza, vagy kerékpárra téve szállították a kosarakat, zsákokat. Ha több zsákkal is összegyűlt egy nap, akkor szekereken fuvarozták.

A következő adatokat közli Hegyi Imre a földi bodza szedéséről: a férfiak nem szedik, „legfeljebb a gyermekek segítenek ebben az asszonyoknak, mert *ez nagyon mocskos munka, csak nőknek való*. A [földi] bodzabogyót legyezőszerűen szétterülő szárával együtt szedik hatalmas vesszővékákba vagy szalmavékákba, így szárastól a szem nem nyomódik szét, nem muckulódik, csak otthon kézzel rázva a szárát, pergetik le róla a bogyót, ami magától nem hull le, kézzel lecsipkedik” (Hegyi 1970:447).

Hazavitele után az érett bogyókat igyekeznek minél hamarabb „feldolgozni”, vagyis, amik a zsákokban vannak, azokat megnyomkodják, megtapossák még a zsákban és úgy öntik a hordókba, vagy előbb beöntözik és utána törik össze (például „bunkózással”) a pálinkának való. Lényeges, hogy a zöld kocsányrész ne kerüljön a hasznosításra szánt bogyók közé, mert a növény ezen része tartalmazza leginkább a mérgező anyagot. A gyógyteának leszedett termést meleg levegőjű árnyékban vagy padláson szárítják.

Volt, aki nem volt rászorulva, hogy földi bodzát szedjen, mert mindig akadt más gyümölcs, amiből pálinkát vagy lekvárt készítsen. Még egy településen belül is „megoszlottak” az emberek e tekintetben, de volt olyan vidék vagy falu (pl. Tura, Pest m.), ahol – noha megtermett a földi bodza – egyértelműen ezzel indokolták azt, amiért nem szedték. Mára már sokkal kevesebben maradtak azok, akik gyűjtik még a gyalogbodzát. Megítélésük szerint sok kárba vész!

A növény virágját és levelét is gyűjtik, főleg gyógyhatású készítmények alapanyagaként.⁵

A pálinka főzése és fogyasztása

Nagyváthy János 1830-ban, Pesten megjelent munkájából tudjuk, hogy már ekkor biztosan főztek földi bodzából pálinkát (1830:183). A századforduló táján a „palócz Olympus”, a Karancshegy alján lakók már javában pároltak pálinkát is a borzag gyümölcséből, „mely ital nehéz szaga miatt nehezen élvezhető, de mindenről való hasznossága hírében áll” (Hanusz 1905:26). Ehhez képes azonban több helyen is újabb keletű az, hogy ilyen szeszes italt készítsenek ebből a vadgyümölcsből. Dunántúlról származó adat alapján mondhatjuk, hogy ott csak a 20. század közepe táján kezdték gyűjteni – már nem csak lekvárnak – a földi bodzát. Úgy gondolták, hogy „ha a lékvágyát még lehet ennyi, akkor a pálinkáját is még lehet inni” (Hegyi 1970:447). Egy varsányi asszony is úgy emlékezett, hogy amíg lekvárt már idősebb rokonai is főztek borzaggból, addig pálinkának csak sokkal később szedték. Ebben a faluban közrejátszott a gyógyszerészár ösztönző hatása is, ugyanis igen jó áron vásárolták fel ezt a fajta pálinkát. Dél-gömöri területeken az 1940-es évekig sokan főzték ki pálinkának a bogyókat, szintén pénzkeresetül, azután már csak kisebb mennyiségben készítettek italt ebből a gyümölcsből (Zsupos 1987:44). Bernecebaráti környékéről tudjuk, hogy még az 1950-es évek második feléig biztosan főztek belőle pálinkát a következő módon: miután leszedték, nagy fadézsában vagy hordóban fabunkóval összetörik s kilenc napig érni hagyják. Volt, aki cukrot is tett hozzá, hogy több és jobb legyen a pálinka. Előfordult az is, hogy szilvával is keverték össze, azért is, mert a

⁵ Vajkai írja például, hogy Cserszegtomajon a levelét pünkösöd napján, napkelte előtt szedik le, majd megszáritják és „herbatének” főzik (Vajkai 1941:239).

„vadból nem vettek vámot”, csak pénzt kellett fizetni a főzéséért a pálinkafőzdében (Fehér 1957:270). A Kiskunságból (Tálaszi 1977:156), és Borsod-Abauj-Zemplénből (Ujváry 1957:242; Szanyi 1978:38) is megemlítik a növény ilyesfajta felhasználását. Vistán (ma Románia) is főznek belőle pálinkát (Szabó-Péntek 1976:112).

Varsányban a szedés után a már összetört gyümölcsöt hordókban tárolják, melyek tetejét jól lezárják. (Történt idekapcsolódóan egy eset, melyet egy gyakorlott borzagpálinkafőző ember mesélt el: egyszer „nem vót jó lezárva a cefre az udvarban. Eresztett. És az asszony mán a szagától berúgott ott, az udvaron...”). Ezután hagyni kell néhány napig, hogy „induljon meg” (az erjedés). Közben megegyeznek a főzdéssel, hogy mikor vihetik kifőzetni a cefréjüket. Itt, akik gyűjtötték a borzagot, mindig törekedtek arra, hogy annyit szedjenek, hogy a főzdében majd megteljen vele az üst, vagyis így próbálták elkerülni, hogy más gyümölccsel ne keverjék össze főzés közben a borzag cefrét. Volt olyan, hogy nem szedtek egy üstnek valót, de akkor összefogtak másokkal, akiknek ugyancsak volt borzaja és így meglett a kívánt mennyiség. A kész pálinkát pedig olyan arányban osztották el, amilyen arányban a cefréjük volt.

Az elszállítás régen – a kifőzés reggelén – lovaskocsikon, szekereken, újabban valamilyen gépjárművön történik. A lovaskocsi a kapu előtt állt meg, arra föltettek egy üres hordót és abba hordták ki vödörökben a cefrét. Azután az időközben kiürült hordót tették fel, és abba hordták. A főzdébe vittek (tüzelőnek való) fát is, amivel fűtötték a katlant. Ha esetleg nem fogyott volna el a fa, akkor azt otthagyták és a főzdes beszámította annak értékét a főzés árába.

A főzés ideje⁶ alatt (reggeltől estig) ott vannak a helyszínen és segítenek a főzdesnek – a saját érdekükben is. Ilyenkor alkalom nyílik másokkal való beszélgetésre, az „aktuális hírek” kicserélésére.⁷ A (kész) pálinka hazaszállítása a mennyiségtől függően történik, de általában ugyanazokat a járműveket használják, amiket az ideszállításakor, bár a pálinka lényegesen kevesebb, mint a cefre volt. Emlékeznek még olyanra is, hogy valamikor a hátukra, illetve maguk elé erősítették a teli ballonkannákat, valamint a kezükben is vittek, és úgy indultak haza a szécsényi vagy a nógrádsipeki főzdeből gyalog (!).

Pálinkát főzetni a mai napig megéri – tartják a faluban –, mivel az egyetlen lényeges kiadásuk a főzdében kifizetett összeg, ami legutóbb (2001-ben) 450 forint volt a pálinka literéért. Tehát az ő gondolkodásuk szerint ennyiért van egy liter pálinkájuk. Ezért a pénzért azonban sehol sem kapnak ennyi égetett (szeszest) italt, sőt a sajátjukról tudják, hogy miből készült, amit máshol vesznek (pl. a boltban valamilyen kommersz pálinka) az készülhet aromákból is. Azonban e „csekély” összeghez (450 Ft/liter) nem számítják ekkor a szállítási költséget, a fa árát (ha veszik azt), valamint ha valamilyen, ide kapcsolódó munkához (pl. favágás, a cefre hordása elszállításakor) segítséget hívnak, az azért járó fizetséget sem veszik figyelembe ekkor. És talán, ami a legfontosabb, hogy a saját munkájukat sem számolják fel. Tehát az ő nézőpontjuk szerint csak ez az összeg az összkiadás, amit a főzdes elkér, és ez alapján mérlegelik, hogy megéri-e nekik pálinkát főzetni.⁸

Érdeemes megemlíteni, hogy valahol nem főzték ki a földi bodzát, mert az üst átveszi a szagát, és amit utána főznek más pálinkát, azon is érezni lehet (Fehér 1957:270). Ebből kifolyólag az idén Szécsényben sem főzik ki az olyan cefrét, amiben borzag van.

A földi bodza pálinkájának az íze, szaga nem hasonlít más pálinkához, mert az igen jellegzetes. Azt mondják többen, hogy kellemetlen illata van, vagy „nagy a szaga...”, ha valaki többet iszik egy féldecinél, akkor körülötte nagyon lehet érezni”. Említik, hogy annyira erős szaga van, hogy még 2-3

6 Ezek az adatok általában a pálinkafőzésre értendők, nem csak a borzag kifőzésével kapcsolatban. Nem is lehet arról beszélni, hogy valaki csak földi bodzából készített volna pálinkát, mindig szedtek más gyümölcsöt is e célból, sőt mennyiségileg ezekből több pálinkájuk lett, mint a borzagból.

7 Ilyen szempontból a pálinkafőzde hasonló funkciót tölt be, mint a malom, a kút, a borbélyműhely, az istálló, stb.

8 Ez a tény, hogy a saját munkájukat nem számolják a költségek összeadásánál és a haszonszámításnál, szinte minden gazdasági cselekménynél jelen van.

nap múlva is érződik (Erdélyi 1957:152), illetve hogy *büdös pálinkája van* [a borzángnak], *de erős, szeretik* (Fehér 1957:270). Általában olyan 50 fokos körültre főzetik, mint a többi pálinkát. Van, aki szerint csak a férfiak itták, mert nőknek erős. Magam is találkoztam olyan asszonnyal, aki azt mondta, hogy ő nem ivott soha belőle, pedig mindig volt otthon nekik. Doroszlón a csete érett bogycióból, erjesztés után szintén főznek pálinkát, amit élvezeti cikknek tartanak az ottaniak (Kovács 1991:271). Az északkeleti Bakony néhány falujában úgy tartják, hogy „aki [földi]bodzából főz lekvárt vagy pálinkát, nem tuggya lëtagannyi, elárulja a szaga”. Itt ezek a munkák jellegzetesen női munkáknak maradtak, mivel a férfiak szégyellik a szagát és azt, hogy a kéz bőre napok múlva is fekete marad tőle (Hegyi 1970:442).

Főként ott, ahol kevesebb volt otthon a borzag pálinkából, mint más fajta pálinkából, általában csak a közeli rokonokat, ismerősöket kínálták ezzel az itallal, illetve vittek nekik ajándékol. Jellemző, hogy leginkább ilyen alkalmakra tartogatták. A személyes tapasztalatom is alátámasztja ezt a tényt. Ugyan a vendéglátás illemének eleget téve az első találkozások alkalmával is pálinkával kínáltak egy varsányi háznál. Azonban mikor már ismerősként kezelték, akkor a férj határozott utasítására már a láthatóan „féltett kincsnek” tartott italt hozta ki a háziasszony.

Varsányban ma már csak néhányan szedik a borzapot, és ők is kevesebb mennyiségben, mint régebben. Főzetésekor pedig összekeverik a többi gyümölccsel (valamint cukrot is tesznek bele) és úgy készül belőle a pálinkájuk (ez a „vegyes”). Aki viszont már megkedvelte azt az ízt, amit a borzag ad hozzá a pálinkájához, az nem hagyná ki belőle ezt a növényt.

Végül nézzük, hogy mit írt Nagyváthy a fentebb említett 19. századi munkájában:

II. rész

IX. szakasz: Az égettbor, rozsolis, punts, ratafia, és szagos-vizek készítéséről.

§. 99.

A Földibodza gyümölteis megérdemli, hogy a' Gazdasszony a' Ház-szükségére kiégesse. Erre ezek a ' jegyzések szükségesek:

A' Földibodza mikor egészen fekete: lemetéltetik gerézdestől, és hordókra bordatik.

A' hordó a' napfényen áll, gyengén betakarva, a' gyümölteis tsomoszlóval összetöretik, és napjában kétszer is megkevertetik.

Meg kell vární, még megforr; különben mint más gyümölteisbőlis, ebből se lehet spiritust kibúzní. A' megforrást a' tetején való buborékok, és valami bor szag eléggé megmutatják; de megetezesedését nem kell vární. Egy akós lombik legalkalmasabb hozzá, és a' tsendes tüznél való égetés, mint a' fáin Szilvóriumhoz. Ize leginkább közelít a' gyümölteisök közzül a' Szilva Spiritushoz. 10-12 akóból egy akó Pálinka szokott tsepegni. Hogy semmi szaga ne maradjon: másodsor, összetört baratzk, vagy szilva magra öntetik fel a kazánba, és gyengén égettetik (Nagyváthy 1830:183).

A borzaglekvár és egyéb étkek

Más vadgyümölcshöz hasonlóan a gyalogbodzából is készítettek lekvárt. Mennyiségileg azonban mindig kevesebbet tudtak szedni ebből a növényből, és éppen ezért kevesebb borzag lekvár került a háztartásba. A pálinka főzéséhez hasonlóan, a lekvár készítésére is több utalást találtam. (Általános az a megállapítás, hogy ahol lekvárt főztek belőle, ott pálinkát is illetve fordítva). Így Bernecebarátiban is készült borzáng lekvár: „A leszedett borzángot beletették egy ritka vászonzsákba, hordóra vagy dézsára rátettek egy filkast, ebbe a zsákot s azon keresztül gyúrták a borzángot, kézzel dagasztva, mint a tészta. Leve belesurgott a dézsába, csak a magja maradt a zsákban. A kicsurgatott levét üstben, katlanon főzték. Főzés közben a habját egy lyukas tésztafedő kanállal mindig szedték, amint mondják

a habja mérges, azzal jön ki a keserősége. Sok főzést kíván, néha reggeltől éjfélig is kavargatták. Elszorakoztak mellette. Mikor megfőtt, olyan sűrű lett, hogy nem esett le a kanálról. Cukrot kevés helyen tettek bele” (Fehér 1957:270-271). Hosszadalmas főzésére Varsányban is emlékeztek. Legtöbbször azért tartott ilyen sokáig a lekvárkészítés, mert sok volt a leve. Főzését – ami lényegében megegyezett a többi gyümölcslekvár készítésével – az idősebbektől tanulták: a leszedett bogvyókat ruhán keresztül átnyomkodták, így nem került bele a magja. (Később paradicsompasszírozót használtak erre a célra). Az egész napos munka végén kerülhetett sor a lekvár elrakására, amire régen fatálatokat használtak (amiket a vásárokon vettek a *csangóktól*). Később a fatálat felváltotta a cserép, majd az üveg. Az utóbbi időben nem emlékeznek, hogy a helyiek közül valaki főzött volna borzag lekvárt. Ide kapcsolódik az abaúj-zempléni vidékről származó adat, hogy itt régebben cserépedényekben, *šínakban* (szlovák) és faedényekben, úgynevezett *vannakban* tárolták. Így például Komlóskán (Borsod-Abaúj-Zemplén m.). Később pedig zománcozott edényekben is használtak e célból (Ujváry 1957:238).

Minden bizonnyal borzaglekvárt főztek az ipolymenti palócok már a 19. század végén, mert „ott a borzag bőven nő”. Sokáig nem volt eltartható, ezért évről évre újat főztek (Pallas 1893:549). Itt nem hagyhatunk figyelmen kívül egy szépirodalmi klasszikust, Mikszáth Kálmánt, akinek az 1880-as években játszódó regényében a béresasszonyok „borzag-lekvárt főztek” (Mikszáth é. n.:93). Dél-Gömörben is készítették lekvárt az összegyűjtött bogvyókból: átpasszírozzák, majd katlanban főzik ki, „míg meg nem öregszik”. Cukrot kevés helyen tesznek bele, mivel az már amúgy is nagyon édes (Zsupos 1987:44). Börzsönyi falvakban úgyszintén kevés helyen tesznek hozzá édesítőszt. Itt kenyérre kenve, tésztához, dödölléhez ették (Fehér 1957:271). Keleméren (Borsod-Abaúj-Zemplén m.) is szeretik a lekvárját, aminek kellemetlen szaga van ugyan, de kenyérre kenve a gyerekek kedvenc csemegéje (Faggyas 1990:64). Varsányban az ízét leginkább a szilváéhoz hasonlítják, de mivel kevesebb volt belőle, főként csak amolyan édességként ették itt is a gyermekek (kiskanállal). A Bakonyban a bodzalekvárt nem szokták ételbe (tésztába) tenni (Hegy 1970:447). Különböző gyűjtésekből tudjuk, hogy Csáklya, Diód, Magyarigen, Csűrűlye, Magyarpeterd és Gyalu (ma Románia mind) lakosainak, valamint a kalotaszegiek körében is ismert volt földi bodza lekvár (Gunda 1966:24; Szabó-Péntek 1976:112).

Kevés adatot sikerült arról gyűjteni, hogy a növényből készítenek-e más ételt, vagy felhasználják-e valamilyen más formájában ételekhez. Varsányban nem is tudnak ilyenről.

Szakadáton (ma Románia) szirupot főztek érett bogvyóiból, azonban lekvárt és pálíknát nem (Gub 1996:32). Gunda Béla írja le, hogy a virágját régebben tojással kirántották, ez volt a bodzafánk (Gub 2001:23). Cserszegtomajon is használják a virágját, úgy, hogy vagy forró zsírban megsütik (tészta nélkül), ami olyan lesz, mint a habcsók, vagy vékony palacsintatésztában, ugyancsak forró zsírban kirántják. Ez utóbbit itt bodzavirág fánkknak nevezik (Vajkai 1941:233). A Dél-dunántúli svábok számára fontos téli táplálék a gyalogbodza bogvyóiból készült csete vagy pekmez, amit úgy sűrítettek be főzéssel, mint a mustot a törökök (Andrásfalvy 2001:508). Érdekes, hogy vannak kalotaszegi falvak, ahol a fekete terméseit nyersen eszik, pedig a mérgező növények közé sorolják (Szabó-Péntek 1976:112).

A gyógynövényről

Nem szabad megfeledkezni a növény, illetve az abból készült termékek gyógyhatásáról sem. Érdekes megfigyelni, hogy a legkülönbébb bajokra, betegségekre használták, alkalmazták.

Egy 18. századi feljegyzés szerint a levelét kigyómarásra tették a székelyek, Medvesalján pedig kelésre, gyűlésre, tályogra, vágásra; megszáritva teája asztmásoknak jó (Zsupos 1987:61). Vizelet-hajtó, izzasztó és enyhe hashajtó hatását úgy lehet kihasználni, hogy a kiszáritott virágából vagy terméséből négy-öt csipetnek megfelelő mennyiséget kell főzni 1 liter vízben. Ebből naponta há-

rom-négyszer kell meginni kb. két decilitert (Makay 1994:280). Ezek mellett a növény virága fő eleme a Kneipp-teának⁹ (Urania 1976:288), ugyanezt a részét Cserszegtomajon herbateának főzik meg, ami „mindenre jó” (Vajkai 1941:241). Abaúj-Zemplénben és a bakonyi falvakban is gyűjtik és használják a szárított virágját gyógyteának, ám egyesek szerint csak a fabodza (*Sambucus racemosa* és *Sambucus nigra*) virága alkalmas fogyasztásra (Ujváry 1957:237; Hegyi 1970:447). Péter Béla is azt írja 1912-ben: „A gyógyszerárak és a gyógynövénykereskedők minden évben nagyon keresik a szárított bodzavirágot...a patikában azonban nem a mezőn termő földi bodzát vagy gyalogbodzát, hanem a kertekben növő fái bodza virágját használják, azért ezt kell szedni” (1912:17). A Hajdúságban viszont a fekete és földi bodza virágját is felvásárolták a kereskedők (Balogh 1969:106). Kenőcsöt készítenek leveléből – mázas edényben megfőzik, sótlan zsírral összekeverik – egyes székely falvakban (Petek, Székelyderzs), amit sebek kezelésére használnak (Gub 1993:99). Erdély más vidékén, így például Kalotaszegen, a virágzatából készült főzettel mossák a háziállatok sebeit (Péntek-Szabó 1985:285). Hülés ellen is alkalmazták, miután gyökeréből és az egerfa éretlen gyümölcséből gyógyszert készítenek (amihez konyhasót is tesznek) és ezt bedörzsöléssel viszik a beteg testrésze (Kádár 1999:491). Göcsejben a szárított levelét tejben párolják meg és ezt úgyszintén a hüléses végtagra teszik, majd meleg ruhával átkötik (Bödei 1943:80). Korondon (ma Románia) a megfertőződött, kelésnek induló daganatot a növény gyökerének főzetével lemosták, utána a lébe áztatott ronggyal borogatták, Doroszlón a virágját üteéseknél keletkezett daganatokra mint borogatást alkalmazták (Kovács 1991:270-271), Szovátán (ma Románia) pedig az égési sebet kezelték a gyökér főzetével. Ugyanitt az van a köztudatban, hogy a bogyoja a hasmenést megszünteti (Gub 1996:32). A felvidéki Aj (ma Szlovákia) községben leveléből készült főzettel borogatják a törést, daganatot (Kóczián-Szabó 1990:376). Palócföldön (és a székelyek is) úgy tartják, hogy 77 féle a hideglelés és 77 borzag a gyógyítója, úgy ha leszedik, megszáritják és vízben, borban vagy pálinkában beveszi a beteg (Hanusz 1905:26).

A varsányi adatközlők szerint csak a borzag pálinka gyógyszer, de csak is a tiszta pálinka, amiben nincs egy szem cukor sem. Jó a szívbetegeknek, az emésztésre, vagy csak a betegség megelőzésére. „Egy kupicával kell csak meginni a betegség ideje alatt és az nagyon jó”. Valószínűleg ez a tény – hogy a pálinkának gyógyhatása van – is nagyban hozzájárult, hogy a borzag pálinkát mindenki megismerte és egyre többen kezdték szedni a növényt. Az történt ugyanis, hogy az egyik szomszédos településről származó cigányember szedte a földi bodzát a falu határában, ami feltűnt itt valakinek és meg is kérdezte tőle, hogy miért gyűjti. A válasz az volt, hogy pálinkát főz belőle, mert azt a gyógyszertár jó áron megveszi. Ezután a helyiek közül is egyre többen használták ki az adódó lehetőséget. A gyógyszertár olyannyira jól fizetett a pálinkáért, hogy egy gazda – felismerve a pénzgyarapítás eme lehetőségét – napszámosokat fogadott a földi bodza szedésére. Azt, hogy a patika mit kezdett a megvett pálinkával, arról nem tudnak. (Az biztos, hogy itt pálinka formájában nem árulták a gyógyszertárban). Más vidékeken is a népi gyógymódok között szerepelt az ital. Így a Börzsöny vidékén belek tisztítására, emésztés könnyítésére használták (Erdélyi 1956:152). Balázs Géza is ezt erősíti meg: a gyalogbodza pálinkája szélhajtó hatású (Balázs 1998:42). Varsányban kizárólag a felnőttek itták orvosságként is, vagyis gyermekek nem adtak belőle gyógyítás céljából sem.

A lekvárt is megemlíti mint „gyógyhatású készítményt”: gyógyszerként adták azt tüdőbetegeknek, fájósmellűeknek (Erdélyi 1956:152), illetve asztmásoknak, szármárkőhögésre gyermekeknek (Faggyas 1990:64); máshol a lekvárját összekeverik reszelt, nyers vadgesztenyével és rágatlanul, úgy nyál nélkül lenyelik, mert az gyógyít (Hegyi 1970:77). Zalabaksán (Zala m.) is e célból használják a földi bodza lekvárt: itt tésztába belesütik és köhögős embernek adják (Bödei 1943:80). Valamikor a TBC gyógyítására is használták a földi bodza bogyoit, úgy, hogy sűrűre főzték és cukorral édesítették. Ebből naponta három-négyet kellett fogyasztani (Kovács 1991:270; Makay 1994:254).

9 A Kneipp-terápia névadója és kifejlesztője Sebastian Kneipp Bad Wörishofen-i tiszteletes és természetgyógyász volt. Az említett tea e terápia része (Hemgesberg 2004:47).

Említsük meg, hogy mit írnak a szakkönyvek a földi bodzáról, mint gyógynövényről. Egy magyarul is megjelent munkában a növény hatóanyagainak felsorolása után – amiből megtudhatjuk, hogy a bogycók C-vitamint is tartalmaznak – közlik, hogy a lázas betegségeknek jó vízajtó és izzasztó, vese és hólyagbántalmak ellen is alkalmas, valamint a megfőzött vagy megszáradt bogycóknak, hashajtó hatása is van (Grau-Jung-Münker 1996:260; erre utal még: Hemgesberg 2004:14). Egy másik műben pedig ez áll: gyöktörzse és termése köhögés elleni szer és vesetisztító (Csapody-Csapody-Jávorka 1980:164).

Ezek után láthatjuk, hogy mind a humán-, mind az állatbetegségek kezelésére gyakorta felhasználták a növényt valamilyen formában. A gyógynövények népi használatáról készült összefoglaló dolgozat is tényként kezeli a gyalog bodza fontos szerepét. Az emberek számára sebek és emésztőrendszeri betegségek gyógyítására, az állatoknál pedig ennél jóval több területen jelenik meg az alkalmazott gyógyhatása (Babulka 2002:164, 166).

Egyéb hasznosítása

A földek minőségének a megállapítására is kitűnő a földi bodza – mondják a doroszlóiak: egyszer a vak embert kivezette a fia a szántóföldre, amit vett. Amikor kiértek, az öreg a botjával jobbra-balra keresgélt, minden gazt megtapogatott. Addig jött-ment, még csak nem talált földi bodzát, akkor azt mondta: – Jó földet vettél fiam, „*mer abun ez nyóll, ott mindén mēgterēm*”. Ugyanitt arról is tudnak, hogy a jó földműves hírében álló bácskai németek nem vásároltak meg olyan földet, ahol nem nőtt csete (Kovács 1991:271).

Leveleit egykoron a lepedő alá téve (és hetente cserélve) az ágyba betolakodó bolhák ellen használták, ami előzte ezeket a kellemetlen vérszívó rovarokat (Makay 1994:33). A szobákban régen virágos hajtásokat helyeztek el „kihasználva” annak kellemetlen illatát, ami távol tartotta az egereket, poloskákat és ruhatetveket (Hemgesberg 2004:14). Kalotaszegről származó adat szerint gyalogbodzát tettek a hombár fenekére *gergelice* (gabonasziszik) ellen, illetve miután kimosták a hombárt, ezzel kenték be. Gesztrágy /ma Románia/ tyúkólba is tettek a bolhák ellen (Péntek-Szabó 1985:156, 285). Megfigyelhető, milyen gyakori az említése az állatgyógyászatban. Szintén Kalotaszegen gyűjtötték, hogy a virágos szárát a macskák alá szokták tenni, hogy ne kapják el a láb- és körömfájást,¹⁰ illetve a malacok és disznók alá, hogy ne legyenek betegek. A gyökerét vízben megfőzik és ezzel a lével kenik be a kisbarnyú köldökét (Szabó-Péntek 1976:88). „*Ezelőtt mikő az állat torokgyíkot kapott, s daganata lett, a földibodza levivel mostuk, de előtte tettünk beléje 10 lejre torokgyíkolaját, vagy egy kalán szénmészbe 3 lejre szerezsendijő virágot, 2 szem szekfűborst, s egy darab fejér, keresetlen kutyaszart. Mikő a tehen kérője megállt, 2-3 maréknyi bojzaggyükeret megfőztünk s osztán az állatba bétőtöttük, de ha az állat má beteg vót, akkő eret es kellett vágni*” (Fenyőkút, ma Románia). A közeli Felsősófalván az „ímejes” (ez a marhabagócs nevű légy lárvája) állat hátát szintén a növény gyökerének főzetével mosták. Ugyanígy kezelték az állat sebeit Alsósófalván is. Parajdon bodzalevével súrolták be az állat testét légycsípés ellen, úgy tartották, hogy a „lapija mérges, nem szeretik a legyek” (Gub 1996:32). Ismert módszer a vakond elriasztására, hogy a gyalogbodza levágott szárát kell az állat földi járataiba bedugni.

Többen kihasználták a növény azon tulajdonságát is, hogy igen erős festékanyagot tartalmaz. Már volt szó arról, hogy szedésekor milyen bosszúságot okozott az, hogy befogja a kezét és az ekkor használt eszközöket. Rendszerint hetekig ott marad a nyoma a tenyereken annak, hogy ha valaki borzagot gyűjtött – az erős fekete, sötétkék színt lemosni nemigen lehetett. A növény e „képességét” felismerve Bődén /Zala m./ borfestésre használták (Lackner M. 1990: 60). Sóvidéken (pl. Szakadát) tintát készítettek belőle, valamint fonal, vászon festésére is felhasználták, azonképp, hogy termését

10 Árapatakon is úgy tartják, hogy virágos szára fertőtlenítő hatású és járvány idején állatok alá kell tenni (Péntek- Szabó 1976:212).

összeűzva megfőzték, leszűrték és a befestendő anyagot beleáztatták. Ettől az szép kékesfekete színű lett (Gub 1996:32). A csikiak termésével, bimbójával kék színt tudnak festeni (Miklóssy 1978:96).

Ezekon kívül a növény, vagy a háztartásban fel nem használt részei, tápláléklul szolgálhat a baromfik számára (Hemgesberg 2004:15).

A borzag folklórja

A magyar néphitben is megjelenik a földi bodza.

A Székelyföldön azt tartják, hogy a bolha kivész a házból, ha földi bodza seprűvel sepernek ki (Erdélyi 1849). Másutt nem tűrték a ház falánál, mert ha ott van, akkor beleüt a villám az épületbe (Faggyas 1990:65). Az Ipoly menti Leléd (ma Szlovákia) községben gyűjtötte Liszka József a tudós pásztor hiedelemalakjához, valamint az állatgyógyításhoz kötődő történetet 1989-ben:

„Disznónak a ódalát mēgharapták a disznók a csordába. Apám lēdöntötte a disznót, kipiszkálta tolllúval a nyívekēt, bēkente pētróleummal. A disznó evetēlt.

Mondta apám:

Hallja sógor – asszongya – kipiszkáltuk a nyívekēt a disznóbul, hát nēm evetēlt!

Szamar! Mēr nēm szóltál nēkēm?!

Arra egy bētre vagy kettőre a disznóban mēgin nyívek vótak.

Sógor! Mēgin nyívek vannak benne.

Tudod, micsináljá? Eriggy a kert alá! Törjél három szál Borzángot, de napkelet előtt ke föl és sēnkibő sē szóljá! Kitörted a három szál borzángot, eriggy a disznóólba, é üsd qabun vannak a nyívek, és hozzá visszakézbű: – Három, kettő, ēgy... És dobd el a borzángot utánna. Má kilenc órákkor nēm lēsznek a nyívek a disznóba.

Űgy is vót. Mēgcsináta apám űgy, ahogyan mondta a embēr. Nízi itet: kilenc óra tájba má ēgy nyív sē vót a disznóba.

Hát, azé tudománynak köllött lennyi. Mer ba nēm vót tudományok, akkor talán nēm vóna igaz sē, de apám aztat mondta, hogy ez így vót” (Liszka 1992:95).

A kelemérierk állatgyógyászataiban is szerepe volt e növénynek. Egy idős gazdaember szerint, ha a disznó fülébe pondró esett, azt úgy lehetett kiűzni, hogy a bodza ágat a földre tették, azt egy nagy kövel vagy lapát földdel letakarták, s a következőket mondták: *„Hallod-e te földi bodza, az én disznóm fülébe beleeset a pondró. Én az áristomból ki nem engedlek, míg a disznóm füléből ki nem esik a pondró”*. Három nap múlva levették a bodzáról a követ vagy a földet, és a disznó füléből kiesett a pondró (Faggyas 1990:65).

Moldvában, Diósfaú lakosai körében élt az a hiedelem, hogy amikor a föld alól a *pityi emberké*k kijönnek és a gyalogbodzára felmásznak, *„akkor fog meglenni a világvége”* (Bosnyák 1980:107).

A nyári napfordulóhoz kapcsolódó népszokásokban is megjelenik a borzag. Palóc vidéken gyűjtötték fel, hogy amikor a (szentivánéji) tűzláng lobogása beszűnt, a gyermekek borzagot tartanak a parázs fölé, és jókívánságok kíséretében verik egymást vele (Hanusz 1905:26). Szutórisz Frigyes is megemlíti a földi bodzát a szentiváni tűz kapcsán. Tőle tudhatjuk meg, hogy sokféle növényt dobna ilyenkor a lángok közé, többek között borzagot is (Szutórisz 1905:361). Ezt támasztja alá az mercei (Borsod m.) adat, miszerint a szalmából rakott tűz fölé tisztesfivőn, árvacsálon, székfűvirágon és papsajton kívül *borzékot* is tartanak a fiatalok (Dömötör 1974:166).

Érdeesség, hogy egy kibédi népdalba is bekerült a növény:

“Megfogatam az eke szarvát,

Felszántottam kertem alját.

Ne teremjen földi-borzát,

Hanem csak mind bazsarózsát”

(Mailand 1905:294).

Összegzés

A gyűjtögetés által megszerzett vadnövénnyek, vadgyümölcsök általában csak másodlagos, kiegészítő szerephez jutnak a népi táplálkozásban. Pálinka és lekvár főzéshez leginkább a saját földjeiken termett gyümölcsöket használták, de főleg az erdővel övezett területeken sokan szedték a vadon termő fajtákat is. A vadkörte, a vadalma és más nagyobb és lédúsabb vadnövény faj mellett a fenti adatok tanulsága szerint gyűjtötték a földi bodzát is. Általában elmondható, hogy a gazdasági és társadalmi viszonyok, illetve a táplálkozás megváltozása napjainkra visszaszorította a gyűjtögetés gyakorlatát. Varsányban is egyre kevesebben foglalkoznak a borzag szedésével. A pálinkát még mindig főzetnek belőle, de lekvárt már nem. Más vidékekről is fellelhetőek hasonló adatok és gyakorta előfordul, hogy ismerik ezeknek a gyógyhatását is. Ezek mellett a növény frissen szedett vagy szárított virágját és bogyóját számos helyen használták ember- illetve állatgyógyászatra.

Korábbi ismeretek alapján sokakban felvetődhet a kérdés, hogy valójában mérgező-e a földi bodza vagy sem? A választ a dolgozatban felsorakoztatott adatok mennyisége és azok földrajzi tagolódása adhatja meg. Talán nem véletlen az etnobotanikai ismeretekben az ilyen mértékű elterjedtsége. (A szakkönyvek szerint is kimondottan gyógynövény, de egyes részei mérgezőek, illetve ártalmasak a szervezetre). A vizsgált vadnövényről alkotott kép teljesebbé tételéhez azonban a varsányihoz hasonló kutatásokra lenne szükség.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Andrásfalvy Bertalan 2001 Gyümölcs kultúra. In Magyar Néprajz, 2. Gazdálkodás. Paládi-Kovács Attila (főszerk.), 493-527. Budapest.
- Balázs Géza 1998 A magyar pálinka. Budapest.
- Balogh István 1969 Hajdúság. Gondolat, Budapest.
- Babulka Péter 2002 Gyógynövényeink nép használata és értékelésük néhány szempontja. In Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára. Barna Gábor és Kótyuk Erzsébet (szerk.), 152-166. Budapest-Szeged.
- Bátky Zsigmond 1933 Táplálkozás (Italok és fűszerek). In A Magyarság Néprajza, 1. Bátky Zsigmond (szerk.) Budapest.
- Benkő József 1783 Fűszeres bővebb nevezeti. In Magyar könyv-ház. Pozsony.
- Bosnyák Sándor 1980 A moldvai magyarok hitvilága. Folklor Archívum, 12. Budapest.
- Bódei János 1943 Adatok Zalabaksa gyűjtögető gazdálkodásához. Néprajzi Értesítő, 35: 69-96.
- Csapody István, Csapody Vera és Jávorka Sándor (1980): Erdő-mező növényei. Budapest
- Diószegi Sámuel 1807 Magyar fűvész könyv mely a' két magyar hazábann található növényeknek megismerésére vezet a' Linné alkotmánya szerint. Debrecen (reprint: Budapest, 1988).
- Dömötör Tekla 1974 A népszokások költészete. Gondolat, Budapest.
- Erdélyi Székely Naptár, 1849.
- Erdélyi Zoltán 1956 Népi erdőgazdálkodás Bernecebaráti, Kémence és környékén. Szakdolgozat.
- Faggyas István 1990 Gyógynövényismeret és az emberek gyógyítása Kelemérben. In Gömör Néprajza, 26: 47-66. Debrecen.
- Fehér Julianna, E. 1957 Adatok Bernecebaráti gyűjtögető és zsákmányoló gazdálkodásához. Néprajzi Közlemények, 2 (3-4): 267-292.
- Grau, Jung és Munker 1996 Bogyósok, vadon termő zöldségnövények, gyógynövények. Budapest.
- Gub Jenő 1993 Adatok a Nagy-Homoród és a Nagy-Küküllő közötti terület népi növényismeretéhez. Néprajzi Látóhatár, 2 (1-2): 95-110.
- Gub Jenő 1996 Erdő-mező növényei a Sóvidéken (Fűben-fában orvosság). Korond.
- Gunda Béla 1966 Ethnographica Carpathica. Budapest.
- Gunda Béla 1977 Bodza. In Magyar Néprajzi Lexikon, 1. Ortutay Gyula (főszerk.), 302. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Gunda Béla 2001 A vadnövénnyek gyűjtése. In Magyar Néprajz, 2. Gazdálkodás. Paládi-Kovács Attila (főszerk.), 11-40. Budapest.
- Hanusz István 1905 Fűben, fában. Budapest.
- Hegyli Imre 1970 Gyűjtögető gazdálkodás az északeleti Bakonyban. Ethnographia, 81 (2-4): 442-452.

- Hemgesberg, Hanspeter 2004 A bodza mint természetes gyógyszer. A bodza virágának, levelének és termésének gyógyászati felhasználása mindennapos panaszokra. Budapest.
- Kádár Zsombor (szerk.) 1999 Erdő és nyelv. Válogatás a keleti Kárpátok belső hajlata erdőgazdálkodásának magyar szókincséből. Erdészeti Közlemények, 43. Budapest.
- Kóczián Géza – Szabó László Gy. 1990 A szlovákiai Áj és Falucska községek népeinek gyógynövényhasználat, etnobotanikai tudása (adatközlés). Gyógyszerészet, 34: 371-377.
- Kovács Endre 1991 A bodzafa kultuszának kérdése a doroszlói néphagyományban. In Nemzetiség – Identitás. A IV. békéscsabai nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai. Ujváry Zoltán, Eperjessy Ernő és Krupa András (szerk.), 270-276. Békéscsaba-Debrecen.
- Lackner Mónika 1990 Adatok Böde gyűjtőgető gazdálkodásához. In Néprajzi dolgozatok Bödéről. 54-66.
- Liszka József 1992 Fejezetek a szlovákiai Kisalföld néprajzából. Budapest
- Mailand Oszkár 1905 Székelyföldi gyűjtés. Magyar Népköltési Gyűjtemény, 7. Budapest.
- Makay Béla 1994 Fűvel-fával gyógyítás kézikönyve. Nyíregyháza.
- Manga János 1979 Palócföld. Gondolat, Budapest.
- Miklóssy V. Vilmos 1978 Festőnövények a csiki háziiparban. In Népismereti Dolgozatok 1978, 91-100. Bukarest.
- Mikszáth Kálmán (é.n.) A Noszty fiú esete Tóth Marival. Szépirodalmi, Budapest.
- N. Nagyváthy János 1830 Magyar házi gazdaasszony. Pest (reprint: Budapest, 1987).
- Nemes Zoltánné – Gálffy Mózes – Márton Gyula 1974 Torjai szőjegyék. Sepsiszentgyörgy.
- Pallas Nagy Lexikon, 3, 1893.
- Páter Béla 1912 A vadon termő gyógynövények gyűjtése és értékesítése. Budapest.
- Péntek János – Szabó Attila 1985 Ember és növényvilág. Kalotaszeg növényzete és népi növényismerete. Bukarest.
- Péntek János – Szabó T. E. Attila 1976 Egy háromszéki falu népi növényismerete. Ethnographia, 87 (1-2): 203-225.
- Petercsák Tivadar 1989 Erdőhasználat a Palócföldön. In Palócok, 3. Bakó Ferenc (szerk.) Eger.
- Rab János 2001 Népi növényismeret a gyergyói-medencében. Csíkszereda.
- Rácz Gábor – Rácz-Kotilla Erzsébet – Laza Aristide 1984 Gyógynövényismeret. Bukarest.
- Simon Ferencné Jankovits Ilona 1956 Pilisszentkereszt gyűjtőgető gazdálkodása a falu gazdasági életének egészében. Szakdolgozat.
- Szabó T. Attila – Péntek János 1976 Ezerjófű. Etnobotanikai útmutató. Bukarest (Új kiadás: Budapest, 1996).
- Szanyi Mária 1978 Gyűjtögetés a növényvilágból. In Mezőcsát népi kultúrájából: 32-60.
- Szutóriusz Frigyes 1905 A növényvilág és az ember. Budapest.
- Tálas István 1977 Kiskunság. Gondolat, Budapest.
- Ujváry Zoltán 1957 Vadon termő növények szerepe a táplálkozásban az abauj-zempléni hegyvidéken. Néprajzi Értesítő, 39: 231-244.
- Urania növényvilág 1976 Magasabbrendű növények, 2. Budapest.
- Vajkai Aurél 1941 Gyűjtőgető gazdálkodás Cserszegtomajon. Néprajzi Értesítő, 33: 231-258.
- Zsupos Zoltán 1987 Dél-Gömör gyűjtőgető gazdálkodása. Gömör Néprajza, 10. Debrecen.

A mongóliai hamnigánok rokoni elnevezési rendszere, és ami mögötte van

MÉSZÁROS CSABA

A mongol nyelvű rokonsági elnevezések rendszerszerű vizsgálata a mongolisztika és az etnológia határterületén fekszik. Ez egyként igaz az anyag feldolgozásának módszerére, és a levont tanulságok jelentőségére. Ez természetes is, hiszen az adatok mindkét típusú kutatásnak helyt adnak. Dolgozatomban a mongóliai hamnigánok rokonsági rendszerének példáján keresztül igyekszem bemutatni a két értelmezési lehetőség ötvözéséből származó lehetőségeket. Ugyan témaválasztásom nem teljesen új és hasonló jellegű feldolgozások az utóbbi időben is megjelentek (Schorkowitz 1991), de következtetéseimben épp a nyelvi szempontból érdekes hamnigán anyag lehetőségeit kihasználva az elnevezések használatának időbeni változását kísérem meg figyelemmel követni. Ennek az anyagnak a bemutatása talán rávilágíthat egy másik fontos kérdéskörre, a lovasnomád életmódon alapuló, nemzeti alapon szerveződő társadalmi rendszer felbomlására.¹ Ez a rokonsági rendszer az eurázsiai puszták mongol és török népcsoportjait jellemezte, és bizonyos értelemben jellemzi ma is, a megváltozott kulturális, gazdasági környezet hatására azonban (az esetek többségében a környező földműves közösségeknek köszönhetően) egyes csoportoknál ez megváltozott, és az új társadalmi szervező elvekhez igazodva a rokonsági kapcsolatok megnevezési rendszere átalakult, hogy az új körülményekhez alkalmazkodjon.

A nomád népek műveltségének változását eleddig az orientalisztikai szakirodalom döntően egyfajta történelmi szemlélettel vizsgálta a földművelő/letelepedett és állattenyésztő/legelőváltó kettősség kihangsúlyozásával,² és a „limes”-környéki kultúraátadás szerepét emelte ki. Sajnos az etnológiai jellegű kutatások e tekintetben nem tartottak lépést a filológiai, történettudományi munkákkal, ugyanis a mongolisztikai szakirodalomban az etnológiai munkamódszerű értekezésekben még a legutóbbi időkig is a leíró jelleg dominált. A változások bemutatása mindig esetleges, és csak a leírás eszköze. Ez a megállapítás különösen igaz a rokonsági rendszerek vizsgálatára. Itt a kutatások elsősorban egy elvonatkoztatott rendszert kívántak helyreállítani, amelynek alapján következtetéseket lehet levonni a legelőváltó életmóddal kapcsolatban.³ E törekvésekkel szemben azonban a „jelenkutatások” háttérbe szorultak, és a rendszer dinamikája nem tudott megmutatkozni az elemzésekben.⁴

A hamnigánok kutatásában mind a mongol, mind az európai szakemberek részt vállaltak. Sajnos a hamnigánokról olyan mű még nem született, amely az egyes kutatási eredményeket összefoglalta volna. A hamnigánoknál eleddig három mongol kutató végzett érdemleges terepmunkát: Rinčen

1 Ennek az életmódnak a felbomlását mutatja be Humphrey is (1999), azonban nála a súly a gazdasági tényezőkön nyugszik.

2 Ez a történelmi jellegű szemlélet még a mongol kutatásokat is nagyban jellemzi (Namjil 1996 vagy Nyambuu 1992).

3 Itt két egymással is felelő kitérő példa Bacon 1954-es tanulmánya, majd bővebben kifejtett formában Bacon az obok rendszert mint alapformát mutatja be (1958). Ez valójában átmeneti formája lehet a muzulmánokra is jellemző párhuzamos unokatestvér-házasság és a nomádok egy nyílt láncú anyagi kereszt-unokatestvér házasságának, amit alapformaként Krader mutat be (1955; 1963). Vagy Murdock útmutatásait követve: Vreeland 1957.

4 Ritka és szerencsés kivétel Caroline Humphrey munkássága, kezdve 1983-as írásával, amelyik a kommunista időszak eddig alig feltárt változásait ragadja meg, különös tekintettel a rokoni viszonyokra.

1927-től kezdve többször is, Mišig 1957-ben és utóbb Tangad 1990 és 1993 között. Másfelől a hamnigánokhoz kapcsolható kutatásokat az adott szakterületek legnagyobbjai végezték (a mongolisztika felől Rinčen, a tunguzisztika felől Shirokogoroff, a történeti néprajzosok közt Dolgih, valamint Kóhalmi Katalin, aki ezeket az iskolákat mintegy szintetizálta munkáiban), de egyikük kutatásai sem összpontosítottak kizárólagosan a hamnigánokra. A hamnigán rokonsági elnevezések szókincsének kutatása pedig még fel sem merült az egyébként sokfajta nyelvészeti vizsgálatnak tág terepet adó gazdag anyag kapcsán. A hamnigán kutatások fejezeteit Rinčen, Kóhalmi, Damdinov és Janhunen írja, így mára elsősorban nyelvészeti, folklorisztikai,⁵ valamint történeti szempontból jól bemutatott az anyag, azonban etnológiai szempontból hiányos.

Röviden – mielőtt a tárgyalásra térnénk – a hamnigánok vándorlásának történetét érdemes megvilágítani. Ez tanulságos, magyarázó erejű. Itt teljes feldolgozások nincsenek, mivel a mongol kutatókon kívül a témával foglalkozó más szakemberek nemigen folytattak terepmunkát itt.⁶ Ennek fényében tarthat érdeklődésre számot minden terepmunka, ami ezt a csoportot célozza meg. Ez indított arra, hogy a 2000., valamint a 2001. évben ellátogassak a szakirodalom szerint hamnigánok által lakott területekre. Így 2000 júliusában és augusztusában vizsgálatokat folytattam *Selenge aimag Yeröö* és *Xuder sum*-jában, valamint *Hentii aimag Dadal sum*-jában, majd 2001 szeptemberében a *Dornod aimag*-beli *Bayan-uul sum*-ban. Ezen gyűjtések adatait vetném össze a szakirodalommal, remélve azt, hogy ezáltal pontosabb képet nyerhetünk a mongol nyelvű hamnigánság történetéről. A szakirodalom sok esetben eltérően nyilatkozik a hamnigánok eredetéről, aminek egyik oka az eltérő forráscsoportok használata, a másik és talán fontosabb oka az elnevezésekben megfigyelt inkoherencia, ugyanis sok esetben nem egyértelmű, hogy milyen szervezeti egységekről beszélnek: lokális csoportról vagy véséigről, esetleg etnikumról. A mongolisztika ilyen jellegű hiányosságaira jól mutat rá a hamnigán példa, így e fejezetben igyekszem ebből a szempontból kritika alá venni a felhasznált szakirodalmat, hogy egyértelművé váljon, mely adatok, megállapítások vethetők össze egymással.

Már rögtön a népelnevezéssel gondban vagyunk, hiszen a mongol *xamnigan* elnevezés mongolul annyit tesz, hogy evenki,⁷ de az európai mongolisztikai szakirodalom leszűkítve a szó eredeti jelentését csupán a mongóliai evenki származású csoportokat nevezi így.⁸ Ezen hagyományt követve dolgozatomban *csak* a mongóliai hamnigánságot jelölöm a szóval. Folytatva a gondolatot nem meglepő hát, hogy ezen, Mongóliában élő evenki eredetű népcsoport megnevezése a mongol nyelvű szakirodalomban is két alakban található meg: *mongol xamnigan*, vagy *xamnigan buriad*. Ez utóbbi a jelölt csoport önelnevezésével is megegyezik. A mongol nyelvű szakirodalom azonban nem döntötte el, hogy miként kezelje a csoportot. Rinčen mind az *ündesten* (nép), mind a *yastan* (nemzettség) kifejezést használja, azonban előfordul az is, hogy meghatározásként az *ayalguu* szót vonja be szótárába, amely kifejezések váltott használata könnyen magyarázható úgy, hogy a népesség más és más jellegzetességeit kívánja kiemelni a különböző elnevezések által. Valójában fel kell tenni a kérdést: mi, milyen jelegű csoport is a tárgya a vizsgálódásoknak!

A hamnigánok vándorlásának korai szakaszát vizsgálva Kóhalmi kimutatja, hogy az Amur völgyében dahur helyelnevezésekkel lehet találkozni, ami meglehetősen távol esik a Nonni völgyétől: „Die

5 A legjelentősebb összefoglalás: Damdinov 1982.

6 Mint ismeretes, Diószegi 1960-as kutatóútján eljutott Hentii és Dornod megyékbe, de komolyabb gyűjtést ott nem végzett (Diószegi 1961). Kóhalmi Katalin 1961-es gyűjtése.

7 A szó eredetéről Cleaves (1959) felvetése az MTT 239. Qabqanas népneve alapján, ezt Rinčen is elfogadja, de bizonyítottan nem tekinthető.

8 Itt kell megjegyezni a szó egyéb előfordulásait: 1. a XVII században a szolonok egyik vezérnemzetsége (Uray-Kóhalmi 1982a); 2. a Hinggan-i lótarló evenkik egy csoportja, akik később vették fel ezt az elnevezést (Shirokogoroff 1929); 3. a Janhunen által leírt Hinggan-i kétnyelvű közösség (Janhunen 1990). Burk térképén egy hamnigán csoportot sem ábrázol (1959)!

Übereinstimmung der alten und rezenten Namen beweist, daß die Siedlungsnamen des Amur und Zeja-Tales des 17. Jh.s mit gewissen Beschränkungen als dagurisch betrachtet werden können" (Uray-Kóhalmi 1982b:318). Ezek az elnevezések is magyarázatra várnak, amit Kóhalmi a források ismeretében a szolonok Transzbajkáiába való vándorlásával indokol. Összefoglaló jellegű cikkében a következő elméletet mutatja be. A jakutok északra vándorlása a XIV. században számos tunguz népcsoportot mozdított ki addigi lakóhelyéről, így azokat a csoportokat is, akik a hamnigánok evenki őseinek tekinthetők: a namat és a nyeljut nemzetségeket is. A namatok a Baunti folyó mellékeihez, a nyeljutok a Silka és az Amur mellé érkeztek. A namatok a hori-burjátokkal, a nyeljutok pedig az otag-halhákkal vagy a moo-minganokkal, esetleg a horcsinokkal éltek együtt. Ez a folyamat inkább tekinthető egy harcos jellegű, összeütközésekkel terhes életformaváltásnak, mint békés kultúraátadásnak. A mandzsú források szerint a XVII. századra már biztosan beszélhetünk egy tunguz eredetű lovasnomád életmódot folytató csoportról, akik a dahurokkal élnek együtt, ezek a szolonok. Egyik vezérnemzetségüket qamnigannak nevezik a mandzsú források, ők azonban a szolon törzsterülettől némiképp nyugatabbra élnek az agai steppén, és csak 1638-ban kérnek befogadást a szolon főnökötől. A kibontakozó orosz-kínai ellenségeskedés Mandzsúriában azonban megviseli az itt élő csoportokat, és Gantimur vezetésével vándorolnak az orosz területekre, Nyercsinszk környékére. Az orosz források alapján egyértelműsíthető, hogy ezek a csoportok a nyeljutok leszármazottai, és magukat ekkor már hamnigánnak nevezik. Ehhez a nyeljut nemzetséghez csatlakozott nyugat felől, az orosz adóztatás elől a Barguzini-medencéből menekülő namatok 1747-ben. A namatokkal párhuzamosan azonban nyugat-mongol nemzetségek is csapódtak a kialakuló hamnigánsághoz (ez a hamnigánok nemzetségneveiben is jól nyomon követhető). A történet végét az egyes namat és nyeljut és nyugat-mongol csoportok dél felé való húzódása jelenti, akik így ma a mongóliai hamnigánságot adják. Kóhalmi a nemzetségi történetet is megadja, ami alapján munkája könnyen azonosítható Rinèen megállapításaival, így a nyeljut és namat nemzetség története követhetővé válik. Kóhalmi magyarázata a mandzsúriai tunguzok eredetére nézvést azonban különbözik Shirokogoroff megállapításától, hiszen azok vándorlását a Bounti és a Silka-Amur medencéjéből származtatja, továbbá egy korábbi kapcsolatot feltételez köztük és a nem dahur mongolság között. Ezt azonban nyelvészeti adatokkal nem támasztja alá, mivel ekkoriban teljességgel tunguz nyelvűnek tekinti a csoportot. El lehet gondolkozni azonban azon, hogy az életformaváltás létrejöhet-e a műveltségi szökésközlet átvétele nélkül. Nyilvánvaló, hogy ezt a legkorábbi réteget szinte lehetetlenség kimutatni a hamnigán nyelvjárásban, de talán ennek ellenőrzése még egy érv lenne Kóhalmi elmélete mellett. Ezek alapján érthető lenne, hogy milyen csoportok és miért vándoroltak Mandzsúriából Transzbajkáiába, akikre egyfelől igaz, hogy tunguz származásúak, másfelől az is, hogy lovasnomád életmódot folytatnak. Janhunén a hamnigánokat három csoportra osztva beszél egy mandzsúriai, egy szibériai és egy mongóliai csoportról. Janhunén egy fordított vándorlást tételez fel, és a mandzsúriai hamnigánokat eredezteti Szibériából: „Whatever their earlier historical fates may have been, the recent and modern homeland of the Khamnigan is located in the region of the two Transbajkalian rivers Onon and Borzya. This is the region where the Siberian and Mongolian Khamnigan still live on both sides of the Soviet-Mongolian border, and this is also where the Manchurian Khamnigan actually came from to their present territories” (Janhunén 1996:52-53). Ezt a vándorlást azonban nem lehet jól datálni, és nem utalnak rá közvetlenül a források, így elfogadjuk Kóhalmi és Shirokogoroff adatait. Ám ez még csak arra ad magyarázatot, hogy hogyan kerültek Transzbajkáiába a hamnigánok, délebbre vándorlásukat ezek alapján még nem tudjuk értelmezni. Mint tudjuk, a hamnigánokból alakították meg az oroszok azon kozák határvédelmi egységeket, melyek a kínai határt tartották szemmel.⁹ Ez a tunguz-határőr jogállás szűnik meg 1851-ben, ami a lovas tunguzok kiváltságainak is véget vetett. Ezután a hamnigánok egyes csoportjai fokozatosan dél felé húzódtak, ennek a menetét írja le

9 A mandzsuk ugyanilyen határőr-csoportokat hoztak létre a Mandzsúriában rekedt szolonokból (Kóhalmi 1982a).

Jochelson: „The tungus Cossaks are agriculturist, and many of them also have large herds of cattle. In certain seasons under the lead of Mongol herders the herds cross the Chinese frontiers to the pasture lands of the Mongolian steppes. Most of the Tungus Cossacks adopted the Buryat language and habits and only official records disclose their Tungus origin” (Jochelson 1927:42). Azaz, úgy is fogalmazhatunk, hogy a nyári szállásaik Mongóliában voltak, ahova minden tavasz végén levándoroltak.

A mongóliai hamnigánság elterjedését először Rinčen vette számba kataszterszerűen, melyben a mongóliai hamnigán népességet két nagyobb tömbre osztja, egy *Xentii* megyei *Dadal* járási, egy *Dornod* megyei *Bajan-uul* járási, valamint egy *Selenge* megyei *Yeröö* járási csoportra. A továbbiakban ezeket az adatokat kell tartani mérvadónak, mivel Rinčen ekkor szinte minden családot feljegyzett, és még mindig az ő munkája alapul a legalaposabb terepmunkán. Egyes családok természetesen máshol is megtalálhatóak, de kétségtelenül ez a két földrajzi egység jelzi pontosan a hamnigánok szállásterületeit. Rinčen feljegyzései azért is igen érdekesek, mert szinte egy időben folytatta munkálatait Shirokogoroffal, így az általuk feltárt anyagok – gondolnánk – könnyen azonosíthatóak egymással. Ezenfelül a csoportok genezisére kitérve megállapítja, hogy egy *Nelul xamnigan*, és *Namiad xamnigan* csoportról beszélhetünk, amelyek azonosíthatóak ebben a sorrendben a lokális csoportokkal. Rinčen esetében azonban a mongóliai hamnigánok etnogenezisére vonatkozó megállapításai kétségesek, hiszen nem különíti el szóhasználatában a ma Mongólia területén élő hamnigánok csoportjait, és az egyéb tunguz csoportokat, amelyek meglátása szerint már egész korán megtalálhatóak voltak Mongólia területén, így *Xöwsgöl*-i területen, a *Selenge* mentén és a *Sečen xan*-i megyében. A *Yeröö*-menti hamnigánokat pedig sajátos keverékének tartja *baba*, a *Sečen xan*-i megye, és a *Dzsebcundamba butugtu* területén élő hamnigánoknak. Ezek alapján nem kapunk biztos képet arról, hogy mikor települhettek be a hamnigánok Mongólia területére. A Rinčen által felgyűjtött anyagok egyértelműsítik a hamnigánok XIX. századi jelenlétét Kelet-Mongóliában, amit Amar adatai is igazolnak a XIX. század végéről. Ezt állítja Tangad is összefoglalásában: „XVII junii süülčenees exlen xamnigad xaluun usnii orčim alxiin sečen xaanii albat nar baisan böögöd bogd Jebjundambiin saw’ ix sawiin xamnigani 2 otog bolj bogdiin xural nomiin jardliig quicetguulj yawsnaas gadna sečen xand alba tatwar bar’j baijee” (Mongol Ulsiin Ugsaatsnii Jüi 3:343).¹⁰ Ez a fokozatos délre szivárgás lehetett az alapja a mai mongóliai hamnigán népességnek, azonban nem jelentkezik a szakirodalomban a helyzet kettőssége. Már a XIX. századtól lehetne sorolni az adatokat, hogy az eredetileg a mandzsuk elől menekedtek kereső hamnigán népesség hogyan találta magát újból (Mongólia területén) mandzsú közigazgatási egységen belül, azaz egyes csoportok egy-két generáción belül ugyanazon a birodalmon belül hogyan kerültek más helyzetbe, de ez csak a XIX. századtól bizonyítható: „Tus ulsiin arxiwt bui alban bičig caasnii juiliig šüüren üjexed, mongol xamnigan yamar aimagt jaxiragdaj, alban üjei baisnii medee bui n’ manj Daičin ulsiin Tügeemel elbegtiin 1-2-3 dugaar onii dans bičigt Sečen xan aimgiin Buyandelger xošuund xamnigan olontoi. Gun Puncagceriigiin xošuund xamnigan olontoi” (Rinčen 1969:17).¹¹

A későbbiek során az egyes hosunok hamnigán népességének a sorsáról igen keveset tudunk meg, talán a legtöbb az, hogy mely hosunok népessége mely mai járásba került. A kép közigazgatásilag tiszta, az 1904-es összeírásnál a *Sečen xaan*-i területen 1000, a *Jebcundamba xutugtu*-hoz tartozó területen 800 hamnigán számláltatott meg (Amar é.n.).¹² Ez a két csoport véleményem szerint rendre megfeleltethető a hamnigánok keleti *Hentii*, *Dornod* megyei valamint a *Yeröö* menti, *Selenge* megyéhez tartozó népességnek.

10 A XVII. század végétől kezdve az adóösszeírásokat ha megtekintjük...

11 Az egyes országok archívumait gondosan tanulmányozva...

12 A hamnigánok egy része az októberi forradalom idején a szibériai Bajkál-tó környékéről, valamint Belső-Mongóliából a határokon keresztül Mongóliába menekült.

A hamnigánok története azonban itt nem ért véget, ugyanis meg kell említeni a bevándorlás egy második hullámát is, ami az első bevándorlási hullámot legalább három nemzedékkel követte. Erről Tangad számol be: „Xamniganii neg xeseg n’ Oktyabriin xuw’sgaliin üyeer Sibiriin baigal’ orčmoos mōn öwör mongoloos manai ornii xiliin daguu oron garan ix l üimeenten baisan ajee” (Mongol Ulsiin Ugsaatnii Jüi 3:343).¹³

Ezek a hamnigánok 1919–1920 táján menekültek Oroszországból, méghozzá azokról az *Akša* környéki szállásterületekről, amelyeket Shirokogoroff 1915–1917-es tanulmányában leír, és ahol Damdinov saját gyűjtéseinek¹⁴ egy részét végzi. Ez a terület az Onon mentén elég közel fekszik *Dadal*-hoz és *Bajan-Uul*-hoz, azaz a két határmenti hamnigánok által lakott járáshoz, így természetes, hogy ide menekültek át, és nem „frissítették” fel a nyugatabbi, Selenge megyei hamnigánok nyelvét. Mint tudjuk, a *Yerö*-menti csoportnál már Tal’ko-Grincevič 1904-es fizikai antropológiai kutatásainak idején is alig lehetett hamnigán nyelvet ismerő öregeket találni. Valószínűleg nem lehetett a helyzet sokkal jobb a keleti csoportnál sem. Így aztán nem meglepő, ha a gyűjtések leginkább a keleti hamnigán csoport nyelvére alapozódnak. Kőhalmi Katalin leírása egy dahur elemekben gazdagabb és egy burját elemekben gazdagabb beszélt nyelvet jelez (Uray-Kőhalmi 1959; 1995), ez meglátásom szerint tükrözi azt az állapotot, amit a két hullámban való betelepülés jelzett. Ezt a kettősséget a mongol szakirodalom egy halha és egy burját elemekben gazdagabb nyelvjárásként tartja számon.¹⁵

A nomád rokonsági rendszer a hamnigánoknál felbomlott, a hagyományos nemzetségi viszonyokat nem találhatjuk meg, sőt a nemzetségneveket is csak nagy nehézségek árán lehet felgyűjteni, így természetes, hogy a nemzetségek közötti házasság formái sem léteznek. A házassági viszonyok között az apaági rokonokkal kötött házasság nem megengedett, de rokoni alapon preferált házasságról sem lehet beszélni. Az együttélés formája az elemi család, illetve a kiterjesztett család, mivel a szállások is eszerint vannak rendezve.¹⁶ Az együtt költöző csoportok is csupán családi szinten szervezettek. A hamnigán családok fokozatosan beolvadtak a burját vagy halha családokba, ennek révén sajátos szókincsüket sem használják. Mindazonáltal mind *Dadal*-ban, mind *Bajan uul*-ban, a járási központban található olyan részek, ahol a hamnigánok leszármazottai laknak. *Bajan uul*-ban a járási központ nyugati szélét *xamnigan xot*-nak mondják, ami annyit tesz: hamnigán város. Korábban ez teljes elkülönülést jelentett, azaz a hamnigánok lakta részbe sem burjátok, sem halhák nem költöztek be. Mára ez az eredeti rendszer csupán annyiban mutatható ki, hogy a hamnigán családok biztos meg tudnak említeni legalább egy olyan rokont, aki korábban, vagy éppen jelenleg is a járási központ eme részében lakik. A hamnigánok szerint a korábbi elkülönülés egyik oka az lehetett, hogy régebben rossz volt a viszony a burját és a hamnigán közösség között.

A rendszer felbomlásának a legfontosabb oka azonban az, hogy a fiatalok munka hiányában Ulánbátorba, vagy Öndörhánba járnak állást keresni, így e népesség a hagyományos párválasztás szervezett formáit elhagyja. A következőkben két példaértékű hamnigán család viszonyain keresztül mutatnám be a hamnigán családformák két jellemző típusát. Mivel az általam kutatott hamnigánok a szó szoros értelmében közösséget nem alkotnak, hanem a járás halha, valamint burját lakosságával keveredve élnek, ezért azokhoz képest családformáikban *semmiféle* sajátossággal nem rendelkeznek. Ennek oka nem a velük való összeházasodás, hiszen a szín hamnigán családok rokoni

12 A hamnigánok egy része az októberi forradalom idején a szibériai Bajkál-tó környékéről, valamint Belső-Mongóliából a határokon keresztül Mongóliába menekült.

13 A hamnigánok egy csoportja a forradalom idején...

14 Damdinov 1968; 1982. Az előbbi kataszterszerűen fel is sorolja az oroszországi hamnigánok szállásterületeit is.

15 Ez a nyelvjárás a congol burját egyes nyelvjárásaira emlékeztet, mivel a középmongol „k” megőrződött mindkét nyelvjárásban (Burajev 1968).

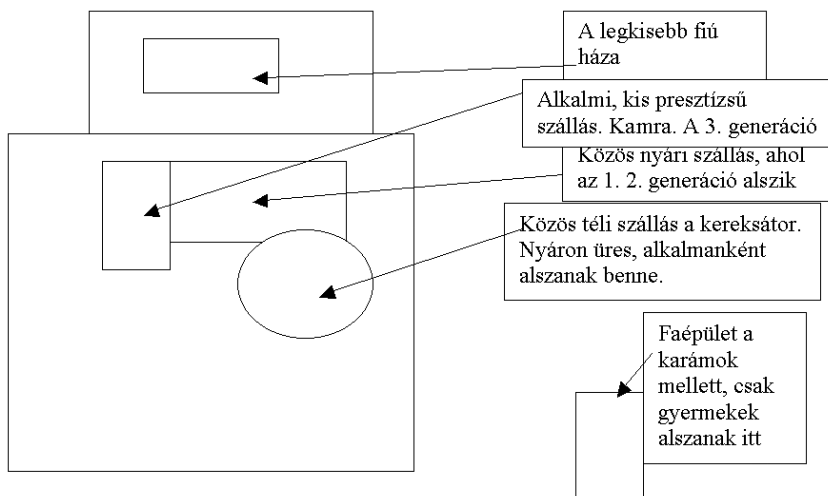
16 A hamnigánoknál a mongoloknál jellemző évszakok szerinti szállások ritkák, és ezekben az esetekben is az őszi és a tavaszi szállás megegyezik egymással.

viszonyai nem különböznek a vegyes családokétól, hanem az azonos gazdasági, társadalmi helyzet. Mivel a társadalmi rendszer egészének leírása többéves munkát igényel, ezért e helyt Caroline Humphrey 1999-es munkájára utalom az olvasót, ahol is a szerző egy több évig fennálló kutatócsoport munkáját foglalja össze. A munka egyik adatfelvételező pontja éppen Északkelet-Mongólia, így adatai nem térhetnek el döntő mértékben sem *Bayan uul*, sem *Dadal* adataitól. Ezen túl azonban mégis fontosnak tartom, hogy két háztartást bemutassak. Nem is azért, hogy azok képviseljék a hamnigán család egyes típusait, hanem azért, hogy rokoni hálózatuk viszonyrendszerét megértve, megragadhatassuk a rokoni elnevezések változásának törvényszerűségeit.

Az első család *Bayan uul sum*-ban, az Onon partján, közvetlenül az orosz határnál lakik. Innen északra a határ, dél felé pedig a járási székhelyre vezető út helyezkedik el. Ha délre indulunk, akkor ezen az úton 60 kilométert kell megtennünk, hogy eljussunk *Bayan uul*-ba. A család szállása állandó, hiszen egyetlen kerített területen találjuk a téli, valamint a nyári szállást. A szálláson három generáció él együtt a nyári időszakban, ami április végétől október közepéig tart. Ekkor az idős szülők mellett négy gyermekük és azok gyermekei, valamint az idős nagymama bátyjának fia, aki jóval idősebb a nagymama és a nagypapa gyermekeinél. A gyermekek közül a legidősebb az egyik fiú, majd egy lány és végül a két öcs. Ezeknek a gyermekei szintén a szálláson élnek.

	Egyenesági rokonok	Oldalági rokonok	Affinális rokonok
1. generáció	Nagypapa, Nagymama		
2. generáció	3 Fiúgyermek, Lánygyermek	Nagymama unokaöccse, unokahúga	Nagymama unokaöccsének felesége, Fiúgyermeknek feleségei
3. generáció	Legidősebb fiú 6 gyereke, Lánygyermek 2 gyereke, Második fiú 4 gyereke, 1 árva.	Unokaöcs 2 gyereke	A legkisebb fiú feleségének 2 gyereke

Mint látható, a mátrix minden mezeje ki van töltve az annak megfelelő rokonokkal, akik minden napjaikat együtt töltik a szálláson. Meg kell említeni, hogy a szálláson lakik még egy bolond nő, aki csak szegénységében menekült ide. Vele semmiféle rokoni kapcsolat nem áll fenn, megtúrt személy a szálláson. Ide jár aludni még egy határőr is – akinek egyáltalán nincsenek rokonai a környéken, sőt 33 éves korára még felesége sincs –, valamint a legfiatalabb fiú feleségének egy barátnője is, aki gyermektelen. A szálláson 5 különálló ház található, ahol meg lehet szállni:



Rögtön szemet szűrhat az a tény, hogy a három valódi ház közül kettő, és mind a két alkalmi szállás közösségi jellegű, azaz a fenti táblázat bármelyik mezejének a tagja elvileg alhat, lakhat benne (ezt persze a gyakorlat módosítja), míg egy ház külön kiemelve *csak* a legkisebb fiú háza. Ez abból fakad, hogy a legkisebb fiú feleségével és mostohagyermekével külön háztartást vezet, míg a többiek egyet. Ennek az oka a család szerint az, hogy a feleség nem segített be a közös munkákba, valamint az, hogy a közösen gyűjtött gyümölcsöket saját hasznára adta el. A fiatal fiú házát saját maga készítette, ebbe testvérei alig segítettek. Az idősebb testvérek még csak nem is jártak bent a lakásban. Ezt leginkább a feleségnek szóló ellenszenv magyarázza. A többi épület használata teljesen közösségi jellegű. Az egyes épületekben való alvást az adott helyek presztízse adja: minél magasabb egy személy presztízse a háztartáson belül, annál nagyobb presztízssű helyen aludhat. A megbecsülés legfontosabb mérője a kor, azaz minél korosabb valaki, annál megbecsültebb a közösségen belül, amíg munkaképes. Ezután presztízse fokozatosan csökken. Jelen háztartásban mind a két idős szülő munkaképes, ezért a háztartás legmegbecsültebb tagjai. Ez azonban nem jár együtt azzal, hogy pénzügyi kérdésekben döntsének. Ez leginkább a két legidősebb testvér dolga. Az egyes személyek egymáshoz képesti viszonyát az életkoruk adja meg elsődlegesen, ez a tényező ugyanis objektíven sorol be minden rendű és rangú rokont az együtt élő közösségbe. A nyári szállásról télen távozik a közösség nagy része, és csak a két legkisebb fiú marad ott egy-egy nukleáris családdal. A távozók is külön-külön háztartásokba vonulnak télen, leginkább a megyeszékhelyen. Az öreg szülők lányukkal tartanak, és vele élnek egy közös háztartásban. Ennek az egybe és külön költözésnek a legfőbb oka a helyben gyűjthető gyümölcsök gazdagsága, amely mindegyik család számára kitűnő kiegészítő jövedelem. mint látható, az ilyen összetett családok együtt élése is inkább nukleáris családok egymás mellettiségének tekinthető mintsem egy teljes értékű nagycsaládnak. Azonban ebben a közegben is érvényesek a mongol nagycsalád azon vonásai, hogy az egy generáción belüli személyek (függetlenül rokoni állásuktól) azonos helyzetűek a családban, amely egyenlőséget csak az életkorból adódó különbségek árnyalnak. A teljes képhez hozzá tartozik az is, hogy az idős szülőknek több gyerejük is meghalt, amelyikből egy árvájuk is van. Halott fiúk felesége visszament a szüleihez, és a gyermekével nem törődik. Még egy lányuk és egy fiúk van, ez utóbbi Ulánbátorban, az előbb *Baga nuurban*, innen 500 km-re lakik. A nagyapa rokonait, testvéreit már 40 éve nem látta, hiszen azok Mongólia ellenkező végén laktak, a nagyanya kapcsolat viszont szoros volt azokkal, és azok néha erre a szállásra is ellátogatnak.

A második háztartás *Dadal sumban* él, a járási székhely keleti végein, azon a részen, ahol korábban talán csak hamnigánok laktak. A háztartásban hatan élnek, szintén három generációban.

	Egyenesági rokonok	Oldalági rokonok	Affinális rokonok
1. generáció	Nagyanya		
2. generáció	Lánya		A lány férje
3. generáció	4 gyermekük		

Látható, hogy a táblázatban az oldalági rokonok négyzetei üresen maradtak, a velük nem élnek együtt. Ez csaknem elemi családnak tekinthető, csak a nagyanya együttélése tágtítja ki csekély mértékben az együtt élő rokonok körét. A nagyanyának még van több gyermeke, azonban ezek nem élnek a járásban, és csak ritkán látogatnak haza. Így ebben a családban az oldalirányú rokonokkal való kapcsolattartás minden korosztályban erősen korlátozott. Érdemes még megjegyezni azt is, hogy mind a két esetben az 1. generáció tagjai számos rokonnal rendelkeznek az oroszországi hamnigánok között, akikkel azonban teljesen megszakadt a kapcsolatuk. E két példával szerettem volna ábrázolni azt a változást, ami az oldalirányú rokonokkal való kapcsolattartásban következett be a múlt század folyamán:

Az oldalirányú rokonokkal való kapcsolattartás meggyöngült, hiszen a rokonok távol kerültek egymástól.

Az oldalirányú rokonok értékelésében semmilyen szerepe nincs annak, hogy azok melyik oldal-ágról van rokonságban az egóval.

Az esetleges együttélés esetén a rokonok egymáshoz képesti hierarchiáját az egymáshoz képesti életkor rendezi.¹⁷

Gyűjtéseim során *Dadal*-ban és *Bajan-Uul*-ban hat olyan idős adatközlő anyagaira támaszkodtam, akik még hamnigán nyelvjárásban tudták elmondani a rokon megnevezéseket. Ennek során egyes adatközlők több, mások kevesebb terminust tudtak felsorolni. Sok esetben az egyes elnevezések érvényességi köre is más volt. Ezen elnevezések alapján nem próbálok meg egyfajta alaprendszert bemutatni, hanem a felejtés módoszatait leírva, az egyes rokonsági elnevezések előfordulását, és értelmezését írom le, azaz, hogy egyes elnevezések hányszor és milyen értelemben kerültek elő. Az itt felsorolt adatok azok, amelyekre az adatközlők a kérdezés után maguktól elmondtak, a számok jelzik azt, hogy hányan sorolták fel az adott kifejezést, csillaggal jelölöm azokat a kifejezéseket, amelyek esetében ellentmondó választ kaptam.

aba/ abun: mon. „ав”, „эцэг”; Rin¹⁸ „ама”, „амєн”, „амьєн”; Fa. 6 adat

ijii/eej: mon ээж/ижи; Mo. 6 adat

akay/aka: mon. ах; Rin ака акьєн; ElBr. 6 adat

эгэче: mon эгч; Rin екин; ElSi. 6 adat

duw: mon. дув; YoSi, YoBr. 6 adat

küüked: mon хvvхэд; Rin кукед; Ch. 6 adat

xöwen kügö: mon. хvv; So. 1 adat

bacagan kügö: mon. охин; Da. 1 adat

ombo/ëmbë: mon эмээ; FaMo, MoMo 6 adat

owoo: mon овгон аав; FaFa, MoFa 4 adat

kögšin aba: mon овгон аав; FaFa. 2 adat

nagacu: mon нагац; Rin нагачу; MaBr, matrilateral kin. 5 adat*

abaga: mon. авга; Rin абара; FaBr, patrilateral kin. 5 adat*

bul/böl’: mon бвл; MoSiCh. 2 adat*

üjeli: mon вел; patrilateral Co. 1 adat

jöög: mon. зээ; Rin дьиге; SiCh, DaCh, SoDaCh. 3 adat*

ači: mon. ач; Rin ачи; SoCh. 3 adat

guči: mon гуч; SoSoCh. 3 adat

obog: mon овор; Rin обар/омок; clan. 6 adat¹⁹

A fenti adatok az affinális rokonokra nem vonatkoznak, a kérdéses elnevezések a 12-14, 16, ezek az elnevezések az oldalági rokonokra vonatkoznak apai vagy anyai ágon. A tendenciák a következők: a 12. és 13. adat kiterjesztése az unokatestvérekre is apai ill. anyai ágon, tekintet nélkül kereszt vagy párhuzamos unokatestvérré három esetben. A 14. adat az anyai ágnál a kereszt-unokatestvérként elhelyezve egy esetben. 16. adat csak lányának a lánya egy esetben, minden unoka egy esetben.

16 A hamnigánoknál a mongoloknál jellemző évszakok szerinti szállások ritkák, és ezekben az esetekben is az őszi és a tavaszi szállás megegyezik egymással.

17 A mongol nyelvben ezt jól jelzi az a tény is, hogy az egónál fiatalabbaknak a „či” az idősebbeknek a „ta” megszólítás jár. 18 Rin: Rinčen 1969.

19 Ez mindig csak a nemzetségre való kérdésés után válaszoltatott meg, így minden esetben megvan.

A teljes rendszert csak egy adatközlő tudta elmondani, ahol az unokatestvér-elnevezések is helyükön lettek volna. Ez az eredmény persze fakadhat abból is, hogy ez a nyári gyűjtés csupán a terepfelmérés-jellegű volt, de az mégsem lehet véletlen, hogy épp az unokatestvér elnevezésekkel kapcsolatban volt a legnagyobb a bizonytalanság az adatközlőknél. A fenti *Dadal sumi* adatokat kiegészítve a 2001. évi *Bayan uul sumi* gyűjtéssel – ahol a hamnigán nyelvű népesség számosabb – a következő táblázatot állíthatjuk fel, hat (úgy vélem) példaértékű szóbeli rendszer alapján:

A szó értelme	Halha alakja ²⁰	Dadal 1.	Dadal 2.	Dadal 3.	Bayan-uul 1.	Bayan-uul 2.	Bayan-uul 3.
Fa.	Aaw/Eceg	Aba	Aba	Aba	Aba	Aba	Aaw
Mo.	Eej/Ex	Ijii	Ijii	Ijii	Ijii	Ijii	Eej
ElBr.	Ax	Akay	Aka	Akay	Aka	Aka	Ax
YoBr.	Düü	Düw	Düw	Düw	Düü	Düü	Düü
ElSi.	Egč	Ėgėce	Ėgėce	Ėgėce	Ėgėce	Ėgėce	Egč
YoSi.	Düü	Düw	Düw	Düw	Düü	Düü	Düü
Ch.	Xüüxed	Küüked	Küüked	Küüked	Küügės	Küügės	Xüüxed
So.	Xüü	Xöwen kügö	Küü	Küü	Köwüün	Köwüün	Xüü
Da.	Oxin	Bacagan kügö	Okin	Okin	Bacagan	Sonaaj (!)	Oxin
FaFa.	Öwgön aaw/öwöđ/öwög awga	Owoo	Owoo	Owoo	Owoo	Owoo	Öwöđ
FaMo.	Emgen eej/emee	Ėmbėė	Ėmbėė	Omboo	Omboo	Omboo	Omboo
MoFa.	Öwgön aaw/öwöđ/nagac eceg	Owoo	Owoo	Owoo	Owoo	Owoo	Öwöđ
MoMo.	Emgen eej/emee/nagac ex	Ėmbėė	Ėmbėė	Omboo	Omboo	Omboo	Omboo
SoCh.	Ač	Ač	Ač	Ač	Ač	Ač	Ač
DaCh.	Jee	Jöög	Jöög	Jöög	Jöđ	Jee	Ač
FaBr.	Awga ax	Abaga akay	Abaga aka	Abaga	Abaga akay	Abaga	Aawiin ax/ax
FaSi.	Awga egč	Abaga ėgėce	Abaga ėgėce	Abaga	Abaga ėgėce	Abaga	Aawiin egč/egč
MoBr.	Nagac ax	Nagaču akay	Nagacu aka	Nagaču	Nagaču akay	Nagača	Eejün ax/ax
MoSi.	Nagac egč	Nagaču ėgėce	Nagacu ėgėce	Nagaču	Nagaču ėgėce	Nagača	Eejün egč/egč
FaBrCh.	Üyeel	Üyeli	Abaga düw	Abaga	Üyeel	Abaga	Düü
FaSiCh.	Üyeel	Abaga	Abaga düw	Abaga	Üyeel	-	Düü
MoBrCh.	Nagac	Nagaču	Nagacu düw	-	-	Nagača	Düü
MoSiCh.	Bül	Büle	-	-	Bül	Bülüt	Düü

Az aláhúzott kifejezések tiszteleti alakok, a dőlt betűkkel szedettek magyarázó jellegűek, a félvastagok pedig csak viszonylagosak, hiszen azok csak az egőhöz viszonyított életkort és nemet jelölik. Általános esetben a nagybácsik, nagynénik idősebbek, míg az unokahúgok és unokaöccsök fiatalabbak a beszélőnél, azonban ezek (különleges esetekben) meg is fordulhatnak, például egy nagybácsi fiatalabb lehet az egónál. Ilyen esetben az életkor megjelölése az elsődleges, és nagybátyját „düw”-nek, azaz öcsnek nevezi.

Ez a felejtés mindenképpen kapcsolatban kell, hogy álljon a hamnigán közösség szétesésével, és a hagyományos nemzeti szervezeti megszűnésével, hiszen ezek a kifejezések éppen a nemzeti szervezeten belül találták meg az értelmüket. Az adatok szerint az oldalági rokonok klasszifikálása okozza a legnagyobb gondot, hiszen az ágak hagyományos megkülönböztetése minden jelentőségét elvesztette. Így az adatok csak a kiscsaládi szervezet esetében voltak egybevághók, biztosak – annál a rendszernél, ami ma is életképes. A mongol rokonsági elnevezések megszólító formáiról sajnos eddig nem született munka, de gyűjtésem tapasztalata azt mutatja, hogy a megszólító rendszer nem, kor és egyenes ág szerint tesz csak különbséget a rokonok között. Hogy ez korábban is így volt-e, arról csak sejtéseink lehetnek, az bizonyos, hogy a báty, mint megszólítás, már az MTT-ben is sokszor szerepel. A fenti rokonsági terminusok használata azt a társadalmi változást próbálja követni, ami a nemzetségek megszűnésével járt. Azt is lehet mondani, hogy az összes rokon elnevezést ismerő adatközlő egy olyan rendszert állított helyre, ami már nem működik. A rokonsági elnevezések megpróbálják követni a társadalmi folyamatokat, és a terminológiai rendszer e kezd módosulni, de a változás (Murdock szavaival): „... but are frequently not completed until the new rule of descent has become established, and sometimes not for considerable period thereafter, so that they may continue for some time to reflect the previous form of social organization” (Murdock 1949:222).

Ez azt mutatja, hogy bizonyos rokonsági elnevezések sok esetben már nem létező társadalmi viszonyokat tükröznek. Azt is lehetne mondani, hogy a hamnigán rokonsági elnevezések romlott változataival szembesültünk, azonban pontosabb úgy fogalmazni, hogy a használaton kívül eső elnevezéseket az adatközlők fokozatosan elhagyják, vagy csak halványan, pontatlanul tudják felidézni, és újak, a változás sebességére való tekintettel, nem alakulnak ki. Az utolsó, *Bayan uul*-ból származó adat azonban nem hagy kétséget afelől, hogy a használat, a mindennapi élet képes megbirkózni a társadalmi szervezet változásaival járó nehézségekkel, és annak megfelelően képes újrafogalmazni, aktualizálni terminusait. A szemantikai szerkezetek viszonyát a változó rokonsági viszonyokhoz, azok „együttváltozása” eleddig csak európai anyagokon mutattatott be, ahogy azt az írott források és a néprajzi kutatások mennyisége is predesztinálja.²¹ A mongolisztika tárgykörén belül ez a terület érintetlen maradt. Ebből a szempontból szerencsés helyzetben vagyunk a hamnigán anyaggal, hiszen az elemzés számára még igencsak nyitott. A rokonsági elnevezési rendszerben kimutatható egy „régies”, hamnigán nyelvjárásban közölt szókincs, valamint egy „mai”-nak nevezhető, halha nyelvű. Ez előbbi nem csak szókincsében, szerkezetében különbözik az utóbbitól, hanem külön nyelvként is létezik, azaz az időes adatközlők terminusait nem értik a fiatalabbak. Jellemző, hogy a „mai” rendszerben csak a nagymama szava maradt meg hamnigán formájában, hiszen éppen ezzel az alakokkal szólítják meg a „régies” szókincsét értő, használó korosztályokat. Mivel az oldalirányú rokonokkal való kapcsolattartás elvesztette erejét és – talán ez még fontosabb – sokszínűségét, ezért az idősebb generáció tagjai is sokszor keverik a szavakat, eltévedve az egyes jelentések között. Ez természetes is, hiszen ezeket a szavakat alig használják. A „mai” szóhasználatból már teljesen kikoptak ezek a szavak, és azok helyére a testvéri elnevezéseket illesztették, amelyek korábban minden bizonnyal csak megszólító jellegűek voltak, és mára nem is jelölnek mást, mint a rokonság meglétét és az egohoz viszonyított életkort. Úgy vélem, az elmúlt két-három emberöltőn belül a hamnigánok hozzáállása a rokon formákhoz döntően megváltozott, amit a kommunizmus időszaka erősen megtámogatott az elmúlt 80 évben. A hamnigán szervezeti egységek széteséséhez hozzájárult, hogy szinte minden hamnigán rokonságának jó része Oroszországban él, akiket soha nem is láttak. Egyik adatközlőm elmondása szerint, régen bármelyik szálláshelyre bemehetett, ott biztos hamnigánul fogadták, és szeretettel, mára a hamnigánok elköltöztek, idegenek jöttek, akikben nem bízhat meg. Régen az ajtóik sem voltak lelakotva, régen mindenkit ismert, mára idegenként jár a környékbeli szállások közt.

21 Paul tanulmánya ilyen szempontból példaértékű (1968).

Az egyes rokonsági elnevezések elhagyásáról, jelentésváltozásáról magyar viszonylatban is jó munkák álnak rendelkezésünkre,²² de sajnos az etnológiai kutatások eddig kevésbé világították meg ezt a kérdéskört. Az etnológiai szakirodalom ugyanis maguknak a modelleknek a felépítését kérdőjelezi meg újra és újra,²³ míg az adatközlők modelljei, töredékes anyagai a figyelmet elkerülik. A rossz, felemás rendszerek, amiket a jelenkori gyűjtések egyre inkább adni fognak, nem feltétlenül haszontalan anyagok, és a rendszerépítéssel, a rokonsági elnevezésekkel kapcsolatos elsődleges kritikának az egyes rokonsági elnevezések meglétének, gyakoriságának, helyes használatának felkutatásával kellene kezdődnie. Lévi-Strauss 1969-es munkájában ugyan már következtetéseket is le mer vonni a mandzsu *tarsidi* terminus feledésbe menéséről, de ebben a térségben talán ez az egyetlen próbálkozás erre. Az európai szakirodalom széles kitekintéssel és nagy gondossággal tárgyalta a hosszú távú változásokat a rokonsági elnevezési rendszerben, ezek a kutatások azonban minden esetben egy új szókészlet létrejöttére figyeltek.²⁴ Olyan leírások nem állnak rendelkezésünkre, amelyek a társadalmi rendszer gyors változásából fakadó töredékes rendszereket próbálnák megérteni. Ahogy láttuk a datur, csuvas, üzbég, oszmán-török és egyéb anyagon az eltérést a nomád alaprendszerhez képest, úgy kell látnunk a hamnigán közösség sokszor töredékes anyagaiban is, ha az első látásra töredékesnek is tűnne. Nem az.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Amar, A. (é.n.) *Mongoliin товч түүх*. Ulaanbaatar.
- Bacon, E. Elisabeth 1958 *Obok (a Study of Social Anthropology)*. New York.
- Bacon, E. Elisabeth 1954 Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwestern Asia. *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 (1): 44-69.
- BNMAU-iin Ugsaatiin Jüi 1. 1987 Bot' S Badamxatan erexlesen. Ulaanbaatar.
- Bodrogi Tibor 1957 A néprajzi terminológia kérdéséhez. Társadalomszervezet: vérségi kapcsolatok. *Ethnographia*, 68 (1): 1-55.
- Burajev, C. B. 1968 Izmenesija v lekciji i frazeologii congolskogo govora. In *Issledovannije Burjatskib govorov*. C. B. Cydendambajeva és I. D. Burajeva (szerk.), 136-156. Ulan Ude.
- Čebokсарov, N. N., Burk, S. I., Its, R. F. és Stratanovič, T. G. 1965 *Narody Vostočnoj Azii*. Moskva–Leningrad.
- Cewel, Ya. 1966 *Mongol Xeliin товч тайлбар тол*. Ulaanbaatar.
- Cleaves, Francis Woodman 1956 Qabqanas-Qamqanas. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 19 (3–4): 390-414.
- Damdinov, D. G. 1968 Etnolingvističeskij očerk hamniganskogo jazyka, In *Issledovannije Burjatskib govorov*. C. B. Cydendambajeva és I. D. Burajeva (szerk.), 74-117. Ulan Ude.
- Damdinov, D. G. 1982 *Uligeri ononskib kamnigan*. Novosibirsk.
- Diószegi Vilmos 1961 Problems of Mongolian Shamanism. (Report of an expedition made in 1960 in Mongolia). *Acta Ethnographica*, 10: 195-207.
- Gongor, D. 1978 *Xalx towčoon (xalx mongolčuudiin nitgem-ediin jasgiin baiguulal XI-XVII. j.)*. Ulaanbaatar.
- Humphrey, Caroline 1983 *Karl Marx Collective (Economy, society and religion in a Siberian collective farm)*. Cambridge.
- Humphrey, Caroline 1999 *The End of Nomadism?* Cambridge.
- Janhunen, J. 1992 *Manchuria (an Ethnic History)*. MSFOu, 222. Helsinki.
- Janhunen, J. 1990 *Material on Manchurian Khamnigan Mongol*. Castrenianumin toimitteita, 37. Helsinki.
- Jochelson, Waldemar 1928 *Peoples of Asiatic Russia*. New-York.
- Krader, Lawrence 1955 Principles and Structures in the Organisation of the Asiatic Steppe-Pastoralists. *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 (2): 67-86.

22 Lőrinczi 1980. A német-magyar együttélés példáján: Sárkány 1990.

23 Schneider foglalja össze az ilyen típusú kételyeket (1969), de jellemző Wagner-Schütze összefoglalása is, amely a rokonsági rendszerek elemzésének szinte minden vonatkozását bemutatja, csak éppen ezt nem (1998).

24 Általában Mitterauer munkái képviselik ezt az irányvonalat, pl.: Mitterauer 2000.

- Krader, Lawrence 1963 *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Uralic and Altaic Series, 20. The Hague.
- Lévi-Strauss, Claude 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.
- Lőrinczi J. Réka 1980 *A magyar rokonsági elnevezések rendszerének változásai*. Bukarest.
- Luwsandendew, A. 1957 *Mongol oros tol'*. Moskva.
- Mitterauer, Michael 2000 Die Terminologie der Verwandtschaft zu mittelalterlichen Grundlagen von Wandel und Beharrung in europäischen Vergleich. *Ethnologica Balkanica*, 4: 11-45.
- Mongol Ulsiin Ugsaantii Jüi* 3. 1996 Bot' S Badamxatan erelesen. Ulaanbaatar.
- Möömöö, S. és Mönxamgalan, Yu. 1982 *Orčün uyenii mongol xel ayalguu*. Ulaanbaatar.
- Murdock, George P. 1949 *Social Structure*. New York.
- Namjil, Tömöročirín 1996 *Mongolčuudiin ger бүлгйн хүмүүлийн уламжлал*. Ulaanbaatar.
- Nyambuú, X. 1992 *Mongoliin ugsaantii jüi (udirtal)*. Ulaanbaatar.
- Paul, Friedrich 1964 Semantic Structure and Social Structure: An instance from Russian. In *Exploration in Cultural Anthropology*. P. Goodenough (szerk.), 34-65. New York.
- Rinčén, B. 1969 *Mongol Ard Ulsiin Xamnigan Ayalguu*. Ulaanbaatar.
- Rinčén, B. 1979 *Mongol ard ulsiin ugsaantii sudlal, xeliin šinjelelin atlas*. Ulaanbaatar.
- Sárkány Mihály 1990 Rokon perspektívák. In *Közelítések*. Mohay Tamás (szerk.), 245-255. Budapest.
- Schneider, David M. 1969 Some Muddles in the Models: or How the System really Works. In *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Michael Banton (szerk.), 25-87. London–New York–Toronto.
- Schorkowitz, Dittmar 1991 *Die soziale und politische organisation bei den Kalmücken (Oiraten) und Prozesse der Akkulturation vom 17. Jahrhundert bis zu Mitte des 19. Jahrhunderts*. Europäische Hochschulschriften, 19. Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris.
- Shirokogoroff, S. M. 1929 *Social Organization of the Northern Tungus*. Shanghai.
- Uray-Kóhalmi Katalin 1982 Nomádok várai földművesek földjén. In *Östársadalom és ázsiai termelési mód*. Tőkei Ferenc (szerk.), 249-347. Budapest.
- Uray-Kóhalmi Käthe 1959 Der Mongolisch-kamniganische Dialekt von Dadal Sum, und die Frage der Mongolisierung der Tungusen in der Nordmongolei und Transbaikalien. In *AOH*, 9: 163-205.
- Uray-Kóhalmi Käthe 1982 Über einige Dagurische Ortsnamen aus dem 17. Jahrhundert. In *AOH*, 36: 315-320.
- Uray-Kóhalmi Käthe 1995 Zwölf Lieder der Kamniganen. In *AOASH*, 18: 473-478.
- Vreeland, Herbert 1957 *Mongol Community and Kinship Structure*. New Haven.
- Wagner, Michael és Schütze, Yvonne szerk. 1998 *Verwandtschaft. Sozialwissenschaftliche Beiträge zu einen vernächligsten Thema*. Stuttgart.
- White, A. Leslie 1939 Problems in Kinship Terminology. *American Anthropologist*, 41: 566-573.

A kötet szerzői

Bindorffer Györgyi (kulturális antropológus, szociológus, MTA-kutató, egyetemi oktató, Budapest)
Boross Balázs (kulturális antropológus, Budapest)
Csillag Gábor (kulturális antropológus, Budapest)
Domokos Veronika (kulturális antropológus, egyetemi hallgató, Budapest)
Drjenovszky Zsófia (kulturális antropológus, PhD-hallgató, ELTE, Budapest)
Farkas Attila Márton (egyiptológus, kulturális antropológus, Budapest)
Féner Tamás (fotóművész, archívumvezető, egyetemi oktató, Budapest)
Frida Balázs (kulturális antropológus, Anthropolis Egyesület, Budapest)
A.Gergely András (politológus, kulturális antropológus, MTA-kutató, egyetemi oktató, Budapest)
Gráfik Imre (etnológus, Néprajzi Múzeum, Budapest)
Hajdú Gabriella (kulturális antropológus, középiskolai tanár, Budapest)
Kalas Györgyi (kulturális antropológus, az Anthropolis Egyesület, Budapest)
Kapitány Ágnes (szociológus, kulturális antropológus, MTA-kutató, egyetemi oktató, Budapest)
Kapitány Gábor (szociológus, kulturális antropológus, MTA-kutató, egyetemi oktató, Budapest)
Kemény Márton (kulturális antropológus, néprajzos, európai etnológia PhD-hallgató, Budapest)
Kerényi Szabina (kulturális antropológus, Budapest)
Kézdi Nagy Géza (régész, kulturális antropológus, latinamerikanista, ELTE-oktató, Budapest)
Kinda István (etnográfus, Babes-Bolyai Egyetem, Kolozsvár)
Kovai Cecília (kulturális antropológus, Budapest)
Lovas Kiss Antal (néprajzkutató, egyetemi oktató, Debreceni Egyetem)
Máté György (néprajzkutató, Budapest)
Mátyus Szuszsanna (kulturális antropológus, Kolozsvár-Budapest)
Marton Klára (kulturális antropológus, szociálpolitika PhD-hallgató, ELTE, Budapest)
Melles Éva (kulturális antropológus, szociológia PhD-hallgató, Budapest)
Mészáros Csaba (mongolista, néprajzkutató, Budapest)
Miklós Zoltán (etnográfus, Babes-Bolyai Egyetem, Kolozsvár)
Mund Katalin (szociológus, PhD-hallgató, Budapest)
Pálincás János (kulturális antropológus, szociológia PhD-hallgató, Budapest)
Pálos Dóra (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)
Pásztor Zoltán (kulturális antropológus, rádiós szerkesztő, újságíró, Budapest)
Peti Lehel (etnográfus, Babes-Bolyai Egyetem, Kolozsvár)
Rab Árpád Szőrény (kulturális antropológus, ITTK, Budapest)
Régi Tamás (kulturális antropológus, afrikanista, Budapest)
Szász Antónia (kulturális antropológus, szociológia PhD-hallgató, Budapest)
Tarrósy István (Pécsi Európa Ház igazgatója, Politikatudományi PhD-hallgató, Pécs)
Tomory Ibolya (kulturális antropológus, PhD-hallgató, ELTE, Budapest)
Vermes Veronika Borbála (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)
Wilhelm Gábor (etnográfus, tudományos titkár, Néprajzi Múzeum, Budapest)

Tabula gratulatoria

Aszalós László Attila (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)
Balogh Réka (kulturális antropológus, Budapest)
Barabás Máté (kulturális antropológus, Budapest)
Barta Géza (kulturális antropológus, Budapest)
Béres Éva (ELTE, Kulturális Antropológia Szakcsoport)
Berkes Katalin (etnográfus, Balassi Bálint Intézet, Budapest)
Bondár Anita (néprajzos-antropológus hallgató, Pécs)
Domokos János (filmrendező, Budapest)
Dömötör Bea (kulturális antropológus hallgató, ELTE, Budapest)
Fejős Zoltán (etnográfus, főigazgató, Néprajzi Múzeum, Budapest)
Fosztó László (Babes-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár – Max Planck Institut, Halle)
Füredi Zoltán (kulturális antropológus, filmrendező, Palantír Film Alapítvány, Budapest)
Granasztói Péter (történész-muzeológus, osztályvezető, Néprajzi Múzeum, Budapest)
Hajdú Gabriella (kulturális antropológus, Budapest)
Hargitai Dávid (kulturális antropológus, Budapest)
Horváth Réka (kulturális antropológus, kiadói olvasószerkesztő, Budapest)
Komáromi Tünde (etnológus, Román Akadémia Folklórintézete)
Komjáthy Zsuzsa (kulturális antropológus, Artemisszió Alapítvány, Budapest)
Komlósi Orsolya (kulturális antropológus, Palantír Film Alapítvány, Budapest)
Kotroczó Kata (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)
Lágler Péter (kulturális antropológus, egyetemi oktató, Miskolc)
Nagy Anna (etnográfus, Andrásy Gyula Németnyelvű Egyetem, Budapest)
Pálos Dóra (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)
A pécsi néprajz szakos diákok
Rékai Miklós (etnológus, Néprajzi Múzeum, Budapest)
Szántó Diana (kulturális antropológus, Artemisszió Alapítvány, Budapest)
Szeljak György (kulturális antropológus, muzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest)
Szűcs Balázs (kulturális antropológus, egyetemi oktató, PhD-hallgató, Miskolc)
Tibori Tímea (szociológus, intézetvezető, főszerkesztő, Budapest)
Török Ágnes (kulturális antropológus, ELTE, Budapest)

Tartalom

Üdvözlés	5
Bindorffer Györgyi Mannheim Károly és a kulturális antropológiai gondolkodás	6
Csillag Gábor „Nálunk sincs úgy...” Geertz, Harris és a művészet-antropológia kontextusa	14
Domokos Veronika Vallási tradíció és etnikai törésvonalak Kárpátalján	21
Drjenovszky Zsófia A konfuciánus értékek jelenléte a mai Dél-Koreában	34
Farkas Attila Márton Az egyiptomi gondolkodás logikája	44
Féner Tamás fotói	65
Frida Balázs – Kalas Györgyi „Mejek, pusztítom el magamot ...”	67
A.Gergely András Zsákmányolók – régen és ma	92
Gráfik Imre Hármashatár	106
Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor Globalizáció, individualizáció, modernizáció, urbanizáció és lakásmód Magyarországon	110
Kerényi Szabina Mozgalmi kultúrák politikai keretei	123
Kézdi Nagy Géza A hagyományos gazdálkodás fennmaradásának esélyei és a külső hatások következményei a 20. század végi és napjaink mexikói totonák paraszti gazdaságában	128
Kinda István Az egyházi segélyek elosztásának krízise	135
Kovai Cecília Miért lett Rudi munkanélküli?	144
Marton Klára Alkalmazott antropológia a határvidékek metszéspontján	151
Melles Éva – Szász Antónia Klánok Skóciában	161
Mátyus Zsuzsanna Identitások a mekkai zárándoklat narratíváinak tükrében	170
Miklós Zoltán A vállalkozói kultúra és a benne rejlő kapcsolathálók	176
Mund Katalin A „keleti bölcsesség” jelentésváltozása	187
Pálinkás János Androgínia, a nemek cseréje és a harmadik nem a hinduizmusban	210
Peti Lehel Gazdasági stratégiák Héderfáján a rendszerváltozás után	221
Rab Árpád Szörény „Virtuális szörfölők” és az egyház	230
Régi Tamás „Ezen túl már csak turkana férfiakat fogunk látni”	236
Tarrósy István Tradíciók, törzsek, modern nemzetállam	243
Tomory Ibolya Enkulturráció-szocializáció-nevelés elméleti és gyakorlati oldalról	256
Vermes Veronika Borbála Korcsoportrendszer és átmeneti rítusok a kelet-afrikai maszájoknál	277
Wilhelm Gábor Az állati reprezentáció és kultúra kérdése	301
Pásztor Zoltán interjúja Sárkány Mihállyal	310

Késlekedők	316
A.Gergely András Antropológiai kalandozások (Sárkány Mihály tanulmányköteteiről)	317
Boross Balázs Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”	322
Lovas Kiss Antal Támogatási rendszerek szerepe és hatása a Bihari régió néhány településének rendszerváltás utáni gazdaságára	327
Máté György Borzag (Adatok a földi bodza népi felhasználására egy Nógrád megyei példa alapján)	338
Mészáros Csaba A mongóliai hamnigánok rokoni elnevezési rendszere, és ami mögötte van	349
A kötet szerzői	361
Tabula gratulatoria	362