

317287

3.F.111

2007

SZAKRALITÁSOK ÉS PROFANITÁSOK



Kultúra és Közösség

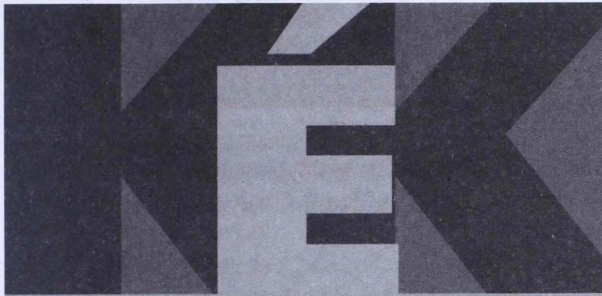
művelődéselméleti folyóirat

III. folyam XI. évfolyam 2007. I. szám Ára 800 Ft

317.287

3 F.
11

2007



Kultúra és Közösség

művelődéselméleti folyóirat

III. folyam XI. évfolyam 2007. I. szám Ára 800 Ft

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA



Lapunk szerkesztősége
az MTA Szociológiai Kutatóintézetének
Kultúrakutató Műhelyében működik

Főszerkesztő: Tibori Timea
Főszerkesztő-helyettes: Németh István

A szerkesztőbizottság tagjai:
A. Gergely András, Kraiciné dr. Szokoly Mária,
Laki Ildikó, T. Kiss Tamás, Utasi Ágnes

Szerkesztőségünk címe:
MTA Szociológiai Kutatóintézet
1014 Budapest, Üri utca 49. Tel./fax: 224 0797

Felelős kiadó: Németh István

A kiadó címe:
Új Mandátum Lap- és Könyvkiadó
1149 Budapest, Fráter György tér 11.

Olvasószerkesztő: Knoch László
Fotó: Halász Iván
Nyomás, kötés: Kánai nyomda
Felelős vezető: Kánai József

A 2007. évi négy szám 2600 Ft-os előfizetési díjáról szóló átutalásukat
az alábbi bankszámla számon kérjük teljesíteni: 10032000-01731172-00000000

A szám megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap

nka
Nemzeti Kulturális Alap
támogatta.

ISSN 0133-2597

Tartalom

Prologus számunk tartalmáról	5
------------------------------	---

SZAKRALITÁSOK ÉS PROFANITÁSOK

Leszek Dziegiel: Mindennapi élet és mai történelem: az etnológiai kutatás új területe	7
Papp Richárd: Az idő szakrális ritmusa a zsidó kultúrában	12
Kevély Flóra: Az ősi kortárs egyiptomi koptok	19
Gantner Brigitta Eszter: Zsidó messianizmus és a baloldal	34
Wenonah L. Lyon: A szimbolikus jelentések korlátai és társadalmi kontextusa	39
Gyenes Fruzsina: KözösPont, avagy egy „szigetesített vallás”?	50

BUDAPEST

Laki Ildikó: Múzeumok a változó világban	79
N. Szabó József: Az MTA átalakítása és a természettudósok (1945–1946)	89

SZEMLE

Felföldi Barnabás: Egy zöldfülű antropológus kalandjai	95
Modla Zsuzsanna: Papp Richárd Van-e zsidó reneszánsz? című munkájáról	99
Újvári Edit: Fiziognómia – avagy szellemi kaland „a művészet és a tudomány határmezsgyéjén”	102
A. Gergely András: Azért a kép az úr... Hatvanéves lett Gulyás János	105
Szerzőink	107



molatiro T



Évente mintegy nyolcvan–száz kulturális antropológus kap diplomát hazai egyetemeken és főiskoláinkon, akiket jó esetben elmélyült és választékos eszköztárral folytatott társadalomkutatásra, kultúraelemzésre, interetnikus kommunikációk és kultúrák közötti érintkezések kezelésére vagy közvetítésére lehetne használni. A kulturális antropológia tudásterülete (mint oly sok más tudományterület) az érzékeléstől, megismeréstől, elemzéstől és megnevezéstől terjed az alkalmazásokig – vagyis olyan elméleti kereteket kínál, amelyek közé tetszőleges tematikák kerülhetnek,

Ahhoz, hogy kutathasson, adaptálnia kell az antropológusnak, s ahhoz, hogy hatékonyan változtatni vagy akár csak kinyilatkoztatni tudjon, vissza kell változnia közlésképes gondolkodóvá, aki hangot talál saját tudásterülete és a társadalmi közérdeklődés, a társtudományok eszköztára és a multikulturális társadalmak aktorai között. Két helyen, többféle formában is be kell illeszkednie, s be kell tudni illesztenie azt a tudást is, amely legtöbbször szimbólumok hálójából szőtt, változékony és érzékeny, egzakt módon nehezen megragadható, ám az „operacionalizált” kuta-

Prológus számunk tartalmáról

5

K É K

lényegében bármilyen helyszínen, s annyiféle rész-, szub-, mikro-, makro-, lokális és globális kultúra mentén, hogy annak felsorolásától is óvakodni érdemes. Milyen megismerési módok, milyen közlési tartományok, miféle belátási, közvetítési utak és eszközök állnak rendelkezésére az antropológusoknak, amelyek szinte csakis vagy legfőképpen az övéik? Lehet-e egy porszemben a széles horizont felhőit felmutatni, s hogyan lehet e foszladozó felhővilágot az egzakt megfoghatóság szintjén érzékelni? Erről vallanak az utóbb években kiadásra került folyóiratok tanulmányai, konferenciák előadói, újonnan megjelenő kötetek szerzői, nemegyszer át meg átmerészkedve a kortárs közösségkutatások, az etnicitás-elemzések, az ökológia, a filozófia, a földrajz, a nyelv, a vallások, a vizualitás, a gazdaság vagy a kommunikációs tudások megannyi tematikájára felé...

tási eszközkészlettel olykor mégis kifejezhető tünemény. Mérhető-e a kultúra, s miként méricskélhető maga a kultúrakutatás? Redukálódik-e körünk társas kulturális szintje, s ha igen, akkor mivégre a még árnyaltabb antropológiai megközelítés dívatbajövele? Kiszolgál-e valamilyen igényt, gerjeszt-e másfélket a társadalomtudományi tudások között szinte kisdiedkorú kulturális antropológia? S ha igen, akkor miért nem találja, miért nem találják meg helyét?

Számunk szerzőinek többsége kulturális antropológus, akik a maguk sajátos tudásterületén belül is kevésbé a szociológiai értelemben vett „közösségkutatást” részesítik előnyben, és még kevésbé szólnak „társadalmi tömegekről” vagy nagy kulturális univerzumokról, ugyanakkor mégis hihetetlen mélységekben járnak nap mint nap a létező, „egzotikus” vagy tradicionális kultúrák valamelyikében.

Prológus

E kulturális mikrouniverzumok nem a Földön kívüli kultúrákban találhatóak, nem a „nagy világvallások” horizontján elhelyezhetőek (természetesen ott is, de nem ez elvont értelmű, tágasságosan határtalan világban), hanem itt és most élő, közöttünk vagy nem túl messze tőlünk lakozó miliókben ismerhetőek meg. Kortársaink között tehát, egyazon idői rétegében a globusz történeti időkből származtatott tudással, hittel és normarendszerrel élnek, ennek hordozói, örökösei, gazdagítói.

Kell-e minderre alaposabb igazolás, mint a hétköznapi életben átélte, folyta-

dig is magába fogadta a létező kultúrák egyvelegét, egyidejű létét, esetleg kölcsönhatásait és mintaátvételét is. Etnikai kultúrák, csoportkultúrák, szubkultúrák, létmódok, értékrendek párhuzamos sokasága adja tehát azt az „olvasati” lehetőséget is, amely mindezen árnyalt és rétegzett világok együttesét tekintheti a kor jellegadó kulturális tartalmának. A társadalmi terepen kutató antropológus jobbra nem kedveli a „multikulturális” felfogásmódokat – épp azért, mert konkrét közösségekben jár, és tudását ezekből veszi, nem pedig egy „metafogalomból”, amely „fölöttük” helyezkedik el – de mert ez is a jelen világ kulturális sokféleségének része, s mert e sokféleség olvasata maga is sokféle lehet, igyekszik kibékülni a kultúrákutató divatossá vált s ennek nyomán valamiféle „átnézeti olvasatot” lehetővé tévő elbeszélésmódjával. Számunk ezt az interpretációs lehetőséget is kínálja, kiegészítve további értelmezési és átbeszélési gyakorlatok bemutatásával, amelyek filmről, szerepekről, kulturális transzferekről, további értelmezési horizontokról adnak képet.

A szám „belső íve” tehát a mikroközösségi jelentől a történeti dimenzióig át a kutatási és tudásátadási folyamat egyfajta „célállomásáig”, az alkalmazott antropológiai szemléletmód „haszonmérceit” is figyelembe vevő mérlegelésig rajzolható fel. Bizonytalán összeállítható lenne más szerkezet is, kezdve a „makro”-tól és irányt tartva a „mikro” felé, vagy elindulva a történeti múltban és megérkezve a lehetséges jövő jelen állomásáig... Jelen válogatás azonban tudatosan nem ezeket a „sematikusan kijelölhető” utakat követi – már csak azért sem, mert éppen az írások tartalmából az olvasónak is nyilvánvalóvá válik, hogy az

idői, téri és kulturaközi kölcsönhatások egyik séma egyértelmű alkalmazását sem kedvelik, a maguk árnyalt hétköznapiságában mindezek egy időben és jobbra egy térben vannak jelen, vagy legalábbis kínálják az egyidejűség átélését, a különidejűség átfogalmazását és a diakronikus jelenségek, időbeli folytonosságok belátását abban a társas térben, amelyet korunk kultúrájának, magyar vagy európai társadalmának, kulturális örökségnek hívhatunk más esetekben.

Számunk tematikus írásainak nem egynemű tartalma és egyfajta olvasata kínálja, hogy szakralitások és profanítások köré szerveződő jelenségekről beszéljünk összefoglalóan. Mégis, talán e két fogalom adja vissza leginkább a hitek és létmódok, vallások és kultúrák, etnicitások és intimitások sokszálú szövedékét, melyet az itt közölt írások is illusztrálnak. Nem „áthatni” szeretnénk a Tisztelt Olvasót, hanem kérdésekre ösztönözni, s rávenni arra is: ne „higgye el” valóságlátásunk kizárólagos jellegét, ne fogadja el nézőpontjaink „jogosultságát” vagy elfogultságait, hanem alkalmazkodjon mindezekhez kritikai, megfontoló, továbbgondoló és rákérdező saját olvasataival! Az antropológusokat is, ha épp semmi nem kényszeríti „univerzális okosságok kimondására” vagy nagy tanítások tolmácsolására, leginkább kérdéseikről és rákérdező kíváncsiságukról lehet érdemben megismerni. E magatartás- és felfogásmód talán sehol és soha nem lehetne hatékonyabb, mintha éppen itt és épp a KÉK olvasói között érhetné el ez újrakérdező és átbeszélő hozzáállás vállalását, a saját kultúrába „lefordított” más kultúrák egyéni interpretálásának érvényesülését. Ehhez a társas kalandhoz invitáljuk ezúttal olvasóinkat...

A szerk.

6 K É K

tásos és ciklikus időben egzisztáló közösségek saját vallomása? Az antropológusok, akik a „más” kultúrákban járnak jobbra, olykor saját kultúrájukat is „másnak” tekintik, avagy csak „másként” tekintenek rá, mint a társadalom egyéb problematikájával foglalkozó tudásterületek képviselői. Az antropológus, ha más vagy saját kultúrában jár is, annak másságát és magát a Másságot tartja megismerendőnek, elsősorban is abban az értelemben, ahogyan nem ő minősíti a kutatót közösséget, hanem ahogyan az minősíti önmagát, és helyezi el létformáját, hitvilágát, értékrendjét a létező kultúrák sokfélesége középpontjába. Ezért hát az sem kétséges, hogy a nem túl elvont filozófiai nézőpontból mindeme sokféleségnek létezik az a multikulturális alapformája, amely talán min-

Szakralitások és profanitások

Az etnológusok évek óta lesben állva keresik a modern időkre alapuló új kutatási területeket. Különböző szerzők próbáltak meghatározni kérdéscsoportokat, melyek így vagy úgy kapcsolódnak a mindennapi élethez.¹ Generációkon keresztül a hagyományos etnológusok olyan közösségeket és kultúrákat figyeltek meg, melyek rendszerint idegenek voltak számukra. Ha egy kutató nem utazott el egy egzotikus országba, hogy olyan etnikai csoportokról készítsen kutatáso-

reményeket tápláltak és csalódásokat szenvedtek. Sem a jelen kor, sem az elmúlt idő nem volt vonzó számukra, kivéve a tények, melyek más kultúrákból eredtek. Vagy jobb egy szubkultúra vagy ellenkultúra. Úgy tűnik, hogy az etnológiai elemzés számára legizgalmasabb téma az élet periferiája – és nem annak főárama.

Egyáltalán nem áll szándékomban senkit megzavarni kedvenc kutatási problémájában, vagy bizonyos kérdéseket ráerőszakolni, csak szeretnék

Leszek Dziegiel

Mindennapi élet és mai történelem:

az etnológiai kutatás új területe

7

K É K

kat, amelyek életmódja, hiedelmei, értékei alapvető aspektusaiban eltértek az övétől, akkor általában a vidéki közösségekre koncentrált. Mindenképpen alapos tanulmányokat kellett végeznie az adott kulturális környezetről, melynek „tudományosnak” kellett lennie. Az európai paraszti közösségeket tanulmányozók között csak néhány diáknak volt paraszti háttere, amire építhetett a kutatásában, és kivételesnek számított az olyan eset, amikor egy „egzotikus” kultúrát bennszülött etnológus írt le.

Elképesztő, hogy a legtöbb etnológus figyelmen kívül hagyja a kulturális környezetet, amelyben felnőttek, és amely befolyást gyakorolt szellemi fejlődésükre. Teljesen lefoglalta őket a „más” társadalmak szokásainak fejlődése, és nem vették észre fokozatos eltűnését és átalakulását annak a világnak, amelyben ők maguk – és teljes társadalmi környezetük – tanulmányait végezték, elkezdtek karrierjüket,

rámutatni a mindennapi életünk „tegnapjához és májához” kapcsolódó kulturális jelenségek körének létezésére. Amikor felhasználjuk megfigyelőkészségünket – melyre diákjeveink és pályafutásunk során tettünk szert –, nem szükséges szándékosan elkerülnünk azt a területet, amit a legjobban ismerünk. Idetartozhat például a városi élet, az értelmiségi környezet kultúrája, a tágan értelmezett tudományos élet, a tudás keresésével kapcsolatos jelenségek, állásvadászat és szakemberkeresés, a szórakozás formái, a világnézet kérdései a fogalom tág értelmében, viták és konfliktusok, politikai különbségek, feszültségek és csalódások stb. Nincs ok, amiért akár a legelemibb szituációt is mellőznünk kellene, ami kapcsolatban van a mindennapi élettel, a háztartás dolgaival, a vásárlással, az étrenddel, a nagyvárosok ökológiai problémáival, a kapcsolódás formáival vagy a sznobizmus és a divat témájával.

Egyetértek Wojciech Bursztával abban, hogy antropológiai kutatást bárhol lehet folytatni,² és hogy a kutatónak nem feltétlenül szükséges egy kulturálisan idegen környezetben tartózkodnia, hogy felállítsa tudományos álláspontját. Kezdeként vessünk néhány pillantást gyermekkori emlékeinkre a kulturális környezetünkről, melyben felnőttünk. Miért nem kockáztatjuk meg, hogy ezeket a kultúra etnológiai elemzésére vonatkoztassuk? Kérdezzük meg régi osztálytársainkat, játszópajtásainkat az emlékeikről. Akiknek vannak az idősebb generációhoz tartozó rokonai, azoknak bennük érté-

megpróbálva rekonstruálni az elmúlt napok kulturális atmoszféráját – egy feladat, ami tele van a félremagyarázás és a tévedés kockázatával.

Kétségkívül, az iménti fenntartások ellenére a mai időkre specializálódott történészek létrehozta néhány olyan munkát, melyekről az etnológusoknak nem szabadna megfeledkezni. Szeretném megemlíteni például R. Grunberger tanulmányát a Harmadik Birodalom társadalomtörténetéről, vagy V. Klemperer éleslátó emlékiratait a nyelvről és a politikáról szóló észrevételekkel kombinálva.³ Ezek a könyvek igazi kihívást és szellemi ingeret jelentenek a mi tudományágunk számára. Lengyelországban T. Szarota néhány különösen érdekes történelmi beszámolót készített a náci megszállás alatti Varsó és más európai nagyváros mindennapi életéről.⁴ A második világháború napjainak sajátos ábrázolása úgy, ahogy egy hétköznapi ember látta, kitevé a terror, a nyomás és a manipuláció sokféle formájának, a túlélésért való küzdelem azokban a nehéz években, az etnológus számára információk tárházát nyújtja, valamint ösztönzést az új, kiterjesztett kutatásokra.

A második világháború tragédiája számos általános és specifikus elemzés témája. Sajnos az etnológusok részvétele ebben a tudományterületben marginális. A lengyelországi populáris kultúra mai történetének vizsgálói számára van még egy felderítésre váró terület, amit mindeddig nem érintett a tudományos elemzés: a háború utáni időszak, ami felöleli (legalább) az 1945–1989-es éveket. Ennek következményei sokfélék és jelentősek voltak, de néhány dolgot ezekről az évekről hajlamosak elfelejteni vagy elferdíteni az igazságot, pusztán megalkuvó és szűk körű okokból kifolyólag.

A kérdéses időszakban az etnológusok átengedték az elsőbbséget a történészeknek, mint M. Ordyłowski, aki

könyvet írt Wrocław lakosainak mindennapi életéről az 1945–1948-as években.⁵ Ordyłowski leírja azon problémák teljes skáláját, melyek a romos és anarchikus városért felelős hivatalnokokat és elsősorban a keletről odaseregülő új lakosokat szorongatták. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy országunkra csak az időszak első éveiben kényszerítették rá egy „szatellit civilizáció” specifikus modelljét. Ez a modell egy idegen rendszeren alapult, mely igényt tartott egy egyetemes, világi vallás szerepére, és megpróbálta erőszakosan átformálni polgárok millióinak gondolkodásmódját, hogy hozzáidomuljanak annak mintáihoz. A történészek és a politikatudósok vizsgálatai mellett a háború utáni időszakot a filológusok is elemezték – a propagandaújságok aspektusából. Kutatásaik – jellemzőikben – gyakran interdiszciplinárisak, Klemperer fent említett munkájának szellemében folytak.

A kommunista kormányzás alatti lengyel társadalomban lezajlott különböző kulturális helyzetek nemcsak a történeti, hanem az etnológiai megfigyelés szükséges vagy legalábbis lehetséges témái. Hiszem, hogy hasonló jelenségekkel találkozhatnak az etnológusok és a társadalomtörténészek a Cseh Köztársaságban, Szlovákiában, Magyarországon vagy a balti államokban. Hasonló sorsban osztoztunk, bár természetesen jelentős különbségek mutatkoztak a szocio-politikai folyamat tényleges lefolyásában a kommunizmus napjaiban. Mindenesetre az időszak következményei még mindig élesen érezhetők, legalábbis Lengyelországban. Évtizedeken keresztül kialakították az „igazi szocializmus” emberének specifikus mentalitását, és a társadalom ábrándok teljes készletét táplálta. A mai fejlődés Lengyelországban ismét megmutatta a fogalmi minták állhatatosságát a társadalmi öntudatban, és néha még a tudatalattiban is. A sajnálatos kulturális örökség meghatározása és az állásfoglalás megkönnyíti a sokféle kulturális tény részletes leírását.

8

K É K

kes informátorokat kell látniuk, akik gazdagíthatják tudásukat gyermekkorkorukról vagy kamaszkorukról. Egyszer csak egy – eredeti, bár a szubjektivitástól nem mentes – dokumentum birtokában leszünk a közeli múlttól, melynek leírására még csak kevesen vállalkoztak, ha volt is egyáltalán valaki. Ha pedig hozzájutunk korabeli írott emlékekhez, akkor a két forrás szembesítése még érdekesebbé teszi a vállalkozást.

Az emlékek tanulmányozása és a közelmúltból származó újságok és magazinok gondos átolvasása etnológiai adatokhoz fog juttatni a tegnapi mindennapi életéről. Ezek azok az idők, melyeket a kultúra történetírói elkerülnek tanulmányaikban, mondván, hogy „túl frissek”. Idővel azonban egy bizonyos időszak megéri a történeti kutatásra, a hangulata, mely oly becses az etnológus számára, eltűnik, és csak a száraz tények maradnak ránk. Csak akkor kezdjük alaposan értelmezni,

Szakralitások és profanítások

Az ideális megoldás természetesen az 1945–1989-es évekből származó személyes naplók és emlékek használata lenne. Azonban nem sok férhető hozzá. Ráadásul a nyilvánosságra hozott anyagok nagy része olyan embe- rektől származik, akik a kor politikai vagy művészeti elitjéhez tartoztak. Még ha könyveik kritikus hangneműek, és veterán ellenzéki aktivisták szem- szögéből íródtak is, azért mégis olyan körök nézőpontját tükrözik, akik egy- értelműen kivételezett helyzetet élveztek. A piacon fellelhető néhány kiad- vány megpróbálja megteremteni az „emberek Lengyelországa” képet, ami megfelel a megmaradt posztkommun- ista érdekeknek, bár az antikommunista ellenzék retorikájával van megfogal- mazva.⁶ Ezért az etnológusnak, aki ilyen publikációkat használ, különös körültekintéssel kell lennie, és kriti- kusan kell fogadnia egyik vagy másik – gyakran önjelölt – „erkölcsi forrás- munka” kijelentéseit, akik szemben álltak a politikai rendszerrel. Mind- azonáltal az 1950-es évek eleji szoká- sok vizsgálatának gondosan elemez- nie kell a Leopold Tyrmand írásaiban található emlékeket, köztük egykor híres, ma már kevésbé olvasott novel- láját, a *Zlyt*-t, vagy Henryk Grynberg fél-önéletrajzi elbeszéléseit. A „kis sta- bilizáció” (a Gomulka időszak) utáni periódus etnológiai mérlegelésének idevágó forrásai tartalmazzák Marek Hłasko prózáját, míg a Gierek-kor- mányzat utolsó éveinek (az 1971-es évek vége) bizonyos értelmiségi köreit Kazimierz Brandys írta le találóan. Min- dent összevéve, az 1945–1989-es évek regényirodalma, az esetleges ideológiai elfogultság ellenére további információ- forrás lehet az akkori élet anyagi aspek- tusáról, bár nem szükségszerűen az emberek valódi érzelmeiről.

Egy másik, kihasználatlan – és nyil- vánvaló okokból gyengülő – forrás az élő emlékezet. Szükséges olyan gene- rációkhoz tartozó emberekkel interjú- t készíteni, akik kezdenek kihalni: azok, akik emlékeznek az 1950-es, '60-as vagy '70-es évekre, légkörükre,

hivatalos retorikájukra és a minden- napi élet részleteire – olyan többnyire ismert (de ki által? és meddig?), köz- helyszerű dolgokra, mint a sorban állás, a hűtőszekrényre vagy mosógépre egy hónappal korábban leadott igénylés, a módszerek, hogy helyet szerezzenek egy munkásotthonban vagy szanatóri- umban, a hadjárat, hogy felvegyék a lányukat vagy fiukat egyetemre, hogy előnyös témát tanuljanak, az export- ból visszamaradt árukért folyó harc az üzletekben, a – kissé foltozott és ko- szos – külföldi használt ruhák iránti örület a bazároknak, nem hivatalos kereskedők tömegei, akik húst és ru- hát árultak az irodákban és vállala- toknál dolgozóknak stb. Aztán a kül- földi utazások köre következik, melyek fő mellékterméke volt a rendőri ellenőrzés, kereskedelem és csempé- szés, a végeérhetetlen erőfeszítés, hogy útlevelet, a banktól pedig devizajutta- tást szerezzenek, vagy a nemzetközi vonatokon a harc az ülőhelyekért.

Mindehhez jön még Budapest, a Bala- ton, Mamaia, Várna, Smokovec és Dubrovnik turistafoklórja. Az üzlete- inket kimerítő „idegenek” rémképe vagy a „minket” ért kisebb-nagyobb megaláztatások Prága, Pozsony vagy Burgas üzleteiben. Ez a szánalmas eg- zotikum volt elérhető Közép-Európa alacsony szintre kényszerített társa- dalmai számára Jalta után.⁷ Végül ott van az ember képe, aki gyerekkora óta a legalapvetőbb áruk állandó hiá- nyában él – az emberé, akivel elhitet- ték, hogy az a normális, ha megfoszt- ják a választás jogától, a hatóságok gondoskodnak majd minden szük- ségletéről, a teljes hűségért cserébe (vagy egyébként büntetésformán) vissza- tartanak tőle dolgokat. Az egyetemi tanulmány témájának megválasztása, a foglalkoztatás és az elszállásolás kér- dései vagy akár a nyaralás megszerve- zése egy kiválasztott üdülőhelyen – mindent a polgárok nevében döntöt- tek el. A polgár, akinek hálásnak kel-

lett lennie a lehetőségért, hogy vehet egy pár cipőt, elutasította a külföldi importőröket. Az ember, aki rekedtre neveti magát bármilyen célzó viccen, amit egy humorista a hivatalos cenzor jóváhagyásával elsüt. Az, aki decem- berben órákat áll sorba kosárral a ke- zében a halásus előtt, hogy megvegye a karácsonyi pontyot. Valaki, aki akár verekedni is képes egy ülőhelyért a buszon Zakopaneig, vagy örömköny- nyeket hullat, amikor egy olyan la- kásba költözik, ahol öt négyzetméter jut mindenkire.

Az embertől, akiről beszélünk, el- várták, hogy tiszta szeretetet mutas-

9

K É K

son nemcsak Moszkva, hanem a mongol marsall, a kubai forradalom, az észak-koreai nemzet atyja vagy a tábornoki uniformist viselő egyiptomi zsamok iránt. Egy megfélemlített egyént nyomorúságos munkájáért nyomorúságos fizetést kap, mivel a hatóságok feltehetően nem tudtak megengedni többet a „különösen fe- szült nemzetközi helyzet” miatt – egy lengyelt állandóan óva intettek attól, hogy túl sok vajat vagy húst egyen, hogy a lakáshiány idején csak úgy, sa- ját szeszélyből gyerekei legyenek, vagy hogy túl sok áramot fogyasszon csúcsidőben. Megnézhetjük közelebbről a társadalom mesterséges felosztá- sát többé vagy kevésbé kiváltságos csoportokra, a családi háttér vagy a külföldön élő rokonok alapján. Ha- sonlóképpen érdemes lenne megvizs- gálni az ágazati privilégiumok rendsze- rét, amelyben egy cipőgyárban dolgozó munkás alacsonyabb rendűnek számí- tott annál, aki acélművekben, szénbá-

nyában vagy harcokcsi-összeszerelő üzemben dolgozott.

Alapos etnológiai vizsgálatra vár a kiváltságos „amatőr atléták” csoportja, akik minden évben hosszú időt töltöttek központilag szervezett edzőtáborokban – az egész társadalom által támogatva –, miközben pénzt kerestek gyárakban vagy más intézményekben, ahol állítólag dolgoztak. A profi sport ezen államilag finanszírozott formája rajtahagyta a bélyegét az egész szub-tátrai régió (vagy legálábbis a lengyel határon belül eső részeiben), főleg az anyagi kultúra területén és a karrier-modelleken.

Szakralitások és profanítások

ruktól fogva, hogy az átlagembernek képesnek kell lennie bolonddá tenni bármilyen hatóságot – vagy a hatóság fogja őt bolonddá tenni.

Hogy többet megtudjunk a kulturális kettősről (valójában a párbaj lenne a megfelelő szó ebben a kontextusban), melyben a hatóságok és a polgárok játszanak/harcolnak, nem szabad csak a személyes emlékeket elemezni, hanem gondosan át kell olvasni a kommunista kormányzás különböző szakaszainak sajtóját Közép-Európában, a saját témára koncentrálni. Minél hamarabb vállaljuk az utóbbi típusú kutatást, annál kevésbé valószínű, hogy véletlenül engedünk a szíren hívásának, az elmúlt évek konformista újságíróinak, akik megpróbáltak létrehozni egy hamis valóságot, vagy megkönnyíteni egy másik keserű pirula olvasók általi lenyelését. Természetesen egyetlen kutató képességét meghaladja, hogy beszámoljon az „Emberek Lengyelországának” életéről vagy Közép- és Kelet-Európa bármely országáról a kommunizmus alatt, annak teljességében zajló életéről. Mindazonáltal mindenki elkezdheti egy kiválasztott terület elemzésével.⁸

A kommunista időszak szokásainak etnológiai mérlegelése más okból is sürgető. Egyre több és több véleményre van példa, melyet nyugati kutatók foglaltak meg, akiknek körülményei megengedték, hogy lehetőségük legyen a megfigyelésre saját országukban, a múltban. Ezeket a megfigyeléseket gyakran felületes és felszínes módon tették meg, a nyelv és a kulturális háttér szükségessége nélkül. Ezeket a kutatókat gyakran a kortárs Közép-Európa kulturális fejlődési szakértőinek tekinti környezetük – főleg Nyugaton –, holott nemzetközi nyelven megjelent írásaik olyan képet festenek, ami néhány esetben messze van a valóságtól.

A volt kommunista Európa kulturális jelenségének egésze alig észlelhetően elkezdte lenyűgözni a nyugati tudósok bizonyos köreit, és egy tudományos vákuum keletkezett, amelyet a tapasztalatok alapján nem annyira a leginkább hozzáértők, mint inkább a kiadói piac legaktívabb résztvevői töltenek fel.

Nyilvánvaló módon az „Emberek Lengyelországának” vagy Közép-Európának elemzése általában véve az igazi szocializmus alatt sajnos nem festene idillikus képet a múlt kultúrájáról. Nosztalgikus emlékezés se lenne azokról az időről, amikor még fiatalok, szépek és egészségesek voltunk. Mindazonáltal az etnológus számára vonzó kutatási terület, és a nemzetközi összehasonlítás érdekes lehetőségeit nyitja meg.⁹

Megfigyeléseim a különböző társadalmi csoportok körében, melyeket éveken át befolyásos barátok nélküli, nem kivételezett szemlélő helyzetéből végeztem, arra ösztönöztek, hogy vállaljam a szóban forgó témát, amit kevésbé feltártak, ugyanakkor több okból is fontosnak tartok. Ezek egyike a politikai jellege: a közép- és kelet-európai államok, melyek a „Népek Őszén” szabadultak meg a kreml-i uralom alól, túl nagy demográfiai és gazdasági egészet alkotnak ahhoz, hogy mellőzzék őket, ahogy ez hagyományosan történt. Lengyelország, Litvánia, Lettország, Észtország, a Cseh Köztársaság, Szlovákia, Magyarország, Románia, Bulgária, Szerbia és Montenegró, Mecedónia, Horvátország, Bosznia és Hercegovina, Szlovénia és Albánia több mint 120 millió lakosú – akik viszonylag jól képzettek, és erősen fejlett nemzeti öntudatúak. Az ezekben az országokban működő társadalmi erők intenzitása alábecsülésének szörnyű következménye az utóbbi időben keserű tanulság a naiv globalisták számára, akik elfelejtik a helyzet „tisztaságát” a két ellenséges politikai blokk közötti versengés óta.

Koronczai Barbara fordítása

Nem szabad megfeledkezni a szocio-technikai módszerekről, melyeket a hatalmas védelmi ipar munkások ezreit foglalkoztató vállalataira alkalmaztak, ahol évtizedekig azt mondták az embereknek, hogy ők a föld számára a só, a munkájuknak köszönhetően. Nem vehetjük semmibe az állami gazdaságokban dolgozók tizezeit, akik állandó deficitet termeltek. A mai Lengyelországban nyomorúságos életet élnek egykori politikai támogatóik gazdasági összeomlása után...

Az akkori időről szóló etnológiai vizsgálatnak számba kell vennie a megszámlálhatatlan elkerülő és kicselező technikát, a család és szélhámosság módjait, a korrupció gyakorlatát, melyet a demokratikus kormánytól megfosztott társadalom tökéletesített ki. Ez a gyakorlat belülről marta szét a rendszert, ugyanakkor lerombolta az állampolgári felelősség érzését, azt tanítva polgárok millióinak gyerekkor-

JEGYZETEK

- 1 Robotycki, 1992.
- 2 Burszta, 1992:3–6.
- 3 Grunberger, 1977; lásd még Klemperer nagyszerű tanulmányát, ami nem korlátozódik filológiai kérdésekre, 1975.
- 4 Szarota, 1995; lásd még Hryciuk, 1992 és Dziegiel, 1991.
- 5 Ordyłowski, 1991. Ez a munka még a kommunista kormányzás alatt született, és a szerzőnek sok tragikus adatot ki kellett hagynia a háború utáni első évekről Wrocławban. A könyv mindazonáltal információs tárház a háború utáni szokásokról a visszaszerzett területeken.
- 6 Kuroń, 1995. Ez a művészi kivitelű kiadvány a fiatal lengyel generációk számára kínál hozzáférhető információkat a kommunista múlttól. Erősen hangsúlyozza a posztkommunizmus szerepét, mely megmaradt az igazi szocializmus eltörlése után, ugyanakkor a társadalom többi részét megfélemlített, passzív tömegként mutatja be, melynek ellenállási szándékát a sztálinista elnyomás szétmorszolta.
- 7 Dziegiel, 1996a: 161–172.
- 8 Dziegiel, 1996b:161–172.
- 9 Hann, 1995. A „Kelet-Európa antropológiájáról” szóló esszék e gyűjteménye, melyet egy brit etnológus írt, ösztönző,

Szakralitások és profanítások

vitaindító példája a saját szerepünk észlelésének a kontinensen egy kívülálló kutató szemével, aki terepünkát végzett Magyarországon és egy faluban a Beskid Miski hegyekben, Lengyelországban. Ez nem elszigetelt eset. Próchnik kis városában, a Rzeszów régióban Bill Ehn svéd etnológus vezetett kutatásokat az 1970-es években a család-szerkezetéről. Tanulmányának eredményét utólag adták ki Svédországban. Egy másik svéd kutató, Melcher Ekströmer a lundi Szociálandropológiai Intézetből az 1980-as években gyűjtött anyagot disszertációjához a Podhale vidékén. (Lásd Ekströmer, 1991)

IRODALOM

- Burszta, W. J. (1992): Etnologia dzisiaj albo siła peryferii. [Etnológia ma, vagy a periféria vonzereje.] *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 2. 3–6.
- Dziegiel, L. (1991): *Lwów nie każdemu zdrow.* [Nincs még egy hely, mint Lvov – bár nem mindenkinek.] Wrocław.
- Dziegiel, L. (1996a): *Swoboda na smyczy. Wspomnienia 1946–1956.* [Szabadság porázon: Emlékek 1946–1956.] Kraków.

- Dziegiel, L. (1996b): „Poland's Closest Neighbours: Official Communist Stereotypes and Popular Myths”. In: R. Kantor (szerk.): *Borderlands – Culture – Identity.* Kraków. 161–172.
- Grunberger, R. (1977): *Social History of the Third Reich.* London.
- Ekströmer, M. (1991): *Buskar och faglar: en social antropologisk studie av górale bergsfolket i södra Polen.* Lund.
- Hann, C. M. (1995): *The Skeleton at the Feast.* Canterbury.
- Hryciuk, G. (1992): *Gazeta Lwowska 1941–1944. [A Gazeta Lwowska újság. 1941–1944.]* Wrocław.
- Klemperer, V. (1975): *LTI: Notitzbuch eines Philologen.* Leipzig.
- Kuroń, J.–Żakowski, J. (1995): *PRL dla początkujących [People's Poland for the beginners].* Wrocław.
- Ordyłowski, M. (1991): *Życie codzienne we Wrocławiu 1945–1948. [Mindennapi élet Wrocławban, 1945–1948.]* Wrocław.
- Robotycki, C. (1992): *Etnografia wobec kultury współczesnej. [Etnográfia és modern kultúra.]* Kraków.
- Szarota, T. (1988): *Okupowanej Warszawy dzień powszedni. [Mindennapi élet Varsóban a náci megszállás alatt.]* Warszawa.
- Szarota, T. (1995): *Życie codzienne w stolicach okupowanej Europy. [Mindennapi élet az európai nagyvárosokban a náci megszállás alatt.]* Warszawa.



Bevezetés

A zsidó kultúra időfelfogása szerint az ember által megtapasztalható idő a teremtetett valóságok egyike. Kezdeté és vége van. Mind a kezdet, azaz a teremtés, mind a vég, a világ, az emberiség, a történelem végpontja, vagyis az új-áteremtett és örökké tartó új kozmosz Isten alkotása. Ebben a lineáris időtartamban jelenik meg az Örökkévaló kiválasztása által Isten népe, a zsidóság. A zsidóság küldetése, hogy az Istentől kapott törvényeket megtartva megjelenítse a többi népnek az Egy Isten valóságát. Ez a küldetés nyomja rá bélyegét a zsidó kultúra ide-

Izrael közti szövetség örök, de a zsidók újra és újra fellázadnak ez ellen, ami miatt vállalniuk kell e szakrális minőség elértéktelenítésének következményeit. A szövetség azonban továbbra sem bomlik fel, és a csapások súlya alatt a zsidóság is felismeri ennek valóságát. Az Isten és népe közötti kapcsolat dialektikus időstruktúrájának ritmusa visszarendeződik a szövetségkötés tórai időpontjának harmonikus minőségéhez, hogy ezután újra és újra induljon ez a sajátos hullámlás a történelmi idők végéig. Ez a zsidóság számára a történelem „tulajdonképpeni érverése”, az a „láthatatlan történelem”, amely az idő megta-

Papp Richárd

Az idő szakrális ritmusa a zsidó kultúrában

jére is, ugyanis ahhoz, hogy a feladat teljesíthető legyen, újra és újra át kell élni ennek jelentőségét. Ennek következménye és záloga egyben a vallási életmény megőrzése a szakrális idő körkörös újramegélése, életben tartása által.

A zsidó történelem ennek megfelelően rendelkezik az idő szakrális ritmusával. A vallási képzetek más kultúrákban is meghatározzák az idő ritmusát, amelynek dinamikája és minősége a szakrális tartalmak függvénye. (Hubert–Mauss, 2000:40; Pócs, 2002:139) Így az időegységek nem pusztán mértékegységek, hanem egy „ritmus egységei”, melyek váltakozása „periodikusan visszavisz” az idő mögött álló szakrális tartalmak valódi jelentéseihez. (Hubert–Mauss, 2000:50–51) A zsidó kultúrában az idő szakrális minőségét a történelem céljának, földi létrehozásának (Isten országának földi létrehozásának) való megfelelés vagy meg nem felelés határozza meg: Isten és

pasztalásában és értékelésében is elvlasztja a zsidóságot a többi nép kultúrájától. (Yerushalmi, 2000:39–40) Azonban mindennek egyetemes tétje van, ugyanis a zsidó kultúra szakrális küldetése az egész emberiség megváltásának elnyerése. A zsidó kultúra rituális élete résztvevőinek vállalja ez a súly nehezül.

Tanulmányom célja ezért betekintést nyújtani ennek a valóságnak megélt jelentéstartalmaiba a budapesti Bethlen téri zsinagógai közösség kulturális gyakorlatának és tudatának tükrében.

Az idő strukturális ritmusa

„Ami volt – az van,
és ami lesz – az is volt már
és az Isten az üldözött mellett áll”¹

A szakrális idő ciklikus átélhetőségével, az egy időben lakozás képességével párhuzamosan létezik a zsidó kultú-

rában az idő megélésén keresztül az Istennel való szakra lis szövetség morális minősége. A szövetség tétje az Örökkévalótól kapott törvények betartása által a zsidóság és ezen keresztül az emberiség életének fenntartása, előkészítése az örök életre. Az Istennel való szövetségnek ezért örökké kell tartania. A „kőbe ágyazott emlékezetet” ezért kell a zsidó kultúrának élővé tennie újra és újra a generációk változásai során. A törái, szakra lis idő eseményeinek ezért az „emlékezés csatornáin kell elérniük azokat, akik nem voltak ott azon a napon. [...] Tehát igen kevés köze van [ennek] a múlta irányuló kíváncsisághoz. Izrael arra szólíttatik fel, hogy pápi ország és szent nép legyen.” (Yerushalmi, 2000:28–29)

A zsidó kultúra egyszerre folyamatos és körkörös időstruktúráján belül így válik átélhetővé az a sajátos időritmus, amelyet „a beszédhez hasonlítva így lehet kifejezni: hangsúlyos–hangsúlytalan–hangsúlyos; vagy az érveréshez gyenge–erős–gyenge”. (Boman, 1998:114) Ennek periódusait az Örökkévaló és a zsidóság kommunikációja, egymással való kapcsolata határozza meg.

A teremtett időben megvalósuló theophania okán, minden eseményben „benne van” az Úr is, történelem nincsen az Isten nélkül. „Azt, hogy az egyik esemény követi a másikat, vagy hogy egy időszak átváltozik egy másikká, csak Isteni döntésként lehet érteni. [...] Ebben a rendszerben nincs hely üres terek és közbeeső évek számára a fontos események között. Az események minőségét és sorrendjét a történelem Urá szabja meg.” (Nolan, 1996:115)

Az Örökkévaló és a zsidóság „közös történetének” aktuális tartalmait azonban a zsidók befolyásolják cselekedeteik által. A zsidó közösség tagjai személyesen alakítják ezt a „párbeszédet”, s ez kihat az egész közösség, illetve az egyes személyek korsóra is. A közösség bűneiben eljuthat arra a pontra, amely által megszakítja az Örökkévalóval való kommunikációt. (A nép túlnyomó többsége elfordul vallásától, feleslegessé válik számára a

tradíció normarendszere stb.). Ekkor és ezért sújtja őt az Úr büntetéssel, amely fájdalmas áldozat után a zsidó közösség tagjai megtérést gyakorolhatnak, s újra megtisztulhatnak: a Gondviselés megbocsát nekik.²

„És kipótolom nektek az esztendőket, amelyeket tönkre tett a szöcske, a cserebogár, a hernyó és a sáska, az én nagy seregem, amelyet reátok küldöttem.” (Jóel 2,25) Erre a bibliai idézetre utalva egyik adatközlőm a következőket mondta nekem a zsidó újev hetében: „Ha megtérsz, megbánod a bűneidet, azaz tsuvát³ csinálsz újevkor, akkor az Örökkévaló minden elvesztegetett időt visszaad. Effektív azt az időt adja vissza, amennyit elvesztegetél. Ugyanez érvényes az egész zsidóságra, olvasd csak el, hogy mit írnak erről a próféták. A tudatlanság ideje azonban nem számolódik ebbe bele, mert életed csak a megtéréssel kezdődik meg, amikor Ábrahám szövetségét, a zsidó vallást komolyan veszed, életformádul választod.”

A megtisztulás lehetősége az ember függvénye, a Tórában előírt rítusok és törvények etikai alapelveinek újrabetartásával, azaz a megtéréssel. A Tórában több helyen találkozunk ezzel a jelenséggel, az Örökkévaló szólítja fel Izrael népét arra, hogy ne térjen le az Örökkévaló útjairól; máskülönb „én is ezt tesztem veletek és rendezek rátok rettenetet”. (3Móz 26,16) A Gondviselés azonban megbocsát a bűnös népnak: „El fogtok veszni a népek között és fölemészt benneteket ellenségeitek országa. Akik pedig megmaradnak közületek, elsínylenek bűnükben ellenségeitek országaiban, megőseik bűneiben is, mint a magukéban, elsínylenek. De bevallják bűnüket és őseik bűnét és hűtlenségüket ellenem és hogy daccal ellenem jártak, meg én is daccal jártam ellenük és hoztam őket ellenségeik országába; bizony akkor megalázkodik körülmetéletlen szívük és akkor leróják bűnüket. És én

megemlékezem szövetségemről Jákóbbal meg szövetségemről Izsákkal, meg szövetségemről Ábrahámval s az országról is megemlékezem” – nyilatkoztatta ki az Örökkévaló Izrael egész közösségének. (3Móz 26, 38–42)

A profetikus irodalom egyik központi eleme is a megtérésre való buzdítás és ezáltal a történő újjászületés reményének vigasza. (Vö. Mik 7,2; Jer 5,1; Ézs 48,8; Jer 17,1; 13,23; Ez 24,6; Ám 4,11; – a bűnökről és Ézs 40,1; 49,13; Jer 31,13–16 – a vigasztalásról Léon-Dufour, 1986:1116) „Nem csoda, hogy a próféták is ugyanazt látják, mintha az egyiptomi

kivonuláskor élnének. Hiszen mára az egész Szentírás idejében is az ősök cselekedetei ismétlődtek meg, akár csak ma” – magyarázta meg számomra ennek kapcsán egyik beszélgetőtársam.

Az egyik sále südesz⁴ alkalmával a közösség egy tagja a zsidók negyvenéves vándorlásáról tartott előadásában az akkori események egyik legfontosabb tanulságának a következőket tartotta: „Az Egyiptomból való kivonulás szinte másról sem szól, mint hogy a zsidók látják a csodákat, a szemük előtt történnek mindezek, mégis újra és újra elkövetik azokat. Aztán meg is lesznek büntetve ezért, megbocsátást nyernek, újra részeshetnek a csodákból, és mégis újra elkövetik őket. Ez van ma is, a saját életünkben is; hiába látjuk a csodákat, hiába szúrja ki a szemünket, sajnos mindig a végleteleg kell eljutnunk, hogy felfogjuk ezeket, amikor már tényleg kiszúrja a szemünket.”

Az elhangzott mondatok utáni közösségi reflexiókban az egyik résztvevő

így egészítette ki az elmondottakat: „Én megmondom neked őszintén, én nem lettem volna Mózes helyében, pont ezekért, amit elmondtál; emlékezz csak az aranyborjú esetére, hogy pont, amikor Mózes a Tízparancsolat kőtábláit hozza le a zsidóknak a hegyről, akkor ezek ott mulatnak egy bálvány előtt.”

Az aranyborjúról szóló történet (2Móz 32) „megszólal” a rituális életben is. Bőjtnapokon a közösség bűnei megbocsátását kéri, hiszen a bőjtnapok okai (megtörtént tragikus események) is a nép bűneinek következményei. A rituális idő ciklikusan visszatérő pillanatai által átélhetővé válik a

14 K É K

bőjtnapon Izrael nemzedékeinek találkozási, így az egyes eseményekre való emlékezés helyett a közös bűnök egyszerre megvalósuló vezeklése történik meg. Az egyes imádkozó közösségek a zsidó történelem összes bűnét élik át és jelenítik meg a rituson. A bőjti nap felolvasott tórai szakasza, a *Ki thissza* elmondja a résztvevőknek az aranyborjú imádása után bekövetkezett történéseket; a nép ahelyett, hogy visszavárná Mózeset, az aranyborjúnak hódol. A felolvasás alatt azonban nemcsak hallgatva élheti át újra a közösség a tórai események idejét, hanem bizonyos részeken belül beszél a felolvasásba (egyes részeket a közösség mond az előimádkozó helyett), eljátszva lesz résztvevője a mitikus történetnek.⁵ (Vö. Boglár, 1970)

„Ne tégy rosszat népeddel” – mondja az említett ritusban a közösség a szakasz megadott helyén. Az előimádkozó ezt megismétli, majd újra a közösség mondja: „Bocsásd meg nekünk bűnein-

ket, mint ahogy ezt megígérted nekünk” – ezekben a részekben az aranyborjú imádásáról van szó, majd Mózes emlékezteti Istent szövetségére. „Emlékezzél meg a szövetségre, amit kötöttél.” Isten erre válaszolva megparancsolja Mózesnek, hogy készítse el a kőtáblát és arra írja rá a parancsolatokat. (Mózes csak miután a kőtáblákkal visszaérkezik, értesül a bálványimádásról, amely miatt Isten nem akarta a bizonyosság tábláit rábízni; haragjában össze is töri őket. A nép bűnös részét halállal bünteti, majd látva megbánásukat, könyörög Istenhez, aki újból Izraelnek adja a Tízparancsolat tábláit, a szövetség újra megerősítésének jelképét.)

A bűn forrása a *jécer hárá*, a rossz ösztön. (Jólesz, 1985:86) Eszerint az ember ösztönösen a rossz felé hajlik. „Az ember gondolata rossz kora ifjúságától.” (1Móz 8,21) Ennek tükrében egyik beszélgetőtársam ekképp magyarázta az idő szakrális periódusainak kiinduló okát: „Minden emberben megvan a *jécer hárá*; amikor közösen követik el a bűnököt, akkor ez a személyes gonosz ösztön kollektív *jécer hárává* válik. Az ilyen, nyilvánosságos bűnök vezettek a vízözönhöz csakúgy, mint annyi megismétlődő tragédiához a zsidó történelemben; a legutóbbi ilyen vízözön a holokauszt volt...”

Az elemzett időritmus lényeges pontja, hogy a mindenkor zsidóság és annak minden egyes tagja számára meg van adva a választás lehetősége a szövetség megtartása és ezen keresztül az áldás vagy a szövetség elvetése, az átok között. A választás lehetőségét Mózes foglalja össze és adja tovább a zsidóság összes nemzedéke számára a Tóra egyik záró fejezetében: „Nem egyedül veletek kötöm ezt a szövetséget és ezt az esküt, hanem azzal, aki itt van, velünk állva ma az Örökkévaló, a mi Istenünk színe előtt és azzal, aki nincs itt ma velünk.” (5Móz 29,13.14) „A rejtett dolgok az Örökkévaló, a mi Istenünké, de a nyilvánvalók a mieink

és gyermekeinké mindörökké, hogy megtegyük e tannak mind az ígét.” (5Móz 29,28) „És majd megmondják: mivelhogy elhagyták az Örökkévalónak, őseik Istenének szövetségét... Mentek és szolgáltak más isteneket és leborultak előttük. [...] És föllobbant az Örökkévaló haragja [...], hogy reáhozza mind az átkot, mely írva van e könyvben.” (5Móz 29, 24–26)

A prófécia megjövendöli Izrael számára, hogy az áldás mellett az átkot is „választani” fogja a közösség; s szenvedni fog ezért, de megtérése folytán újra visszatér az áldás idejéhez és a szakrális idő újabb periódusa veszi kezdetét ezáltal: „És leszen midőn reád jönnek mind e dolgok, az áldás meg az átok, melyeket eléd tettem, és szivedre veszed mind a népek között, ahova eltaszított téged az Örökkévaló, a te Istened és megtérsz az Örökkévalóhoz... te és gyermekeid egész szíveddel és egész lelkeddel: akkor visszahozza az Örökkévaló, a te Istened foglyaidat és irgalmaz neked... jót tesz majd veled és jobban megsokasít mint őseidet... midőn majd hallgatsz az Örökkévaló, a te Istened szavára, megőrizve parancsolatait és törvényeit, ami megvan írva a tan e könyvében, midőn megtérsz az Örökkévalóhoz, a te Istenedhez egész szíveddel és egész lelkeddel.” (5Móz 30)

Az, hogy az adott jelenben élő zsidóság az átok és az áldás egymást követő ritmusának melyik pontján van, illetve hogy az adott periódus ideje merre mozdulhat el, az élő közösség tagjainak személyes cselekedeteitől is függ. „Mert ezen parancsolat, melyet, neked ma parancsolok, nem elérhetetlen neked és nem távol eső. Nem az égben van, hogy mondanád: ki száll föl számunkra az égbe, hogy elhozza nekünk és hirdesse azt nekünk, s megtegyük. Se nem a tengeren túl van, hogy mondanád: ki megy át számunkra a tengeren túlra, hogy elhozza nekünk, és hirdesse azt nekünk, s megtegyük. Hanem közel van hozzád az ige nagyon, szádban és szívedben, hogy megtegyed.” (5Móz 30,11–14)

Szakralitások és profanítások

Ezért a vallásos előírásokat betartó zsidó ember számára alapvetően fontos a személyes életvitelére, múltbéli és jelenbéli cselekedeteire irányuló önreflexió (az áldás és átok állapotainak és okainak értelmezése), valamint az egész zsidóság irányában megfogalmazódó vélemény és esetleges változtatni akarás, hiszen a közösség sorsa múlik az erkölcsi és rituális parancsolatok egyéni megtartásán és a folyamatos önvizsgálaton.

„Ezeket a gyönyörű sorokat olvasva mindig az jut eszembe a Tóráról – mondta minderről egyik interjúalanyom –, hogy megiródott valamikor, de mintha állandóan szólna, állandóan figyelmeztetne, hogy azok a dolgok, amik megtörténtek, megtörténnek ma is. Ha akár a hatnapos háborút⁶ nézed, akár Izrael mai történetét, tulajdonképpen állandóan visszacseng, hogy semmi más felé nem irányítja a Biblia a figyelmedet, mint hogy el kéne kezdeni imádkozva visszamenni. Az egész arról szól, hogy ha Izrael egyszer vállalt valamit, a Szinaj-hegynél (megkérdezte Isten tőlük, hogy vállaltátok-e küldetéseket, amire azt mondták, hogy igen), attól kezdve ez a dolog elindult a maga útján. Akkor föl lett téve már az a kérdés, hogy ha hisztek és a parancsolatokat betartjátok, akkor ez áldás lesz nektek és Isten állandóan jelen lesz veletek. Viszont ha nem, akkor indul el az átok, abban az esetben, ha Izrael ettől eltér. A történelem eléggé keményen bebizonyította, hogy ezek az eltérések mit produkáltak: az, amikor Izrael önállósította, függetlenítette magát azzal, hogy Isten valahol van, de általában nem igazán van jelentősége ennek világunkban. Ha ma olvasod a Bibliát, akármelyik prófétái könyvet veszed elő, ott folyamatosan az az érzésed rebben meg, hogy mondani kéne őket, oda kéne tenni minden egyes zsidónak az orra elé, hogy olvasd már el! Itt kezdődik az, hogy már megéltük ezeket az eseményeket, amikor Isten többször szólt. Érdekes, hogy én például nagyon sokszor látam és nagyon sokszor olvastam. Tehát

nem lehet azt mondani, hogy az akkor szólt és az mára nem szól. A zsidó hitéletnek a megújítása, megújulása, ami a fordulópont lehetne, arról szól, hogy a prófétai üzeneteket mára áttéve azt kell mondani, hogy *Térj meg Izrael!*⁷ Isten nélkül nem megy. Az az érzésed, hogy ki kell menni az utcára és mondanod kell, vagy el kell menni egy gyülekezetbe, a zsidók közé, azt kell mondanod, hogy gyerekek, olvassátok már el! Hallgassátok már meg, hogy miket olvasnak! Oda kéne figyelni arra, hogy az üzenet mára szól. Kétségbeesve figyelem ezt a hit nélküli zsidóságot. A zsidóság pedig Isten nélkül nem létezik. Nem lehet a kettőt szétválasztani. Egy zsidó úgy tagadja Istent, hogy tudja, hogy van. Ez egy órületes dolog, mert bármely más embertől elfogadom azt, hogy ő ateistának vallja magát, de egy zsidó nem tud nem hinni Istenben, mert a génjeiben hordja. Na most, Isten szól neki, hogy vagyok. Ráadásul a zsidóságnak egy olyan feladata van, amit szeretnek elhessegetni, hogy elkezdjen imádkozni, és az imádságnak el kell jutnia az égbe. Van az a gyönyörű monda, hogy egy öreg rabbi be akart lépni a templomba és nem tudott belépni. Üres volt a templom, mindenki kint ült-állt és várták; mondták, hogy menjen be elsőnek. Nem tudott belépni, mert az imák lent voltak. És akkor egy kisgyerek megfogta az öreg kezét: gyere, rabbi bácsi, odavezetlek a helyedre. Kérdezte, hogy tudsz-e imádkozni. És akkor elmondta a Smát a gyerek, és akkor az imák elindultak felfelé az Örökkévalóhoz, a hit nélkül mondott imák. Ahogy az emberek belépnek egy templomba, egymással beszélgetnek, újságot olvasnak az istentisztelet alatt, pedig a templomba lépés másodpercétől, amikor már belép, el kell mondania egy imát. Ha feltételezi Isten jelenlétét, hogy ő valakihez imádkozik, akkor hogy lehet közben beszélgetni? A zsidóságnak észhez kéne

térnie és vissza kéne térnie... Az imában mi hordozunk valamit, valakinek. A hit nélkül mondott ima teljesen fölösleges. Hit nélkül nem megy, az egész formalitássá válik. A keresztény tanításokban a legfőbb vádpont a zsidókkal szemben, hogy nem teljesítették azt, amire Isten őket elhívta. Ezért élt Jézus – és ők a lelki Izrael, a hívő keresztények, akik csinálják azt, amit a zsidóság nem csinál. Amikor én ezt hallottam a keresztény templomban, kétségbeestem, ott bennem, abban a templomban belülről megszólalt, hogy ez nem lehet igaz. Nem lehet igaz az az állításuk, hogy a zsidók

15 K É K

nem teszik azt, amit az Isten kér tőlük. Tíz körömmel védtem a zsidóságot magamban belül, hogy nem lehet igaz, hogy ez így van. Magamba kellett néznem; hogy valahol elrontottam, nem tudok tovább menni, nekem haza kellett mennem. És mióta én megérkeztem a zsidóságba, azóta állok valamivel szemben, és bennem van az, amit mondtak, és amit én mondtam, hogy ne. Tudom, hogy Isten valamiért küld. Mondani kell! Bennem belülről kiált valami!”

Másik beszélgetőtársam szerint: „Mindannyian és mindig bűnököt követünk el. Bűnhődünk is emiatt rendszeren. Az isteni igazságosság az, ami az embereket és az egész földet mozgatja, különben anarchia lenne. De ez a bűnhődés a remény is egyben, ahhoz, hogy tiszta lappal tudjunk indulni. A zsidóknak több áldozatot kell hozni, hogy teljesítsék a Törvényt, mert ők harcolnak az első sorban. Az első sorból hal meg a legtöbb ember, de ők kapják a legnagyobb jutalmat is.”

E két utolsó interjúrészletem arra is rámutat, hogy a zsinagógákban minden nap imádkozók küldetése a rituális közösség tagjainak szakrális-erkölcsi feladata a törái igazságok, törvények betartása és továbbadása a zsidó kultúra „külső köreibe” tartozók számára is. E küldetés azonban egyetemes érvénynyel is bír, hiszen a zsidóság morális kötelezettsége az egyetemes emberiség felé is megfogalmazódik. A zsidó szakrális idődimenzió megélésével tehát a személyes sors összekapcsolódik a teremtet világ és a Teremtő szellem és akarat közös kozmoszában, ahogyan az a törái ősök idejében is történt.

16

K É K

A következőkben arra látunk példákat, hogyan hordozzák el a fent említett jelentéstartalmak lélektani súlyát és jelentőségét a Bethlen téri minján⁸ tagjai.

A „szent mag”

„És ha még megmarad benne egy tizedrész és az is újra pusztulásra lesz, mégis mint a tölgyfa és a nyárfa, melynek megdőlte után is megmarad törzse, így az ő törzse is szentség magvának megmarad” (Ézs 6,13) – idézte nekem egy beszélgetőtársam, majd felolvasott egy, az adott bibliai részlethez kapcsolódó írásmagyarázatból: „Mint mikor egy fa ágait levágják, a törzs megtartja életerejét, melyből új hajtások nőnek, így van Izraelnek is törzse, a vallásos igaz embereknek egy maradványa, mely a zsidóság fájának elpusztíthatatlan része.” (Hertz 1984, II:512) Majd így értelmezte számomra az elhangzottakat: „A hívó,

gyakorló zsidók lesznek magvai a jövőendő, szent népnek; az újra megtért Izraelnek, ezért kell nekünk ide járjunk és így élünk.”

Ennek szellemében a Bethlen téri minján tagjainak feladata a Törvény megtartása, a kulturális tudás őrzése és továbbadása, hiszen csak ehhez a forráshoz térhetnek vissza a „külső körök” tagjai. „Amíg nem tér meg Izrael, addig nekünk kell tartani a frontot. Ez az egyetlen esély a fennmaradásra és a Messiás eljövételére, a megváltásra. Ezért haltak meg őseink” – mondta nekem ennek a belső körnek egyik tagja.

A jeruzsálemi Szentély pusztulása után, a talmudi kortól a zsidó kultúra lényegét a fent említett magatartás tartalmazza. Más és más kognitív tartalmak, érzelmek („vallásos zsidó vagyok”, „őseimhez tartozom az imáim által”, „valakinek ezt is meg kell tennie; ez az én feladatom” – magyarázták a zsinagógában) alakítják ki az egyes emberekben a rituális életben való mindennapos részvétel igényét.

„Ha nem emberi szemmel nézem, akkor egyértelmű, hogy a zsidóság nem tűnhet el, hiszen meg van írva, fennmarad mindig, amíg fel nem épül a *Bész ha Mikdos*... Ehhez az kell, hogy minden zsidó visszatérjen. A minjánra is azért van szükség, mert lesz hova visszatérni. Mindig meglesz ez a mag és élni fog. Ha kihálnak az öregek, akkor is mi leszünk, mármint középkorúak, ez egy ilyen hullám” – mondta egyik interjúalanyom.

Mi a minján szerepe ennek megfelelően? Mi az a kulturális tartalom, amit őriz, amihez a többi zsidónak majd „vissza kell térnie”? Beszélgetőtársaim a következőket mondták erről: „Az a jelentősége, hogy az ősi törvények szerint kell egy zsidónak élni, évezredekden keresztül csak ez tartotta fenn a zsidóságot, ha ebből egy picit is kihagyunk, hogy ez meg ez idejétmúlt, múlt századi, vagy azt mondjuk, hogy »a törvények, a micvák elavultak, és

ne tartsuk be«, akkor az egész zsidóságnak vége. És bár csak kisebbségben vagyunk, az ősi törvények fátylóját akkor is magasra kell emelnünk, a micváknak a fényét és a Tóranak a fényét, méghozzá a saját példánk, a saját életünkön keresztül kell ezt mutatni.”

„Ma még kevesen vagyunk, de ha csak egy hónapban még egy gyerek kapcsolódik hozzánk, ha csak minden két hónapban még egy fiatal lesz vallásos, ha csak egy gyerek fogja azt mondani, hogy én mátol csak kóser húst eszem, mátol kezdve a *shitá* és a *sábbát* törvényei szerint élek,¹⁰ akkor már volt célunk itt a földön, van magyarázatunk arra, hogy miért maradtunk itt és láthatjuk a feladatunkat: átadni, hogy mi a zsidó út és mi a zsidó törvények szentsége.” „Hogyha a fiatalok vagy mások, akik lejönnek ide, csak egy betűt tanulnak, ha csak egy szót hallanak egyikünkötől, akkor azt már közölünk tanítónak kell mondani, mert a zsidókat, bárhol legyenek is, nem lehet elvonatkoztatni a zsinagógától, ezért van jelentősége annak a néhány gyülekezetnek, ahol vallásos zsidók vannak, ott van a zsidóság jövője.”

„A zsidó reneszánsz csak a vallással együtt lehetne meg, erre van is esély, de ehhez a templomig, a közösségig kell jutni, ez a mi feladatunk.” „Ez a mag be is tud hozni embereket, de vannak olyanok is, akik hirtelen fel-lángolnak, eljönnek, s aztán ki is esnek, aki nem kötődik ide vagy nem ragad meg itt, abban nincs meg valamilyen szinten a zsidóság; az nem marad itt.”

A „szent mag” nem terjeszti a „hitet” a külvilág felé, tagjai úgy gondolják, hogy a zsidó élet megélésével, a rituális törvények betartásával olyan „zsidó szellemiséget” alakítanak ki és közvetítenek, amely megragadhatja és „behozhatja” a zsinagógába a zsidóság többi részét. Ez viszont – mint az utolsó interjúrészletben láttuk – nem jelent minden esetben befogadást, a minján tagjai „megszűrik” a kívülről jövőket, annak megfelelően, hogy azok idővel milyen mértékben rendelik alá

életformájukat a rituális előírások betartásának. Ennek lényegét egyik megkérdeztem így foglalta tömören össze: „Zsidónak kell lenni, nem magyarnak, mert különben eltűnik a zsidóság innen.”

Interjúalanyom itt nem az identitás kérdését, és az ennek megfelelő választás kritériumát „írta elő”, ehelyett a „zsidónak lenni” kijelentést rituális értelemben használta. Míg a „magyarokat” vagy más nem zsidókat nem kötik a zsidó vallás parancsolatai, addig a zsidónak – a „szent mag” szerint – csak azt lehet tekinteni, aki a kultúra által előírt normarendszerek szerint él. Így – szerintük – egy zsidó származású ember sem tekinthető „köser” zsidónak, ha az nem felel meg a fent leírtaknak.

„A zsidó vallás szigorúan rabbinikus formájának sajátága az, hogy az élet legprofánabb megnyilvánulását is bevonja a vallás körébe. A Sulchán Áruh még olyan dolgokat is szabályoz, mint pl. az öltözködés, a cipő felhúzása stb. Ennek azonban nem az a következménye, hogy a vallás profanizálódik, hanem éppen ellenkezőleg: minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is, vallásos súlyt nyer... szentté válik: egész napi munkánk nem más, mint egyetlen reggeltől estig tartó istenszolgálat.” (Hahn, 1995:13)

A zsidó kultúra istenfogalmának legfontosabb aspektusa, hogy Isten Szent; a zsidóságnak ezért – az Isten által adott parancsolatok okán – szent népek (*kódosim*) kell lennie. (Golinkin, 1998:58) A szentségre vonatkozó kifejezés a Tóra egyik hetiszakaszának (3Móz 19-20) is elnevezése; ez a szakasz tartalmazza a zsidó vallás szentségről szóló törvényeit. (Újvári, 1929:459) A Tóra egyéb helyein is találkozunk a szentség parancsolatával: „[...] papok királysága és szent nép lesztek” (2Móz 19,6); „Mert én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek, szenteljétek tehát meg magatokat, hogy szentek legyetek, mert szent vagyok Én...” (3Móz 11,44) (Lásd még 3Móz 19,2)

A sémi *qodes* szó jelentése „szent dolog”, „szentség”, amely az „elvágni, elkülöníteni” igék tövéből származik, így jelentése a profántól való elkülönülés gondolatát sugallja. (Dufour, 1972:1184–1187) A „megszentelés” kulturális jelentése tehát a vallásos zsidó emberek számára egyben elválasztást is jelent: a „tisztá”, a szent megvalósítását az életben a „tisztatlanságtól”, a profántól, a „nem szenttől” – a kulturális gyakorlat „elválasztásai” által. A rituális életben ezt a tartalmat mélyíti el a minján tagjai számára a szombat kimenetelét jelentő hávdálá (a „különbségtétel”) rítusa is: a hétköznapok elválasztása a szombattól egy áldás kíséretében történik meg, amit a rítust végző fennhangon mond a közösség többi tagjának: „Áldott vagy Te, Örökkévaló Istenünk... aki elkülöníti a szentet a mindennapitól, a világosságot a sötétségtől, Izraelt a népektől, a hetedik napot a hat munkanaptól! Áldott vagy Te Örökkévaló, aki elkülöníti a szentet a mindennapitól!” (Krausz–Oberlander, 1996:322–323)

Egy másik, a rituális életből hozott példa rávilágíthat számunkra a zsidóságra, mint – a fentieknek megfelelően – „szent nép” kulturális tartalmára is: a jom kippuri [engesztelés napi] esti ima főimádságának negyedik áldásában a következőket mondják a belső kör tagjai: „Minket választottál az összes nép közül... hogy rendelkezésed által szentté tégy és szolgálatodba állíts minket, [...] nagy és szent Nevedről nevezted el bennünket.” A zsidó nép kiválasztottságának, a szent néppé válás parancsolatának, a leírtak szerint, kettős célja van, egyrészt a parancsolatok teljesítése, másrészt a monoteizmus terjesztése a népek (héberül *gojim*) között. Ez nem előjog, inkább megterhelés és kötelezettség. (Krausz–Oberlander, 1998:52) Ennek a parancsnak az alkalmazása pedig a halachának, a rituális zsidó normarendszernek alá-

rendelt életmód, életvitel által valósul meg. „A halacha, a zsidó életforma biztosításának és fenntartásának zsidó módja. Ha semmibe vesszük, vagy megtagadjuk a halachát, lassan az életforma is eltűnik... persze nem egyik pillanatról a másikra, de egy-két generáción belül megtörténhet. Ez az asszimiláció néven nevezett folyamat. Azzal kezdődik, hogy a zsidók ledobálják a halacha vélt bilincseit és a judaizmus eltűnésével fejeződik be.” (Donin, 1998:39–40)

Visszatérve az egyik előbbi interjúrészletre, beszélgetőtársam a „zsidónak kell lenni, nem magyarnak” mon-

17

K É K

datát úgy értette, hogy a halacha által kell élnie minden zsidónak, a szentség törái parancsolatának megfelelően. Ahogyan ezt más adatközlőim mondták: „A látszat ellenére zsidó az, aki tényleg megőrzi a Tánáchtot,¹¹ hogy meg is tartja azt, ami le van benne írva, úgy, ahogy azt megkapta. Ez a zsidóság egyetlen értelme. Képes hűséges lenni a kinyilatkoztatáshoz és se ahhoz nem tesz, se el nem vesz belőle.” „Azt nevezem zsidó életnek, amikor az emberi szem nem a másik emberre néz, hanem felfelé.”

A „szent mag” ezen a látásmódon keresztül „értékeli” és fogadja be hosszabb távon a kívülről jövőket. Azonban a halacha maradéktalan alkalmazása, s így az „asszimiláció” jeleinek teljes „kiküszöbölése” a minján tagjainál sem megy végbe úgy, ahogy a fent leírtak körvonalazzák számunkra. Ugyanakkor ezzel a normarendszerrel kommunikálva, a zsidó idő szakrális ritmusában élve, és annak

jelentőségét átérzve alakítják ki életstratégiáikat egyéni és közösségi életükben egyaránt a Bethlen téri minján tagjai is.

Megkapó ritusnak lehetünk szemtanúi koraósszel a zsidó újév, a ros há-sáná délutánján, amikor a többi vallásgyakorló zsidóhoz hasonlóan a Bethlen téri minján tagjai is elvégzik a táslich szertartását, elmennek a Duna partjára, és kenyérmorzsákat szórnak a vízbe azt kérve Istentől, hogy amiképp a folyó elviszi a morzsákat, úgy vegye el az Úr az ember bűneit.

Ez a ritus is az idő szakrális ritmusában zajlik újra és újra biztosítva az új-

18

K É K

rakezdés, az áldásban való részesedés lehetőségét az idők végének eljövetelelég megteremtve és fenntartva ezzel azt a harmóniát, amely a zsidó kultúrában minden tragikus történelmi esemény ellenére megmarad Isten és az Ő népe között.

JEGYZETEK

- 1 Kohelet, Prédikátor könyve 3,15.
- 2 Isten dicsősége is függ Izrael újjáéledésétől, ezért Isten életre kelti a „bűnös népet” (még akkor is, ha nem érdemelnek meg az újjáéledést), mert elsősorban saját dicsősége, „Nevének Szentsége” követeli azt meg. (Vö. Ez 36,21–23) A megváltás viszont csak Isten szeretete, irgalmassága által történhet meg, hiszen – a zsidó tradíció szerint – Isten szeretete erősebb az igazságosságnál (Vö. Hós 2,21–22, a próféta ezen sorai

Szakra litások és profanítások

- a mindennapi rituális életben is szerepet kapnak a kézre való imaszij felvételekor.)
- 3 A zsidó vallástól eltérő, majd visszatérő embert „*báal tsuvanak*”, „visszatérőnek” nevezik, mivel a „tsuvá” szó gyöke „visszatérést” jelent. A valláshoz, a rituális életbe a zsidó ember mindig visszatérhet, még ha tudatosan is fordult vele szembe korábban. A „tsuvá” szót sokszor „bűnbánatnak”, „megtérésnek” is fordítják más kontextusban. (Donin, 1998:284–286)
 - 4 A harmadik szombati étkezés a délutáni ima után és a hávdálá előtt. A közös étkezés során a közösség dalokat énekel és tanításokat hallgat a rabbitól vagy más előadótól. (Lau, 1994:203)
 - 5 A böjti szakasz minden böjtör (kivéve jom kippurkor) ugyanaz, abban az esetben is, ha a tóraolvasás hétfői vagy csütörtöki napjára esik és egyébként a heti szidrából kéne felolvasni (a szombat öröme nem engedi meg a böjtölést). Az olvasás nem folyamatos, bizonyos részek kimaradnak belőle.
 - 6 Az 1967. június 5-én kezdődő izraeli-arab háború.
 - 7 Hós 14,2.
 - 8 A szó jelentése „számot”, „létszámot” jelent. A közösen imádkozó, legalább tíz zsidó férfiból álló gyülekezet elnevezése. A Bethlen téren ez tizennyolc főt jelent.
 - 9 A *Bét ha Mikdás* (a Szentély héber neve – szefárd átírásban) felépülése a messiási kor eljövetelekor fog bekövetkezni.
 - 10 A shitá a rituális vágás parancsának héber elnevezése, amely a *kásrut*, a rituális étkezés törvényeinek, a „köserságnak” alapja. (Jólesz, 1985:206) Interjú-alanyom ebben az összefüggésben a köserság és a szombat törvényeinek betartását tartja annak az alapnak, amely a vallásos zsidó élet útjára vezet. Izraeli terepmunkámon, amit Jeruzsálem ortodox negyedében végeztem, az általam kutatott ortodox rabbik is a judaizmusnak ezt a két előírását nevezték meg, amelyeket a zsidó embernek először kell betartania ahhoz, hogy ezáltal – ahogyan mondták – a „Tórának megfelelő”, „valódi zsidó” életet éljen.
 - 11 A teljes zsidó Szentírás héber neve.

IRODALOM

- Biblia* (1994): Budapest: Kálvin Kiadó
- Biblia* (1997): Teljes kétnyelvű (héber–magyar). Budapest: IMIT–Makkabi
- Boman, Thorleif (1998): *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Budapest: Kálvin Kiadó
- Donin, Hayim Halévi (1997): *Zsidónak lenni*. Budapest: Gondol.
- Ganzfried, Rabbi Slamo (1988): *Kiccur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata*. Budapest: MIOK.
- Golinkin, Noah (1998): *En Kelohénu*. New York: Shengold Publishers.
- Hahn István (1983): *Naptári rendszerek és időszámítás*. Budapest: Gondolat.
- Hahn István (1995): *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi.
- Hahn István (1996): *A zsidó nép története*. Budapest: Makkabi.
- Hertz, Dr. J. H. [szerk.] (1984): *Mózes öt könyve és a haftarák*. Budapest: Akadémiai.
- Hubert, Henri–Mauss, Marcel (2000): *Rovid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában*. In: Fejős Zoltán (szerk.): *Idő és antropológia*. Budapest: Osiris. 35–69.
- Jólesz Károly (1985): *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselete.
- Jólesz Károly (1996): *Kincsestár*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Krausz Naftali–Oberlander Baruch (szerk.) (1998): *Sámson fohásza. Engesztelőnap imarendje*. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Lau, Rabbi Israel Meir (1994): *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem: Machon Massoret Yeshivat Chajé Moshe.
- Léon-Dufour, Xavier (szerk.) (1972): *Biblikus teológiai szótár*. Budapest: Szent István Társulat.
- Nolan, Albert (1996): *A kereszténység előtti Jézus*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Pócs Éva (2002): *Ünnep, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában*. In: Árva Judit–Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz*. Budapest: Néprajzi Múzeum. 134–152.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (2000): *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: Osiris–ORZSE.

Bevezetés

Az ember többféle módon keres válaszokat az élet nagy kérdéseire, és az, ahogyan megválaszolja a kérdéseket, rengeteget árul el magáról az ember-ről és az adott ember tér- és idő-koordinátáiról is. A történelem hajnalán a kutató „magán kívül” keresett, azaz egy másik szellemben találta meg létezésének értelmét és célját. Ebben a tekintetben teljesen mindegy, hogy egy totemre, egy Istenre vagy több szellemi létezőre mutatott. A nagy egyetemes vallások kialakulása és összeolvadása a politikával, gazdasággal,

és az ateisták világának tükörképét). Ugyanolyan mértékben mélyül a profán világról alkotott nézetek közötti különbség mindkettő esetben. Marosán György könyvében¹ idézi a *Bild der Wissenschaft* 1999/12. számában leírt, amerikai kutatók által végzett felmérést. A kutatás célja a társadalom három rétegének (átlagpolgár, kutatók és jelentősebb tudósok) Isten létezéséről és az emberi halhatatlanságról vallott elképzeléseinek a felmérése volt, három időszakban, a 20. század elején (1910-es évek), közepén (1930-as évek) és végén (1990-es évek). Az átlagpolgárok 41%-a hitte

Kevély Flóra

Az ősi kortárs egyiptomi koptok

19

K É K

valamint a művészettel az addig adott válaszokat csak megerősítette. Az évezredek „Isten-válaszai” azonban darabokra látszottak hullni, amikor az ember egy profán létezőre mutatott. A tudomány kora a vallások letűnését sejtette.

Az emberiség történelme során, ameddig emlékezni tudunk, az emberi kultúra sohasem létezett vallás nélkül, az ember mindig keresett egy támaszt önmaga mellé. A tudomány képviselői az Isten-válasz helyett létrehozták az evolúció válaszát, ez a megoldás azonban sohasem tudja átvenni a vallás mindent átfogó és meghatározó jellegét. Gyengesége ugyanis, hogy mentes a végleges válaszoktól. A tudomány is létrehozta „papjait”, a tudósokat, akik ugyanúgy különülnek el az átlagpolgártól, ahogyan a vallási vezetők a társadalom többi tagjától. A tudomány mítosza megteremtett két egymástól eltérő társadalmat, a tudósok és a nem tudósok világát (a hívók

Isten létezését a század elején, míg a század végére 95%-uk. A század vége felé az Isten létét valló kutatók aránya valamivel 40% alá csökkent. Az Isten létezésében hívó jelentős tudósok aránya 1916-ban 27%, 1933-ban 15%, míg 1998-ban csupán 7%. Tehát minél magasabb szinten foglalkozik egy kutató a tudománnyal, annál kevésbé hisz, miközben az átlagember egyre inkább ragaszkodik vallási hagyományaihoz és igényli Isten jelenlétét a világban.

Jelen korunk kulturális „sokk”-félesége ezt meggyőzően igazolja. A 20. század vallási élete számomra mindig is az antik római és görög-korszakot elevenítette meg, amelyben hemzsegek a vajákosok, jósok, korai alkímisták, a különböző Istenek papjai és papnői, a misztikus rendekhez tartozók és egyéb fel nem sorolt szemfényvesztők is. Hangsúlyoznám azonban, hogy ez a New Age-korszak csak megelevenítette, de nem valósította meg maradtalanul. A nagy krisztológiai vita

szavaival élve: hasonló volt, de nem azonos!

Míg a korábbi korszak a vallási törésvonalak kialakítása mentén – úgy vélem – tényleg valódi kérdéseket fogalmazott meg, és megtalálni vélt válaszai talajt adhattak a kereső lába alá, addig korunk vallásos mozgalmi nemcsak hogy a régi válaszok homályos tükörcépével állnak elő, hanem lényegi kérdéseket meg sem próbálnak megfogalmazni. A 20. század eme mozgalmainak célja legtöbbször a „minden mindennel összefügg”-elv bebizonyítása, vagyis a különböző vallási tradíciók összemossása, alapos

Szakralitások és profanítások

csak a keresztény felekezetek visszatérése és megerősödése a jellemző, hanem számos vallás, ill. vallásnak nem minősíthető, divatos szóval „szellemi iskola” tömeges megjelenésének is tanúi lehettünk. A korábban vallási hagyományát gyakorolni nem tudó tömeg jórészt elveszítette a történelmünket leginkább jellemző keresztény hit gyökereit, s így képessé vált arra, hogy bármilyen „vallás” felé nyitott legyen. Ennek köszönhetően tehettek szert viszonylag nagy bázisra a buddhista egyházak, az iszlám, a különböző boszorkányiskolák, a lovagrendek, a magukat szelleminek nevező filozófiai jellegű iskolák, sőt idesorolhatóak a keleti-ortodox egyházak⁴ is. Ezek a bázisok azonban korántsem fundamentumok. Legtöbbször csak állomáσαι egy-egy ember életének, és nem támaszai. Ahogyan Marosán György is megfogalmazta: „A vallás napjainkban szabadon választható nézőponttá, sőt folyamatosan változó divattá vált. Lényeges, de csupán egyetlen tényező az emberi viselkedés meghatározói közül. A vallás olyan lett, mint valami áru: divatok szerint választható a kínálatból ez is, az is. Ha nem tetszik, majd eldobod, és ... újat választhatasz.”⁵

Az Istenhitnek – én ezt nevezem vallásnak – pedig komoly szerepe volt az emberi történelemben. Megszokott a kulturális antropológiában, hogy a vallást az identitás megőrzőjének tekintjük, véleményem szerint azonban ennél sokkal többről van szó. Nemcsak megőrizte egy-egy közösség arculatát, hanem összefogó kapcsolati háló is volt, ami az emberek együttélését szabályozta. A vallás megtagadása ezért nemcsak a társadalom elleni lázadás, hanem e háló szétzilálása is volt. Durkheim így határozza meg az egyházi közösséget:

1. „Amikor egy társadalom tagjait az egyesíti, hogy a szent világot, valamint annak kapcsolatát a profán világgal azonos módon képzelik el, s

hogyan e közös képzetet azonos gyakorlatba ültetik át, egyháznak hívjuk...

2. A vallás a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti.”⁶

Adott tehát egy társadalom, melynek tagjai ugyanazon vallás köré csoportosulnak, mert közös képzetekkel és közös etikával rendelkeznek, és ugyanazon a módon viszonyulnak a profánnak titulált világhoz. Hálót szőnek maguk köré, és létrehozzák az államot az államban. Ebben az esetben a társadalom egy részének kiválásáról van szó. Hasonló történiék, ha az előző megfogalmazásban a társadalom helyére a vallási csoportot, és az egyház helyére a társadalmat illesztjük. Tehát ha egy adott vallás hívei szőnek hálót maguk köré, egy társadalmat alakíthatnak ki, amely később állammá alakulhat.⁷

Így feltehető a kérdés: melyik volt előbb, az egyház vagy a társadalom? A profán vagy a szent társadalom?

Történelmünk jelen szakaszában tehát a vallási hagyományok fennmaradtak ugyan, de központi szerepeikből (szabályozó és fenntartó háló) sokat veszítettek. Míg a 19. század második feléig az embereknek elsőrendű közösségi igényük volt templomot építeni, hiszen a templomnak közéleti jelentősége volt, addig a 20. század végére a templomok alapítása már nem fontosabb más középületek megépítésénél. Európában a vallás mellé felzárkózott két másik csoport-azonosító és -szabályozó központ: a nemzet és az osztály is. Ha azonban a világban zajló eseményeket megfigyeljük, azt látjuk, hogy egyes országok közötti konfliktusok sokszor vallási színezetet öltenek. Nehéz azonban eldönteni, hogy a társadalmi és politikai ellentétek öltenek-e vallási köntöst, vagy ezek a konfliktusok valójában vallásilag is motiváltak. Kiss Gabriella cikkében⁸ úgy véli Hans Küng és Samuel Huntington tanulmányai alapján, hogy „a globális konfliktusok kulturális síkon jelentkeznek, mert a civilizáció középpontjában a kultúra,

20 K É K

ismeretek hiányában. Tanúja voltam Egyiptomban egy francia csoport különleges meditációjának a Kheopsz piramis szarkofágjánál. A csoport tagjai koncentrikus köröket alkottak a szarkofág körül, miközben a csoport egyik tagja – feltételezhetően a vezetője –² a szarkofágban állt,³ két kezét a magasba kinyújtva. A kör tagjai olyan szorosan álltak egymás mellett, hogy kívülállónak esélye sem volt a koporsó közelébe férkőzni. A piramis óre kérdésekre elmondta, hogy a francia csoport a világbékéért imádkozik, kihasználva a piramisból származó misztikus erőt. Remek példa ez a hagyományok összemossására is. Mert ugyan mi köze lehetne a közel 5000 éves egyiptomi piramisnak az Irak elleni háborúhoz?

Míg Nyugat-Európában a New Age lassúbb folyamat, Kelet-Európában – a kommunista uralom vallás-stopja miatt – robbanásszerű volt. A rendszerváltás utáni Magyarországon nem-

Szakralitások és profanitások

illetve a kulturális identitás áll”. A továbbiakban pedig közli a Huntington⁹ által megfogalmazott hatféle okot, amely a vallásilag is motivált konfliktusokat kiválthatja:

1. Nyugat szembenállása az iszlámmal egy hosszú, összetett történelmi folyamatra tekint vissza, melynek megoldása sokáig várat még magára.
2. Civilizációs hovatartozás, amelyet csak tovább erősít a különböző kultúrájú társadalmak közötti folyamatos érintkezés.
3. A gazdasági modernizálódás megfosztja az embereket régi helyi identitásuktól, melynek következményei a fundamentalista mozgalmak.
4. A növekvő identitáskeresés tovább erősíti a vallásos tendenciákat.
5. A vallás még az etnikai hovatartozásnál is élesebb és kizárólagosabb diszkriminációnak lehet okozója.
6. A gazdasági regionalizálódás alapja a közös civilizáció (például az Európai Unió tagállamai az európai kultúrával és a nyugati keresztény vallási hagyományokkal rendelkeznek).

Huntington feltételezésének alapja a homogén közösségi bázis és az, hogy a politikai törésvonalak egybeesnek a vallási törésvonalakkal. Az általa feltételezett hat vallási konfliktust generáló ok is csak ebben az értelemben érvényes. E konfliktusok elkerülését, vagyis a politikai megegyezést pedig egy ökumenikus párbeszéd jelentőségében látja. A kultúrák és tudományok, az állam és az egyház közötti párbeszéd már elindultak, melyekre hazánkban is találhatunk példákat. Ilyen az a közelmúltban elkészült koncepciótervezet, amely az állam és egyház viszonyának kérdését járja körbe.¹⁰ Számos egyetemi-tudományos közegben zajlik a vallások és tudományok kapcsolatainak újragondolása, például az ELTE Kólcsey Ferenc Protestáns Szakkollégiuma is többnapos előadás- és beszélgetés-sorozatot

szervezett „Szakrális művészet, szakralitás a művészetben” címmel,¹¹ mely a művészetek és az egyházak közötti párbeszédre ösztönzött.

A liturgia szerepe az egyházi közösségben

Eredeti jelentésében az ógörög *liturgia* szó a papságnak és a híveknek olyan egyéni cselekedetét jelölte, amely a közjóra irányult. A kereszténység kialakulásakor a keresztény vallási élet meghatározó elemévé vált, egy közösségi összejöveteli ritussá. Ez a rítus azonban nem más, mint folytonos emlékezés egy másik rítusra, vagyis ebben az esetben pontosan meg lehet állapítani, hogy nem egy mítoszból keletkezett. A keresztény liturgiát ugyanis Jézus utolsó jeruzsálemi vacsorája hozta létre, illetve egy ott elhangzott mondat: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” (Mt. 26,26-28., Mk. 14,22-24., Lk. 22,19-20) Már igen korán adottak voltak tehát a liturgia alapelemei: a kenyértörés, a bor kiosztása és a hálaadó ima. A nagy csavar a történetben, hogy Jézus utolsó vacsorája is emlékező jellegű volt, hiszen a zsidó húsvéti emlékvacsora keretében zajlott le, annak minden elemével. Ez az évenkénti zsidó családi vacsora az egyiptomi fogságból való szabadulásra emlékezik.¹² A Széder kötött, mind étrendjében, mind lebonyolításában. A családfő áldásával kezdődik, aki ezután az első kehely borral köszönti az ünnepet. Rövid étkézést követően a családfő elmondja a szabadulás történetét, amit zoltárok éneklése követ. A második kehely bor után a családfő megtöri és kiosztja a kenyeret, amit az egybesült húsvéti bárányal együtt fogyasztanak el. A vacsora végén, a harmadik kehely kiürítése után, a családfő hálaadó imát mond, amit újra zoltárok éneklése követ. A Széder alapvetően családi ün-

nep, ahogyan a korai kereszténység Úrvacsorái is. A két vacsora közötti alapvető különbség egyrészt abban állt, hogy a keresztényeknél az emlékezés parancsa magára a szent cselekedetre és nem az egész vacsorára vonatkozott, másrészt, hogy az egyik évenkénti a másik hetente végzett szertartás volt.

Az első jeruzsálemi keresztények számára hitük gyakorlására – a háztemplomokon kívül – a zsidó vallás keretei, zsinagógái nyújtottak lehetőséget. Emiatt a keresztény imaórák követik a zsidó áldozati bemutatás rendjét. Téves tehát az a nézet, mely

21 K É K

szerint a közös hagyomány okozta az imaórák kialakulásának a rendjét, sokkal inkább a szükség és az egyre nagyobb szerepet játszó ószövetségi témák.¹³ Nyilvánvaló tehát, hogy a Biblia szolgáltatta a nyersanyagot és a szimbolikát, hiszen a Biblia ismerete nélkül a keresztény liturgiák nem érthetőek. Később azonban paradigmául szolgálhatott a fény szimbolikájának fejlődése az Újszövetségben, valamint a Nap-szimbolika keresztény felhasználása is. Ennek a két további szimbólumnak fejlődése volt hatással az imádás irányának meghatározására. „Mivel a napkelet a születés napjának képe, és az a hely, ahonnan az a fény kel fel, amely először ragyogott fel a sötétségben, s mivel az igazság ismeretének napja is felragyogott azok számára, akiket elborított a sötétség, ezért napkelet felé fordulva imádkozzanak, a nap járásának megfelelően.” (Alexandriai Kelemen, Sztrómateisz, VII. 7, 43, 6-7)¹⁴ Ezért tájolták a keresztény templomok

apszisztát és oltárát kelet felé, és a keleti egyház miséző papja ezért áll a szentély előtt, háttal a híveknek.¹⁵

A II. század elejére a keresztény valóság elterjedésének valamennyi területén kialakult a nagyjából azonos liturgikus séma: kenyér és bor előkészítése, hálaadó ima, kenyértörés, az emlékezés, majd a kenyér és a bor szétosztása.¹⁶ Rögzült azonban a rítus időpontja is. Függetlenül a vacsora-időtől, a keresztény hét első napján, vasárnap végezték a kora reggeli órákban,¹⁷ mivel ez a római naptár szerint munkanap volt. A korai keresztény ség liturgikus formulái között jellem-

megőrzése a keleti közösségek számára sokkal nagyobb jelentőséggel bírt, mint a nyugati kereszténységben. A két eltérő felfogásnak az lett a következménye, hogy a nyugati kereszténység rítusváltozatai eltűntek, helyükbe egy közös és általános liturgia lépett. Míg a keleti kereszténységben ezek a rítusváltozatok fennmaradtak, és megtartották sajátosságaikat, anélkül, hogy ezek a rítuscsoportok önálló egyházzrészeket teremtettek volna.

A kereszténység korai liturgiáira azonban nemcsak a magába olvasztott hagyományok vagy a különböző felfogások hatottak, hanem az adott területen kialakult egyházzervezet is. A nyugati egyházra a centralizált egyházvezetés lett a jellemző, ezért liturgia-végzése is egyszemélyi (episzkopális) lett, a demokratikusabb vezetésű keleti egyházakban pedig a testületi liturgia-végzés lett az irányadó.

A liturgia menetének azonban a legfontosabb részei a külsőségeket tekintve azonosak a két egyházban. Ezek a külsőségek pedig a szertartás keretét képező ünnepélyes felvonulások:

1. Ünnepélyes bevonulás (*introitus, enarxisz*) A hívek és a papság bevonulása a templomba, az oltárhoz. A keleti liturgiákban ez a papság körmenet-szerű ünnepélyes bevonulását és az ülőhelyek elfoglalását jelenti. A bizánci és a kopt rítusban ez csak a püspöki liturgia kezdetekor történik, más esetben a szertartás a nem nyilvános előmisével kezdődik. A nyugati liturgiákban a papság oltárhoz vonulása a templomon keresztül történik, miközben a hívek zsoltárokat énekelnek.

2. Felvonulás az evangélium olvasásához (*kis bemenet, mikra eisodosz, prokeimenon, graduale*) Az evangéliumnak, Krisztus tanító jelenlétének ünnepélyes kifejeződése. Minden esetben az evangéliumos könyvet (*evangeliarion, evangeliarium*) viszik a felolvasás helyére. A nyugati liturgiában az evangéliummal való vonulás az oltár-

tól vagy a püspöki trónustól indult a felolvasó emelvényhez (*ambo*). A bizánci liturgiában az oltáron lévő könyvet felemelik, az oltár megkerülésével, a templomhajón keresztül viszik vissza az oltárra. A felolvasás itt, az oltár előterében (*szolea*) történik. A kopt liturgiában az evangéliumot az oltár megkerülésével hozzák elő a felolvasáshoz.

3. Felajánlási körmenet (*nagy bemenet, megalé eisodosz, offertorium*). Az előkészített adományokat a hívek (vagy a papság) ünnepélyesen viszik az oltárra. A nyugati liturgiában a hívek adományait az oltár előtt a diakónus átveszi, majd az oltárra helyezi. Azokban a keleti liturgiákban, ahol van proskomidia, értelemszerűen ekkor, felajánlási körmenet keretében viszik az adományokat az oltárra. A gallikán liturgiák átvették a proskomidiát, így a „nagy bemenetet” is. Ennek folytatásaként a nyugati liturgiában – egyes területeken – ez a szokás a 15–16. századig tovább élt.

4. Áldozási felvonulás (*koinonia, communio*) Valamennyi liturgiánál közös, hogy az adományok megszentelése, a kenyér megtörése után a hívek körmenetben az oltár elé vonulnak, ahol részesülnek az eukharishtiából.

A keresztény liturgia tehát elsősorban az Úrvacsorára emlékezik, és ennek nevében hívja össze közösségét egy adott időpontban. E közösségek megerősödésével azonban a hangsúly a hit kérdéseire helyeződött a kereszténység történelme során. Véleményem szerint, miközben a keresztény egyház az elmúlt 1000 év alatt tanításainak védelmében kitermelt számos zsinati határozatot, dogmatikai vitát és nehéz teológiai megfogalmazásokat, mérföldekre távolodott hívőitől és a hit terjesztésének Krisztusi parancsától. Az egyházak olyan zárt, önérdeklő közösségekké váltak, amelyek közömbösek a krisztusi misszió iránt, de az egyház általános érdekei iránt is. Jóllehet az egyházatyák és teológusok feladata a Szentírásra alapozott kinyilatkoztatott igazság megerősítése

zőek voltak a szombati és ünnepnapon zsidó istentiszteleti beköszönések (*Az Úr legyen veletek*), a felhívások (*Könyörögjünk*), az *Amen*, a *Hozsanna*, az *Alleluja* szavak átvételei. Meg kell azonban jegyezni, hogy minden közösség – a legszükségesebb elemek kötelezően előírt figyelembevételén túl – szabadon alakíthatta ki szertartásrendjét.

A 4–6. század során az egyház igyekezett fejleszteni, de egyben rögzíteni és szabályozni is a liturgiát. A szertartás fő elemei változatlanok maradtak, szerkezete is nagyjából egységessé vált. Részletekben azonban területenként jelentős eltérések mutatkoztak.¹⁸ Az egyházzsakadással a liturgiának két eltérő értelmezése alakult ki. Nyugaton a szertartásrend szabályait értették alatta, amely a rítusban élő közösség egységét és hitbeli elkötelezettségét fejezi ki. A keleti értelmezés szerint inkább a hitvallás egészét, a keresztény életformát érzékelteti. Ezért

és kifejtése a liturgián keresztül. A keresztény egyház (mind a keleti, mind a nyugati) liturgiája¹⁹ ugyanis az egy közös emlék felidézésével a laikus hívek tanítóhivatala. Ennek keretén belül kell, hogy megtörténjen a dogmák kihirdetése,²⁰ a szentségek kiszolgáltatása,²¹ és a „magisterium extraordinarium” is ekkor nyilatkozik meg.

Az egyház háromféleképpen tanít a liturgiában:

- Tanít mindenekelőtt Isten szava által, amely a liturgia konstitutív eleme. Az Isten igéje az, amely egybegyűjti a liturgikus közösséget.
- Tanít a liturgikus szövegeken keresztül.
- A liturgikus jelképek, szimbólumok, szentségi jelek nemcsak a kegyelem eszközei, hanem rendelkeznek a tanítás funkciójával is.

A liturgia fontossága azonban idővel háttérbe szorult. Mindkét keresztény egyház templomi istentiszteletére egyrészt a hívők fogyatkozó száma, másrészt a megmaradt hívők passzivitása vált jellemzővé. „A hívek inkább csak hallhatják a szertartásokat, mintsem részt vesznek bennük” – írja az Egyházi Krónika egyik cikkében,²² a liturgikus megújulásra ösztönözve. Ennek a passzivitásnak több oka is van:

I. Számos istentisztelet nyelve a hívők számára már nem érthető. Ilyen például az ószláv, az ógörög, a kopt, a ge'ez stb.²³ nyelvű misék, vagy a római katolikus misék latin nyelvű betétei. A hívő ezekben az esetekben csak az alapvető szimbólumokat (kenyér, bor) érti.

II. Már a legkorábbi időktől a keleti ortodox egyházak misézó papjai bizonyos imákat kelet felé fordulva, a híveknek háttal állva olvastak fel, a hívek ezeket nem hallották, és így nem is értették. Ezért egy idő után a papok egészen halkán kezdték el olvasni. A hangosan recitált részek²⁴ azonban így a templomi közösség számára előzmények nélkül maradtak.

III. Az istentiszteletek mind az azokat lebonyolító papok, mind a liturgiát látogató közösség számára megszokott ritussá, szokássá váltak. Legtöbbször hétvégi programmá alakultak, amihez korunk életformája segédkezet nyújtott. Ahogyan II. János Pál pápa Dies Domini levelében is írja: „A gazdasági-társadalmi körülmények alakulása mélyen átalakította a közösségek szokásait, s ezzel együtt a vasárnap arculatát is. Széles körben gyakorlattá vált hévtége, ami a heti pihenést, az állandó lakhelyről távoli helyekre való ki-mozdulást jelenti, s gyakran foglal magában olyan kulturális, sport- vagy politikai programokat, melyek épp az ünnepnapra vannak időzítve [...] Amikor azonban a vasárnap elveszti eredeti értelmét és pusztán egyszerű 'hévtége' lesz, az ember sajnos olyan szűk horizontba zárul, hogy többé már nem képes látni az ' eget'...”

A liturgia a keresztény tradíciónak tehát lényeges és fontos eleme, mely az által is válhatott az egyház tanítóhivatalává, hogy egy igen korán áthagyományozott tanításnak a leghűségesebb tükré. A liturgia – talán pontosan amiatt, hogy a teológiai dogmákkal szemben háttérbe szorult – egyrészt megőrizte egy ősi és eredeti tényezőjét a keresztény vallásnak, amelyben hitének magja tükröződik, és amelyben a keleti és nyugati ág lényegileg még nem különbözt el.²⁵ Ezt bizonyítja az a teljesség, gazdagság, amely az egymással megégettség, amely és nyugati liturgia tanúságtételében rejlik. Másrészt magába olvasztotta az apostoli és más hitvallásokat, egyházatyák homiliáit, pápai dokumentumokat és teológiai traktátusokat, amelyek megvallják az egyház hitét. A teológiai motívumok tehát már a legkorábbi időktől beépültek a keresztény istentiszteletbe. Ez az oka annak, hogy a 19. század második felétől a teológia egyre többször

hivatkozik az egyház ősrégi liturgikus imádságaira, és előírásaira, sőt ezeket sokszor bizonyítékként használja, pl.: az eretnesség igazolására,²⁶ az egyház hitének bizonyítására. Ezek az imádságok azonban csak abban az esetben bizonyító erejűek, ha az egyetemes egyház ezeket bizonyos időben hivatalosan jóváhagyta vagy megfogalmazta.²⁷ Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes egyház tévedésbe essen! A hit liturgiában való tükröződése annál hűségesebb és biztosabb, minél régebbi a liturgikus formula, és minél egyetemesebb és ünnepélyesebb. Ilyen ősi imádság a „Mi Atyánk” kezdetű

ima, ami mind a keleti, mind a nyugati egyház liturgiájában megtalálható, s arra tanít, hogy az imádságokban az „Atyánkhhoz” kell fordulnunk. Ugyanilyen elfogadott és hitet valló liturgikus előírás, amikor a püspöki papszentelésnél az egész jelen lévő papság is ráteszi kezét a szentelendőre, s ez azt mutatja, hogy tiszttségük Lelke közös és hasonló.

A teológiai alapelvek mellett azonban figyelembe kell venni az imádságok műfaját, szerkezetét és a liturgiában elfoglalt helyzetét, de éppen így a liturgia szimbólumait és más elemeit (ókeresztény művészet stb.), melyek mind igazolni képesek az egyház szóiban is megvallott hitét.

A liturgia tehát követi és igazolhatja az egyházi dogmákat, de nem minden esetben jelent teológiai forrást. Tartalmazhat olyan elemeket is, amelyek a hitet homályosan vagy tévesen tükrözik. Ilyen például a bérmálás szentsége, ahol eltérés van a szentírási hagyomány

Szakra litások és profanítások

és a liturgikus gyakorlat között. A szentírási hagyomány szerint (Ap. Csel., 8,15–17; 19,5) a bérálás az ősegyházban imádság és kézrátétel által történt, s ezt a hagyományt a nyugati egyház meg is tartotta. Keleti hatásra azonban a krizmával való megkenés is bekerült a liturgiába, sőt legfontosabb mozzanata a krizmával való megkenés és az azt követő szentségi formula („N., vedd a Szentlélek ajándékának a jelét!”) lett. Ebből úgy tűnhet, hogy nem a kézrátétel közvetíti a Szentlélek ajándékát, hanem az csak előkészíti a lelket annak befogadására, hiszen a Szentlélek ajándékát a for-

életben való előrehaladás elhatárolását megérlelje”.²⁸

Úgy tűnik, az egyház a közelmúltban ismét felfedezte a liturgia fontos szerepét²⁹ a hívek nevelésében, de ami sokkal jelentősebb: felfedezte azt a korábbi evidenciát is, mely szerint az a mód, ahogyan a teológusok és a hívők imádkoznak és részt vesznek a szertartásokon, meghatározza teológiai gondolkodásukat (lex orandi, lex credendi).³⁰ Már a korai egyházatyák felhasználták állításuk bizonyítására ezt az elvet. A gnoszticizmus anyag-elutasításával szemben, például Ireneus is a lex orandi, lex credendi elv alapján cáfolt. A gnosztikus gondolkodás az anyagot a szellem börtönének tekinti, és elveti annak minden formáját. A keresztény misztérium azonban az anyagot szimbólumként alkalmazza. Ireneus szerint a misztériumban használt bor, víz és kenyér nem lehet rossz, mivel a kereszténység a szentségekben felhasználja, és mivel a keresztény istentiszteletben is fontos szerepet kap. Ireneus tehát a liturgiát a teológia fölé emelte, s ezzel nem áll egyedül az egyház történetében, mások is visszaéltek vele, vagy túlhangsúlyozták ezt az elvet.³¹ A teológia történetében születtek olyan állítások is, melyek szerint a liturgia nem tekinthető a teológia forrásának, „locus teologicus”-nak. Az első teológiai módszertan megalkotója, M. Cano (1509–1560) művében például a liturgia még nem szerepel a teológia forrásai között. Ezt a hozzáállást tükrözi a tridenti zsinat kijelentése is: „Ha valaki azt állítaná, hogy a mise kánonja tévedéseket tartalmaz, és emiatt meg kell szüntetni: legyen kiközösítve.”

A lex orandi, lex credendi elve első sorban tehát a teológia és a liturgia kölcsönhatását feltételezi, vagyis azt, hogy a hit kihát a hívők imádkozásának és istentiszteletének módjára, de arra is utal, hogy az imádság és istentisztelet módja befolyásolja hitüket.

Ezért az egyház minden liturgikus változtatása átformálhatja a hívők hitét, és egy új elem megjelenése a hitben (pl. egy csodatétel) megváltoztathatja a liturgikus imádságokat és előírásokat.

A kopt³² kereszténység

Amikor az utazó kilép a metróból a kairói Mar Girgis (Szent György) álmomásnál,³³ évezredekre távolodik Kairó modern kultúrájától. Egykori professzorom, Kákossy László egyszer azt mondta Várszegi Asztriknak: „Tudod, miért szeretem a koptokat? Mert a koptok tekintetében annyi szelidség, annyi szeretet van, hogy Egyiptomban az utcán járva messziről meg lehet ismerni, ki a keresztény.” Valóban más épületek, más arcok, más szokások fogadnak minket a kopt negyedben. Velük folytatott párbeszédeimben, az első mondatukban mindig kiemelik: „Én nem vagyok muszlim.” A külföldről érkezett idegennel szemben azonosítják így magukat. Szellemi és hitbeli társat látnak benne, egy keresztény testvért ismernek fel. Ezt hangsúlyozza az is, amikor a belső alkarjukra tetovált görög keresztet mutatják fel igazolásul.³⁴ A kopt keresztényeknek alapvető természetű ez a befogadásra való hajlam³⁵ és az állandó öngazolás is. az Szükségük is volt erre évezredek történelmük során.

Minden liturgikus hagyományt csak genesisében lehet értelmezni, vagyis végig szem előtt kell tartani eredetét és fejlődését. Történelmének ismerete nélkül csak a legfrissebb sablont birtokolnánk. Ezért ahhoz, hogy a kopt vallási hagyományokat és kultúrát megértsük, szükséges a kopt keresztény vallás elemeinek, előírásainak és modern kori helyzetének rövid vázlatát adni.

Az I. században kialakuló kereszténység arculatát a judaizmusból táplálkozó gyökerein túl, az elterjedési területein található vallások és vallásnak nem minősített hagyományok is

24

K É K

mula szerint csak a krizmával való megkenéskor kapjuk meg. A mozdulatok és az imádságok nincsenek összhangban, ill. nem teljes összhangban valósítják meg azt, amit önmagukban jeleznek. Ez félreértésre adhat okot.

A liturgia tehát nem a hit egzakt igazságait hirdeti, a liturgia a maga formáival és kifejező eszközeivel más jellegű tanítást ad, mint a hagyományos teológia. Az egyház hitét követi és próbálja igazolni a laikus hívők számára, miközben természeténél fogva szolgálnia kell az áhitatot és a tiszteletet. Ez okból pedig nem csupán a pontos definícióval törődik, hanem az érzésekkel. „A tanítás az észrehat, az ünnep az értelmet és a szívet, tehát az egész embert üdvösen befolyásolja. S mivel az ember lélekből és testből áll, az ünnepnapok külső fényében kell megindulnia és föllelkesülnie, hogy az isteni tanítás a szent szertartások változatos szépségének hatása alatt jobban beivódjék, benne hüssá és vérré váljék s a lelki

formálták. A kereszténység a judaizmus folytatásának tekintette magát, valójában azonban nem annak tradicionális formájából, hanem az időszámításunk kezdetekor uralkodó judaizmus bizonyos elemeiből táplálkozott. Egyrészt átvette abból azokat az elemeket, amelyekben saját hitvallását látta igazolva, legfőképpen a profetikus kinyilatkozásokat. Másrészt olyan párhuzamosan működő áramlatok elemeit is befogadta, ill. helyezte előtérbe, melyekben nagyobb hangsúlyt kaptak a bűn és a kiengesztelődés fogalmai. A kereszténység alapvető tanításai tehát elszakadtak a zsidó ortodoxiától, és az, hogy nem fűzték túl erős szálak a tradicionális judaizmushoz, nagymértékben megkönnyítette az új hit szülőföldjén túli elterjedését. Miután nem volt szoros értelemben vett kapcsolata a tradicionális judaizmus elemeivel, a keresztény tanítások attól függetlenül is hatottak, másfelől a profétizmusra való hivatkozása révén a diaszpóra nyújtotta az új hit számára a legjobb elterjedési alapot, azaz a diaszpóra zsidóságából jöhettek létre az első keresztény közösségek.

A korszak (I. század) kultúrájára a görög-római műveltség nyomja rá a bélyegét, a már befogadott görög hagyomány és a még nem hangsúlyos római tradíció. Amikor egy terület meghódított a görög kultúra, akkor az adott területen nem történt kultúraváltás, terjedésére sokkal inkább a szinkretikus törekvések jellemzőek. A Római Birodalom azonban nemcsak saját kultúráját emelte a meghódított területek kultúrája fölé, hanem sokszor ellenségesen, pusztító szándékkal is fellépett ellenük. Ez azonban csak a császárok elitrétegének törekvéseit jellemzi. Ezért az, hogy a keleti és észak-afrikai, leginkább egyiptomi tradíciók mégis széles körben elterjedhettek a birodalom területén, annak volt betudható, hogy ezek a vallások a Rómában letelepült idegenek és a városi lakosság körében arattak sikert. A római császárok időről időre

felújították régi szentélyeket, és új templomokat is építettek. Az új vallások terjedését azonban már egyre kevésbé tudták megakadályozni.

A keresztény vallás nagy előnye volt a misztériumvallásokkal, a judaizmussal és egyéb görög-római filozófiai iskolákkal szemben, hogy nyitva állt mindenki előtt, mivel nem tett különbséget nem, rassz, kor és rang tekintetében. Ez volt természetének egyik fontos tényezője, a másik pedig, hogy meghonosodása érdekében bármilyen kultúrkörből képes volt magába olvasztani különböző elemeket.³⁶ Ezért olyan vallási rendszerré vált, amely a mindenkori társadalom sokféle igényeit képes volt kielégíteni. Markos György könyvében³⁷ a kereszténységet a kulturális evolúció termékének tekinti, és feltételez egy olyan történelmi korszakot, „amelyben a fokozatosan birodalomra álló társadalom számára előnyössé vált egy világ vallás születése... A birodalmak stabilitását alapozta meg a törzsi mítoszokon túllépő univerzális emberkép, és a sokfeleséget integráló hitrendszer létrejötte. ...E vallás képes nyújtani mindazt, amit a pogány vallások, ugyanakkor közös szellemi alapot teremt a civilizációs szempontból sokféle közösség együttélésére.” Tény, hogy a II–III. század egy világvallás kialakulásának kora, s hogy a kereszténység végül is győzedelmeskedett a nagy vetélytárs, a gnoszticizmus felett, az említett két tényezőjének volt köszönhető. Úgy gondolom azonban, hogy nem egy társadalom számára vált előnyössé egy világvallás létrejötte, hanem egy világvallásnak lett egyre sürgetőbb egy saját társadalomra rendelkező birodalom megeremtése.

A Római Birodalomba való bekerülésével (Kr.e. 30) Egyiptom vallási életében nem történt változás. Ugyanazok a hagyományok éltek tovább, mint addig a hellenizmus korában. Jelen voltak az idegen misztériumok,

elsősorban a betelepedett görög lakosság körében; a hazai misztériumok, melyek ekkor élik virágkorukat (pl.: Sarapis kultusza);³⁸ a görög filozófiai iskolák (leginkább az újplatonizmus); és a zsidó vallás.³⁹ Ha geográfiailag próbálnánk vázolni ebben a korban Egyiptom vallási életét, akkor azt látnánk, hogy északon a görög-egyiptomi szinkretikus kultuszok és a judaizmus, délebbre (Théba, Dendara, Edfu stb.) pedig az ősi egyiptomi hagyomány élt tovább. Ebbe a sokszínű vallási életbe érkezett meg az I. század végén a keresztény vallás, illetve a hagyomány szerint a kopt

egyház megalapítója és az első keresztény templom felállítója Márk apostol.⁴⁰ Az eredet visszavezetése az apostolra azonban történelmileg nem igazolható. Ahogyan a korábbi nagy ókori társadalmak uralkodói különböző istenekre vezették vissza hivatalukat, Alexandria püspökei is egy aranykorra visszautaló sematikus listát szerkesztettek egybe, és a listavezető Márk apostol volt. Az első valós adatokkal igazolható alexandriai püspök I. Demetrius (189–231), az első keresztény templom pedig közvetlenül a Dionüszosz szentély szomszédságában épült, egy zsidók lakta negyedben. Tehát Egyiptomban is a zsidó diaszpóra tagjai közül kerültek ki az első keresztények.

A Biblia az egyiptomiak jelentőségéről (Ap. Csel., 2,10)⁴¹ a születendő kereszténységben már Márk állítólagos alexandriai tevékenysége előtt is beszámol.

– (Ap. Csel. 18, 24-28; 19, 1) Az új hit első prédikátorainak egyike,

egy alexandriai származású zsidó, Apollon volt.

- (Mt. 2,13–23) Jézus gyermekkorának egy részét Egyiptomban töltötte, ide menekült az üldözések elől családjával.

Mindkét idézetet az I. század végére datáljuk, és megfogalmazásuk talán a kor intenzív Egyiptom felé fordulásából származik.

Az egyiptomi keresztény közösségek létezését valóban igazoló műveknek azonban csak a II. századból származó, görög nyelvű papiruszokat tekinthetjük. Ezekből az iratokból kiderül,

szinkretikus szimbólumokból is.⁴⁴ Ilyen szinkretikus hagyomány-átvételből alakult ki a szerzetesi közösségforma is. Ismert volt a lemondás fogalma már a hellenisztikus Egyiptomban, tudjuk, hogy egyes Ízisz-hívók lemondtak a világi életről, és az Ízisz szentély körül telepedtek le, de ez csak lemondás volt, nem pedig teljes kivonulás. Egyedül Egyiptomban alakult ki az a fajta szerzetesség, amelynek fundamentuma lett a testvériség és az aszketizmus. A közösségbe belépők javaikat vagy eladták, vagy közösségi tulajdonná tették. A hierarchiát vagy a szellemi tudás, vagy az ott tartózkodás ideje szabta meg. Ebben az értelemben egymás testvéreinek tekintették magukat. Az aszketikus életmód a lélek megtisztulását szolgálta, amelynek bibliai előképe Jézus 40 napos pusztai elvonulása, Illés és Keresztelő Szent János sivatagi tevékenysége volt. A sivatag nemcsak Egyiptomban, hanem a Közel-Kelet nagy részén a démonok, gonosz szellemek lakhelye volt, így aki ide vonult el, az elsősorban megkísértésre számíthatott a kopt szerzetesség elterjedésekor. (A sivatagi elvonulás azonban az üldöztetések idején különösen hasznos volt.) A III. századtól terjed el az elvonulás szokása.⁴⁵ A magányosan élő szerzetesek a század végére koinobitákat, egymáshoz közel fekvő telepeket hoztak létre.

Az V. század nagy hitvitái alatt eldőlt, hogy a kopt egyház a keleti-ortodox, monofizita egyházhoz csatlakozik. Khalid Ibn al-Walid hódítása alatt (640–643) kb. 6 millió kopt keresztény élt Egyiptomban. Az arab hódítókat kezdetben a bizánci uralom alóli felszabadítóknak tekintették, de a 9–10. században, a muszlimok tömeges bevándorlása (és az arab diszkrimináció) hatására a kopt egyház 8. században megindult fejlődése visszasetett. A 11–12. században Khrisztodulosz, az akkori kopt egyházfő, át-

helyezte az alexandriai székhelyt Egyiptom legújabb városába, Kairóba. A kopt nyelv azonban ekkor már nem élő nyelv, használata a liturgiára szorítkozik. A Mameluk-dinasztia alatt (1254–1517) a kopt keresztények az ország lakosságának már csak 1/10-ét alkotják. A 19. században, IV. Kürilosz egyházfő alatt kezdődött meg egy máig tartó virágzás. Ma a kopt népesség az össznépesség 20%-át képezi (10 millió), jóllehet az egyiptomi statisztika csak 6,8%-ot jegyez. Látható tehát, hogy történelme folyamán a kopt kereszténység sohasem vált Egyiptom nemzeti vallásává, jóllehet az első három században erre minden esélye megvolt. Talán pontosan ez az oka annak, hogy képes volt eredeti (4. századi) formájában megőrizni vallási szokásait. A modern kopt kereszténységet a mai napig éppúgy jellemzik a városok kopt közösségei és az elvonulásban élő, sivatagi kolostori szerzetesség, mint 2000 évvel ezelőtt. Ma is élnek a kolostorokhoz közeli barlangokban remeték – mint ahogy a 3. században –, és a liturgia kopt nyelven keresztül a templomok is ugyanazoktól az imádságoktól hangosak. A kopt keresztények viszonya az őket körülvevő muszlim lakossághoz azonban nem zökkenőmentes, de nem az már a 10. századtól.

Kopt–muszlim együttélés

Egyiptom nemzeti vallásának a muszlim vallás tekinthető. Az elmúlt időszakban megismerhettük – elsősorban a tálib és az iraki rendszer megdöntésekor – az iszlám szélsőséges arcát. Ez a szélsőség azonban sokkal inkább a vallást, mint egy kultúra részét, s nem az egész iszlám közösséget jellemzi. Egyiptom különleges helyet foglal el az iszlám kultúrával hangsúlyos országok között. Politikáját a Janus-arcúság jellemzi. Egyrészt, természeténél (hiténél és kultúrájánál) fogva csatlakozik az iszlám országok politikai s nem ritkán nyugatelle-

hogy egyrészt nyilvánvalóan volt a hívőknek egy olyan közössége, amely a papiruszokon található biblikus és nem biblikus⁴² szövegeket magán célokra (tanítás, imádkozás stb.) használta, másrészt világossá válik az írott anyag megfogalmazásából, de minde nélkülöt leírásából az is, hogy a korai egyiptomi keresztények első tagjai nem tartoztak az ország szellemi elitjéhez. Ezt támaszthatja alá az is, hogy tudjuk: a későbbi (3. sz.) kopt szerzeteseknek csak kb. 10–15%-a tudott olvasni. Ezekből a papiruszokból azonban nemcsak a közösség tagjairól nyerünk információkat, hanem arról is, hogy a városi központokon kívül provinciális központok is léteztek (Oxyrhynchos, Nag Hammadi). A kereszténység Egyiptom északi részén kezdett el terjedni, a már vázolt módon, azonosult az újplatonizmus néhány eszméjével,⁴³ a görög misztériumok (elsősorban Dionüszosz) képviselőjével, és építkezett görög–egyiptomi

nes törekvéseihez; másrészt, mivel a turizmusból s nyugati (leginkább amerikai) tőkéből tartja fenn magát, nem fordul szembe nyíltan a nyugat politikájával. A környező „iszlám” országok ezért nem ritkán az amerikai barát jelzővel illetik, de ennek a következménye az is, hogy a legtöbb béketárgyalást Egyiptomban rendezik meg. Az egyiptomi viselkedés pedig ugyanilyen ambivalens. Ott tartózkodásom alatt megfigyeltem, hogy pusztán azért, mert külső megjelenésem⁴⁶ egy nyugati kultúráról árulkodik, előnyt élvezek a helyi lakosokkal szemben, pl.: én mindig kaptam taxit, jóllehet ugyanott álltam, ahol a helyiek, én mindig bémehettem azokba a szállodákba, üzletekbe stb., ahová a helyi lakosság nem nyert beocsátást. Mindezekre pedig azért volt lehetőségem, vagyis prioritásomat az adta, hogy a közfelfogás szerint nekem, mint nyugati embernek több pénzem, kell, hogy legyen, mint nekik. Egy külföldi helyzetének is vannak azonban árnyoldalai. A legtöbb külföldi lakta házaknak (ezek nagyjából egy negyedben vannak) vannak ún. házmesterei (baáb), és az ilyen házakkal teli utcáknak is vannak külön utcafelelősei, mindkettő személy elsődleges feladata a külföldiek megfigyelése és a megfigyelések jelentése. Az iraki háború kitörése azonban előtérbe hozta az egyiptomi kultúra azon vonását, amelyre a nyugatellenesség sokkal inkább jellemző, mint a pénzbarátság. Ez volt az az időszak, amikor az imámok pénteki beszédeiből egyre többször volt kihallható Amerika és Izrael megnevezése. Ekkor kezdődtek meg a tüntetések, és ezzel egyidőben a zsidóellenes graffitik és plakátok is megjelentek az utcákon. Ezek a tüntetések azonban mindig szervezettek voltak, vagyis előre tudott volt az ideje és a helyszíne.

Ehhez az ambivalenciához nyilvánvalóan hozzászórtak, és remekül védekeznek az ott élő kopt keresztények. Az egyiptomi nemzetgyűlésben a kopt képviselők elenyésző kisebb-

ségben vannak, és a társadalmi szférában is maximum a középosztály rétegébe tartozhatnak. Erre pusztán vallásuk determinálja őket. Egyiptomban – ahogy a legtöbb muszlim befolyású országban – magasabb állami tisztséget csak iszlámhívó tölthet be. Az Iránban alapított és Líbiában megalapozott reiszlamizációnak Egyiptomra is hatása volt. A bíróság 1978-ban úgy döntött, hogy az iszlámjog (sar'a) mindenkire érvényes, így a koptoknak is lehetősége van arra, hogy egyszerre akár négy feleségük is legyen. Erős kopt tiltakozásra a döntést először visszavonták, egy népszavazás azonban szentesítette egyiptomi valamennyi lakosára. A vegyes házasság szabályai is – hasonló alapokon – az egyiptomi muszlimoknak kedveznek. Pl.: az iszlámjog halállal bünteti a hitelt való szakítást. Egy kopt keresztény egy muszlim nőt csak akkor vehet feleségül, ha áttér az iszlámra. Ha a felesége meghal, és ő vissza akarna térni eredeti vallásához, rá az iszlámjog által előírt halálbüntetés járna. Nyilvánvaló azonban, hogy az iszlámjog elmélete és gyakorlata között van különbség, különösen, ami Egyiptomot illeti.

A fent felsorolt világi problémákra nemcsak az egyiptomi politika, hanem a közmédia is csak ritkán érzékeny. A vallással kapcsolatos problémákkal szemben az egyiptomi kereszténység azonban hatékonyabban tud szembeszállni.

Vannak kisebb problémák, mint pl.:

- A törvény templom alapítását nem tiltja, de a muszlim hivatalnokrendszer nagyon sokszor meggátolja.
- Az úrfelmutatással pontosan egy időben a kopt keresztény templomhoz közeli mecset minaretjében is megszólal az imám.

Vannak azonban komolyabb nehézségek is, amikor már a kopt egyház alapjait támadják. Például:

- 1981-ben Sadat elnök száműzetésbe küldte a kopt egyházfőt, III. Shenute-t, akit 1985 januárjában Mubarak elnök helyezett vissza hivatalába.
- A '80-as évek végén azonban Mubarak elnök is megpróbálta elfojtani a kopt kereszténységet. Egy jelentősebb sivatagi kolostoruk köré muszlim lakosokat telepített, és kiemelt ellátást biztosított nekik. A faluban rövid idő elteltével felépült a dzsámi is egy minarettel. A környékbeli kopt remeték a szerzetesek kérésére szüntelen imádkozásba és böjtölésbe kezd-

tek. A remeték három napon át imádkoztak és böjtöltek már akkor, amikor a falu lakói zörgettek a kolostor ajtaján. Vízért jöttek. A szerzetesek elmondták, hogy az ő vizük csak a közösség számára elegendő, de mivel remetéik étlen-szomjan böjtöltek, a feleslegből tudnak adni. Ez a magatartás annyira megdöbbentette a falu lakóit, hogy elhagyták a települést.

- 2001-ben egy kopt szerzetest vádoltak meg az egyiptomi hatóságok azzal, hogy az el-Moharraq kolostorban szexuális töltetű képeket készített helyi lakosú nőkről. A történetre 15 000 kopt keresztény tüntetése, és a rendőrséggel való összecsapása volt a válasz.
- Az egyiptomi muszlim fundamentalizmus támadásai alól maga Szűz Mária segítette ki a koptokat, 1968-ban. Kairó két kopt temploma felett is megjelent, hol egyedül, sirva, hol a gyermek Jézussal⁴⁷ a

karján, hol pedig galambokkal kísérvé.

Az egyiptomi kopt egyháznak kétféle reakciója van a muszlim támadásokra:

1. Megerősíti és bővíti saját bázisait Egyiptomon belül, templomok, iskolák, segélyszervezetek stb. építésével. 1959-től Kairóban például a templomok száma 60-ról 105-re emelkedett,⁴⁸ és felavattak egy új kolostort (Ménász kolostort) – 1000 év után először – Alexandria közelében. Egyedül Kairóban több mint 150 kopt karitatív szervező-

Szakralitások és profanítások

és hitbeli kérdések megválaszolása volt. Az eseményeket rendszeresen 7000–10000 ember hallgatta.

2. Utat nyit a külföldi egyházakkal való kommunikációra, azaz rokonságot szül idegen földön is, vagyis állandó támaszt hoz létre leginkább nyugaton, pontosan ott, ahonnan az egyiptomi állam a legtöbb támogatást kapja. Így jöhettek létre kopt egyházak Kanadában, Ausztráliában (13), Európában (23), az Amerikai Egyesült Államokban (41). New Jersey, Los Angeles és Melbourne városában még egy kopt teológiai szeminárium és egy kopt kolostor is alapításra került. 1954-ben a kopt egyház a világegyház tanácsának tagja lett. 1962-ben kopt küldöttek vettek részt a Vatikáni Zsinaton, és 1968-ban római katolikus delegáció érkezett az új Márk katedrális felszentelésére.⁴⁹ A kopt egyház innentől kezdve egyre több teológiai konferencián vett részt.⁵⁰ 1973 márciusában III. Shenute, VI. Pál pápa vendégeként részt vesz Athanásziusz⁵¹ halálának 1600. évére celebrált ünnepi szentmisén. 1980-ban Németországban III. Shenute felszentelte (12 órán keresztül) a kairói Szent Márk katedrálishoz hasonló stílusban épült Szent Antalt kopt székesegyházat.

A kopt egyház e kétféle reakciójának köszönhetően a kopt–muszlim ellentétek enyhülni látszanak, legalábbis politikai szinten. III. Shenute düsseldorfi látogatásakor (1990. november), Ahmed Ghoneim, egyiptomi nagykövet a „*templomtornyok és a minaretek szeretett teljes ölelésére*” szólított fel. „*Ahogy a berlini fal leomlott, úgy kell a felekezetek közötti falnak is összeomlania*”, kívánta válaszul a pátriárka németországi látogatásakor.⁵²

Kopt kereszténység liturgiája

Említettem, hogy a kezdeti liturgiákra egyrészt a magába olvasztott hagyományok, másrészt az adott területen létrejött egyházszerkezet hatott. Az alexandriai közösség volt a keresztény világban az első, amely egyházi hierarchiáját kialakította. A pátriárka megnevezés Alexandria püspökét, Szent Márk utódját illette meg. Az országban található püspökségek élén a püspökök (eparcha) álltak. A kisebb templomokat plébánosok vezették. A püspökségek növekedésével ez az egyszerű felosztás tovább tagozódott. Ma a kopt egyház 41 egyházmegyéjének élén a pátriárka áll, akit a 9 metropolita, a közel 2000 arhipresbyter és presbyter követ, a hierarchiát pedig 1000 plébános zárja. Az alexandriai liturgiát a hagyomány természetesen Szent Márkhoz köti. Ezt a liturgiát 420 körül Kúrillosz pátriárka szabályozta, amit még kétszer dolgoztak át a történelem folyamán. A kopt liturgia mai napig ezt követi. A Kúrillosz-féle liturgián kívül azonban meg kell különböztetnünk még két, szintén használatban lévő liturgiát: a Basziliusz- és a Gregoriusz-féle liturgiát. A Kúrillosz-féle liturgiát Húsvét és Advent idején használják, míg a Gregoriusz-liturgiát ünnepnapokon, a Basziliusz-féle a mindennapok liturgiája. Ennélfogva természetes, hogy a kopt keresztények hitét és teológiai gondolkodását leginkább a Basziliusz-féle liturgia fejezi ki. Ma ezekre a liturgiákra – a nyugati és keleti tendenciával ellentétben – a fiatal hívók egyre növekvő száma jellemző. Mivel a kopt keresztények vallása sohasem vált tömeg- vagy nemzeti vallássá, a hit egyenlővé vált magával a kultúrával, vagyis a vallás megőrzése biztosíthatja egyedül kultúrájuk életben maradását. Ez az oka annak, hogy a liturgikus szertartásokon mindig nagyarányú a részvétel.

A szertartás három részre osztható: az előmisére, az igeliturgiára, a hálaadásra.

28

K É K

dés van (iskolák, napközi otthonok, vakok intézete [vakírassal írt újsággal], idősek otthona, diákotthonok, kórházak, klinikák, női segélyállomások). 1928-tól működik a „keresztény ifjak szövetsége” és 1953-tól egy „jólleti társaság” is. Ugyanezek a tendenciák figyelhetőek meg az irodalom és a művészetek területén is. Újra lefordították és kiadták arab nyelven a Máté és Márk evangéliumot, és a Kopt Enciklopédia is megszerkesztésre került. Létrejött a kopt tanulmányok intézete a kopt kereszténység kutatására, melynek hatására a kilenc férfi és nyolc női kolostor tagjai már nem írni-olvasni alig tudó, „tudatlan” szerzetesek, hanem az akadémikus képzésben részesült szerzetesek. III. Shenute bevezette péntekesti rendezvényeit a Márk katedrálisban. A közel két és fél órás rendezvény célja a közösségi

A szertartásnak ez a része a hívek gyülekezésének az ideje. A folyamatosan érkező hívek zsoltókat⁵³ énekelnek.⁵⁴ Ez a gyülekezés, az egy testté váló egyház (ecclesia), érvényesítheti csak a liturgia szentségét. Az összejövetel tehát az első liturgikus cselekmény, az első lépés, amely az Úr Asztalához vezet. A zsolozsmázás befejeztével a pap (a test feje) a szentélybe vonul, ahol magára ölti a liturgikus öltözékét,⁵⁵ előkészíti az adományokat és kezét mos. A kopt liturgiában a kenyeret és a bort⁵⁶ mindjárt az oltárra⁵⁷ viszik, az előbbi a pap, az utóbbit a diakónus. Az adományokat letakarják az oltáron.⁵⁸ A „Méltó és igazságos...” kezdetű hálaadó imával és egy epiklézis-formulával a tulajdonképpeni felajánlás megtörténik. Az előmise végén a pap megáldja a gyermekeket, majd tömjénezést végez a templomban a szentélyrekesztőnél és az oltárnál.

A liturgia első része betölti ugyan a templom egész területét, a szakrális cselekedetek csak a szentély és az oltár körül jellemzőek. Mintha az előmise a templom elülső részére összpontosulna. A szentély a mennyek országának előképe, amit egy kőből vagy fából épült, geometrikus-díszítésű szentélyrekesztő fal választ el a főhajótól. A fal közepén található királyi kapun⁵⁹ keresztül közlekedik a miséző pap. A kopt templom szentélye a monofizita egyházakhoz hasonlóan háromegységű. Mindhárom részben van oltárasztal, a félkör alaprajzú szentély átmérőjének közepén, megemelt helyeken állnak. Liturgiát azonban csak a középsőn végeznek. Az előmise oltára az északi részben van. Az oltár minden esetben a világ köldöke, még akkor is, ha csak az előkészítő fázisok színhelye. Ez a tér lelkesíti be a templom egész területét. Az oltár északi és déli részén némelykor megtalálható két, hosszú kandeláber is. Ezek azt a két angyalt elevenítik meg, akik a szentsírban Krisztus fejénél és lábánál megjelen-

tek. Amennyiben ez a két kandeláber a szentélyen belül helyezkedik el, az Ó- és Újszövetséget szimbolizálják. Használatuk pedig minden esetben a Mózesnek adott szentély megtisztításának Isteni parancsát erősíti. (Kiv. 25,31–40)

Igeliturgia

A szertartásnak a tanító és ezért a legterjedelmesebb része is. A diakónus felolvassa az olvasmányokat. Olvas Szent Pál leveleiből, a Katolikus levelekből és az Apostolok Cselekedeteiből. Ezután eléneklik a „Háromszorszent”⁶⁰-et, és a pap egy könyörgést mond el. Ezáltal a jelenlevők befogadják és elismerik Isten szavának ünneplés kinyilvánítását. A könyörgés után az evangéliumos könyvvel⁶¹ és egy kereszttel a diakónus körbejárja az oltárt, ősi szokás szerint. Ez úgy tekinthető, mintha Krisztus maga közlekedne az oltárhoz. Az evangéliumot a szolea előtti szöszékről olvassák fel, erős tömjénezés⁶² közepette. Az evangélium felolvasása az Egyház tanítóhivatalának legfontosabb megnyilvánulása. Ezután elmondják a hitvallást, mialatt a pap kitakarja az oltáron hagyott kelyhet. Kézmosás⁶³ és békecsók következik, amit egy dicsőítő ima által bevezetett anafora követ. Mind a nyugati, mind pedig a keleti liturgiákban szokatlan módon az alapítási ígére a hívek Szent Pál, ill. Krisztus utasítására utalnak, a „Hirdessétek!” akklamációjával. Ezután a pap a szent Színekkel elmegy szentélyrekesztő fal körül, majd a „Szent-ség a szenteknek” felhívással megkezdik az áldoztatást. A pap keresztet rajzol⁶⁴ a kenyér és a bor felé, majd az ostyátányrúra helyezi a kenyeret, a boros misekannát pedig átveszi a diakónustól. A kancsó tartalmát teljesen kiüríti egy kehelybe. Először ő és a diakónus áldozik zárt ajtók mögött, és csak ezt

követően áldoznak a hívek a szentélyrekesztő nyitott kapujánál. Az áldozás révén pecsételődik meg Isten és a népe közötti szövetség. Az áldozást követően mind a pap, mind a hívek vízzel öblítik ki szájukat.

A liturgia középső részében a templom felhasznált területe kibővül. Itt már nemcsak a pap által bejárt területek, hanem a hívők által igénybe vett terek is szerepet kapnak. A templom közepe ekkor válik aktív részvételi helyé. A hívők helyzete a liturgiában csak nagyon kevésbé rögzített, ott lehetnek a liturgia alatt, ahol akarnak. A nők⁶⁵ és férfiak külön oldalon (nők

a templom déli, a férfiak az északi részén) ülnek. Az imádságok és az énekek alatt a résztvevők száma nem változik, csak felcserélődik, a hívők ugyanis olykor kimennek beszélgetni, pihenni az előcsarnokba.⁶⁶ Az előcsarnokot ily módon meg kell különböztetnünk a templom középső részétől, ahol aktív imádság folyik. Az előcsarnok legfontosabb része a keleti templomokban a keresztelő medence. Elhelyezése azt szimbolizálja, hogy a kereszttség felvétele nyitja meg a templom ajtaját a hívő előtt. A nyugati templomok hármaskétszázados is ezt a jelképrendszert követi: előcsarnok (via purgativa), hajó (via illuminativa), szentély (via unitiva).

A templom középső része a közösségre való bebocsátás és a szentekkel való egyesülés területe.⁶⁷ A templom középső részében található a „kórus”, a dicsőítő, énekelt részek színhelye, amely a szentély felé néz, tehát szintén keletre, ahonnan a viláosság támad.

S ha a szentély a Mennyek országa, akkor a „kórus” a Hívók földje.

A főhajó meghatározó liturgikus berendezése a püspöki trónus és vele szemben a díszes szószék. Fontos szerepét a díszes és központi helyzetű bima (szószék) is kihangsúlyozza. A szószék központi elhelyezésének oka az, hogy annak üresen is hirdetnie kell Krisztus feltámadását.

Az áldozatban a kopt hívók a középső oltárnál részesülnek, ez a kopt templomban az Isten trónusa, az Utolsó Vacsora asztala és a Kereszt Szentélye is. A kopt templomokban azonban – a nyugati hagyománytól

fröcskölnék a mennyezet felé. Magyarázatuk szerint így üdítik fel a szolgálatban elfáradt angyalokat. Ezután a gyülekezet tagjait is lelocsolják, majd elbocsátják.

A közösség az egész liturgia folyamán Krisztus Mennybemenetelének mozzanatait követi. Tehát egy előre és felfelé haladást jelenít meg. A liturgia kezdetén a pap szentélybevonulása a felfelé vezető vonulatot képezi. S amikor az adományokat megköszönő hálaadó ima után kilép a szentélyből, a világba való visszatérésének vagyunk tanúi. A keresztény liturgia valamilyen szertartása vonulatszerű, ebben a vonulásban nemcsak az ember halad Isten (Menny) felé, hanem az áldozat misztériuma által Isten is közeledik az ember felé. A kopt templomok nagy része szőnyeggel van borítva. A szőnyeg szerepe a „kigyómentes övezet” létrehozása,⁶⁹ ahogyan a beduin sátrakban vagy a zsidó vallás tabernákulumában. Ennek analógiájára jött létre mind a templomokban, mind a mecsetekben a „kigyómentes övezet”, mellyel a gonoszt kívánják elűzni.

A kopt misében a fontosabb részek kiemelésére csengőket és cintányérokat használnak (szerzeteseknél a VI. századtól fa gong is szerepel). Harangok a 9. századtól vannak – korábban az iszlám tiltotta. Ez a szertartás tehát nem magánjellegű cselekmény, mint ahogy egyetlen liturgikus cselekmény sem, sokkal inkább a különböző tagok hitközösségi cselekménye. Ebben a szertartásban egyesül és szentelődik meg a hívók kultúrája. Ez bizonyítja, hogy a hit egysége nem olyan korlátozott emberi egység, mint a társadalom vagy a nemzet egysége.

- 1 Marosán György: Istennel, Isten nélkül vagy istentelenül, 24.
- 2 A mormogás ugyanis csak válasza, vagy ismétlése lehetett annak, amit ő mondott. A legtöbb vallási ritusban pedig ez mindig a vezetőre, a papra vagy a kiválasztottra jellemző situáció. Ezért vélhettem őt a „szertartás” vezetőjének.
- 3 A külföldi turisták amúgy is kedvelt szokása befeküdni a szarkofágba.
- 4 „Vannak azonban [...] akik felnőtt korban tértek át más vallásfelekezetekből, netán akkor keresztelkedtek meg egyenesen orthodoxnak. S ezek a „problémás” orthodox hívek. Mert nem orthodox légkörben nevelkedtek, ösztönszerűen átélve az orthodoxiát, hanem abban valamiféle „exotikumot” láttak vagy éreztek. (Nem véletlen, hogy közülük sokan előbb valamilyen más, nem keresztény keleti valláshoz tartoztak...) Végül is az orthodox kereszténységhez csatlakozva, azon belül szinte azonnal áttérésük vagy megkeresztelkedésük után úgy érzik, hogy jobban ismerik az orthodoxiát, mint azok, akiket ott találtak, beleértve a papokat is.” (Prot. Dr. Berki Feriz, 1997)
- 5 Uo.: 27.
- 6 E. Durkheim: A vallási élet elemi formái. 48.
- 7 Az ókori államok kialakulására jellemző.
- 8 Az ókori államok kialakulására jellemző.
- 9 Kis Gabriella: Vallás és multikulturalizmus. 7.
- 10 Huntingtonnál, ahogyan ez Kiss Gabriella tanulmányából kiderül, a vallásnak jelentős szerepe van a politikában. Fukuyamával szemben, aki a gazdaságban betöltött szerepét véli hangsúlyosabbnak. Pl.: az ázsiai gazdasági sikereket abban látja, hogy az ázsiai társadalmak megőrizték kultúrájuk bizonyos vonásait, így például szigorú munkakerölcsüket is.
- 11 A „szabad egyház szabad állam” címet viselő tervezet az egyház és az állam szétválasztását célozza, és egy új egyház-finanszírozási rendszert javasol az államnak.
- 12 A rendezvény célja volt a párbeszéd, illetve vita kezdeményezése a szakrális művészet mibenlétének meghatározására. A „mitől szakrális egy műalkotás,

30 K É K

eltérően – az oltár nem az Úrvacsora elfogyasztásának helyszíne. „A kopt hagyomány az Istennek fönntartott keleti szentélyben ajánlja föl és változtatja át a kenyeret és a bort, de illő távolságba vonul vissza ünnepeinek szeretetlakomájához.”⁶⁸ Ez az oltár elfüggönyözhető, s mögötte a presbyterion (lépcsőzetes papi ülés) van. A középső oltár és a szentély az ég és az egész föld találkozási pontja.

A hálaadás része

A „Miatyánk” elmondása után a pap áldást oszt, majd a nem konsekrált kenyereket kiosztják. A liturgia végén a papok a mosdótálakból szentelt vizet

mi vagy ki adja szentségét, s van-e kortárs szakrális művészet?” kérdésének megválaszolása.

- 13 Más utalások szerint (pl.: Jn.18,28.) Jézus vacsorája egy nappal korábban történt.
- 14 Robert Taft, www.nemokap.hu
- 15 A római katolikus liturgia miséző papja a hagyománnyal ellentétben nem kelet felé fordul, ahonnan a világosság támad, hanem pontosan ellenkező irányba.
- 16 A cselekményt először Antiochiai Szent Ignác (110 körül) nevezte eukharisztának (hála-felajánlásnak).
- 17 A vasárnap azonban nem az utolsó vacsora napja, hanem a Teremtés és Krisztus feltámadásé.
- 18 Ezt erősítette az a szokás is, hogy a püspökségek átvették a metropolita liturgikus gyakorlatát.
- 19 Liturgia = rögzített formájú istentisztelet.
- 20 Maga a dogma kihirdetése is liturgikus aktus volt: litánia éneklésével, az igazság Lelkének segítségül hívásával, a Veni Creator himnusszal s a hozzátartozó könyörgéssel. A Summus Pontifex ülve hirdeti ki a dogmatikus definíciót. Az egyház hátát ad a szubdiákonus szavával. Felcsendül a Te Deum a könyörgésekkel, homíliát tartanak a hívek könyörgésével, utána következik a szentmise újonnan megfogalmazott imádságokkal.
- 21 Ez tartják az egyház főfunkciójának a nyugati kereszténységben.
- 22 Egyházi Krónika, a Keleti Orthodox Egyházi folyóirat, XLVIII. évfolyam, 2. szám (1999). Ez a cikk az 1998-ban közzétett Christodulosz (Athén és egész Görögország érseke) által meghirdetett liturgikus élet felfrissítéséről szóló körlevelét tárgyalja.
- 23 A görög ajkúak legtöbbször ragaszkodnak az eredeti görög szövegrészekhez, mások pedig a középkori fordításokhoz. A 20. század utolsó éveiben azonban a keleti ortodox egyházak elkezdtek az előnyelvek használatát a liturgiában. Először a bolgárok, majd a szerbek, és a ciprusi görögök. Mindegyik esetben az eredeti liturgikus nyelvvel való párhuzamos használatról van szó.
- 24 Pl.: „Mert Téged illet minden dicsőség, tisztelt és hódolat ...”; „Hogy hatalmad által mindenkor megőrizve...”
- 25 Szép példája a két nagy keresztény ág egyesülésére a liturgiában az a dalmát szokás, amelyet Szent Tryfon napján ünnepelnek. Ebben az ünnepi istentiszteletben ugyanis egy egyedülálló szokás maradt fenn. A templom hajó-

Szakralitások és profanítások

- ában, a főoltár előtt, a mennyezetről szalagon függ egy óriási tömjénező, amelyet jobbról és balról egy-egy frakkos úr lóbal egymás felé az egész szertartás alatt. Az egyik frakkos úr a katolikus, a másik az ortodox kereszténység képviseli.
- 26 Ez az oka annak, hogy a különböző szakadárak (protestánsok, anglikánok stb.) a liturgiát mindig saját hitük és elképzelésük szerint alakították ki.
 - 27 Ritkán szoktak azonban hivatkozni a teológusok a megelőző időszak liturgiájára, és ha idéznek is liturgikus szövegeket, a régebbi idők liturgikus hagyományát használják fel.
 - 28 Quas primas enciklika.
 - 29 Erre utal az említett Egyházi Krónika folyóiratban olvasható liturgikus megújulásra való felszólítás, de a nyugati egyházban XII. Pius (Quas primas) enciklikája is, melyben a pápa azt hangsúlyozza, hogy a hívek nevelése a liturgia keretén belül sokkal hatékonyabb, mint az egyház súlyos dokumentumai.
 - 30 Aquitániai Prosper volt, aki Szent Ágoston tanításából kiemelte ezt az elvet. Az 500-as évek körül már úgy ismerték, mint az Apostoli Szentszék hitetes tanítását. Általános elismertsége akkor kezdődött, amikor 500 körül Dionysius Exiguus beleszötte jogszabály-gyűjteményébe. A különböző egyházi dokumentumokban a következő megfogalmazásokban jelenhet meg: Legem credendi lex statuit supplicandi; Lex credendi legem statutat supplicandi; Lex precandi lex credendi est; és a legelterjedtebb megfogalmazás: Lex orandi lex credendi.
 - 31 A modernisták szerint az imádság és a kultusz a dogmák megállapítására és kifejtésére vezetnek.
 - 32 A kopt megnevezést az arab hódítók használták a meghódított egyiptomi lakosság tagjaira, akiket megkülönböztettek a görög-bizánci lakosoktól (rum). Európaiak a 17. századtól nevezik koptoknak az egyiptomi keresztényeket, megkülönböztetve őket az egyiptomi muszlimoktól.
 - 33 Kairó legrégebbi koptnegyede.
 - 34 Nemcsak a kopt keresztények hangsúlyozzák ezt a hitbeli rokonságot, hanem furcsa mód néhány egyiptomi muszlim is kihasználja ezt. Egyszer egy alku során, egy taxisofőr úgy próbálta taxiját „eladni”, hogy arra hivatkozott, ő is keresztény, tehát mindenképp

megbízhatóbb, mint a muszlim taxisofőr. Keresztény voltát szentképekkel próbálta bizonyítani. Állítását azonban nem igazán támasztotta alá az autóban található imaszőnyeg.

- 35 Valahányszor részt vettem Szent Liturgiáikon, mindig mosolyogva fogadtak, mindig részesültem az agapéban, és mindig ugyanannyi megtisztulásban és áldásban részesültem, mint ők.
- 36 Magába foglalt egyrészt olyan jelképeket, amelyek kialakulásának korában jellemezték a judaizmust (pl.: bor, búza, kereszt), és amelyeket a misztériumvallások tartalmaznak (bor rituális használata, keresztelés, bika). A keresztény egyházatyák tudatosan törekedtek később is arra, hogy a misztériumok és a keresztény vallás nagy ünnepei egybeessenek. Pl.: Jézus születésének a nap-

31 K É K

ját pontosan akkor ünnepli a kereszténység, amikor Mithrász is megszületett. Jézus keresztihalálának a dátumát pedig a meghaló és feltámadó istenek halálának időpontjára tette az egyház.

- 37 I. m.: 49.
- 38 A hazai misztériumok nyelve hol a latin, hol a görög nyelv, de a legfontosabb szavakat az ősi egyiptomi nyelven papiruszról olvassa fel a kultusz papja. A borotvált fejű pap a hagyományos egyiptomi ruhát viselte.
- 39 Alexandriában az első században már igen erős bázissal rendelkezett.
- 40 Márk apostol alexandriai térítő tevékenységét nem lehet történelmileg igazolni, miután csak Eusebios egyháztörténetében (Historia Ecclesiastica) olvashatunk erről. A szerző Márk apostolnak tulajdonítja az első keresztény templom építését is a térségben.
- 41 Az ige hely szerint az egyiptomiak már ott voltak a híres pünkösti keresztelésen.
- 42 Példák ezeknek a szövegeknek a tartalmára. Biblikus: Genesis, Exodus, Máté evangélium. Nem biblikus: Tamás evangéliuma, Hermész pásztora.
- 43 Az újplatonizmus leghíresebb egyiptomi képviselője, Plótinosz szerint Isten

Szakralitások
és profanítások

- Egy, végtelen, meghatározhatatlan és ábrázolhatatlan, aki a hívő előtt fény formájában jelenik meg. Az első században adódó hasonlóságok miatt gyakori volt, hogy egy keresztény újplatonikussá vált, illetve fordítva: egy, az újplatonizmus eszméket követő emberből keresztény hívő lett.
- 44 Az északon élő egyiptomi hagyomány csak szinkretikus hagyománynak tekinthető. Az ősi egyiptomi tradíciók délen ápolták, ezzel azonban a kereszténység nem került kapcsolatba. Amikor a kopt kereszténység eljut a déli területekre, már az ősi hagyomány nem él.
- 45 A kopt hagyomány szerint Szent Antal (251/252–356) volt az első egyiptomi szerzetes.
- 46 Átlagosan öltözködtem, úgy ahogyan a fiatal egyiptomiak, sőt nem volt ritka a nálam jobban öltözött helyi lakos sem.
- 47 Szűz Mária ábrázolása a gyermek Jézussal különösen elterjedt a kopt kereszténységben, mivel a Szent Család egyiptomi tartózkodására emlékeztet.
- 48 Minden templomnak van saját, több bizottsággal rendelkező községi tanácsa. A nők is létrehozhatnak különböző bizottságokat, tehát aktív kapcsolat fűzi őket a templomhoz.
- 49 A delegáció ajándékkul visszahozta Egyiptomba Szent Márk relikviáit.
- 50 Például az 1971 szeptemberében megrendezett keleti-ortodox egyház és a római katolikus egyház közös konferenciáján, Bécsben. Vagy az 1990-ben az ortodox és a keleti ortodox egyházak közötti ellentétek feloldására létrejött új formula megfogalmazásában is részt vett a kopt egyházfő (III. Shenute) Genfben.
- 51 Alexandria pátriárkája, a nagy krisztológiai vitának egyik legjelentősebb alakja.
- 52 Mindkét idézet Brunner-Traut: *Die Kopten* c. művének 89. oldalán található.
- 53 A zsoltárok éneklése alatt a hívők ülnek. Más egyházakban az ülő testhelyzet csak a szertartás tanító részében megszokott. Az Evangéliumot azonban mindig állva hallgatjuk. Általában az álló helyzet a liturgikus alaphelyzet, mely Krisztus feltámadását szimbolizálja. Míg a térdeplés, leborulás bűnbánati gesztus.
- 54 A nép szolozsmázása azt jelképezi, hogy maga Isten hívja egybe a népet.
- 55 A sztiháron egy hosszú ujjú fehér (=tisztaság), lenből készült ruhadarab, amely bokáig ér. Az előrészen, a hátulján és az ujjakán is kereszttekkel díszített. A vállaknál nyitott. Eredetileg a minden nap használt ruhát jelölhette. Amikor a pap vagy a diakónus felölti, zsoltárokat (30, 93) recitálnak. A sztiháron felett egy selyem vagy pamut szalagot viselnek nyakukban, amit szintén kereszttekkel díszítenek. A kereszt hordozásának aktusát szemlélteti, és azt, hogy a közösség helyett a pap mint Krisztus imagoja, magára veszi a felelősség jármát. A diakónusok a sztiháron felett az ún. orariont viselik, egy, az előbbihez hasonló szalagot. Ők azonban a mellkasukon átvetve hordják. Mivel a szentélybe nem lehet cipővel belépni, a pap egy vászonzóból, gyapjúból készített papucszerűséget visel. A mezitlábbal való belépés a szentélybe annak szentségének tiszteletét, a biztonság belső érzetét és a veszélyektől való mentességet fejezi ki Isten házában. A liturgia ruhadarabjait, mielőtt azokat először felvennék a püspök felszenteli.
- 56 Az eukarisztia borát – még a mise előtt – egy pohárba töltik ki, és a pap alaposan megvizsgálja, hogy biztosan mentes-e minden hibától. A kenyeret is több kenyér közül választják ki, a legtekintélyesebbet keresve ki közülük. A maradék kenyereket a mise végén, az agapé keretén belül osztják ki.
- 57 A liturgiát vezető papok gondosan ügyelnek arra, hogy közöttük bizonyos távolság maradjon az oltár körül. A köztük lévő helyet a liturgia során szolgálatot teljesítő angyalok számára tartják fenn.
- 58 Az adományok elhelyezése, már a liturgia elején, az oltáron, Isten jelenlétét biztosítja népe körében.
- 59 A liturgiát lebonyolító pap, Krisztus földi imagoja tehát egyfajta király, aki csak egy királyi kapun közlekedhet. A diakónusok a mellékterek kapuit használják.
- 60 Eredetileg ez az angyalok himnusza, melyet szakadatlanul énekelnek Isten trónusa előtt. A liturgiában az eukharisztia mennyei jellegét emeli ki. Tulajdonképpen ez a Mennybemenetel pilanata.
- 61 Az Evangéliumot a templomi szolgálatok alatt az oltáron helyezik el. Lehet arany vagy ezüst a borítója. Egyik oldalán Szűz Máriát a gyermek Jézussal ábrázolják, és az egyik evangélistát (a sarokban), míg másik oldalán az adott templom szentjét.
- 62 Az állandó tömjénezés lényeges eleme minden keresztény liturgiának. A szertartás alatt vagy az előkészületi cselekedeteket vagy a megszenteléseket vezeti be, vagy a pedig a szent tisztelet kifejeződése. A tömjén az Úrnak és az imádságnak is szimbóluma a keresztény liturgiában, a kopt liturgiában azonban Szűz Máriát is jelképezi. Aron arany tömjénezőjében ábrát füstölt, és felemelte azt az oltár fölé, ugyanígy Szűz Mária arany méhének ábrájára Jézus Krisztus volt, akinek feláldozása révén bocsáttatnak meg bűneink.
- 63 A diakónusra bízott vizeskancsó és mosdótál sárgaréz, ezüst vagy bronz alapanyagú lehet. Mindkettő az oltár jobb oldalán van.
- 64 A kereszt szimbólumával az egyház kifejezi hitét Krisztus keresztségének megváltó erejében.
- 65 A nőknek a kendő viselése megszokott. A liturgián viselt kendőket egy kosárból veszik el és oda is gyűjtik össze. A kendők legtöbbször fehérek, esetlegesen keresztény mintával díszítik ezeket.
- 66 Hasonlóan viselkednek a mecsetekben az iszlámhívők is. Nagyobb kopt ünnepeken, főleg a virrasztásokkor a hívek hálósákokkal érkeznek, és abba belebújva beszélgetnek, „virrasztanak” a templom előcsarnokában. Mivel az előcsarnok lényegében nem különül el a főhajótól, a hit gyakorlása bárhol megvalósulhat.
- 67 A templom falán elhelyezett ikonok is a szentekkel való közösségvállalást erősítik, a látható a láthatatlant ábrázolja.
- 68 Földváry Miklós István: *Istenünk tornácaiban*. 177.
- 69 Az ókeresztény templomok padlómozaikja is ezt jelképezi.

IRODALOM

Baán I. (2003): *Hogyan imádkoztak az első egyiptomi szerzetesek?* <http://www.vigilia.hu>

Brunner-Traut, E. (1991): *Die Kopten*. München.

Coptic Enciklopedia (1970): Aziz S. Atiya. New York. 1470–1479.

Dizionario Patristico e di Antichità Christiane (1983): Institutum Patristicum Augustinianum. Roma.

Dolhai L. (1999): *Lex orandi, lex credendi*. *Teológia* 33. Actio Catholica. Budapest. 97–107.

Dr. Bán E. (1997): (március–április) *Liturgikus megújulás. Egyházi Krónika, Keleti Orthodox Egyházi folyóirat*. Budapest. 5–6.

Durkheim, É. (2003): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.

Földváry M. I. (2001–2002): „Istenünk tornácaiban”. *Magyar Egyházzene* 9. Budapest: Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem. 171–182.

Füzes Á. (2001): *Az elveszett paradicsom megtalálása (Amiről a templom képei beszélnek)*. *Új Ember Magazin*.

Szakralitások és profanítások

Füzes Á. (2001–2002): *Látható segítségek a láthatatlan megtapasztalásához*. *Új Ember Magazin*.

Füzes Á. (2002): *Igeliturgia – de hol?* *Új Ember Magazin*, 3.

Guzsik T. (1999): *Szegényfából megdicsőült jel*. (Gondolatok a kereszt-szimbolikáról.) <http://www.liturgia.hu>

Guzsik T.: *Szakrális építészeti terek funkcióelemzése I.* <http://www.eptort.bme.hu>

II. János Pál Pápa (1999): *Dies Domini* kezdetű apostoli levél. <http://www.liturgia.hu>

Kiss G. (1998): *Vallás és multikulturalizmus*. In: *Multikulturalizmus*. Konferencia-sorozat II. Debrecen.

Kósa L. (1993): *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen.

Marosán Gy. (2001): *Istennel, Isten nélkül vagy istentelenül*. Villányi úti könyvek.

Orlandi, T. (1990): *Koptische Kirche*. In: *Teologische Realenzyklopadie*, Band XIX, Berlin.

Rudolf, K. (1993): *Das fruhe Christentum in Ägypten: Zwischen Häresie und Or-*

thodoxie. In: *Riggisberger Berichte*, Abegg-Stiftung Riggisberger.

Prot. Dr. Berki F. (1997): *Testamentum. Egyházi Krónika, Keleti Orthodox Egyházi folyóirat*. November–december. 3–5.

Schmemmann (1997): *Liturgia és élet*. Zsám-bék: Corvinus.

Szent Ritus Kongregáció (2002): *Rendelkezés az Eukarisztia titkának megünnepléséről*. In: *Római dokumentumok* 20. Budapest: Szent István Társulat.

Szimpozium (2003): *Műértő*. Budapest: HVG Rt. 11.

Taft, R. *Az imaórák liturgiája Keleten és Nyugaton*. <http://www.nemokap.hu>

Tóth, M. (1999): *The coptic orthodox liturgy of St. Basil with complete musical transcription*. Cairo.

Török J. (2000): *Katolikus egyház és liturgia Magyarországon*. Budapest: Mundus.

Verebényi I. (1999): *Isten népének gyülekezete*. Malézi Liturgikus előadássorozat 2. <http://www.liturgia.hu>

XII. Pius Pápa (1947): *Mediator Dei* enciklikája. <http://www.liturgia.hu>



**Gantner Brigitta
Eszter**

A címben említett összekapcsolás az egyik legelterjedtebb „mitosznak” tűnik a történeti, illetve politikai gondolkodásban. E gondolat kritika nélküli alkalmazása azonban sok kérdést vet fel, s az alábbiakban éppen e kérdések vizsgálatával szeretném a címben említett „toposz” problematikuságát megvilágítani.

I.

Az 1867-es kiegyezést követő évtizedekben fokozódott a magyar zsidó társadalom differenciálódása. Mind a felgyorsult gazdasági fejlődés, mind a

a zsidóságnak sem vallásként sem etnikai értelemben” nem vagy alig juttott hely.

A századfordulóra felnőtt magyarországi zsidó polgárság „apái” még a liberális „aranykorban” – önmaguk feladása árán igyekeztek a befogadottból a befogadók csoportjába. Fiaikra már csak a zsidó kultúra egy halovány lenyomatát vagy még annyit sem hagytak. A magát magyarnak érző, zsidóságról alig valamit tudó vagy azt megtagadó nemzedék azonban a századfordulón szembekerült a liberalizmus hanyatlásával egyidejűleg felerősödött nacionalista, konzervatív áramlatokkal és az újra- és újratárgyalt zsidókérdéssel.

Zsidó messianizmus és a baloldal

Egy toposz vizsgálata

liberális politika által támogatott, sőt, elvárt asszimilációs folyamat élesebbé tette a zsidó társadalmi csoportok közötti különbségeket. A „látványos” szakadást, valamint a hitközségek megalakulását követően világossá vált, hogy mekkora erőt képvisel az asszimilációt elfogadó csoport a magyar zsidó társadalmon belül. Ebben az asszimilációs folyamatban már a reformkortól meghatározó szerepet játszott Pest, illetve a pesti hitközség, de a kiegyezést követően Budapest létrejöttével és fővárossá – egyben nagyvárossá – válásával még inkább megnőtt az asszimiláló zsidó közép- és nagypolgári réteg súlya nemcsak a zsidó, hanem a magyar társadalmon belül is. Nem számszerűség tekintetében, hanem az általuk képviselt „polgári magatartásmodell” az, amely betöltötte a magyar társadalomban jelen lévő űrt, megalapozva ezáltal a városi-polgári kultúra fejlődését. Ugyanakkor e „modellben”

Különösen a zsidó értelmiség csalódott, hiszen – többnyire – gazdaságilag sikeres, asszimilálódott atyák leszármazottaiként már igényt tartottak az ország kulturális elitjébe való befogadásra. Ezen igény elutasítása, mely óhatatlanul is rávilágított az asszimiláció sikertelenségére, sokak esetében nem alábecsülendő válsághoz vezetett. A helyzet paradox volta egyfelől gyors és látszólag sikeres polgárosodás, mobilitás, másfelől a már elért szinten belül is korlátozott mozgástér (gondoljunk a párbajképességre!); a hihetetlen gyors akkulturáció egyrészt, ugyanakkor ennek állandó megkérdőjelezése a befogadók részéről mind-mind fokozta az asszimilált zsidó polgárság és értelmiség bizonytalanságérzetét. Az elbizonytalanodás, mely nemcsak Budapesten, de a berlini vagy bécsi zsidó polgárság körében is érezhető volt a hasonlóképpen paradox társadalmi helyzet következtében,

sokaknál egyfajta identitásválságban jelentkezett. Ahogyan Theodor Lessing fogalmazott: „Gyűlöltük a családot, a szülői házat. Egyedül álltunk és magányosak voltunk. Zsidó származásunkat nyomásként, teherként, kötelességként éltük meg, s közben nem tudtunk a zsidóságról semmit; még egy betűnyi hébert sem tanultunk.”¹

Miután a mozgástér határait a befogadó társadalom elitje jelölte ki, így nem véletlen, hogy az adott viszonyokkal elégedetlen zsidó értelmiségiek egy része alternatív kifizési lehetőségeket keresett. Tudjuk, hogy a XX. század elején nemcsak az ún. polgári-radikálisok soraiban, hanem a Szociáldemokrata Pártban és az 1908-ban alakult Galilei-körben is meghatározó szerepet játszott a zsidó értelmiség, illetve az utóbbi esetében a zsidó diákok.²

A „progresszív” csoportokban, mozgalmakban való zsidó-„jelenlétre” már a kortársak is felfigyeltek, és – többnyire – negatív véleményük csak erősödött az 1919-es eseményeket követően. A „zsidó kommunista” antiszemita figurája az 1919-es Tanácsköztársaság idejében körvonalazódott, de a zsidóság eredendően felforgató lényének hangsúlyozása elemeiben már a XIX. század végén megjelent a politikai antiszemitizmus szótárában.³

Az azóta újra és újra felmerülő kérdésre – hogyan magyarázható a zsidók számottevő jelenléte a baloldali mozgalmakban – úgy tűnik a történések három különféle alapfelgondolást fogalmaztak meg:

– a radikalizálódó zsidó értelmiségiek vonzódása a szocialisztikus eszmékhez egyfajta alternatívaként jelenik meg Karády Viktor⁴ vagy Enzo Traverso⁵ kutatásaiban, olyan alternatívaként, amely segítségével a hatalomból kirekesztett ambiciózus zsidó értelmiség kitörhetett perifériális helyzetéből.

– Walter Pietsch⁶ és Michael Löwy álláspontja szerint azonban a válasz a zsidóság messianisztikus örökségében keresendő, vagyis egyfajta elnyomott messianisztikus vágy megvalósítása állt a jelenség mögött. De több kutató,

így Hans Dieter Hellge és William McCagg,⁷ az „apák-fiúk” konfliktusban, a liberális asszimilált, vagyonekat megteremtő apák – és a századfordulón velük és az elért eredményekkel szembeforduló radikalitásba menekülő fiúk konfliktusával magyarázza a jelenséget.

E lehetséges magyarázatok közül azt szeretném az alábbiakban megvizsgálni, mely a kérdést (ti. a zsidóság jelenlétét a baloldali mozgalmakban) a zsidóság messianisztikus örökségével válaszolja meg.

II.

„Az egyik az, hogy a két diametrálisan eltérő történelmi alakulathoz, a kapitalizmushoz és a bolsevizmushoz való különböző jellegű affinitás a zsidóság két, történelmileg kialakult változójában gyökerezik: a pénzügyekkel való foglalkozás, a másik a judaizmusnak a babilóniai fogság után kifejeződő messianisztikus futurizmusba torkolló történelmi víziója. [...] A harmadik szempont a kiválasztott nép futurista boldogulását hirdető messianizmus és a marxista bolsevizmus lényegi rokonsága volt.”⁸

„A polgári radikálisok a zsidóság örökséget és célkitűzéseit folytatták egy jobb szociális és kulturális világ megteremtése érdekében. Ezt a messianisztikus örökséget nemcsak megőrizni akarták, hanem fel is használni Magyarországon a konkrét történelmi idő és helyszín figyelembevételével.”⁹

„Az elfojtott messianizmus is szerepet játszott számos zsidóságtól elszakadt intellektuel leninista fordulatában, ez vitathatatlan.”¹⁰

A három idézetben egy közös elem található: mindhárom szinte sugallja egy a zsidóságon belül „genetikailag” kódolt messianizmus meglétét. Nemcsak hogy a zsidó messianizmus kényelmes „címkéjét” használva kísérelnek meg egy alapos vizsgálatot igénylő

problémát egyszerűen megválaszolni, hanem ezzel egyidejűleg a már létező sztereotípiákat is erősítik.

Az idézetek kapcsán több kérdés is felmerül: a századfordulón már felnőtt zsidó értelmiségiek naplóit, leveleit olvasván feltűnik, hogy családjaikban meghatározó volt a német kultúra jelenléte; ugyanakkor a zsidó hagyomány többnyire kiüresedett formában jelentkezett. Amennyiben ezt szem előtt tartjuk, jogos a kérdés, hogyan befolyásolhatta a zsidó messianizmus e zsidó értelmiség radikalizálódását, akkor ha semmiféle ismerettel nem rendelkeztek a zsidó hagyományról?

Hogyan magyarázható ez egyáltalán a zsidó messianizmus alapján?

Másfelől azt is szükséges lenne végre tisztázni, pontosan mit is értünk zsidó messianizmus alatt? Mivel a zsidó messianizmus fogalma egy bonyolult, a zsidó hagyománytól elválaszthatatlan jelenség, ezért felelőtlenség egyszerűen jelzőként, címkeként használni, minden magyarázat, kontextus nélkül.

III.

Jászi Oszkár 1955-ben megjelent önéletrajzi feljegyzéseiben megemlítette, hogy gyerekként semmiféle kapcsolata nem volt a zsidósággal.¹¹ Felvilágosodott szellemben nevelték, melyben Goethe és Schiller uralkodott, és e szellemi térben nem kapott helyet a zsidó hagyomány. Hasonló tapasztalatokról számolt be Balázs Béla és Lukács György is.¹² Ez természetesen nem jelentette azt, hogy a századfordulón felnőtt,

asszimilálódott nemzedék ne tudott volna zsidó voltáról. Hiszen a közéletben újra és újra felmerülő zsidókérdés azokat is rákényszerítette a kérdéssel való szembenézésre vagy legalább annak tudomásulvételére, akik egyébként már „levetett günyának” tartották a zsidóságot.

Ettől függetlenül azonban a magyarországi zsidó értelmiségre is ugyanazon gondolatok hatottak, mint társaikra Bécsben és Berlinben. A kor szellemi életét többek között a nietzschei világnézet, a modernitás neoromantikus és antikapitalista elemekben bővelkedő kritikája, a neokantianus eszmék, valamint a misztikus, a transzcendentális

36

K É K

iránti érdeklődés jellemezte. Ez utóbbit „elégítette” ki Martin Buber két, haszidizmust – és ezzel együtt a zsidó messianizmus bizonyos értelmezését is bemutató könyve,¹³ melyek hatalmas sikert arattak asszimilálódott zsidó értelmiségi körökben.

Balázs Béla sokszor idézett naplójában pontosan elemezte, mit jelentett e rétegnek a zsidó miszticizmus felfedezése. Lukáccsal kapcsolatosan írta 1913-ban: „Gyuri felfedezte és vallja magában a zsidót! Ősök keresése. A Chassidim-szekta. Baal Schem. Most már ő is megellette őseit és fajtáját. [...] Gyuri elmélete a most kialakuló zsidó típusról, az antiracionális aszketikusról, arról, amelyik ellentéte mindannak, amit ma „zsidónak” szoktunk nevezni.”¹⁴ Lukács Buberhez írott levelében nemcsak elragadtatását fejezte ki, hanem arról is beszámolt, hogy a *Szellem* című folyóiratban rövid recenzióban ismertette a Rabbi Nachmann történeteit tartalmazó kötetet.¹⁵

Ahogy az eddig leírtakból kiviláglik, léteztek források, melyek a zsidó messianizmusról tudósítottak, illetve arról egyfajta képet közvetítettek. A zsidó messianizmus bizonyos, leginkább prófétai elemei e közvetítés által (mint a buberi is) valóban a századforduló radikális kultúrájának részévé váltak. Ez azonban nem alapozza meg a már idézett vélekedést a zsidó messianizmus és a zsidó baloldaliság összefüggéséről.

Lukács György, Balázs Béla vagy Sinkó Ervin esetében inkább egy utópisztikus, illetve keresztény hatásoktól sem mentes messianizmus alakult ki, melyre Dosztojevszkij és Szabó Ervin gondolatai is erőteljesen hatottak.

Miután a zsidó messianizmus egyes elemei többszörös közvetítéssel jutottak el a századforduló zsidó értelmiségéhez, ez azt jelenti, hogy ismereteiket szinte sohasem az eredeti forrásból nyerték. Erre a legjobb példa a már idézett buberi haszid történetek, melyeket – mint ismeretes – Martin Buber eleve a kor „izlésének” megfelelően „írt át”, így azok sokat veszítettek autentikusságukból.

Pontosan e jelenség miatt érthető nehezen, hogyan jutott *Michael Löwy* sokszor idézett művében (*Erlösung und Utopie*)¹⁶ a következő eredményre: „*Der Messianismus konzentriert wie ein Brennspeigel das gesamte Sturm – und Drang Potential des Judentums in sich – und aus der romantischen Explosivität dieses neuen Messianismus eine größere Bereitschaft zur politischen Veränderung entsteht als aus dem rabbinischem Messianismus.*”¹⁷

Löwy még tovább megy, mikor az anarchizmus és a zsidó messianizmus között közvetlen kapcsolatokat tételez fel.¹⁸ Gersom Scholemre, illetve Mannheim Károlyra hivatkozik, és egyben kritika nélkül adaptálja mindkettőjük nézetét a messianizmusban létező katasztrofálsról.¹⁹

Scholem 1963-ban kiadott alapművében, a *Zum Verständnis der messianischen*

*Idee im Judentum*ban fejtette ki azt a véleményét, hogy a zsidó vallásos hagyomány a messiás eljövételét egyfajta katasztrófaként éli meg, ami ugyanakkor valami anarchisztikust, felforgatót is rejt magában.²⁰ Mannheim pedig – nem téve különbséget zsidó messianizmus és keresztény chiliizmus között – a radikális anarchizmust az ezeréves megváltás, vagyis a chiliizmus modern formájaként fogta fel.²¹ Ez a tétel vagy megállapítás természetesen igen könnyen alkalmazható visszamenőleg bizonyos történelmi események, jelenségek leírásakor. Ily módon vált *Gustav Landauer*²² Löwy számára a „zsidó, forradalmi-anarchista” közhelyes figurájává. Scholem és Mannheim kritika nélküli interpretálása nemcsak klisékhez vezet, hanem arra is rávilágít, hogy a szerző a zsidó vallási hagyomány messiásra vonatkozó különféle nézeteit nem ismerte, illetve a zsidó vallásról nem rendelkezett kellő ismeretekkel.

A másik – módszertani – kérdés, melyet fel kell tennünk: hogyan, illetve milyen jelenségek kapcsán használatos a zsidó messianizmus kifejezés. Úgy tűnik, hogy a zsidó messianizmus leginkább a prófétai messianizmus szinonimájaként használatos. Az egyértelmű, hogy az európai kultúrában a Messiás eljövételéről leginkább a próféták által közvetített kép ismert. Ugyanakkor a zsidó hagyománynak ez csak egy részét képezi, s a messiási időkkel foglalkozó magyarázatok sokfélesége jellemzi a rabbinikus irodalmat.²³ Így *RAMBAM* véleménye egészen más a „katasztrófát” illetően, mint a prófétáknak: „*Ne gondoljon senki arra, hogy a Messiás napjaival megváltozik a világ szokásos menete, vagy lesz valami újdonság a teremtés művéhez képest. Hanem a világ a szokásos menetének megfelelően megy tovább.*”²⁴

A prágai *MAHARAL* egészen másként fogalmazott a messiási időket illetően: „*A világ nem merül el az anyagiaságban úgy ahogy most, a Jecer HaRa el fog tűnni az embertől, aki új szívet kap szolgálni Teremtőjét.*”²⁵ Az idézetek remélhetően érzékeltetik azt a sokféle-

séget, amely a „zsidó messianizmus” kifejezés alkalmazásában nagyobb körültekintésre int.

IV.

Megállapítható, hogy azok a zsidó értelmiségiek, akik az 1919-es eseményekben jelentős szerepet játszottak a később is „hithú” kommunistaként vettek részt a mozgalomban, nemcsak hogy családjukban nem kaptak zsidó nevelést, de felnőtt korukban sem kerültek közvetlen érintkezésbe a zsidósággal. Ha egyeseknél mégis fellobbant az érdeklődés, akkor az inkább az ismeretlen, a misztikus iránti kíváncsiságból fakadt, illetve a zsidó kérdésre adott „dacos” reakcióból, s többnyire átmeneti időre szólt. Ezáltal nem érhető a már ismertetett felvetés, miszerint forradalmi cselekményeket, illetve baloldali mivoltukat a zsidó messianizmus befolyásolta volna. A zsidó hagyomány elenyésző részét ismerték (ha egyáltalán), de ez nagyon kevés volt ahhoz, hogy radikalizálódásuk okát a zsidó messianizmusban lehessen feltételezni. Másfelől a zsidó messianizmus fogalmának alkalmazása sok esetben nem adekvát módon történik, s úgy tűnik, egyfajta „allround” kifejezéssé vált. Használata olyan jelenségek komplexitását egyszerűsíti le, melyek egyébként sokirányú és alapos kutatást igényelnek.

A kutatók nagy része, mint említettem, azt a kérdést vizsgálja: miért oly számottevő a zsidók száma és szerepe a baloldali mozgalmakban. Ebben az esetben többnyire a zsidóságból kiindulva keresik a választ, ami szűkebb látószöveget jelent. Ugyanakkor megfordítva a kérdést, ahogyan Stanislaw Krajewski fogalmazott: „The correct question

Szakralitások és profanitások

is [...] why was communism so attractive to Jews?”²⁶ pontosabban meghatározhatóak azok a történeti folyamatok (marginalizálódás, sikertelen asszimiláció stb.), melyek eredményeképpen a zsidó kisebbség soraiban vonzóvá vált a baloldali eszme.

Egyfajta válaszként érdemes megfontolni azt, amire a bevezetőben utaltam, miszerint a feltörekvő zsidó értelmiség előtt a befogadó társadalom elitje által meghúzott határokkal és így az adott viszonyokkal elégedetlen zsidó értelmiségiek egy része alternatív kifizési lehetőséget keresve talált a baloldali mozgalmakra. Nemcsak a már említett „identitásválságból” jelenthetett kiutat az univerzális baloldali eszme, hanem egyben a fennálló viszonyok radikális bírálataira is lehetőséget nyújtott. A szocializmus univerzalizálása, a nemzetköziség, tehát az adott „szűk” nemzeti keretek és az ezáltal determinált zsidó–nem zsidó társadalmi konfliktus hátrahagyásának lehetősége mindenképpen vonzó asszimilációs modellt kínált – a teljes „felolvadás”, azonosulás érzését az elnyomottakkal, ahol semmiféle vallási, faji különbség nem létezett.

Egészében véve tehát, nagyon komoly pontosításra és revidálásra szorul a tárgyalt elmélet – mely egyfajta determinált messianizmust sejt a zsidóságtól elszakadt intellektueller radikalizálódásában. A válasz, éppen mert sematizál, kizárja a vizsgálat köréből azokat a történelmi folyamatokat, melyeket problematikus folyamatok közegében említettem, így a marginalizálódást, a sikertelen asszimilációt, az identitásválságot.

JEGYZETEK

- 1 „Wir (...) haften Familie und Elternhaus. Standen allein und waren einsam. Wir empfanden unsere Herkunft aus dem Judentume als Druck, als Last und als Verpflichtung und wußten doch nichts vom Judentum; hatten nicht einmal Buchstaben hebräisch gelernt. Wir fühlten leidenschaftlich deutsch”. In: Lessing Theodor: *Der jüdische Selbsthaß*, idézi: Hans-Dieter Hellige: Rathenau und Harden in der Gesellschaft des deutschen Kaiserreiches, Walther Rathenau – Maximilian Harden Briefwechsel 1897–1920; 1983 München, 48.
- 2 Litván György: *Szellemi progresszió a századelőn; A zsidókérdésről*. Németh László Szakkollégium Szombathely 1989:11–27.

37

K É K

- 3 Stanislaw Krajewski: *Jews, Communism, And The Jewish Communists*. Jewish Studies at the Central European University 1996–1999; Budapest 2000:127.
- 4 Zsidó identitás és asszimiláció Magyarországon: Marjanucz László interjúja Karády Viktorral. *Mozgó Világ*, 1988, 8:46.
- 5 Enzo Traverso: *Die Marxisten und die jüdische Frage*. 1995, Mainz, 51–59.
- 6 Walter Pietsch: Jászi Oszkár és magartartása a magyarországi zsidókérdésben. *Reform és Ortodoxia*. Budapest, 2000:108.
- 7 Hans Dieter Hellige: Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung anti-kapitalistischer Positionen im Judentum. *Geschichte und Gesellschaft*, 1979(5) 4:477–518.
- 8 Simon Róbert: *A zsidókérdés utolsó felévszázadának kelet-közép-európai elága-*

Szakralitások és profanitások

- zásairól; A zsidókérdésről. Németh László Szakkollégium, Szombathely 1989:87.
- 9 Walter Pietsch, i.m. 108.
- 10 Fejtő Ferenc: *Magyarság zsidóság*. MTA Történettudományi Intézete, 2000: 191.
- 11 Jászi Oszkár: Emlékeimből. In: *Jászi Oszkár publicisztikája*. Szerk: Litván György, Varga F. János. Magvető, Budapest, 1982:147.
- 12 Balázs Béla: *Almodó ifjúság*. Magyar Helikon, Budapest, 1967; Lukács György: életmű interjú, K/1383, PIM Hangtár
- 13 *Die Geschichte des Rabbi Nachmans* (1906), *Die Legende des Baal Schem* (1908).
- 14 Balázs Béla: *Napló 1903-1914*. Magvető, Budapest 1982: 614.
- 15 Kókai Károly: *Im Nebel – Der junge Georg Lukács und Wien*. Böhlau Wien 2002, 178.
- 16 Michael Löwy: *Erlösung und Utopie*, Karin Kramer Verlag, 1997.
- 17 Michael Löwy: *Erlösung*,51. old.
- 18 Michael Löwy: Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában; *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában*. Fejlődés tanulmányok I, Budapest 1985: 213–244.
- 19 Löwy: Zsidó messianizmus..., 213.
- 20 Gerschom Scholem: „*Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*”, 1963, Suhrkamp.
- 21 Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. 1929.
- 22 Gustav Landauer (1870–1919): politikus, teoretikus; a radikális szocializmus és az erőszakmentes anarchia képviselője, a müncheni tanácsköztársaság egyik vezéralakja.
- 23 Itt szeretnék köszönetet mondani Zev Paskesznek a rabbinikus irodalom tanulmányozásához nyújtott segítségével.
- 24 Rambam (Mose ben Maimuni): *Misne Tora*; Hilhosz Melukim, 12. perek, 2. pont; Jeruzsálem – PER kiadás
- 25 MAHARAL (Lów Jehuda rabbi): *Néce Iszrael*; Jeruzsálem, 192.
- 26 Stanislaw Krajewski: *Jews, Communism and the Jewish Communists*. In *Jewish Studies at the CEU 1999–2000*:129.



A *vaka* töltötte be a központi szimbólum szerepét a 6. Csendes-óceáni Művészeti Fesztiválon, melyre a Cook-szigeteken került sor 1992 októberében Rarotongán. A *vaka* egyfajta csónak, a legkorábbi letelepedési eszköz a Csendes-óceán déli részének egyes területein; a polinéziai, maláj és mikronézai anyagi kultúra tárházának egyik eleme. A *vaka* ábrázolása lett a fesztivál logója. Ezenkívül több szigetről igazi *vakákat* is eljuttattak Rarotongára a fesztivál résztvevői. A *vaka*-szimbólumnak az egyes kontextusokban hordozott jelentését egyrészt az alapján lehetett értelmezni, hogy az korábban köz-

egymásra.” (Turner, 1977:7) Ennek alapján a reprezentáció három része: a jelölt, a jelölő és kapcsolatuk jellege. A jelölő és a jelölt kapcsolatának jellege határozza meg, hogyan használhatunk egy reprezentációt. Amennyiben a jelölő–jelölt kapcsolat nem tetszőleges, a jelölő alkalmazása korlátozott. A *vaka* például reprezentálhatja a Cook-szigeteket, azonban az ottani hagyományos alkalmazása miatt nem reprezentálhatja az ausztrál bennszülötteket vagy az angolokat. Ha pedig a jelölő tetszőleges kapcsolatban áll a jelölttel, bármire vonatkozhat: a fesztivál logójaként a *vaka* képi megjele-

Wenonah L. Lyon

A szimbolikus jelentések korlátai és társadalmi kontextusa

39

K É K

ponti szerepet töltött be a Cook-szigeteken, továbbá figyelembe veheték az ottani alkalmazási területeit, másrészt a fesztiválon adódó spontán felhasználása alapján. Korábbi felhasználása egy sor lehetőséget adott arra, hogy szimbólumként értelmezzék. Ezek közül választhattak minden alkalommal egy vagy több értelmezési lehetőséget, melyet belátásuk szerint alkalmazhattak az adott kontextusban.

Saussure klasszikus megkülönböztetése szimbólum és jel között a következő: a jel esetében a jelölő és a jelölt tetszőleges kapcsolatban áll egymással; a szimbólum pedig egy olyan fajta jel, melynél ez a kapcsolat nem tetszőleges. (Saussure, 1959:66–67) Turner is ebből a meghatározásból indul ki: „Egy szimbólumban a jelölő (szimbólumhordozó) mindig a környező kultúra által meghatározott módon hasonlít (metaforikusan-metonymikusan) a jelölt(ek)re; a jelek esetében viszont nem feltétlenül hasonlítanak

nítése az összes résztvevőre vonatkozik, a brit és az arrunta származású ausztrálok is beleértve. Önkényesen rendelték a jelölteket az eredeti szimbólumhoz, és ennek eredményeképpen idézte az fel az idő és a hagyomány folytonosságát. Az újdonsult alkalmazások ellenére még mindig ez a tágabb jelentés képezi alapját a *vaka*-szimbólum használatának.

Azonkívül, hogy fontos közlekedési eszköz a Cook-szigeteken (és a Csendes-óceán többi részén), a *vaka* (és a tengeri közlekedési eszközök általában) szimbolikus jelentéssel bírnak arrafelé. A fesztiválon a legösszetettebb alkalmazása esetében a társadalmi szerkezetet és a csoporthoz tartozást szimbolizálta. Úgy tűnik, ezt a szerepet töltötte be az Atiu nevű Cook-sziget *vakájának* megépítésében is. A legegyszerűbb esetben a múlt tengerjáró generációit reprezentálta az ő közlekedési eszközük képében. A fesztiválon a leggyakrabban arra használták, hogy

a jelenlévőket a múlt tengeri utazóival azonosítsák, minthogy mindójuk közlekedési eszköze a *vaka*. Ez azért volt lehetséges, mert a társadalom időtlen természetű, hosszú időn át fennmarad, így azonosíthatták egymással a Cook-szigetek társadalmának múltbéli és jelenlegi generációit. Az egyszerű használat ereje abból származik, hogy fel lehet idézni az adott szimbólum átfogóbb jelentését.

A *vaka* kettős alkalmazása – egyszerre volt jel és szimbólum, vagyis a jelölő a jelölthöz egyszerre kapcsolódott önkényesen és természetesen – lehetővé tette, hogy a Cook-szigetek különböző

népességük 17200 fő, akik elsősorban polinéziaiak, a szigetek területe pedig 240 km. A turizmusból, a nemzetközi pénzforgalomból, a gyöngyhalászatból, a mezőgazdaságból, a főleg Új-Zélandból érkező segélyekből és a kivándoroltak pénzküldeményeiből élnek. A GNP fejenként 4000 új-zélandi dollár. (Croccombe, 1992:237) A Cook-szigetek politikai berendezkedése parlamentáris demokrácia 24 választott parlamenti taggal. Minden szigetnek van még saját önkormányzata is. A másodlagos politikai szervezet, az Ariki Ház, főleg ceremonális hatalommal bír. 21 főnökből áll; főnökségük örökölhető. A Cook-szigetek szuverén ország, mely egy Új-Zélandhoz Társult Állam. E viszony révén Új-Zéland intézi a külpolitikát és a honvédelmet, a Cook-szigetek állampolgárai pedig szabadon beléphetnek Új-Zéland területére. A Cook-szigeteken fennálló munkanélküliség igen nagy jelentőséggel ruhazza fel ezt a kapcsolatot. Több cook-szigeteki él külföldön (elsősorban Új-Zélandon), mint a Cook-szigeteken. Az állandó lakosok több mint fele Rarotongán él.

Rarotonga távoli hely: az új-zélandi Aucklandtól 1600 mérföldre keletre, legközelebbi szomszédjától, Tahititől 600 mérföldre nyugatra, a szamoai Apiától pedig 800 mérföldre keletre helyezkedik el. A kis, vulkáni eredetű sziget területe 67,2 km. Korallzátony veszi körül, melyet helyenként édesvíz folyócskák szabdalnak. Mérsékelt trópusi klímája révén a hőmérséklet egész évben 27°C és 21°C között mozog. Évente átlagosan 2 mm csapadék hullik, a csapadékos napok száma pedig 200. Időnként hurrikánok fordulnak elő, melyek néha komoly anyagi károkat okoznak. A szigetek vízellátását a csapadék biztosítja, mely jelenleg kielégíti a szükségleteket, azonban kevésnek bizonyulna egy komolyabb turisztikai vagy ipari fejlesztés esetén. A talaj a sziget nagy

részen nem alkalmas mezőgazdasági művelésre, és ásványi kincsek sincsenek. A kormány munkahely-teremtés céljából a turizmust támogatja, ami érthető, hiszen a sziget legfontosabb vagyona a szép táj, a barátságos lakosok és a jó klíma. Gyönyörűek az óceánparti naplementék és a pusztai hegycsúcsok. Még egy középszerű fényképész is olyan fotókat készíthet, mintha képeslapok lennének.

Rarotongán 1823-ban vezették be a kereszténységet. Gilson így írja le az akkori társadalmi berendezkedést: a politikai és katonai hatalom a főnököké, akik hierarchikus viszonyban állnak egymással; közülük az *ariki* rendelkeznek a legnagyobb hatalommal. A sziget három kerületre oszlik, melyek neve Takitumu, Avarua és Arorangi. Nincs központi hatalom. A három kerület néhány szertartás alkalmával közösen ünnepel. Mindegyik kerület több, keskeny, „*tapere*” nevű sávra oszlik, melyek a hegyes belterületektől a korallzátonyig húzódnak, lakosaik egy leszármazási csoport, vagyis a *ngati* tagjai, és egy-egy, az *ariki* alá tartozó *mataiapo* irányítása alatt állnak. A *ngati* egymással rokonságban álló háztartásokból áll, melyek mindegyikét egy-egy kiterjedt család teszi ki. (Gilson, 1980: 6–7) Beaglehole 1957-ben azt írja, hogy míg a Cook-sziget politikai rendszere látszólag a polinéziai főnökség és feudalizmus mintáját követi, az egymással állandóan házasságot kötő kisebb népességcsoportok egy olyan egészet alkotnak, melyet „a működési egyenlőség mintái” jellemznek. Beaglehole a továbbiakban Moss 1894-ben kiadott cikkét idézi: „De a különböző osztályokhoz tartozó személyek közötti kapcsolatot mindig teljes szabadság jellemezte, és jellemzi ma is.” (Beaglehole, 1957:170)

Gilson szerint a leszármazási ágak „bilaterálisak erős patrilineáris hangsúllyal”. (Gilson, 1980:7) A főnöki hatalom és az elsődleges földterülethez való jog apai ágon, míg a másodlagos földterülethez való jog anyai ágon öröklődik. (Gilson, 1980:7–8)

40 KÉK

csoportjai más-más reprezentációt mutassanak be a múlttól és a jelenről. Ebben az írásban amellet érvelek, hogy a kultúrák központi közösségi szimbólumai onnan nyerik erejüket, hogy felidéznek az összes lehetséges jelentést, miközben kimondatlanul meg lehet határozni, hogy az adott esetben mi legyen a jelölt.

A Cook-szigetek

A Cook-szigeteket tizenöt, a Csendes-óceánon elhelyezkedő sziget alkotja. Két csoportot különíthetünk el: az északi szigetcsoportot, vagyis a korallzátonyokat, és a népesebb déli szigetcsoportot, melynek tagjai között vulkáni eredetűeket is találhatunk. Rarotonga a legnagyobb sziget, és a déli szigetcsoporthoz tartozik. Közigazgatási és politikai központ. Egy 1992-es kiadványban Crocombe a következő adatokat közli a Cook-szigetéről:

Jelenleg a föld elidegeníthetetlen, és csak örökléssel lehet hozzájutni. A férfi és női örökösök egyenlően osztoznak a földön. A földet bérbe adhatják, de el nem adhatják, ami a földbirtok felaprosódását eredményezte. (A múltbeli és jelenlegi földjogokat részletesen ismerteti Crocombe, 1987.)

Amikor az egyik informátoromtól (az egyik *ariki* unokájától) azt kérdeztem, mi a különbség az *ariki* és a hétköznapi emberek között, így válaszolt: „Nincs köztük semmi különbség. Csak az számít, hogy az ember örököl-e földet.” Az öröklés földtulajdonra jogosít, és ez fontosabb, annál hogy mit kezdenek vele. A cook-szigetiek tisztában vannak az elszórtan elhelyezkedő apró földterületek gazdasági hátrányosságával. Szóba is szokott kerülni a megbeszéléseken, abban azonban mindenki egyetért, hogy a földreform lehetetlen. Senki sem áldozná fel az örökösödési jogokat a földterületek egyesítése kedvéért. Gyakorlati jelentősége miatt a családok gondosan nyilvántartják a genealógiájukat. Ezért aztán Rarotongán rendkívül fontosak az ősök.

Jelenleg Rarotonga népessége falvakra oszlik, mindenki egy bizonyos politikai párthoz, egyházközséghez, valamint – rokonsága alapján – egy adott családhoz és *ngatihoz* tartozik, továbbá önkéntesen csatlakozhat különböző csoportosulásokhoz. A történelem során és jelenleg is időnként falusi (vagy akár az egész szigetre kiterjedő) munkacsoportok járulnak hozzá munkájukkal a közös célok megvalósításához. (Beaglehole, 1957:149–152) Ez komoly segítség az oktatási és a szociális szolgáltatások biztosításában, továbbá a 6. Csendes-óceáni Művészeti Fesztivál sikeres megrendezésében is kulcsfontosságú szerepet játszott. A Fesztivál előkészítői nagymértékben támaszkodtak számos csoport önkéntes munkavégzésére. A fesztivál egyik legfontosabb helyszínét, a kézműves falut (Punanga Nui) például az (Isten Gyülekezete Egyház) „Rarotongai Kezresztény Központja”, a Mitiaro (egy

másik sziget) közössége, a „Matavera Ifjúsági Csoport” és az „Arorangi Arany Vének” építette (Festival, 1992. október, 4. old.). Atiu azért szerveztek egy munkacsoportot, hogy a faanyagot, amit a sziget a Kulturális Központnak ajándékozott, eljuttassák a fesztiválra – ezekből készült a nézőteret díszítő 18 tábla szegélye. „Nem volt könnyű a farönköket hurcolni, még vér is serkent. Egy ember kórházba került – a farönkök az Atiu Makatea belső területén fekvő, rendkívül meredek hegyoldalakról származnak.” (*Cook Islands News*, 1992. június 8., 4. old.)

Közvetlenül a fesztivál előtt a kormány felhívást intézett Rarotonga népességéhez, hogy vigyenek növényeket a Kulturális Központ és a Te Punanga Nui környékének díszítésére. A kormányhivatalnokok egy fél nap munkaidőt fordítottak a tengerpart megtisztítására. Iskolákat zártak be, hogy elszállásolják a külföldről érkezőket. Egyházak, ifjúsági csoportok és szomszédok szövetségei gyűjtöttek pénzt.

Ezenkívül a fesztivál előtt már több mint egy éven keresztül építette mindenki a *vakáját*. A Cook-szigetek déli szigetcsoportjából öt sziget készített *vakát* a Fesztiválra. Atiu, Mauke, Mitiaro, Mangaia és Aitutaki duplatestű, faragott *vakát* épített. Néhány szigeten nehezen találtak elég magas fát. Aitutaki albizzia-törzseket importált Hawaibiról. A többi szigeten sikerült a célnak megfelelő faanyagot találni. Atiu és Mauke mahagónit használt, ami a kenu hagyományos alapanyaga. Mitiaro mangófacát használt, Mangaia pedig albizziaát. (Festival 1:2) A vitorlát pandanából és sennitből szőtték, a réseket pedig faszöggel és majomkenyér nedvvel tömték ki. Mindegyik sziget faragott orrdísz: Atiu *vakájának* orrdíszre a legendás sárga cápat, Maukéé és Aitutakié madarakat, Mitiaróé pedig egy férfit és egy nőt ábrázolt. (Festival 1:2)

Az első öt Fesztivált a Csendes-óceán déli részének nagyobb allamaiban

tartották: Fidzsin, Új-Zélandon, Pápua Új-Guineában, Tahitin és Ausztráliában. A cook-szigeteki Rarotonga volt a fesztiváltörténet legkisebb helyszíne. A cook-szigetiek lelkesek voltak, ugyanakkor tudatában voltak, hogy nincs kizárva a kudarc: januárban az egyik adatközlőm búsan attól tartott, nevétség tárgyává válnak. Egy másik nem tudta, hogy néz majd új-zélandi rokonai szemébe, ha rosszul sikerül a Fesztivál. A Fesztivál során a barátaim (és azok is, akiket nem ismertem) állandóan arról érdeklődtek, hogy megy a Fesztivál. A sikeres Fesztivál nem pusztán szimbolizálta a Cook-

Csendes-óceáni Művészeti Fesztivál

1965-ben a Déli Csendes-óceáni Bizottság elhatározta, évente Csendes-óceáni Művészeti Fesztivált rendez, hogy ösztönözzék, és megőrizzék a hagyományos művészeteket. Az első Fesztivált Fidzsi szigeten tartották 1972-ben. A Jelenlét és a Második Csendes-óceáni Művészeti Fesztiválról jól kifejti a Fesztivál céljait: „először is az összes szigetre kiterjedő fesztivál nagyban elősegíti a különböző művészeti ágak megőrzését és fejlesztését; másodsor, az a veszélye áll fenn, hogy a Csendes-óceán déli szigeteinek országai elhagyják hagyományos művészeti tevékenységeiket, vagy összeolvasztják azokat más kultúráktól átvett elemekkel; harmadszor

pedig, egy fesztivál jó alkalmat adna rá, hogy a térség népei barátságos légkörben találkozzanak egymással.” (Tausie, 1980:43) A Csendes-óceáni Művészeti Fesztivál létrehozói a térség múltbéli és jelenlegi lakosainak kreativitását kívánták ismertetni. A fesztiválok eddig mindig bemutatták a művészeti ágak legújabb fejleményeit (például új-zélandi és új-caledoniai modern tánc csoportok szerepeltek a Hatodik Csendes-óceáni Művészeti Fesztiválon), ugyanakkor helyszínt kellett biztosítaniuk a hagyományos művészetek számára is. A művészeti hagyományok nem csupán értékeik miatt

és ha valaki büszke az örökségére, egyenként is értékesnek fogja érezni magát. „A kultúra nemcsak a múlt – mondta –, hanem a jelen és a jövő is. Ami valaha voltunk, és amivé válni remélünk.” (Henry, 1992)

Hadd ismeressek egy hagyományos kultúra-meghatározást: a kultúra mindaz, ami egy népben egyedi; a történelme és a szokásai. A történelmi emlékek és a szokások közül olyanokat válogatnak ki, amelyek megfelelnek a mai polgároknak. A rarotongai pólóárusok például „Cannibal Cafe” feliratú pólókat is adnak el, ezeket a „tradíciókat” azonban egyik kormány sem ápolja. Ritkán emlegetik a gyarmatosítást, a neokolonializmust, a rabszolgaságot, a népiertást, a tömegek éhezését vagy népük többi kellemetlen emlékét is. Ki akarna ilyen emlékeket feleleveníteni? A kormányok helyesen nem veszik ezeket figyelembe a nyilvános ünnepeken. Hiszen egyik sem valami olyasmi, amivé válni remélnénk, inkább bánjuk, hogy mindez megtörtént.

Francis Bugotu, salamon-szigeteki művész 1982 és 1986 között a Dél Csendes-óceáni Bizottság főtítkáráként a következő bírálattal illette az első Művészeti Fesztivált: „csak felvilantja majd néhány csendes-óceáni kultúra technikai vonatkozásait – azt nem fogja bemutatni, hogy mi, melanéznek milyen gyorsan és nehezen alakítjuk át a kultúránkat, hogy végre a kezünkbe vehessük a sorsunkat, és azt sem, hogyan szorongatja a népet a tongai politika, vagy azt, hogy a gilberti kultúra a gazdasági fejlődést akadályozó kolonc, illetve hogy Fidzsin szabad utat nyitottak az indiai kereskedelmi vállalkozások előtt. (Crocombe, 1987:99)

A megemlékezéseken éppúgy kizárják a jelen fájdalmas emlékeit, mint a múltét. Hiszen nemcsak fájdalmat okoznának, hanem még politikailag sem volnának megfelelőek. Sokkal jobb Henry miniszterelnökhöz hason-

lón arra összpontosítani a figyelmünket, ami „különlegessé teszi a népeinket... a hawaii dalra és táncra, a félelmetes új-zélandi maori Hakára, a salamon-szigeteki bambusz-együttes fülbemászó zenéjére...” Ami különlegessé tesz, az meg is oszt. A jelen vagy a múlt kultúrája tartalmazhat fenyegető elemeket is. Amikor egy kormány a hagyományról beszél, biztonságosabb az anyagi kultúrát érteni alatta: pl. képeket, edényeket, dalokat, táncokat vagy dobokat.

Szóba hozhatják persze a csónakokat is. A Hatodik Csendes-óceáni Művészeti Fesztivál témája „A tengeren utazó szigetlakók” volt. A *vaka* egyértelműen jó szimbólum egy ilyen témához, mert fontos szerepet töltött be mind a melanéznek, mind a mikronéznek, mind pedig a polinézek múltjában. Az ausztrál bennszülöttek volt a fesztiválon résztvevő egyetlen olyan csoport, amely nem rendelkezett varázslatos óceáni utazások emlékével. A Csendes-óceán – határtalanságával és feneketlen mélységével – meghatározó tényezője volt az óceániai kultúra kialakulásának. A *vaka* erre reflektáló tárgyiasult emlék: a Fesztivál alatt az egykori utazásokat jelenítették meg vele, amelyek megerősítették a Tahiti és Rarotonga vagy az Új-Zéland és Rarotonga között fennálló szövetségeket.

A fesztiválon a *vaka* segítségével különböztettek meg eltérő társadalmi és szervezetségi szintű csoportokat: Oceániát a világ többi részétől, a fesztiválon részt vevő népeket, a Cook-szigeteket, akik építettek és küldtek *vakát* vagy az egyik rarotongai klánt. Végezetül, a *vaka* nemcsak jelként vagy szimbólumként, hanem tárgyként is jelen volt. A *vaka* egy csónak, és természetéhez hozzátartozik, hogy el is süllyedhet. Képzeljünk el egy tárgyat; egy kicsi és esetleg rosszul elkészített járművet a hatalmas és haragos tengervízen. Ez a csónak egy kockázatos jelölő, ami csak még erősebbé és vonzóbbá tette a fesztiválon. Aggodalommal kutattak napokon keresztül a *vaka* idejétmúltágára utaló jelek után.

fontosak, hanem még az önmagában is értékes és támogatásra érdemes múlt folytonosságát is biztosítják.

Taussi a következő felfogásnak adott hangot, amikor az első fesztivált értékelte: „Az Első Déli Csendes-óceáni Művészeti Fesztivál fordulópontot jelentett a dél-csendes óceáni népek érzelmeiben. A szigeteken évekig gyarmatosítók uralkodtak, a túlbuzgó misszionáriusok kultúrájukat és életmódjukat elítélték, sokszor elnyomták vagy teljesen betiltották. A független politikai hatalomnak minden szigeten nemzeti identitásra volt szüksége. Amikor igyekeztek meghatározni nemzeti identitásukat, hirtelen fontossá vált a múlt, és elkezdtek revitalizálni a kultúrájukat. (Tausie, 1980:44–45)

Henry úr, aki a Hatodik Fesztivál során volt a Cook-szigetek miniszterelnöke, azzal indokolta meg a múlt fontosságát, hogy a kulturális örökség ismerete hozzájárul az identitásérzéshez, önmagunkba vetett hitet nyújt,

Mangaia vakája izgalmas eset volt. Mangaia a legdélebbre fekvő Cook-sziget, és úgy gondolták, nincs szükségük kísérőre. Szemmel láthatóan rossz néven vették, hogy Rarotonga olyasmire kényszeríti őket, amit csak a kormány tart helyesnek. Vakájuk kapitány és kísérő hajó nélkül hagyta el Mangaiát. Rarotongan aggódtak, és egy kicsit haragudtak ezért. (Az egyik kormányhivatalnok állítólag azt mondta: „Ott buliznak, mi pedig betegre aggódjuk magunkat.”) A kormány azzal fenyegetőzött, hogy megfizeteti a vaka legénységével a keresésük költségeit.

A történet befejezéséről a *Cook Island News* „Nem lesz vaka-büntetés” címmel tudósított: „A vaka felkutatását és megmenekítésének egyik koordinátora, Goldie felügyelő azt mondta, a rendőrség elégedett azzal, hogy úgy találta, a kenu felkészületlen indulása mögött nem húzódott meg politikai vagy más indok. A mangaiai vaka, a Te-Rungi-Ma-Toru csütörtök reggel hagyta el Mangaiát, legénysége két tagja – közöttük a kapitány – rádió és a kísérő hajó, a Te Kukupa nélkül... Goldie felügyelő elmondta, hogy a legénység tett egy utolsó próbautat, és nem tudtak visszatérni az erős szél miatt. Mivel kedveztek a feltételek, úgy döntöttek, továbbhaladnak. Körülbelül 20-30 mérföldnyire haladtak el Rarotonga mellett, szombaton mégis úgy vették őket észre a szárazföldről, amint éppen Rarotonga felé haladtak. Akkor kifutott a Te Kukupa, és segítséget nyújtott nekik.” (*Cook Island News*, 1992. október 24.)

Senki sem hitte el a hivatalos magyarázatot. Ugyanazon a napon a televíziós rovat vezetője, Cyclops így ír: „Hallottunk a mangaiai Vaka „lázadásáról”: kihajózott Mangaiáról Rarotongára a kapitány és a legénység egyik tagja nélkül. Halottuk a navigátor magyarázatát a Te Rongo Vega maori részéből arról, hogy miért történt ez. Mégsem értjük a talányt.” (*Cook Island News*, 1992. október 24.) Több lehetséges magyarázat született – érde-

kesebbek a hivatalos változatnál. Azonban egyik sem feltétlenül igaz.

A vakával végzett tevékenységek jelentősége – részben – a tevékenységet alkotó többi elemről rendelkezésre álló korábbi ismeretekre alapult. Mangaia mindig fenntartotta függetlenségét. Visszaverte az atiuai harcosokat, Cook kapitányt, távol tartotta John Williams misszionáriust, a kereskedőket és a brit Telepeseket. (Scott, 1991) Részt vettek a vakának Mangaiáról Rarotongára hajózására vonatkozó szabályokról folytatott vitákban. Amennyiben Aitutaki vagy Mauke vakája ugyanilyen körülmények között hajózott volna el, véleményem szerint nem vonták volna le ugyanezeket a következtetéseket. A kihajózásnak ez a módja utalhat arra, hogy nem tudják betartani a szabályokat, és arra is, hogy nem hajlandók engedelmessé válni azoknak. Mangaia népéről alkotott korábbi ismeretek alapján a második változatot tartották valószínűnek, amely érdekesebb és szórakoztatóbb is volt mindenki számára, kivéve a kormányt (mert neki reagálnia kellett volna egy ilyen kihívásra) és a legénységet (amelynek sokba került volna kifizetni a keresésüket). Az egyik értelmezést fogadják el hivatalosan, a másik, szórakoztató magyarázatot pedig az emberek emlegetik nagy vidáman egymás között. A vaka kihajózásának minden értelmezése azzal jár együtt, hogy egy bizonyos információkészletből válogatunk, beleértve azt az információt is, ami egy adott értelmezés hatásaira vonatkozik.

A Vaka a Cook-szigeteken

A szóban forgó vaka „jó nagy rakományal rendelkezik”, és a fesztivál csak a legutolsó kikötője. A fesztiválon bemutatott vaka folyamatos kölcsönhatásban állt a korábbi, szimbolikus vakával. A Cook-szigeteken egy

maori szótárban a vaka első jelentése „kenu”, amásodik pedig „törzs”. Az Ariki Ház (a tényleges épület, ahol az Ariki-gyűléseket tartják) őriz hivatalos iratokat a cook-szigeteki Arikiról. Egy cím nélküli gépelt irat az Ariki szerkezetét és szokásait részletezi. Többek között meghatározza a *Vaka Tangat* fogalmát: „vaka a törzs teljes népessége, mely a következőkből áll: Ariki, Ui Mataiapo, Ui Rangatira, Kiato, Komono és unga” [Unga a köznép]. Egy adatközlő azt mondta, „az egy kenuban utazó emberek” alkotnak egy törzset. A vakát a társadalmi csoporttal azonosítják. A Cook-szigeteken már

nem készítenek vagy nem használnak olyan lenyűgöző, nagy vízi járműveket, mint régen. Az emberek azonban készítenek kis vakát (vagy pénzért építtetnek szigetük szakembereivel), mellyel egy-két ember halászhat az óceánon. A vaka kicsinyített változata az anyagi kultúra készletének továbbélő maradványa.

A tengeri hajózás és szállítás fontos problémája gyakran felmerül a Cook-szigeteken. A legtöbb sziget elérhető légi úton (csak Pukapuka nem). A légi járművek teherhordó kapacitása azonban korlátozott, így mindegyik sziget, Rarotongát is beleértve, hajószállítmányoktól függ. Rarotonga fűszeres boltjaiban a készletet az aucklandi szállítások ütemezése határozza meg: időnként nem lehet tésztát, rizst, cukrot vagy sózott marhahúskonzervert kapni. Az import- és export-árak is a szállítási költségeket tükrözik, és mindig is komoly igény mutatkozik helyi szállítmányozó vállalatokra.

A csónak tehát gazdasági, társadalmi és politikai szempontból is fontos. 1895-ben az atiuiai vásároltak egy hajót, hogy koprát és utasokat szállítsanak Tahitira. A következő dal született, melyből kitűnik a független szállítás jelentősége a szigeteken:

Atiui férfiak, atiuui nők, már van saját hajónk,
Olyanok vagyunk, mint egy német milliomos.
Angol pénzen és chilei pénzen tettünk egy kétárbocos hajót.
Az Ariki parancsára nagy győzelmet arattunk.
Talpra, oh, fiatalok, szólítsátok őseiteket.
Magasztaljuk, mert utasokat hozott;

44

K É K

Magasztaljuk, mert Tahitira szállítja a kopránkat;
Magasztaljuk, mert Tahitira szállítja a kopránkat, Aj...i...ea!
(Kautai et al., 1989:188)

A vaka-szimbólum a használat során

Edward Gudgeon, az 1898 és 1909 között a Cook-szigetek felügyeletével megbízott telepes, egy beszédében szimbólumként használja a vakát: „... hősies őseitek mindenben jobbák voltak nálatok. El tudtátok volna-e hozni a régi kenukat Hawaikiról a szigetekre? Barátaim, szerintem nem tudtátok volna megtenni.” (Idézi Scott, 1991)

Scott leírása szerint Gudgeon többször is sértegette a szigetek lakóit ok nélkül. Ez a beszéd azonban ahhoz tartozott, hogy igyekeztek korlátozni az európaiak kereskedelmi és szállítási jogait.

Gudgeon így fogalmazott: „A magánfuvarozó [...] teher a Cook-szigetek számára.” (Scott, 1991:90) Moss, a korábbi Telepes egy sikeres, maori tulajdonban lévő és maoriak által működtetett szállítványozó vállalatot hagyott hátra. A sziget szállítványozásának vége szakadt Gudgeon vezetése alatt. A Hatodik Csendes-óceáni Művészeti Fesztivált megnyitó beszédében Sir Geoffrey Henry lovag, a Cook-szigetek miniszterelnöke így értékelte a Fesztivált: „A következő tizenegy nap során őseink kézműves termékei, művészeti stílusa és ügyessége előtt tisztelgünk. Mindezt ránk hagyományozták, és még sokkal többet is kaptunk tőlük... A hagyományos kenuk lenyűgöző gyűjteményének segítségével pedig természetesen újra átélhetjük történelmünket.”

Gudgeon és a miniszterelnök is a Cook-szigetek korábbi nemzedékeit hasonlította össze a mostanival. Mindketten a múlt anyagi kultúrájának egy elemével, a vakával látják megjeleníthetőnek a Cook-szigetek múltbéli generációinak ügyességét. Mindkettőjük szerint csodálatos tetteket vittek véghez az ősök, és nagyszerűségüket tengeri utazásaik és a kenu reprezentálja. Gudgeon kiemeli, hogy a Cook-szigetek mostani lakói nem teszik meg a hagyományos utazásokat, nem méltóak az őseikhez, és igen kevés dologra képesek.

Henry rámutatott a kikötőben sorakozó kenukra, és így szólt: „Újra átéljük a történelmet.” Az újra átélt történelem a mitikus történelem volt, a lineáris történelem kis része, amit a jelenben folyó ügyek fölé rendelték. A vaka kézenfekvő szimbóluma az óceániai múltnak, egy nép történelme pedig jól jelképezi ügyességét. Gudgeon és Henry azonban önkényesen választott egy-egy elemet a múltból és a jelenből, hogy a Cook-szigetek mostani lakóiról tegyen kijelentéseket. A vaka mindkét beszédben jel: az elsősben a mostani lakók ügytelenségét, a másodikban

pedig ügyességüket képviseli. Mindkét beszélő gondosan elkerüli a jelennel való átfogóbb összehasonlítást. A Dicső Ősök emlegetése – akár a britek emlegetik a Birodalmat, akár a rarotongaiak emlegetik a felfedezőutakat – mindenképpen Gudgeon ellen szól. Ha ugyanolyanok vagyunk, mint ők, most is elismerést követelünk; vagy pedig: történelmünk lenyűgöző, és csak a maguk elnyomása alatt nem tesszünk úgy, ahogy őseink tettek. A vaka jelét önkényesen a Cook-szigetek mai lakóinak ügyességére vonatkoztatják. Azért erős, mert az óceániai népek mitikus hagyományait képviseli, ami éppen azért hihető, mert a mitikus idő a lineáris [valós – a ford.] idő egyik, kiválasztott szelete: hajóztak és felfedező utakat tettek, ami valóban veszélyes és lenyűgöző.

1992 márciusában Atiun voltam, és az egyik atiuui így lelkendezett, amikor a vakáról mesélt nekem, amit éppen akkor építettek, hogy Rarotongára hajózzanak vele: „Éppen úgy, mint az őseink.”

– Veszélyes lesz egy ilyen hosszú út – jegyeztem meg.

– Oh, az a kísérohajó is velük lesz – felelte.

– Nem csalás ez? – kérdeztem.

– Ne butáskodjon – mondta. – Ha az őseinknek lett volna kísérohajója, bolondok lettek volna nem használni.”

Bár ő az időkről és az ősokról beszélt, az azóta eltelt időben végbement technikai fejlődés előnyeit is elismerte. Őseink emberek voltak, akik régen éltek, tőlük származunk, számon tartjuk és mélyen tiszteljük őket. Miközben az emberek nagyjából ugyanolyanok maradtak, a hajó az idők során sokat fejlődött: utazáshoz jobb a kísérohajó, mint akár a legjobb vaka. Szerintem elvárható, hogy mindezt végiggondolja az, aki házilag készített vakával halászik, miközben rokonai és barátai vakával készülnek Atiuról Rarotongára hajózni. Atiun rendkívül fontos a vaka, de nem ugyanazt jelenti, mint egy miniszterelnöki beszédben.

Upokoina Teiotu, az Atiuu Iskola igazgatója és az Atiuu Szigeti Kenu Projekt koordinátora írt egy cikket a *Search*-be az atiuu vaka építéséről. Az alábbiakban röviden összefoglalom Teiotu úr információiban rendkívül gazdag cikkét:

A vaka-építés úgy kezdődött, hogy összehívták a Szigeti Tanácsot, mely támogatta a javaslatot, hogy építsünk vakát, melyet elviszünk Rarotongára a fesztiválra. 1990. október 22-én összehívták „Atiuu erejük teljében lévő asszonyait és férfait”, akik elhatározták, hogy engedélyt kérnek az atiuu földtulajdonosoktól, hogy a vaka megépítéséhez alkalmas faanyagot kerekeshessenek a földjeiken. A földtulajdonosok mindannyian egyből aláírták a hozzájárulást.” (Teiotu, 1991:9)

Ekkor a bizottságnak a vaka terveire volt szüksége. „Végiglátogatták az atiuu idősebb férfiakat, és a Vaka Moana atiuu modelljének elkészítése során szerzett tapasztalataikról kérdezték őket. Sajnos csak a kicsi halász-kenu készítéséhez értettek, amelyet még ma is készítenek.” (Teiotu, 1991:9) Az atiuu vaka-modelljét az edinburgh-i Skót Királyi Múzeumban őrzik. A bizottság a modell illusztrációját használta a tervhez, a Cook-szigeteki Múzeum pedig lefénymásolta az atiuu vaka képét egy könyvből. (Teiotu, 1991:9)

További értekezleteket tartottak. Fokutató csoportot szerveztek, és két embert beírtak egy rarotongai hajózási tanfolyamra. „A kutatócsoport január 24-én, február 6, 7 és 12-én szállt ki fát keresni. Március 22-ére összehívták még egy értekezletet, hogy meghatározzák a favágás dátumát. Április 8-át jelölték ki favágási napnak.” (Teiotu, 1991:9) További gyűléseket is rendeztek addig.

„Április 8-án, hétfő reggel az Atiuu Nui Csarnok tömve volt férfakkal és nőkkel, akik a vaka-készítési munkálatok elkezdése előtti szentmisén vettek részt. Az istentiszteletet a Vallási Tanácsadó Bizottság tartotta hajnali

6-kor. Jon Jonassen [rarotongai] titkár két láncfűrész ajándékozott az atiuuaknak. Rongomatane Ariki vette át azokat Atiuu népe nevében. A CAO Koronui köszönetet mondott mindenkinek, és felkérte az asszonyokat, hogy készítsenek poi a férfiaknak, amikor hazatérnek a Makateóból.” (Teiotu, 1991:9) [A poi kedvelt ünnepi csemege a hawaii konyhaművészetben, a „nagy főztjét” idéző étel – a szerk.]

A férfiak hazamentek a szerszámaiért, a nők pedig megbeszéltek a főzést. „Tetuaroánál a férfiak ösvényt vágtak, és néhány rönköt is, hogy azon gurítsák majd a faanyagot. Az ösvény elkészült 9-re. A következő lépés az volt, hogy felkérték Rongo földistent és Tane erdőistent, hogy engedélyezzék a fa kivágását. A szertartást a Taunga [hagyományos vallási vezető] Ina Teiotu, a projekt koordinátora hajtotta végre. Azért ő, mert apja éppen Rarotongán tartózkodott.” (Teiotu, 1991:9)

„Miután kivágták a fát, a férfiak a dörzsolós korallon húzták több mint ezer métert. Egy teherautó még száz métert vontatta, végül felrakták egy másikra, hogy az a Te-Anaunau-Parua Maraéjába szállítsa, ahol majd kifaragják. A férfiak megebédelték asszonyaik főztjét, és visszamentek az erdőbe fát vágni. Összesen négy törzset vágtak még ki, és elnevezték őket. Pui, Onu, Pui és Papaka lett a nevük. Imádsággal zárták a munkanapot.” (Teiotu, 1991:9)

A második napon visszavitték néhányan a többi fatörzset a Maraéba. Munkára buzdító beszédeket mondtak, és imádsággal zárult a munkanap. Atiuu öt falva egymás után kivájta a fatörzseket. Az aggastyánok sennifonalat sodortak, a Taunga összeállította a hajótestet. Fafaragók majomkenyérfa-ágakat vágtak evezőnek, és legallyazták a két törzset, hogy megállapítsák a vastagságukat. Teiotu azt mondta, hogy augusztus 19. hétfőig a

férfiak nyolcvankilenc munkanapot fordítottak a vaka megépítésére. „Atiuu népe mindenképpen büszke lehet erre a nagy teljesítményre.” (Teiotu, 1991:9)

Ez inkább egy durkheimi vaka, nem annyira turneri. Erre utal a folyamatban a társadalom bemutatása és aktíválása, a vaka mint törzs, mint ami voltunk és vagyunk. Nézzük meg, a vaka építése milyen ellentéteket sorakoztatott fel az 1. táblázat szerint.

A vaka építésében hol Atiuu teljes szigete, hol társadalmának egyes szekciói vesznek részt. A múlt és a jelen folytonosságára a hagyományos és a modern kori vezetés, a hagyományos és

a modern istenek utalnak. Gyakorolják a hagyományos vallást éppúgy, mint a kereszténységet, léteznek férfi és női szerepek, több generáció vesz részt, továbbá a Sziget Tanácsa éppúgy, mint Atiuu teljes szigete. Még a társadalom nem atiuu része is részt vehet a vaka építésében.

A múltat és a jelenet összemossák, mint Gudgeon és Henry, de egészen eltérően. A múlt nagyon hasonlít a jelenre, őseik pedig egészen olyanok, mint ők. Nem dicsőségességük, illetve annak hiánya a közös bennük, hanem a társadalom. A múltbéli generáció egészen olyanoknak tekinthető, mint a jelenbeliek, mert a társadalom nem időhöz kötött. A vaka valami olyasmi, mint a társadalom: az egész tartalmazza a részeit. A társadalom egyénekből áll, és ők együttműködnek, hogy építsenek valamit, amire büszkék lehetnek. A kereszténység rendkívül fontos a Cook-szigeteken, és meglepett, hogy egy hivatalos beosztott

Társadalmi részvétel	6 A teljes társadalom részt vesz	6 b) Az összes ereje teljében lévő férfi és nő megegyezik	Minden férfi vág fát Minden asszony főz
		6 a) Mindenki végzi az általános munkát	Az összes falusi kivájjá a torzset
	5 A társadalom egyes részei	5d) A Szigeti Bizottság javasolja a <i>vaka</i> -építést	
		5c) Az asszonyok összeállítják a menüt	Idősebb férfiak sennit-fonalat sodornak
		5b) Tanácsot kérnek az idősebb férfiaktól	A <i>Taunga</i> összeállítja a hajótestet
	5a) A földtulajdonosok beleegyezése	A faragók utolsó simításai	
Folytonosság	4 A múlt folytonossága	4b) A fatörzseket elnevezik, és elviszik a <i>marageba</i>	
		4a) Az <i>Ariki</i> [hagyományos hivatal] veszi át a láncfűrészeket Atiu népe nevében	A <i>taunga</i> megidézi Rongót és Tanét
	3 A jelen folytonossága	3a) A CAO [modern hivatal] megkoszori a láncfűrészeket	Keresztény tiszteletes tartotta közös ima a tevékenységek előtt és után
Csoporttagság	2 Atiui csoport végzi	2a) Úgy dontenek, atiu eredetű <i>vaka</i> -modellt építenek	Atiuiak építik fel a <i>vakát</i>
		1b) A <i>vaka</i> terveit Edinburgh-ból szerzik be	Két atiuít Rarotongán tanítanak hajózni
	1 Nem atiu	1a) A <i>vaka</i> képét a rarotongai Cook-szigetek Múzeumától kapják meg	Rarotongától kapnak láncfűrészeket

Rongót és Tanét hívta segítségül. A társadalom, a társadalmi berendezkedés azonban egy állandó dolog az élők és a holtak számára. A kereszténység a jelenlegi vallás, de a múlt vallása is része a társadalomnak, hiába keresztények a mai cook-szigetiek.

A *vaka* a társadalom, a társadalom-szerveződés szimbólumaként sokkal több jelentést hordoz, mint az ősök jelképeként. A *vaka* mint társadalom egyaránt képviseli az őseket és a mai atiuikat, mert mindannyian ugyanannak a társadalomnak tagjai. A társadalom a biológiai időtől függetlenül létezik, ezért azonosíthatja Henry a Cook-szigetek mai lakóit azokkal a hajósokkal, akik letelepedtek Rarotongán, Új-Zélandon és Polinézia többi részén.

Teiotu nem vesz figyelembe egy fontos tényezőt, miközben a *vaka* építését ünnepli. Pedig költségek is vannak: pénz, idő és leginkább az egyéni tevékenységre a társadalom által kivetett megszorítások. (Atiu mindenki nyolcvankilenc napot akart ezzel a munkával tölteni? Vagy néhányan inkább a kertjüket művelték, halásztak vagy söröztek volna?) Teiotu úr hosszú cikkében nem tárgyalja a költségeket.

Ezeknek a *vakáknak* a jelentése változás a Cook-szigetek lakóinak a *vaká*-ról, a jelenről és a múlttól alkotott ismereteinek halmazából. A *vaka* ennek az ismerethalmaznak köszönhetően működik szimbólumként; mindannak köszönhetően, amit a *vaka* képvisel a Cook-szigeteken. Atiu esetében a leg-

kidolgozottabb a *vaka* mint szimbólum. Gudgeon és Henry használatában a *vaka*-jelölő vonatkozhat az atiu *vaka* jelöltjére, de csak kevés konnotációját elevenítik fel. Az atiu *vaka*-jelölő lehetséges jelöltek sokkal nagyobb választékával bír, azonban mintha elsiklana a legfontosabb jelölt, a költségek felett. „Mintha elsiklana”, hiszen éppen a bekerülési költségek teszik értékessé. Ha olcsó lenne és könnyű lett volna elkészíteni, nem volna fontos.

Henry miniszterelnök mondott egy beszédet akkor is, amikor lezárták a fesztívt: „Őseink ezer év alatt bejárták az egész Csendes-óceánt – nem cél nélkül.” Elmondta, hogy a csendes-óceániak kifejlesztették az ahhoz szükséges képességeket, hogy beutazzák

az egész vidéket, „miközben skót őseim még barlangban laktak”.

Itt is kiválasztja a mitikus múlt egyik elemét, hogy mondjon valamit a mai cook-szigetekiekről és őseikről. A rarotongaiak kifakadtak a beszéd ellen. Az „ősök” egy nép közvetlen kapcsolódását szimbolizálják múltjához. Henry először a polinéz ősökre szűkíti le az „ősöket”, aztán hajóépítésükre és hajózásukra. A rarotongaiak nem voltak hajlandóak elfogadni, hogy Henry így leszűkítette a *jelöltek* skáláját.

Az egyik informátorom az ellen kelt ki, hogy a miniszterelnök nem tiszteli az ő őseit: „Minden előd iránt tiszteletet kellene mutatnia.” (A rarotongaiaknak európai és polinéz őseik is vannak, és egyformán szeretik őket.) Mások a beszéd vélt célját kifogásolták: „Ne építkezzen úgy, hogy másokat lerángat.”

A *Cook Island News* szerkesztőjéhez küldött levelekben ugyanezek a megjegyzések ismétlődtek. Az egyik levélíró más nézőpontból reagált a beszédre: „Én, amikor az őseimről írok, leírom, hogy sikeres és büszke tengerjárók voltak. Lehet, hogy Henry úr igazat mond, és az ő ősei kedvezőtlen helyzetet foglaltak el a skót történelemben, és barlangokban vagy fákon éltek.” (*Cook Island News*, 1992. október 23., 5)

A *Cook Island News* „Smoke Signals” című rovatában kitérőgáltak a fenti hozzászólást. „Nahát! Az egyik olvasó megsértődött a miniszterelnök beszédén, mely a szerdai *vaka*-szertartás pompája közepette hangzott el. [...] A miniszterelnök öngúnyára, miszerint skót ősei barlanglakók voltak a polinéz népvándorlás idején – a válasz: Hülyeség! A skótok és az írek ősei a vikingek voltak, akik maguk is egész jó hajóépítők, felfedezők és gyarmatosítók voltak több, mint 1000 éve.” (*Cook Island News*, 1992. október 23.)

A Cook-szigeteken élénk a demokratikus közélet, és néhány megjegyzés nyilván politikai vélemény-nyilvánítás volt, amit aktívan és nagy élvezettel gyakorolnak. Véleményem szerint azonban jórészt nem politikai szempontból helytelenítették a beszédet.

Kiválaszthatjuk a múltból, ami megfelel a jelenről alkotott ismereteinknek, de nem akármit. A múlt idealizált változatai nem ellenkezhetnek a szívesen emlegetett és ténszerűnek tartott változatokkal. A személyek szintjén mindenképpen így működik. Ha például szeretettel emlegetjük skót és maori nagyapainkat, mindkettőjük megsértését ellenezzuk. Általánosabb szinten is így működik: jó a polinéz őseket ünnepelni, azonban (közismert) tény, hogy a vikingek is elég jók voltak. Henry konkrétan a saját polinéz és skót őseiről beszélt. Így kijelentése idealizált és tényleges szinten is értelmezhető. A válasz a mitikus ősökkel szemben a valós ősökre hivatkozott és történelmi tengeri utazásokat állított szembe a mitikusakkal.

Konklúzió

A fesztivál a „hagyomány” ünnepe. Az elit bemutatásában a hagyomány azonosul az anyagi kultúrával. Amikor az emberek a hagyományról vagy egyes tradíciók sajnálatos kihalásáról beszélnek, akkor a társadalmi berendezkedésre és a társadalmi kapcsolatokra gondolnak. Érzelmileg keveset foglaloznak az anyagi kultúrával. Rarotongán a beázó és élősdiek lakta szalmatetőket minden sajnálkozás nélkül cserélik bádogtetőre. Műanyag edényekben sokkal jobban lehet ételt tárolni, mint rézben – a pakisztáni falusiak, akiket ismertem, ki is dobták a rezet. Angliában nosztalgiával emlékeznek a háborúra, amikor mindenki együttműködött, és a West Endre, ahol ismerték egymást a szomszédok, és számíthattak egymás segítségére. Mégis jobban szeretik a központi fűtést, mint a széntüzelést. Forró égővü területeken kevesen kerülnek a légkondicionálást. Mindenki szereti a műszaki fejlődést, ha az nem jár munkája, otthona vagy rokonai elvesztésével. A társa-

dalmi kapcsolatok és az erkölcs fenntartásáról beszélnek, nem az anyagi kultúráról. Egy kulturális, hagyományörző Elit Fesztivál nagyon leszűkíti a fogalmak jelentését, ahogy erre Francis Bugotu is rámutatott. Az ilyen értelemszűkítés nem mindig sikeres. Amennyiben a jelentés szűkítése nem felel meg a szimbólum eredeti jelentésének, és fontosnak tartják a különbséget, nem fogadják el a korlátozást. Ha a jelentés új, ugyanakkor bizonyos mértékig megfelel az eredetinek, vagy pedig nem fontos az eltérés, akkor elfogadják. A táncot például a Cook-szigetek közembere és eljije egyaránt

47

K É K

a hagyomány szimbólumának tartja. A Cook-szigetek táncaihoz több elem is tartozik – zene, lépések és táncosok. Amikor a fesztiválon megkérdeztem a helyieket, hogy „tradicionális” táncokat láthatunk-e, többen felsorolták a nem hagyományos elemeket: a táncruhákban kilátott a táncosok combja, ami elfogadhatatlan, és a táncosportok csak fiatalokból álltak. Azt mondták: régen öregek, középkorúak és fiatalok is táncoltak. Mindezek ellenére elfogadták, hogy a Cook-szigetek hagyományos táncait mutatják be, és élvezettel nézték végig az előadásokat.

A nagy társadalmi jelentőséggel bíró szimbólumok más ismeretekbe ágyazva élnek, nem önkényesen rendelik hozzájuk a jelentésüket. Beágyazottságuk teszi lehetővé „különböző jelentések egyesítését egyetlen szimbolikus formában”, ami Turner szerint a szimbólum egyik empirikus tulajdonsága. (Turner, 1967:30) Sperber azonban rámutat, hogy „... a kulturális szimbo-

lizmus legkielezettebb példája nem vezet standard válaszhhoz. A felidézés az egyén memóriájának a kreatív használata, és bizonyos mértékig megváltoztathatjuk az irányát, a tartalmát azonban nem.” (Sperber, 1980:4) A szimbólum maximális felidézhetőséget tesz lehetővé annak fejében, hogy igen sokféle választ válthat ki.

Jelként a jelölő másfajta társadalmi jelentőséggel bíró elemeket vagy cselekvéseket jelöl. A reprezentáló elem leválik a jelentésről, inkább a reprezentáció cselekedete ad meg egy jelentést. Ilyenkor önkényesen rendelik hozzá a jelentést a jelölőhöz. A felidéz-

szimbólumaként szolgált. Kiválasztottak néhány régi jelentést, és bevezettek néhány újat. A *vaka* egy társadalmi képződményt, nem pedig egyéni alkotást szimbolizált. Az adott társadalmi képződmény a múlt és a jelen bizonyos megszorításai között működött. Megszorítás volt minden, amit a szimbólum felidézhetett. Ez eredményezte sokféleségét és a szűkítéseket. Sok mindent idézett fel, ezért sokféle jelentéssel bírt.

Komoly vita alakult ki a hagyományokról, azok autentikus és kitalált vonásairól, valamint arról, milyen szerepet játszhat a hatalom azok létrehozásában és gyakorlásában. (Hobsbawm–Ranger, 1983; Jolly–Thomas, 1992) A kutatók megfigyelték, hogy a tradicionálisként bemutatott tevékenységeket vagy teljes mértékben akkor találják ki (Larcom, 1982; Borofski, 1987), vagy újra kitalálják (Keesing–Tonkinson, 1982), esetleg 'idegen' hatáson (Thomas, 1991) vagy etnográfusok beszámolóin alapulnak. (Jolly–Thomas, 1992) A konkrét gyakorlat vizsgálata és a történelmi precedens létrehozása véleményem szerint kevésbé hasznos, mintha megvizsgálánk, milyen kritériumok alapján fogadhatunk el valamit „hagyományosnak”. Az ilyen „hagyomány” mintha a „mitikus időhöz” hasonlítana vagy a jelentés önkényes leszűkítéséhez, amiről korábban azt írtam, hogy a szimbólum használata során szokott előfordulni. A hagyományhoz, a múlthoz, vagy a *vakához* rendelt jelentéstartomány nagyon széles. Ezeknek a címkéknek nagy a felidéző ereje, és

amennyiben az önkényesen hozzájuk rendelt jelentés megfelel a lehető legtágabb értelmüknek, akkor azt kielégítőnek fogadják el. Ha egy hagyományt úgy érzékelnek, hogy megközelít egy múltbeli szokást, amint azt a jelenben felfogják, akkor azt hagyományynak fogadjhatják el. Amennyiben a lineáris idő néhány elemét el tudják helyezni a mitikus időben, azok történelmi szempontból elfogadhatónak bizonyulnak. A múlttól – mint szokásokról vagy történelemről – alkotott és a jelenben is fenntartott felfogások lehetővé teszik, hogy néhány elemét kiválasszák, és egymással kombinálják. Ugyanezek a felfogások bizonyos elemek elutasításához is vezethetnek. A legszűkebb értelemben eldönthetik, hogy egy mondat helyesen megformált-e, és úgy használhatják a megítéléseiket, mint a nyelvtant; azaz egy hagyományt, egy múlttól alkotott felfogást vagy egy szimbólum – pl. a *vaka* – használatát elfogadhatják vagy elvethetik.

Igen kevésbé valószínű, hogy egyszer meg lehetne írni a szimbólumok nyelvtanát. A nyelv és a szimbólumhasználat társadalmi folyamatokat éppúgy tartalmaz, mint szabályokat és osztályozásokat. A legszűkebb értelemben véve a nyelvtan csak szabályokat és osztályozásokat tartalmaz, társadalmi folyamatokat pedig nem. A szimbólumhasználat során adódó társadalmi folyamatok teszik lehetővé, hogy azok jelentése kibővüljön vagy megváltozzon. A szimbólumok pragmatikájának vizsgálata azonban fontos információkhoz juttathat arról, hogy világszerte hogyan és mi célból gondolnak rájuk.

zés erejét feláldozzák az ellenőrzés oldalán.

Használat közben nem egyértelmű a jelölő és a jelölt kezelése. A használó megpróbálja kijelölni a leszűkített jelöltet, miközben kihasználja a jelölő előidézte választ, azaz valójában jelként és szimbólumként egyszerre használja a reprezentációt.

A Cook-szigetekhez tartozó Rarotongán megrendezett Hatodik Csendes-óceáni Művészeti Fesztiválon a *vaka* hol a fesztivál, hol Óceánia, a tengerjáró ősök, a dicsőséges múlt, a modern társadalom, hol pedig az időtlen társadalmi berendezkedés

IRODALOM

- Beaglehole, Ernest (1957): *Social Change in the South Pacific*. Rarotonga and Aitutaki. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Borofski, Robert (1987): *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crocombe, Ron (1987): *Land Tenure in the Pacific*. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- Crocombe, Ron (1989): *The South Pacific An Introduction*. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- Crocombe, Ron (1992): *Pacific Neighbours*. Canterbury, New Zealand: Centre for Pacific Studies.
- Festival Newsletter* (1992): VI Festival of Pacific Arts Rarotonga Cook Islands.
- Gilson, Richard (1980): *The Cook Islands 1820-1950*. Wellington: Victoria University of Wellington.
- Henry, Prime Minister G. (1993): *Speeches at the Opening and Closing Ceremonies of the VI Festival of Pacific Arts, Rarotonga, The Cook Islands*.
- Hobsbawm, Eric-Ranger, Terence [eds.] (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jolly, Margaret-Nicholas-Thomas [eds.] (1992): „The Politics of Tradition”. *Oceania* 62(4).
- Kautai, Ngatupuna, Teatu Kura Malcolm, Paiere Mokorao, Tatuava Tanga, Terepai Tanga, Vainerere. Tangatapoto, Tekura Tatuava, Tane Ra Touna (1989): *Atiu: An I Island Community*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Keesing, Roger-Robert Tonkinson (1982): „Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia”. *Mankind*, 13(4).
- Larcom, Joan (1982): „The Invention of Convention”. *Mankind*, 13(4): 330-337.
- Saussure, Ferdinand de (1959): *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.
- Savage, Stephen (1980): *A Dictionary of the Maori Language of Rarotonga*. Suva: Fiji: University of the South Pacific.
- Scott, Dick (1991): *Years of the Pooh Bah*. Auckland: Hodder and Stoughton Ltd.
- Sperber, Dan (1980): „Is Symbolic Thought Prerational?”. In: Mary LeCron Foster-Stanley H. Brandes (eds.): *Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning*. London: Academic Press.
- Tausie, Vilsoni (1980): *Art in the New Pacific*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies.
- Teiotu, Upokoina (1991): „Te Vaka Moana o Atiu”. *Search* 3(4): 9-11.
- Thomas, N. (1992): „The Inversion of Tradition”. *American Ethnologist*, 19(2): 213-232.
- Turner, Victor (1977): „Process System and Symbol: A New Anthropological Synthesis”. *Daedalus*, 106(3): 61-79.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press.

A tanulmány forrása: *Social Context and the Limits on Symbolic Meanings*. Centre for Social Anthropology and Computing, Eliot College, University of Kent at Canterbury, <http://lucy.ukc.ac.uk/Tradition/Vaka.html>



I. Bevezetés

Dolgozatom témájául a KözösPont ökumenikus ifjúsági missziót választottam. A vallás, a vallásosság, valamint az egyház és a társadalom viszonya 16 évvel a rendszerváltás után is lényeges kérdések Magyarországon. Számos társadalomtudományi felmérés és kutatás foglalkozik ezzel a kérdéskörrel. (András, 1997; Kende, 2002; Révay, 1997; Tamás, 1997, 2000; Tomka, 1997) A tanulmányok többségének alap gondolata, kiindulópontja a rendszerváltás utáni helyzet; kimutatják, hogy egyre kevesebb ember vallja magát hívőnek, és még keve-

kenységük egyértelműen a 20. század végének terméke. A '80-as évek közepétől kezdődően fokozatosan teremtődtek meg azok a feltételek, amelyekből napjainkra egy bár szokatlan, mégis a kor szellemiségébe jól beleillő, és egyre jobban beilleszkedő jelenséggé váltak. Az általam kutatott közösség is ennek az áramlatnak a terméke. A KözösPont sátor a katolikus, a református és az evangélikus egyházak sátraként jött létre 2000-ben azaz a céllal, hogy evangelizációt folytasson az akkor még Pepsi Sziget¹ nevű rendezvényen. A három keresztény felekezet közös sátra a „Szigeten” az első években még kuriózumnak számított,

Gyenes Fruzsina

KözösPont, avagy egy „szigetesített vallás”?

sebben egyházián hívőnek. A KözösPont misszió problematikája is az 1990 után kialakult viszonyokban gyökerezik, azonban mégis a 21. század modernitása nyomja rá a bélyegét; a '90-es évek második felétől egyre jobban elterjedő fogyasztói kultúra, a fiatalok egyre intenzívebb szabadidő eltöltési szokásai. (Gábor–Vízér, 2005. 10.25.) A kutatás során, a misszió keresztlénnek a modernitásnak a tükrében tanulmányoztam a vallásosság kérdését, valamint az egyház és a társadalom viszonyát egy, a kort reprezentáló, de speciális közegben: a nyári zenei fesztiválokon. A saját társadalmamban lévő egzotikus, különleges, a saját társadalmamban lévő idegenséget vizsgáltam, ami korunk kulturális antropológiájának egyik alapvető kérdésselvetése.

A társadalmi életben a nyilvánosság előtt egyre aktívabban megjelenő egyházak új jelenségnek számítanak; tevő-

és mind a társadalmat, mind az egyházi közvéleményt megdöbbentette. Különösen azért, mert a misszió ötlete egy evangélikus lelkész és egy katolikus pap együttműködése nyomán született meg, valamint mivel még az alapítás évében csatlakoztak a reformátusok is a sátor munkájához. Az eltelt évek alatt azonban a KözösPont sátor, és ezáltal az egyházak jelenléte a fesztiválokon elfogadott, természetes jelenséggé vált; belesimultak a fesztiválok világába. Ez azonban hosszú folyamat eredménye volt.

Az a KözösPont misszió, ill. az a KözösPont sátor ugyanis, amivel ma találkozhatunk a fesztiválokon, 2000-ben még nem így nézett ki. A kezdetekhez képest sok minden megváltozott, átalakult. Az egyik legnagyobb változás a szervezésben történt. A szervezést eleinte néhány lelkes önkéntes vállalta magára, 2002-től azonban egy 6–8 fős ökumenikus szervezői csapat állítja

össze évről évre a „szolgálattevők” csapatát. Ők találják ki, illetve szervezik meg a programokat. A szervezőket 2001-től az Ökumenikus Ifjúsági Iroda, röviden ÖKI² fogja össze. Az ÖKI munkatársaink feladata továbbá a háttérfeltételek biztosítása, valamint minden fesztiválon a háttérmunkálatok elvégzése. (11363631/01/I)³

Fontos változás volt továbbá, hogy az évek során kibővült a résztvevő felekezetek köre; a Sziget Fesztiválon 2003-tól a baptisták, a Hegyalja Fesztiválon 2005-től pedig a görög katolikusok is részt vesznek a missziós munkában. E két felekezet azonban csak kis létszámban képviselteti magát; 2005-ben a Sziget Fesztiválon négy baptista, a Hegyalja Fesztiválon két görög katolikus fiatal teljesített szolgálatot. Annak ellenére, hogy e két egyházból is érkeznek szolgálattevők, a sátor továbbra is a három történelmi egyház⁴ – az evangélikus, a katolikus és a református egyház – sátraként határozza meg önmagát, mint azt a sátor „falára” kitett molinó is hirdeti.

Az utóbbi években bekapcsolódott két felekezet neve csak ritkán kerül külön említésre. Mind írott-nyomtatott formában – a KözösPont sátorról megjelent cikkekben, a missziót vagy a sátrat bemutató reprezentációkban, a szórolapokon, a bemutatkozó anyagokon stb. –, mind élőbeszédben lényegében mindig „a KözösPont sátor a katolikus, a református és az evangélikus egyházak sátra”-definíció jelenik meg. Ezt a görög katolikusokkal kapcsolatban azzal indokolják, hogy ők is katolikusok, csak rítusukban térnek el a római katolikusoktól (31282737/03/I); a baptisták esetében pedig azzal, hogy ők csak vendégként vannak jelen a sátor munkájában, hiszen nem alapítói a misszióknak. A történelmi egyházak meghatározása, amely szerint ezek a Magyarországon régóta jelen levő, egymással tárgyalásra és együttműködésre kész egyházak, itt kibővül a jelentéssel, hogy ezek az egyházak a sátor alapítói és

fenntartói, e három egyház együttműködése, konszenzusa révén jött létre és szerveződik meg mai napig is a KözösPont misszió.

Míg a misszió az első időben csak (az évek során állandóan változó nevű) Sziget Fesztiválon vett részt, az elmúlt években kinőtte magát; 2004-től a VOLT⁵ és a Hegyalja Fesztiválon,⁶ 2005-től pedig az EFOTT-on⁷ is jelen van a sátor, azaz ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott: „Idén [2005-től] már minden jelentősebb ifjúsági fesztiválon képviseltetjük magunkat a civil sátrak között.” (33132048/01/I) Mindezek mellett a határainkon túlra is eljutott a misszió szellemisége. 2005-től a tushádfürdői Bálványosi Szabadegyetemen Keszkeny út néven az erdélyi magyar fiatalok is felállítottak egy sátrat. Munkájukhoz Magyarországról is kaptak segítséget; a KözösPont misszió részéről többen utaztak ki, hogy részt vegyenek a munkában. Elmondásuk szerint az ottani szervezők már a névválasztással is el akarnak bizonyos mértékig különülni a KözösPont missziótól. Ez a szándék azonban nem meglepő. Bár a sátor alapjaiban megegyezik a magyarországgal, a rendezvény, az ország és a tájegység eltérő arculatából, történelméből adódóan, több eltérés figyelhető meg a két terület fiataljai között, így például Erdélyben más a fiatalok vallásosságához való viszonya, ami más célkitűzéseket és más típusú munkát tesz szükségessé.⁸

A kutatást Karmanoczki Anikóval közösen kezdtük 2005 nyarán. Ugyanazon a terepen – a Hegyalja és a Sziget Fesztiválon – végeztünk terepmunkát, kutatásunk tárgya azonban különbözött. Így, mivel az én témám szükségessé tette, 2005 őszétől egyedül folytattam a kutatást. A terepmunka során 30-50 fős kisközösséget vizsgáltunk antropológiai módszerekkel. Az antropológia vizsgálódási köre ugyanis a „felbomlóban lévő törzsi

közösségek hagyományainak dokumentálásán túl kiterjed a komplex társadalmak közösségeire is”. (Borsányi, 1988:53) Az antropológus feladata azonban a saját társadalom kutatásánál sem más, mint a „primitív népekénél”: a megismerés, a megértés, azaz a tudás felhalmozása, majd a megszerzett ismeretek interpretálása kell hogy vezesse a kutatót. (Bindorffer, 2004)

A kutatás három szakaszra tagolódott. Az első szakaszban a Hegyalja Fesztiválon folytattunk terepmunkát, amely tulajdonképpen pilot-kutatás volt. Ennek során kialakult a szemé-

lyes kapcsolat a szervezőkkel, megismertük a misszió szerkezetét és munkáját, kipróbálhattunk különböző módszereket (kérdőívek, strukturálatlan beszélgetés, strukturált interjú), és megnézhettük ezek használhatóságát, hatékonyságát fesztiváli körülmények között. Ez a módszertani előtanulmány nemcsak azért volt számomra hasznos, mert a résztvevő megfigyelések és strukturált beszélgetések során sok használható adatot sikerült gyűjtenem, hanem azért is, mert feltérképezhettem, hol van a helyem a misszió munkájában, a sátor életében. Egy hét alatt kitapasztaltuk, hogyan tudunk együtt élni a fesztivál ideje alatt a közösséggel, hogyan lehet megvalósítani az egyszerre kint és bent levés technikáját, azaz az émikus és az étikus szempontok együttes érvényesítését (Borsányi, 1988), valamint hogyan tudunk alkalmazkodni a helyi szokásokhoz, viszonyokhoz. (Boglár, 1979) A megfigyelések során

ugyanis kerülni kell a feltűnést; hát-
térben kell maradni, nem szabad,
hogy jelenlétünk befolyásolja az ese-
ményeket. Ennek megvalósítása külön-
ösen nehéznek bizonyult, hiszen a
fesztiválokra egy konkrét céllal kime-
nő misszió munkájába kellett bekap-
csolódnunk, ezzel kellett összeegyez-
tetnünk kutatásunkat.

A második szakasz a szervezőkkel és
a sátorvezetővel történő egyeztetések-
kel kezdődött. Ennek során megbe-
széltük, hogy mit tehetünk meg, és
mit nem a terepmunkánk során, mit
várnak el tőlünk, mit biztosít nekünk
a sátor és mit nem. A terepmunka a

gálatot teljesítenek, azaz napi 6-8 órát
dolgoznak) nem tette lehetővé 2-3 órás
tematikus mélyinterjú készítését.

A fentiekből adódóan a kutatás har-
madik szakaszában készültek a struk-
turált mélyinterjúk a szervezőkkel,
szolgáltatavókkal, spirituálisokkal, az-
az a „munkatársakkal”. Az interjúk
készítése, az interjúalanyok kiváloga-
tása több módszer szerint történt.
Egyrészt már a terepen kiválasztot-
tam, hogy kivel fogok interjúzni.
Másképp az interjúk sorrendjénél
alapvetően felülről haladtam lefele,
azaz először a „vezető réteggel” (ser-
vezőkkel, valamilyen „tisztvisélőkkel”) be-
töltőkkel, pl. lelkészekkel) készítet-
tem interjúkat, majd azokkal, akik
már régebb óta vesznek részt a misz-
sió munkájában, és végül azokkal,
akik idén voltak először valamelyik
fesztiválon. Ennek oka, hogy így
mintegy csoportosítva kaptam infor-
mációkat az egyes kérdéskörökről,
problematikákról, és ezáltal megfi-
gyelhető volt, hogy vajon a különböző
„szinteken” másképp értelmeződik-e a
misszió, vagy teljesen egységes a meg-
ítélése a missziózók körében. Har-
madrészt alkalmaztam a hólabda-
módszert annyiban, hogy ha valame-
lyik interjúalanyom ajánlott valakit,
azzal „soron kívül” találkoztam, mivel
feltételeztem, hogy az ajánlás nem vé-
letlenszerű, így egymással összefüggő,
egymásra reflektáló információ-cso-
magok birtokába jutok, mint az a
munka során be is igazolódott.

Sziget Fesztiválon zajlott. Egyrészt
azért, mert a „Szigeten” nyílt lehető-
ség a leghosszabb ideig tartó együtt-
élésre a tereppel. Másrészt azért, mert
ez a legnagyobb fesztivál, így a
KözösPont sátor is itt a legnagyobb,
itt teljesít a legtöbb ember (kb. 40-50
fő) szolgálatot. Harmadrészt pedig
azért, mert nemcsak hogy ez a legna-
gyobb fesztivál, hanem ezen vesz
részt a sátor a legrégebb óta, így ez a
legjobb kiismert helyszín, ennek
megfelelően a missziós munka is itt a
„legkiforrottabb”, a legbegyakorol-
tabb. A „Szigeten” a kutatás során
mindenekelőtt résztvevő megfigyelés-
re, valamint a szolgálatot teljesítőkkal
való minél mélyebb és jobb kapcsolat
kiépítésére, és ezek nyomán strukturá-
latlan, kötetlen beszélgetésekre volt le-
hetőség. A tíz nap alatt strukturált
mélyinterjút csak két emberrel tudtam
felvenni. Sem a „Sziget” fesztivál jellege,
sem a sátor típusa (keresztény sátor a
Civil Faluban, amelyben a fiatalok szol-

térő, elrugaszkodott világa és a ke-
resztény közösségekről kialakított kép
között ellentmondás feszül. Az ered-
ményes munka érdekében tehát min-
den bizonnyal a misszió ezt a feszült-
séget próbálja meg feloldani. Ez pedig
feltehetően úgy lehetséges, hogy a sá-
tor – és ennek megfelelően közvetet-
ten a három történelmi egyház – egy
olyan képet, „image”-t alakít ki magá-
ról és kommunikál a fesztiválok vilá-
ga, a fesztiválok résztvevői felé, amely
lehetővé teszi a hatékony, és termé-
szetesen a misszió szempontjából si-
keres találkozást, azaz a misszió célja-
inak érdekében kialakít magáról egy
képet, aminek mentén az egész misz-
sió megszerveződik.

Ezek alapján azt is feltételeztem,
hogy a feloldás csak egyfajta átmeneti-
séggel képzelhető el; a két világ köz-
ti átmenet felmutatásával, a két világ
közti határterületen való „lavírozás-
sal” vagy a két világ egybemosásával.
Ez pedig, minden valószínűség szer-
int, maga után vonja egyrészt azt,
hogy a KözösPont misszió nem egy
hagyományos értelemben vett keresz-
tény közösség,⁹ másrészt azt, hogy a
missziós munkának sok olyan elemet
kell tartalmaznia, amely újdonságot
képvisek a keresztény missziók, a tör-
ténelmi egyházak evangelizálásának
történetében. A misszió nevében
megjelenő ökumenikus jelző ugyan-
csak támogatta ezeket az elgondoláso-
kat. Korábbi – egy ökumenikus ifjú-
sági közösségben végzett – kutatásom
alapján¹⁰ fogalmazódott meg bennem
az a gondolat, hogy a sátornak szaba-
dabb szellemiséget, nagyobb nyitott-
ságot, jobb kommunikációs készséget
és képességet kell hordoznia.

Felmerült bennem továbbá, hogy ha
ez valóban egy speciális misszió, egy
speciális missziós munka, valamint
egy speciális közösség, akkor ki kell
alakulnia a csoporthoz kötődő és a
csoporthoz kapcsolódó identitásnak,
azaz léteznie kell KözösPontos identi-
tásnak. Ennek az identitásnak szoros
összefüggésben kell lennie a misszió
jellegével – ökumenikus, keresztény,

ifjúsági –, a missziós munka sajátosságaival, valamint azzal a helyzettel, hogy a misszió csak és kizárólag a nyári ifjúsági fesztiválokon „működik”.

Dolgozatomban tehát bemutatom a KözösPont missziót, azaz azt a jelenséget, ahogyan a történelmi felekezettek, a történelmi egyházak kommunikálják magukat a 21. században az ifjúsági fesztiválokon. A misszió ahhoz, hogy ezt a célt elérje „szigetesíti” az egyházat, pontosabban tulajdonképpen az egyház „szigetesíti” saját magát a KözösPont sátonak nevezett misszióban. A „szigetesítés” azoknak a vallási jellegű és vallási jelentőségű¹¹ jelenségeknek, tevékenységeknek, gyakorlatoknak és rutinoknak, valamint eseményeknek, viselkedési és gondolkodási módoknak összességét jelenti, amelyeket az adott körülmények között a misszió annak érdekében alkalmaz, hogy az ifjúság figyelmét felkeltse a vallás és az egyház iránt.

A misszió bemutatása során tehát először bemutatom a „szigetesített egyházat”, majd ez egyház tagjait, vagyis a missziózókat, valamint azt a közösséget, amit alkotnak, végül a „szigetesített vallást”, vagyis azoknak a tanításoknak és szertartásoknak rendszerét, amely mentén a misszió megszerveződik. A „szigetesített egyház” és a „szigetesített vallás” elnevezést – a misszió több fesztiválon való részvétele ellenére – azért a Sziget Fesztivállal hozom összefüggésbe, mert a kezdeményezést erre az eseményre találták ki, innen terjesztették ki a többi hasonló nyári rendezvényre.

A következőkben elemzésre kerülő három jelenségkomplexum egyrészt a misszió ökumenikus jellege mentén szerveződik meg, azaz, annak mentén, hogy a misszió a történelmi egyházak együttműködése nyomán jön létre, másrészt pedig a misszió fesztiváljellege, vagyis a fesztiválok életvilága mentén. Így a következőkben bemutatott tényezők a KözösPont misszió több összetevőjénél is szerepet játszhatnak, lefedhetik egymást, sőt sokszor bizonyos jelenségek egymásba

is játszhatnak. Ezért az elemzés során a jelenségeket bizonyos esetekben csak a fogalomértelmezés érdekében választom szét egymástól, csak az elemzés szempontjából kezelem őket a többi jelenségtől elkülönítve.

II. „Szigetesített egyház”

Kezdjük a KözösPont misszió bemutatását azzal, milyen képet mutatnak, vagy milyen képet szeretnének magukról mutatni a történelmi egyházak a fesztiválokon. E kép megértéséhez azonban elengedhetetlen, hogy megnézzük azokat az okokat és motivációkat, amelyek a misszió „szigetesített egyház” formáját életre hívják.

Az első és legfontosabb ok, hogy a rendszerváltás után az egyházaknak szembesülnie kellett azzal: nemcsak híveik száma csökkent le lényegesen, hanem az egyház presztízse is folyamatosan csökkent a kilencvenes évek elején. (Tomka, 1997) Noha a lehetőség 1990 után megadatott, mégis egyre kevesebben jártak misére, egyre inkább csökkent a hívők száma, és még kevesebb lett az egyházián hívó ember, vagyis fogytak a hívek a templomokból. (vö. András, 1997; Aszalós, 1997; Tamás, 1997) A második ezzel összekapcsolódó ok, hogy az egyházaktól, a vallástól legjobban a fiatalok, a fiatal generáció távolodott el, pontosabban ők állnak napjainkban a legmesszebb attól, hogy egyházián hívó emberré váljanak. A harmadik ok pedig, hogy a hívő emberek szerint a közvélekedésben egy hamis egyházkép él, amely csak az egyház hathatósabb társadalmi jelenlétével rombolható le. Ez a kép ráadásul nehézséget jelent a megszólíthatóságban, és a megszólítási tudásban is. (Révay, 1997)

Ezekből következik, hogy egy olyan missziót kellett létrehozni, amely a fiatalokat szólítja meg, őket nyeri meg, továbbá, amely megszünteti az egy-

háziól élő hamis képet, és végső soron megtölti a templomokat hívekkel. E misszió ötlete a különböző egyházakon belül párhuzamosan több emberben is megfogalmazódott. Az 1993-ban meginduló, és az évek során egyre népszerűbbé váló „Sziget” pedig kitűnő helyszínek tűnt ennek megvalósításához, különösen azért, mert a rendezvény első szervezői között volt egy református lelkész is, akinek segítségével és támogatásával ki lehetett jutni a rendezvényre; „Ő vitte be a sátont először a Szigetre, és a mai napig ő harcol ki egy csomó mindent, pl. hogy mekkora sátrunk legyen. [...]”

Így könnyebb, hogy van kapcsolat, mint anélkül megharcolni ezt az egészet.” (33132048/01/1) Ugyanez a lelkész intezte el a sátonak, hogy az évek során a Szigetiroda többi fesztiválján (Hegyalja Fesztivál, VOLT Fesztivál) is részt tudjon venni.

Már az első évben is világos volt azonban a misszió szervezői számára, hogy a fenti célok csak nagyon „ütős”, újszerű módon valósíthatóak meg. Egy nyári ifjúsági fesztiválra ugyanis nem lehet egy az egyben „kivinni a templomot”, azaz a hétköznapiakban létező tradicionális egyházat. A „szigetesített egyház”, „szigetesített” jellege tehát – mint ahogy azt majd a „szigetesített vallás” esetében is látni fogjuk –, éppen abból a helyzetből fakad, hogy a misszió nyaranta különböző fesztiválokon végez szolgálatot. A fesztiválok ugyanis a nem mindennapi, a nem szokványos megtestesítői; másként megfogalmazva: a fesztiválok világa az a nem hétköznapi tér és idő, ahol az em-

berek nem hétköznapi arcukat mutatják.¹² Nézzük meg tehát először azt, hogy mit jelent a fesztiválózás, a fesztivál-helyzet.

A fesztiválokat általában a sokaságból való kitűnés, és a felfokozott szórakozni vágyás jellemzi, továbbá az, hogy egy viszonylag elzárt térben zajlanak, ahol a fiatalok többnyire nem tudják, az aktuális híreket, és azt sem, hogy mi történik odakint a külvilágban. (Gábor–Vizér, 2005.10.25.) Gábor Kálmán és Vizér Balázs így ír a Sziget Fesztiválról:¹³ „[...] Ide mindenki azért jött el, hogy a lehető legjobban érezze magát, hogy mindent megte-

hétköznapok megszokott világából, és kizökkenve a hétköznapok idejéből teljesen más arcukat mutatni. A fesztiválokon megjelenő egyház „szigetes” arculatát tehát ezek a körülmények hívják életre. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a siker, a cél – a fiatalok megszólítása – érdekében, meg kell felelnie bizonyos elvárásoknak, amelyeket a rendezvények fesztiváljellege, valamint ezzel szoros összefüggésben a fiatalok igényei támasztanak. Ezek az igények a fiatalok szabadidő-eltöltési, szórakozási, kikapcsolódási szokásaihoz kapcsolódnak, amelyek egyrészt a fogyasztói kultúrával, másrészt az intenzívebbé váló szabadidős tevékenységekkel, harmadrészt pedig a nonkonformitásba bűjtött konformitásra való igénnyel fonódtak össze az elmúlt 15-20 évben.

A fesztiváloknak ahhoz, hogy ezeket az igényeket kielégítsék, egyre inkább piaci alapokon kell működniük. A piac ezért több értelemben is jelen van a rendezvényeken. Egyfelől mivel a különböző szolgáltatók – bár fesztiválonként eltérő mértékben – a fiatalokat érintő szinte mindegyik szférából jelen vannak, és a fogyasztási cikkek széles kínálatát biztosítják. Másfelől a programokban érhető tetten a piaci szellem, mégpedig a kínálat lehetőleg minden igényt kielégíteni igyekvő sokszínűségében, változatosságában, mely a rendezvények egyik legnagyobb vonzerejét adja. Ez még akkor is igaz, ha a fiatalok egy-egy programon csak rövid ideig vesznek részt, hiszen sok mindenbe csak belekóstolnak, viszont szinte semmit sem utasítanak el. (Gábor–Vizér, 2005.10.25.) A fesztiválokat tehát egyértelműen a kereslet törvényei irányítják; minden szinten – vagyis az áruk, a programok, a koncertek szintjén is – a fiatalok igényeihez igazodnak.

A sátorban – pontosabban a sátron keresztül a történelmi egyházaknak – tehát a fent vázolt helyzetbe kell beil-

leszkednie, ebben a helyzetben kell egyrészt megsemmisítenie az egyházzal kialakult előítéleteket, sztereotípiákat (Tamás, 1997), másrészt ezzel párhuzamosan egy új képet felépítenie. A fesztiválokon ennek megfelelően tehát egyértelmű, hogy egy más egyház jelenik meg, mint ami a mindennapokban jelen van a társadalomban. Ezt az egyik interjúalanyom így fogalmazta meg: „Speciális helyzet speciális egyházat szül.” (23181237/01/KB) A „szigetesített egyház” tehát tulajdonképpen egy, a fesztiváloknak megfelelően megkonstruált egyházkép, a tömegigényeknek és a körülményeknek megfelelő, kedvezőbb színbe feltüntetett egyház képe, amire szükség is van, hiszen „az egyházak nem vonzóak annyira a fiataloknak” (33132048/01/I). A megkonstruálás pedig tulajdonképpen a „szigetítés”, azaz a fesztiválok világához, „műfajához” (a „Sziget helyzethez”) való alkalmazkodás; egyfajta adaptálódás.

Nézzük meg tehát, hogy milyen ez a kép, milyen a „szigetesített egyház”. Az első ismérve, hogy ez a világba kimenő, a világba visszatérő egyház, az az egyház, amelyik visszatér a világba a juhok közé. (Aszalós, 1997: 179) Ez pedig azt jelenti, hogy az egyház külmisziót folytat, és ezzel tulajdonképpen Jézust követi, hiszen „Jézus odamegy az emberekhez és megpróbálja megoldani a problémáikat. És itt az odamenés a lényeg. Az, hogy mi meggyünk ki a világba. Ugyanazt csináljuk, mint Jézus.” (39225036/01/I) A Jézusi módon viselkedő egyház képét még jobban kihangsúlyozza az, hogy a „szigetesített egyház” egy, a média által züllöttnek beállított közegben jelenik meg, azaz ugyanúgy, mint Krisztus, „leül a bűnösök közé”. Ez az egyház nem zárkózik el tehát sem a mindennapok deszakralizált világában élő embertől, sem a hétköznapok világától, hanem közvetlenül jelen van benne, és a részévé válik, mint ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: „Hiszen jelen kell lennünk ott, ahol az ember-társaink vannak. Nem mondhatjuk

54

K É K

hessenek, ami másnak nem árt, ne szóljon rájuk senki, hogy mit vesznek fel, milyen a hajuk. Ennek következtében nagyon sokan egyfajta maskarában, jelmezbe öltözve jelennek meg. [...] A nonkonformitás, amely mindig is hozzákapcsolódott a „Szigetről” kialakított képhez, és amelyet a sajtó, azzal, hogy folyamatosan az érdekeségeket, az extremitást emeli ki [...] a maga módján folyamatosan megerősít.” (Gábor–Vizér, 2005.10.25.) Hasonlóan vélekedik erről az egyik egyházi napilap egy cikkének szerzője is: „[...] senki nem lóg ki a sorból, mert itt nem lehet átlagosnak lenni. A „Szigetre” mindenki saját „maga” jön el, otthon felejtve a konformizált fogyasztói arcát”. (Bedecs, 2005)

A sátorban tehát a fesztiváloknak ehhez a speciális teréhez, idejéhez és „életvilágához” kell idomulnia, vagyis ahhoz, hogy a külvilágtól viszonylag elszigetelt térben fiatalok tízezrei igyekeznek minél jobban kiszakadni a

azt, hogy mi egy másik világban élünk. Nyilvánvalóan keresztény módon kell jelen lennünk, ami azonban nem jelenthet elzárkózást.” (11363631/01/1)

Az egyházaknak ezzel a visszatéréssel együtt jár az inkulturáció,¹⁴ az egyház és a különböző kultúrák termékeny, mindkettőt gazdagító találkozás. (Aszalós, 1997; Boda, 1994) Ezt az egyházat tehát nem az jellemzi, hogy „odamegyünk és rávesszük, hogy hagyja el az isteneit, és a kultúráját” (31282737/02/1), hanem egy „hitvalló jelenlét, ami elgondolkoztatja az embereket”. (36264539/02/1) A kimenés és az outlet által kell tehát sikert elérni; az egyház fesztiválokra való jelenlétének szokatlansága által, mivel ez más egyházképet sugall az embereknek. A modern társadalomba inkulturálódó egyháznál továbbá az is lényeges, hogy az egyház nem egyszemélyes, hierarchikus viszonyt tart fent a társadalommal. A kutatott közösség megfogalmazásában: „Nem a jól védett bevált eredményeinkből bombázzuk jól bevált gondolatokkal az embereket, hanem magunkat is kiteszük annak a bizonytalanságnak, ami minden találkozással és beszélgetéssel együtt jár.” (36264539/02/1) A KözösPont misszió ezzel a környezetét nem erőszakosan megváltoztatni akaró egyház imázsával – ami egyébként a „szigetesített egyház” második jellemzője – tulajdonképpen a szektáktól igyekszik magát megkülönböztetni. Ez éles elkülönítés pedig a misszió szempontjából különösen lényeges, hiszen a szekták, a kisegyházak, a más vallású közösségek, és csoportok mind-egyik fesztiválon jelen vannak.

Ez az önmagunk megkülönböztetése leghangsúlyosabban a Hegyalja Fesztiválon jelenik meg, ahol a Meghallgat-lak¹⁵ keresztény sátor a KözösPont szomszédja, és vetélytársa. Ezen a fesztiválon a KözösPont sátor magát egyértelműen ehhez a sátorhoz képest határozza meg annak a gondolatnak a mentén, hogy „ők erőszakosan közvetítik azt, amit képviselnek, mi meg nem”. Mint ahogy ezt egyik adatköz-

lóm megfogalmazta: „Nem ez a 'gyere, térj meg, te bűnös vagy, hidd el nekem. És nem érdekel, hogy miért teszed, amit teszel, csak térj meg, mert én tiszta vagyok’, szóval ez a kevés empátiával rendelkező valami. Lehet, hogy ez célravezető, de mi alapvetően nem ezt akarjuk. Nekünk célunk, hogy ne ezt csináljuk.” (33132048/01/1) Ez az erőszakmentesség abban is megragadható, ahogy a sátor, illetve a „szigetesített egyház” a saját szerepéről folyamatosan gondolkodik. Ez olyan visszatérő toposzokban jelenik meg, mint például „lámpások vagyunk” vagy az a feladatunk, hogy „kovásszá legyünk [...], a többi az Úron múlik”. (36264539/02/1) Ez tehát a segítő, a támogató, az úton elkísérő, és nem a mindenáron és rögtön megkeresztelni akaró szerep.

Ez a „nem nyomom bele magam mások arcába” (11342537/02/1) alap- elv azonban nemcsak a többi keresztény, illetve nem keresztény vallási sátorról különbözteti meg a KözösPontot, hanem minden olyan sátorról, ami a fesztiválokra hangosan propagálja magát. A „szigetesített egyház” tehát elhatárolja magát mindattól, ami ha a fesztiválokra általában nem is, de a Sziget Fesztivált annyira jellemzi; a vásári, a bazári hangulattól, az önmagunk hangos, sokszor közösséges népszerűsítésétől. Jól szemlélteti ezt a következő idézet, amely az egyik beszélgetés során hangzott el: „Emlékszel a „Szigeten” a szomszédban arra a cigányfiúra? Nagyon zavaró volt. Nem a cigány a lényeg, hanem, hogy kirakta azt a két baromi nagy hangfalat, és nyomta. Ilyen már korábbi években is volt, de akkor meg lehetett kérni, hogy légyszíve halkabban. De idén ez nem segített. Ráadásul vasárnap, mikor az istentiszteletek voltak.” (33132048/01/1) De ilyen és ehhez hasonló történetek rendszeresen előkerülnek a beszélgetésekben, sztorizálásokban.

Az idézetből jól látszik, hogy mi az a benyomás, amit a „szigetesített egyház” a KözösPont sátorra keresztül magáról kelteni igyekszik a fesztiválzóknak: „Egy lelki házat, befogadó hajlékot kíván nyújtani a fiataloknak, és nem kiállni, és az egyébként is nagy hangzavarban elveszni a sok kiabáló között.” (23255023/01/1) A „szigetesített egyház” itt már nemcsak úgy jelenik meg, mint egy intézmény, hanem áttételesen úgy is, mint egy hely, ahova be lehet menni. Természetesen az idézetben szereplő befogadó hajlék egy lelki hajlékot jelent, azonban ehhez már elengedhetetlen a

„testet oltott” intézmény, az épület, ahova be lehet menni, és ahol az ember megtalálhatja a lelki házat. Más megfogalmazásokban még jobban érződik ez: a KözösPont „egy kis sziget, a béke szigete” (17202637/02/1), „a nyugalom szigete” (11342537/02/1), vagyis egy sziget a „Szigetben”. A „szigetesített egyház” biztonságot, nyugalmat ad a világ – esetünkben a fesztiválok – forgatagában. A misszió tagjai szerint azt adja, amit máshol nem kaphat meg az ember, vagyis azt, amiért érdemes a sátorba bemenni.

A fentiek kapcsán ki kell térni egy lényeges kérdésre. A „szigetesített egyház” – mint minden más egyház –, egyrészt egy intézményrendszert, másrészt pedig egy „épületet” jelent. A „szigetesített egyház” intézményrendszerként egy szervezet, amelynek saját hite, szervezeti rendszere, működési elvei és szabályai, valamint saját költségvetése van. Az egyház ebben az értelemben tehát tulajdonképpen

maga a missziós intézményrendszer. „Épületként” pedig tulajdonképpen a „feszítválozó” egyház feszítválo, „épületét”, vagyis a sátrat jelenti. A sátrat azonban nem lehet teljes mértékben megfeleltetni a templommal. Ugyan a vasárnapi istentiszteleteken explicit templomként funkcionál, de mivel istentiszteletet bárhol, azaz nem felszentelt helyen is lehet tartani, nem szükséges a KözösPont sátrat vasárnap a szó szoros értelmében „templommá” alakítani. A sátor azonban mégis „a hely”, amely azt a célt szolgálja, hogy a keresztények és a nem keresztények találkozzanak egymással.

56

K É K

A sátor tehát tulajdonképpen nem más, mint a templom kertje, a templomudvar, ahol egyrészt azok az emberek várakoznak, akik eltávolodtak az egyháztól, de még nem kerültek ki teljesen a „vonzáskörzetéből”, másrészt az oda „bemerészkedett” nem hívők. (Aszalós, 1997)

Visszatérve a „szigetesített egyház” intézményrendszerének ismertetéséhez, azt is látnunk kell, hogy az elgondolás, amely szerint az egyház nem erőlteti rá magát a betérőre úgy, mint azt pl. a szekták teszik, azt is magában hordozza, hogy ehhez az egyházhoz oda kell menni. Ez azonban nem teljesen azt jelenti, mint a hétköznapokban. Az egyházhoz, az egyházba ugyanis mindig be kell menni, a hívőnek kell lenyomnia a templom kilincset. Ez az egyház azonban aktív, vagyis megteszi az első lépést az emberek, a világ felé, kimegy közéjük, kinyitja a kapuit, és vár. A feszítválokon a betérők tehát

egy nyitott kapujú, nyitott egyházzal találkoznak, egy olyan egyházzal, amelyhez oda lehet menni, amelyet meg lehet szólítani. Ez a megszólítható egyház a harmadik fontos eleme a „szigetesített egyháznak”: „A megszólítható egyházat közvetítjük. A valószínű egyházat. Azt akarjuk, hogy omoljanak már le a falak, hogy az egyház ne valami titkos, mágikus dolog legyen” – magyarázta egyik adatközlőm. (33132048/02/1) Ez a megszólíthatóság pedig magában hordozza a megszólítani tudást is, vagyis ezzel az egyházzal dialógust lehet folytatni. (36264539/01/1)

Az egyház, amelyikkel beszélgetni lehet, a KözösPont sátor fő profiljában is megmutatkozik. A sátor ugyanis egy beszélgetős sátor; programjainak¹⁶ többsége akoré épül, hogy a betérő nem keresztény fiatalok találkozhassanak a kereszténységgel, és beszélgethessenek keresztény fiatalokkal. Ez az egyház tehát nemcsak elmondani, mi több megmondani akar, hanem meg is hallgat; ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: „Egy olyan arcát szeretnénk mutatni az egyháznak, amelyekkel beszélgetni lehet. Az egyháznak van egy olyan arca, ami tud a mai világgal kommunikálni.” (31282737/02/1) Ebben a beszélgetős egyházképből benne van a már előbb is említett nyitottság, vagyis, hogy az egyház nyitott a világ, a fiatalok felé, benne van továbbá a másik, a világ elfogadása, valamint a szeretet is. A „beszélgetős egyház” tehát nem „magas lóról” beszél, és nem jól bevált gondolatokkal és frázisokkal bombázza az embereket (33132048/01/1), hanem igyekszik elfogadni a másikat, és valóban dialógust folytatni; olyan párbeszédet, amiből mind a két fél tanul. Az egyház tehát szándéka szerint ezzel azt a távolságot igyekszik áthidalni, megszüntetni vagy legalábbis mérsékelni, ami közte és a hétköznapok világa között van. A magát lát-

hatóvá tevő egyház ez, amelyik nem a világ fölött áll, hanem az emberek között él.

Természetesen az előbbieket nyomán látnunk kell azt is, hogy ezek a beszélgetések az egyház és a világ között általában két ember között történő, személyes beszélgetések, azaz a beszélgetéseket a KözösPont sátorba betérő fiatal a missziózókon keresztül folytatja az egyházzal. Fontos tehát, hogy a „szigetesített egyház” a tagjain keresztül megjelenő „személyes” egyház. Ez a személyesség pedig különösen fontos, hiszen a betérők csak az egyéneket látják, csak annak az embernek a gondolatait, véleményét, érveit hallják, akivel éppen beszélgetnek. A betérő a közösséget – ami a kereszténységben egyébként alapvető – nem érzékeli, vagy ha igen, akkor is csak felületesen. Számára a kereszténység, a feszítválokon megjelenő egyház nem egy intézmény, nem egy gyülekezet, sőt sokszor még csak nem is nem emberek csoportja, hanem az az ember, aki a sátorba belépve először megszólította. Egyik beszélgetőpartnernem így fogalmazta meg ezt: „A kereszténységről, az egyházmamról festek egy képet. Rajtunk keresztül szűri le az egészet [a betérő]. Ha én nyitott vagyok, pozitív lesz a kép.” (11363631/01/1)

Ez az egyház tehát lényegében kizárólag a tagjain keresztül ítéldődik meg, és mint ilyen tulajdonképpen csak a tagjain keresztül, a tagjai által létezik. Így tehát csak a feszítválokon, csak a KözösPont sátorban működik. Ehhez kapcsolódik az is, hogy a betérők a missziózókkal folytatott beszélgetések során kell meglássák, „hogy az egyház nem kreténekből áll, hogy nem egy irlgalmatlan száraz közösség, ahol aszkéták laknak és minden élvezettől, minden emberi örömtől, ami előjön egy ilyen feszítválon, elhatárolódik, hogy azokat tiltja. Hanem azt akarjuk megmutatni, hogy ez is, de ennél több is az egyház. Azt, hogy egy nagyobb öröme van, egy nagyobb többlete.” (33132048/01/1) Az idézetből kiderül, hogy az egyházmamról kialakult

Szakralitások és profanitások

prekonceptiók sok esetben az egyház tagjairól kialakult előítéletekhez, és téves nézetekhez kapcsolódnak, így ezek megszüntetése, és az egyház másságának megmutatása, csak az egyes egyének önmegmutatása által, személyesen valósulhat meg.

Sokszor előkerülő kép a „szigetesi-tett egyházzal” kapcsolatba továbbá az is, hogy egy modern, az idő szavának engedelmessé egyház. Ez egyrészt megjelenik abban, hogy ökumenikus kezdeményezés. Az ökumenikus mozgalom ugyanis Magyarországon a gyakorlatban viszonylag új, így a közösségi szinten megvalósuló ökumenére ma még kevés példa van. Másrészt megjelenik abban a tényben is, hogy ez az egyház kimegy a fesztiválokra, sőt részt vesz napjaink egyik legnagyobb, nemzetközi szinten is elismert és jegyzett hazai nyári rendezvényén. A korral való haladás azonban ennél is többet jelent. Ez a modernitás azt jelenti, hogy alkalmazkodik a modern kortárs gondolkodásmódhoz (17202637/02/I) azért, hogy felhívja magára a figyelmet. Enélkül ugyanis napjainkban már nem nagyon lehet boldogulni; a fesztiválok színes, zajos, élmény- és programgazdag világában pedig tulajdonképpen lehetetlen. Éppen ezért a sátor, az egyház megpróbál modern lenni. Ez legjobban a sátor arculatában mutatkozik meg, amelynek legszembetűnőbb és legdominánsabb elemei a plakátok. A 2005-ös év plakátjai a legtöbb misszióznak pont modernségük miatt tetszettek annyira. A 2005-ös plakátok kapcsán egyik interjúalanyom így beszélt erről: „A kortárs *design* elemeket be kell építeni. És ez meg is jelent a *design*-ban. Olyan elemeket használtak, amelyek mindhárom részben [felekezeten] természetesen benne vannak, ugyanakkor egy modern, egy színes, egy érdeklődést felkeltő megjelenést produkált a KözösPont.” (17202637/02/I)

A kortárs *design* beemelésével párhuzamosan eltűnik az egyházból az „egyháziasság”. A missziózókkal a sátor arculatáról beszélgetve kiderült: a modernség

azt jelenti, hogy „legyen egy olyan hatása, hogy hoppá, az egyház ennyire modern, hogy nem ikonokkal díszít” (37201136/01/I), azaz attól modern, hogy elveszti a templomi, a tradicionális egyházas jellegét, barátságosabb lesz, sőt egyfajta keleties hangulatot nyer. Volt olyan KözösPontos, akinek a függönyök és anyagok miatt tetszett az arculat, vagy volt olyan, aki pont azt hiányolta, hogy nem eléggé kukkos a sátor, hogy kellene még szőnyeg, meg párna (11255023/01/I), sőt a füstölő is szóba jött mint olyan, ami jól „nézne ki”. (11342537/02/I) Tűlzás nélkül mondhatjuk, hogy az a KözösPont sátor, amit a misszió tagjai jónak tartának, keleties hangulatú lenne. Ez azonban nem meglepő, hiszen a tradicionális egyházakba és a keresztény emberek napi gyakorlatába – mint ahogy az a mai magyar társadalom egészére is jellemző – bekerülnek a keleti életminták, gyakorlatok, szokások. Azonban az egyház és a magukat gyakorló keresztényeknek tartók mindennapjaiban ezek az új irányzatok és tendenciák a keleti ideológiák nélkül, átértelmezve jelennek meg. (11342537/03/KB) Jól példázza ezt a tai csi, ami egészséges légzőgyakorlatként került át a gyakorlatba, és mint ilyen, keresztény papok és lelkészek is csinálják (11342537/03/KB), azonban azt teljesen figyelmen kívül hagyták, hogy a tai csi tulajdonképpen egy belső energia kifejlesztésén és áramoltatásán alapuló öngyógyító módszer, ami nem utolsósorban harcművészet is.

Az egyház hagyományos jellegének eltűnése tulajdonképpen azt is magában hordozza, hogy egy fiatalos, vidám egyház várja a betérőket. A „szigetesi-tett egyház” fiatalos jellege egyrészt azt jelenti, hogy a fesztiválózó a sátorban kedves, nyitott, vidám keresztény fiatalokkal, papokkal, lelkészekkel találkoznak, másrészt pedig azt, hogy ez az egyház tud a fiatalok

nyelvén szólni. (36264539/01/I) Ez pedig természetesen elengedhetetlen a már korábban említett dialógushoz, azaz a „beszélgető egyház”-hatáshoz, hiszen ahogy Pásztor János is írja: „Más kultúrában más nyelven kell hirdetni az evangéliumot, de eltorzítás nélkül.” (Pásztor, 2000:187) Ez a nyelv pedig a fesztiválok esetében egyértelműen a fiatalok nyelve, hiszen talán ez az egyetlen, ami közös a fesztiválózóknak. A fesztiválózóknak ugyanis nem egy homogén tömeg, hanem különböző hátterekből jövő, különböző élményekkel, tapasztalatokkal és műveltséggel rendelkező emberek együt-

57

K É K

tese. (Aszalós, 1997) A fesztiválózó fiatalok megszólítása, az ő nyelvükön beszélés azonban nem csak a fiatalos beszédet jelenti. A fesztiválok ugyanis a szórakozás, a kikapcsolódás, a bulizás helyszínei; másként kell tehát megszólítani egy szórakozni vágyó, sokszor önmagából kifordult tömeget, mint a hétköznapi emberét. A fiatalok nyelvén való szólás így nemcsak azt jelenti, hogy fiatalok szólnak fiatalokhoz, hanem azt is, hogy fiatalos, modern módon kommunikálnak velük, képesek felvenni a luktetésüket, tolerálni őket, és bizonyos mértékig alkalmazkodni hozzájuk. Ehhez pedig modern missziózóknak kellene, azaz hétköznapi mai fiatalok, mint arra bővebben, a KözösPontos identitás, illetve a misszióban szolgálók közösségének ismertetésekor még visszatérek.

A „szigetesi-tett egyház” modernsége megmutatkozik a KözösPontos póloknak az évek során bekövetkezett változásában is. Ez a pólo, amit a

szolgáltatévők munka közben hordanak, kezdetekben hagyományos, bőpóló volt. 2005-ben azonban megjelent a szűk, feszülős változat is, valamint a korábbi kék, fekete, piros, fehér színek mellett a 2005 divatszínében, narancssárgában is nyomtak hagyományos pólókat. Ide kapcsolódik továbbá az a gondolat, hogy: „A világ tele van provokációval. Óriási plakátok nyomják a szemedbe a dolgokat. Szerintem az egyház élhet azokkal az eszközökkel, amivel a világ él. [...] Szóval kellene provokatív eszközök is. Főleg egy fesztiválon, ahol a Civil Szigeten mindenki nyomja, hogy a forgatag-

és küldetéstudatát a társadalmi elvárásoknak.” (Tomka, 1997:142) Így a KözösPont sátor által képviselt egyház a fesztiválokon is a Krisztussal való különböző szinteken megvalósuló közösséget jelenti (Gesztelyi, 1991), mint azt a későbbiekben látni fogjuk.

A hagyományok megőrzése mellett azonban megfigyelhető a mai kor, a mai magyar társadalom igényei szerinti újítás, és az ebből fakadó változás, változtatás is. Ez pedig egy kétirányú folyamatot eredményez. A misszióknak úgy kell változnia, hogy közben hű marad magához, a történelmi egyházak szellemiségéhez, hagyományaihoz. A „szigetesített egyház” e két folyamat – egy átalakítva megőrzés – terméke. Ezt a kettőséget, ennek a két folyamatnak a szükségességét maguk a misszióban résztvevők is megfogalmazták: „Nem elszigetelődni, de nem is elszigetesedni. Nem kívánunk egy olyan külön világ lenni, amelynek semmi köze nincs a fiatalok mindennapjaihoz, viszont nem akarunk beleolvadni a környezetbe. Tudatosan hirdetni akarjuk, hogy amit mi képviselünk, az valami egészen más.” (11363631/01/1)

Az átalakítva megőrzés azonban nem csak egy idea, egy eszme. Sok megvalósulásával, „kézzelfogható” megnyilvánulásával találkozhatunk a missziós munka, a misszió életének minden területén. Ennek talán egyik legjobb példája a „zenélő apácák”. Történeteikből és fényképekről kiderült, hogy korábbi években apácákat és szerzetesseket hívtak meg a „Szigetre”, akik kiálltak a sátor elé zenélni és énekelni, aminek nagy sikere volt a fesztiválzók között. „A Nyolc boldogság testvérek jöttek ki először mint apácák a Szigetre. Ők nagyon jól megtalálták a hangot. Kihoztak hangszereket és leültek az út szélére, a sátor elé zenélni. És óriási nagy tömeg lett. A szigetlakók beálltak hozzájuk énekelni. Nagyon jó volt. Tudod, iszonyú jó PR, ha a sátor előtt ott áll egy apáca, mert

provokatív, mert olyan ruhában van, és akkor jönnek, hogy beszélgetni akarnak. Olyan, mint egy szendvicsember, hogy ez egy keresztény sátor.” (33132048/01/1) A misszió tehát meg akarja őrizni azt a szellemiséget, amiből jön, és ezért ennek megfelelő technikákat alkalmaz, ehhez illeszkedő eszközökkel dolgozik, melyek a fesztiválok szerint áthangolódnak.

A „szigetesített” egyházkép paradox módon magában hordozza a szentet és a profánt: az egyház mint szervezet szentségében lévő profanitás, hétköznapiság megmutatása a célja úgy, hogy közben ebben a mindennapiban a szentet akarja megvilágítani. A szent és a profán a létezés két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyet ugyan szakadék választ el egymástól, mégis a két világot elválasztó terület egyben a két világ találkozási területe is. (Eliade, 1987) A szent és a profán dualitása figyelhető meg a KözösPont sátor esetében is. A sátor, mind szimbolikusan, mind kézzelfoghatóan egy átmenetet, egy határterületet jelent; a sátor tere az a tér, ahol a szent és a profán világ találkozik. Az egyik KözösPontos így fogalmazta ezt meg: „A KözösPont sátor valahol egy érintkezési pont a külvilággal.” (17202637/02/1) Egy hely, ahol „olyan fiatalokkal tudsz találkozni, akikkel az én közegemben nem találkozna az ember, pl. *punkok*, egyszerű szakmunkásképzővel rendelkező dolgozó fiatalok akik, ha nincsenek egyházi közegben, akkor egyszerűen nem volna fóruma annak, hogy mi találkozzunk.” (28262323/01/1)

Jól kifejezi ezt az átmenetet a profán és a szakrális világ között a sátor szimbóluma, a kapu is. A két világ határán ugyanis mindig kell, hogy legyen valamilyen nyílás, amelyen keresztül a két világ közötti mozgás megvalósul. A kapu azonban alapvetően elválasztja a két világot, mint például a mennyek kapuja. (Eliade 1987) A találkozás csak akkor valósulhat meg, ha a kaput kinyitják. A KözösPont sátor esetében a sátor jelképként szereplő kapu azonban már

ban rá figyeljenek.” (33132048/02/1) Mindkét példából az látszik, hogy a „szigetesített egyház” lépést tart a kor követelményeivel, és felhasználja azokat az elemeit, amelyek még elfogadhatók számára, vagyis a saját hasznára fordítja őket.

Ez az utóbb bemutatott két jelenség, különösen a második ellentmond a nem erőszakos egyház képének. Milyen akkor tehát ez az egyház? Azt mondhatjuk, hogy a „szigetesített egyház” egy szimpatikusabb, emberközelibb, megértőbb, a társadalomban megjelenő és annak részévé váló, azaz a mindennapokba jobban beilleszkedő egyház. Mindemellett azonban a „szigetesített egyházat” a történelmi egyházak hozzák létre, azaz e felekezetek tradícióiból formálódik, bontakozik ki. Lényegileg megőrzi tehát a kereszténység alapjait, hiszen csak így képviselheti a történelmi egyházakat, és az általuk megtestesített hitet: „Az egyház nem rendeli alá saját identitását

eleve nyitott, vagyis nem választja el a két világot egymástól. Ez a kapu tehát azt fejezi ki, hogy ezen a nyíláson keresztül, vagyis tulajdonképpen magán a sátoron keresztül a két világ közötti mozgás akadálytalanul megvalósulhat. A sátor tehát találkozási felület a világ és az egyház között, valamint „szigetesített” volta miatt a kettő közötti átmenetet is jelenti. Fontos azonban elmondani, hogy az átalakítva megőrzés, valamint a szent és a profán világ találkozása nemcsak a „szigetesített egyházra” igaz, hanem a későbbiekben ismertetett „szigetesített vallásra” is, azaz lényegében a KözösPont misszió, a KözösPont sátor egész munkásságára. A „nem elszigetelődni, de nem is elszigetesedni” irányelvből lényegében egyenesen következik a világ két létmódjának találkozása, hiszen a találkozás létrejöttéhez elengedhetetlen, hogy az egyház ne szigetelődjön el a világtól, azonban ahhoz, hogy a világ az egyházzal, a szakra litással találkozzon elengedhetetlen, hogy ez utóbbi ne „szigetesedjen”, ne világiasodjon el.

A KözösPont misszió e két alapelvének jól látható megvalósulásai tulajdonképpen a sátor cégérévé váltak. Ezek alapvetően azok az évek során készült fotók, amelyen apácák vagy szerzetesek beszélgetnek nagyon fesztiválos arcokkal, azaz *punkokkal*, tetovált felsőtestű fiatalokkal stb., ill. azok a képek, amelyeken olyan helyzetek, jelenetek, események láthatók, mint az előbb említett kép a zenélő apácákkal. A misszió munkatársait megkérdezve 85%-uknak a kedvenc KözösPontos fotója egyértelműen ilyen. Egy fotó kapcsán így beszélt egyikük bizonyos fotók „cégérré” válásáról: „Egy apáca a *punkkal*. Az első évben ez még egy újdonság volt, ezért nagyon sok mindenre rákerült, azért, mert valahol ez a két szélsőség. Nagyon emblematikusan fejezi ki, hogy itt a hitüket elkötelezetten megélő fiatalok korlátok nélkül igyekeznek kommunikálni nagyon mai fiatalokkal.” (31282737/03/1) A „szigetesített

egyházban” tehát a hagyományos egyháziasság és a szekularizált társadalom egyeztetődik, hangolódik össze, mint ahogy egyik interjúalanyom mondta: „Az a cél, hogy lássák, hogy mi is hasonló gondokkal küzdünk, mi is a világ gondoljaival küzdünk, de van bennünk valami más is.” (33132048/02/1) A következő fejezetben nézzük meg, hogy mikét valósul meg ez a két alapelv a KözösPontos missziózók esetében, azaz ki lehet KözösPontos.

III. A KözösPontosok és a misszió közössége

A KözösPontosok azok az – általában – egyetemista és főiskolás fiatalok, akik szolgálatot teljesítenek valamelyik nyári ifjúsági fesztiválon. Rögtön felvetődik azonban a kérdés, beszélhetünk-e itt közösségről. Egyrészt azért, mert mindegyik fesztiválra minden évben más-más csapat megy ki, noha vannak több fesztiválon részt vevő, állandó, több év óta missziózó tagok, másrészt pedig azért, mert a KözösPontosok csak az év egy rövid szakaszában – a fesztiválok, illetve a képzések három hétvégeje alatt – vannak együtt, működnek úgy, mint egy közösség. A KözösPontosok szervezett keretek között évközben egyáltalán nem vagy csak ritkán (havonta, kéthavonta) találkoznak. Mindezek ellenére beszélhetünk közösségről mind hétköznapi, mind teológiai, mind társadalomtudományi értelemben. Emellett maguk a misszió tagjai is közösségként határozzák meg önmagukat: „Ez nem egy gyülekezet, hanem egy közösség. Közösség Istennel, egymással és magunkkal.” (36264539/02/1)

A missziózók közössége tehát egy ideiglenes közösség, mégis a tagoknak erős csoportidentitása van, mint ahogy azt egyik interjúalanyom is megfogalmazta: „Van egy csoportidentitásunk. Van egy ilyen háló közöttünk. A KözösPontosok egy, mondjuk

úgy klikket alkotnak, mert ők részesei valaminek, aminek a többiek nem.” (17202637/02/1) A „részese lenni valaminek” ebben az esetben nagyon komplex jelentéssel bír. Egyrészt jelenti azt, hogy mi részesei lehetünk valaminek – esetünkben a fesztivál misszióinak –, ami egyértelműen magában hordozza azt is, hogy mi alkalmasak vagyunk arra, hogy részt vegyünk ebben a szolgálatban. Másrészt jelenti azt, ahogy a misszióban részt vevők megélik a KözösPontos közösségben való létet, ami nem választható el e közösség kialakulásának folyamatától, a fesztiválon való együtt-

létől, az azonos élményektől, tapasztalatoktól.

A fenti idézetben szereplő csoportidentitás azoknak az elemeknek az összessége tehát, amelyek mentén az egyén meghatározza magát, mint egy adott csoporthoz tartozó személyt azokhoz képest, akik nem tartoznak ehhez a csoporthoz, valamint amelyek mentén a csoport meghatározza önmagát. Ez alkotja tehát a KözösPontos identitást, amely a mindenkor tagok identitáskonstrukciójának egyik eleme. Ez az identitás természetesen ugyanúgy, mint a közösség nem állandó, hanem alkalmi, szituatív, azaz adott helyzetek hívják elő (Bindorffer 2001:12); ilyen például a fesztiválhelyzet, a KözösPont Klub,¹⁷ valamint minden olyan alkalom, hol a KözösPontosok találkoznak, illetve, ahol a misszió bármilyen formában előkerül. Azonban azok az elemek, amelyekből a KözösPontos identitás felépül minden missziózóban állandó, a minden-

napjaikat meghatározó tulajdonságok. Nézzük meg először az első identitás-elemet, azt, hogy mi különbözteti meg a KözösPontosokat a nem KözösPontos fiataloktól.

III.1. A szent és a profán világ határán: nyitottság, elfogadás, belevalóság

A KözösPontos identitásnak az az eleme, amely mentén az egyének meghatározzák magukat, mint a csoport tagjai, alapvetően két tényező mentén fogalmazódik meg. Az egyik, hogy

nása a nyitottság és az elfogadás. Ez befelé az ökumenizmust, az ökumenére való nyitottságot jelenti. „Az ökumené, vagy görögül oikumené eredetileg a lakott földkerekséget, azaz a teljes lakott földet jelentette” (<http://www.gerlo.hu/hvall/enci/o.ht ml#%F6kumenizmus>, 2005.10.02.), ma azonban a világ összes keresztény egyházának együttműködésére irányuló mozgalmat értjük alatta. (<http://regiapa.btk.ppke.hu/~donat/ju bilate/mar-apr5.html>, 2005. 10. 02.) „Az 'ökumenikus mozgalom' tevékenységei és kezdeményezései összességében, amelyeket a keresztények egységének előmozdítására indítanak és szerveznek az egyház különféle szükségletei és a kor lehetőségei szerint” olvasható a második vatikáni zsinat határozatai között (<http://www.int ratext.com/X/HUN0009.HTM>, 2005. 10.02.). Az ökumenizmus tehát tulajdonképpen nem más, mint a kereszténységben a történelem során bekövetkezett szakadások „visszacsinalására” irányuló törekvések halmaza a kereszténység egységének eszméje nevében (<http://www.gerlo.hu/hvall/enci/o.ht ml#%F6kumenizmus>, 2005.10.02.), amely egy mozgalomban csúcsosodik ki.

Az ökumenizmus tehát a különböző felekezetekből érkező fiatalok közösségként való együtt levését – és esetünkben együtt munkálkodását is – jelenti. Mivel a KözösPont sátor egy ökumenikus közösség, elengedhetetlen, hogy a missziózó fiatalok nyitottak és elfogadóak legyenek egymás iránt. Ez a nyitottság szükségszerűen a megismerést, a másokra való rácsodálkozást is jelenti. Ez a „megismerem, ha már együtt dolgozunk” gondolatban ragadható meg, ami legjobban az egymás liturgiája iránti érdeklődésben nyilvánul meg. Fontos továbbá, hogy a szolgálattevők át is érezzék a felekezetek egységének fontosságát, hiszen ennek hiánya a misszió sikerét, hatékony működését ve-

szélyeztetné. Ez a látszólag egyszerű kritérium azonban a szolgálatot teljesítők szerint mégsem általános a keresztények között. „Nem vagyok róla meggyőződve, hogy mindenki tudna evangélikusként katolikussal úgy együttműködni, ahogy ez a KözösPontban előfordul” (11342537/02/I) – mondta egyik beszélgetőpartnerem. A tolerancia fontosságát minden missziózó kihangsúlyozza, hiszen: „Lehetne egy nagy feszültség, mert ugye különböző felekezetek, és vannak témák, amikről nem beszélünk, [...] de aki elmegy egy ilyen helyre, az nyitott nagyon a másokra.” (11255023/01/I)

A nyitottság és az elfogadás kifelé azt jelenti, hogy a missziózó fiatal nyitott mind a fesztivál világa, mind a fesztiválózóik fele. Kifele toleránsnak lenni talán még nehezebb, mint befelé, bár volt olyan interjúalanyom, aki szerint az egyik maga után vonja a másikat: „Ez a legfontosabb, hogy egymás felé [nyitottak legyünk]. Onnantól kezdve meg a betérők felé már teljesen nyilvánvaló lesz.” (11342537/02/I) Azonban interjúalanyaim szerint a legtöbb kereszténynek általában „rendkívül szűk a világa, burokban nőtt fel, rendkívül zárt egyházi közegben és nem biztos, hogy egyáltalán be merné ezt vállalni, mert nem tudna, mondjuk mit kezdeni egy részeg vagy beszívott emberrel. És ha egy ilyen fesztiválra kimegyünk, ahhoz kell egy óriási nyitottság. [...] Van, akinek zárt és konzervatív elképzelései vannak a világról, itt pedig nagyon le kell ezt vetni, mert különben nem fogsz tudni beszélgetni”. (28262323/01/I) Nem minden keresztény vállalkozik tehát arra, hogy szolgálatot teljesítsen ifjúsági fesztiválokon: „Sok olyan keresztény van, akitől távol áll, hogy ki-menjen. Ezek azok, akik általában tradicionális, zárt közegben élnek.” (11363631/01/I) A misszióban részt vevők tehát azáltal válnak ki a keresztények közül, hogy magukban hordozzák a másik – legyen az illető más felekezetű fiatal vagy nem keresztény – felé való nyitni tudást és akarás, a

miben különbözik egy KözösPontos a többi keresztény fiattól, a másik, hogy miben különbözik a többi fesztiválózó fiattól. Ebből következik, hogy a missziózó fiatalok egyrészt meghatározzák magukat befelé, a többi keresztényhez képest, másrészt pedig kifelé, a fesztiválok világához képest. Ez utóbbi aszerint az elképzelés szerint fogalmazódik meg, hogy a keresztények mit gondolnak arról, hogy mit gondolnak a nem keresztények a keresztényekről, azaz – mint arra már az elején is utaltam – azok szerint a prekoncepciók, és elítélések szerint, amelyek a keresztényekről a nem keresztények fejében élnek. E kétféle identifikáció természetesen szoros kapcsolatban van egymással; lényegében ugyanazon elemek mentén konstituálódnak meg mindkettő, csak az elemek a két esetben más és más megvilágításban jelennek meg.

A missziózó fiatalok egyik, saját meghatározásukra használt jellemvo-

másik felé való fordulás, a másik iránti érdeklődés, és nem utolsó sorban a másik elfogadásának képességét.

A missziózikó identitásának másik fontos eleme, hogy a missziós munkára jelentkező keresztény fiatalnak fesztiválra hangoltnak kell lennie. Ez azt jelenti, hogy ezek a fiatalok nem „lőgnak ki” a szigetlakók közül, sőt mi több otthonosan érzik magukat a fesztiválok világában. Éppen azért nem meglepő, hogy a KözösPontosok többsége a missziótól függetlenül is volt már valamilyen fesztiválon, vagy legalábbis tervezte, hogy kimegy, mint ahogy ezt egyikük meg is fogalmazta: „Nyilván azok szoktak elsősorban jelentkezni, akik lazán elmennének amúgy is.” (11255023/01/I) Ez tehát a befele való identifikációban azt jelenti, hogy egy KözösPontos vagány, bevállalós, életre valóbb típus (11255023/01/I), „tökös valaki, mert bevállalta a KözösPontot, amihez szerintem bátorság kell” (17202637/02/I). Az idézetekből tehát az olvasható ki, hogy az az egyetemista és főiskolás, teológus-, és nem teológushallgató fog jelentkezni a szolgálatra, aki „[...] ilyen indíttatású ember. Az, aki nem ijed meg a „Szigettől”, attól a kihívástól, ami ott éri. Az fog eleve jelentkezni, aki lazább, aki vagányabb” (33132048/01/I), azaz a világiasabb, a profánabb keresztények. Azok a keresztény fiatalok, akik a hétköznapokban bulizni járnak, akik isznak, cigiznek, akik esetleg már maguk is voltak részegek, vagy mozogtak olyan közegben, ahol ez volt az alapvető norma. Talán túlzás nélkül mondhatjuk, hogy sokszor ezek azok a fiatalok, akik keresztény közegekből, közösségekből kilógnak, vagy egy bizonyos életszakaszukban kilógtak devians viselkedésükkel.¹⁸

Ugyanennek a tulajdonságnak a másik oldala jelenik meg a kifele való önmeghatározásban. Amellett ugyanis, hogy ezek a fiatalok ismerik az életet, sőt sokszor maguk is megjárták a mélységeit, mindegyiküknek erős, biztos hite van. Kifele tehát, a saját meghatározásuk szerint ők a jó fej kereszt-

tények. (37131115/02/I) Ebben azonban már nemcsak az előbb vázolt világiasság – „jófejség” – van benne, hanem a kereszténység, a keresztény mivolt is fontossá válik, sőt mi több ez utóbbi válik hangsúlyosabbá, mint ez a következő idézetből jól kitűnik: „Vannak vallásos fiatalok, akik a saját meggyőződésükből vallásosak, és akik ráadásul még jó fejek is.” (11255023/01/I) A „jófejség” tehát itt egy másodlagos tényező lesz a vallásosság, a hívő létmód mögött. A „keresztények vagyunk” kihangsúlyozása többször megjelent a beszélgetésekben, interjúkban, elsősorban olyan formában, hogy az illető teológushallgató, vagy hogy papok, apácák, szerzetesek is vannak a missziózikó között, pl. „[...] hogy látják azt, hogy 'jé, az ott egy lelkész! Meg az ott egy pap!', és rácsodálkoznak az emberek, hogy vannak hozzájuk hasonló emberek, akik gondolhatják komolyan a hitüket” (11255023/01/I); vagy „azt mondja, hogy jé, itt egy jófej arc, aki pap lesz!”. (28262323/01/I)

Ebből mindenekelőtt kitűnik az önmeghatározás legalapvetőbb eleme: az, hogy ezek a fiatalok keresztények. Hívó kereszténynek lenni egy KözösPontos fiatal esetében azonban nem csupán azt jelenti, hogy az illető meg van keresztelve valamelyik történelmi felekezetbe, illetve a neo-protestáns egyházak közül egy olyanba, amelyik képes együttműködni – legalább bizonyos kérdésekben – a történelmi elődökkel (Protestánsok 1991).¹⁹ És még csak nem is azon van itt a hangsúly, hogy az illető gyakorló, aktív keresztény legyen, hiszen csak így szerzhet tudomást a misszióba való jelentkezéséről. A lényeg a keresztény szolgálat azon formáján van, amit misszióznak vagy evangelizálásnak hívunk. Amin keresztül ugyanis ezek a fiatalok magukat a fesztiválok világához képest meghatározzák az egyrészt a feladat, amivel ezek az emberek ki-
mennek a rendezvényekre, másrészt

az a többlet, ami a keresztények életébe megadatott a nem keresztényekéhez képest. Ennek az egyik legjobb megfogalmazása: „Mi hiszünk, ez egy nagyon fontos dolog, egy többlet az életünkben, és ezt szeretnénk másokkal is megismertetni.” (11255023/01/I) Nincs tehát másról szó, minthogy a fesztiválokra kimenő fiatalok egy, a keresztény létükből fakadó céllal, a Bibliában is megtalálható missziós parancs teljesítésének céljával mennek ki, és mint ilyen felvállalják azt, hogy hisznek Istenben, hogy templomba járnak, tehát azt, hogy keresztények.

A kifele és befele való önmeghatározásban jól tetten érhető a korábban már vázolt szent és profán kettőssége, ami tulajdonképpen ebben az esetben a szolgálat és a bulizás kettősségében fogalmazódik meg. Ugyanúgy, ahogy „A „Sziget” egy kettősség; szent és profán, szolgálat és buli, mind a kettő benne van” (36264539/01/I), a KözösPontos is mindig olyan keresztény fiatal lesz, akiben ez a két tulajdonság, a szórakozni, bulizni vágyás, valamint a „kereszténységet” kommunikálni akarás harmonikus egységben van. Ez a kettősség pedig elengedhetetlen a KözösPontos munkához. (17202637/02/I) Ahhoz tehát, hogy valaki KözösPontos legyen szükséges, hogy a hétköznapi, a mindennapi élettől nem elrugaszkodott „modern módon” legyen keresztény. Ahogy egyik interjúalanyom mondta: Ide egy Bibliai idézetet tudok mondani: „Ne vedd ki őket a világból, hanem őrizd meg őket a gonosztól.” (11363631/01/I) Ez pedig a

két világ határán levést, a két világ közti mezsgyén való egyensúlyozást jelenti.

A szent és a profán kiegyensúlyozott egysége nem azt jelenti, hogy a fiatalok „világi” tulajdonságai felerősödnek a fesztiválok alatt, majd a hétköznapokba visszatérve újra „szentekké” válnak. A fesztiválokra missziózni kimenő keresztényeket alapvetően az jellemzi, hogy mindennapjaikban is olyanok, mint a szolgálat alatt.²⁰ Ezt támasztják alá a következő idézetek: „Bennem szerintem alapvetően nagyjából meg voltak ezek a dolgok.” (11342537/02/I) „Ez a kettősség végig

a másik elfogadása – annak az elfogadása, hogy a másik nem vele egy felekezetbe tartozik, sőt esetleg még csak nem is vallásos, „hogy nem hisz Istenben, és esetleg mégis lehet egy nagyszerű, egy jó ember” (17202637/02/I) –, valamint a szórakozásra és a szolgálatra indítottság érzésének kettőssége. A KözösPontos létmód által a misszió tagjai tehát egyaránt megkülönböztődnek az „átlagos” keresztényektől és a fesztiválózóktól is. A beszélgetések során azonban soha nem az fogalmazódik meg, hogy „különbözünk a többi kereszténytől azáltal, hogy mi kimegyünk fesztiválokra missziózni, ők meg nem”, hanem az, hogy „mi KözösPontosok ebben hasonlítunk egymásra, mert mi ilyenek vagyunk”. Ezt tükrözi a következő idézet is: „Ez a fajta misszió az én stílusom, de ez nem jöhet be mindenkinek. Meg aztán ez sok embernek nem is való.” (11453911/01/I) KözösPontosnak lenni tehát nem egy elkülönülés, egy magasabb rendű kasztba való tartozás, mindössze a hasonló stílusból, és életvitelből fakadó összetartozás érzése.

A missziót vállalók identifikációjában nincs tehát semmilyen másokat elítélő vagy önmagukat felmagasztaló szándék. Az, ahogyan ezek az emberek mind a keresztény közösségek tagjaihoz, mind a fesztiválózókhöz képest meghatározzák önmagukat, nem hordoz értéktételeket, csak (az egyik interjúalanyom szavait idézve): „Egyfajta hozzáállást jelent az életéről. Azt, hogy mindamelllett, hogy tudom róla, hogy keresztény, és hogy vannak ezek a sztereotípiák, amik szerint a keresztények élnek, azon felül elmondja azt is, hogy ő nem csak ebben képes élni. Képes abban is, hogy ő ugyanakkor mondjuk egy 25 éves fiatal, aki ugyanúgy éli a 25 éves fiatalok életét, csak mindemelllett képes felvállalni, hogy ő keresztény is.” (11342537/02/I) Ezek a most ismertett tulajdonságok tehát alapvetően „csak” azok a tulaj-

donságok, amelyek egy embert alkalmassá tesznek a szolgálatra. Azonban pont azért válnak fontossá és hangsúlyossá, mert a képzéseket megelőző válogatáson ezekre helyeződik a hangsúly, hiszen ezek mentén választódik ki, hogy kiből válhat KözösPontos. Ezek után nézzük meg a KözösPontos identitás másik elemét a missziózók közösségét, azaz hogy mi alkotja a csoportidentitást.

III.2. Egy „szigetesített közösség”

Mivel „a kereszténységben a közösség egy kulcsfogalom” (36264539/01/I), nem meglepő, hogy a misszióban a közösség, a közösségben levés nagyon hangsúlyosan jelenik meg. Mielőtt azonban megnéznénk, hogy mit jelent a közösség a misszió szempontjából, először is tekintsük át, hogyan alakul ki, hogyan jön létre ez a közösség. A KözösPontossá válásnak két módja van. Az egyik, hogy valakit ismerőse, barátja keres meg és hív el a szolgálatra. Ennek gyökerei a misszió kezdeti időszakába nyúlnak vissza. A misszió ötlete 2000 nyarán hirtelen született meg, így mivel már nem volt sok idő a Diákszigetig, gyorsan kellett embereket találni, akikkel ki lehetett menni a rendezvényre. Ezért az alapítók ismerőseiknek, barátaiknak szóltak, őket hívták meg a misszióba. (36264539/01/I) A következő évtől a misszióban való részvétel lehetősége különböző fórumokon keresztül ugyan meghirdetésre került, a személyes meghívások megmaradtak. A személyes ismeretségek, a misszióba való meghívás szokása tovább élt, sőt keletei kitágultak; megjelent a misszió saájáról-szájra való továbbadása, egyfajta indirekt meghívás. Ez azt jelenti, hogy nem csak a szervezők hívják fel ismerőseiket, hogy nem akarnak-e valamelyik fesztiválon részt venni a sátor munkájában, illetve, a misszióban tevékenykedő lelkészek kérdezik meg a gyülekezetükbe járó fiatalok közül, azokat akiket a szolgálatra megfelelő-

62

K É K

meg volt bennem.” (17202637/02/I) „Én mint X. Y megyek ki a „Szigetre.” Nem vagyok más ember. Ugyanazokat a dolgokat és ugyanúgy mondom, mint mondjuk itt most neked.” (11363631/01/I) Az utolsó idézetben már az az elgondolás is benne van, hogy aki kimegy missziózni, annak hitelesnek kell lennie, ami csak úgy lehetséges, ha saját magát adja. „Az a hiteles, aki nemcsak vágja a frázisokat, hanem látszik, hogy ő ezt átélte, és arról beszél.” (33132048/01/I) Ezért tehát elsősorban olyan emberek kellene, akik a hétköznapokban sem „szentek”, hiszen csak így tudnak a saját életükkel példák lenni, arról és úgy beszélni, amit megélték, átéltek, azaz „Megmutatni azt a szépet és jót, amiben én vagyok, de mivel én csak a sajátomról tudok beszélni, azáltal kell ezt megtennem.” (23282721/01/KB)

Mindent összevetve elmondhatjuk, hogy a KözösPontos fiatalokra általában jellemző a nyitottság, a tolerancia,

Szakralitások és profanitások

nek találunk (37343936/01/KB), hanem maguk a misszióban résztvevő fiatalok is elhívják barátait, ismerőseiket.

Annak okáról, hogy miért maradt meg a személyes meghívások szokása egyik interjúalanyom ezt mondta: „Ez így könnyebb, egyszerűbb. Azt egyszerű meghívni, akit ismerek a teológiaiáról, mert tudom, hogy mire számíthatok tőle, hogy bizhatok benne. Olyan embert, akivel együtt sörözünk és tudom, hogy van elég vagány, de voltak olyan beszélgetéseink, hogy tudom, hogy ő ezeket a dolgokat nagyon keményen végigjárta, végiggondolta. Így nem lutri.” (33132048/01/I) Jól összhangban van ez a KözösPontos identitás fentebb vázolt elemeivel, az erős hittel rendelkező, bulizós keresztény fiatal *image*-ével. Ez a módszer különösen akkor kap nagy hangsúlyt, akkor van különösen nagy jelentősége, amikor egy újabb fesztivál „hirtelen kerül bele a képbe” (11142613/01/I), és így megint gyorsan kellenek emberek a szolgálatra. Ilyenkor sokszor a már „kipróbált”, „bejáratott”, sok éve missziózóknak szólnak a szervezők.

A másik út a misszióba való részvételre a jelentkezés. A missziót, a misszió munkájába való bekapcsolódás módját több helyen is meghirdetik. A saját felekezetben való minél szélesebb körű meghirdetésnek, valamint a jelentkezők kiválogatásának minden felekezetben van egy felelőse, aki a saját felekezetének különböző fórumain (egyházi sajtóban, a teológián, egyetemi istentiszteleteken, levelezőlistákon) közzé teszi, terjeszti, hirdeti saját felekezetének tagjai között a missziót. Az érdeklődőknek pályázniuk kell a szolgálatra, majd pedig egy kiválasztáson, felvételi elbeszélgetésen kell részt venniük. A pályázat és a kiválasztás felekezetenként más és más módon történik, de elvei mindenhol azonosak, és lényegében ugyanazok, mint amely elvek szerint a személyes meghívások is történnek.

A jelentkezőknek tehát meg kell felelnie a már fent ismertetett feltételeknek, hogy alkalmasnak találtsanak a

szolgálatra. Ennek nyomán lényegében a szó legszorosabb értelmében vett válogatott közösség képe bontakozik ki előttünk. Ez a válogatás természetesen egyrészt „önműködő”, hiszen csak bizonyos beállítódással rendelkező fiatalok jelentkeznek a szolgálatra, így csak belőlük lehet válogatni, másrészt azonban, ezekből a fiatalokból a szervezők kiválasztják azokat, akiket alkalmasnak találunk. Érdekessége a helyzetnek, hogy a jelentkezők közül „Főleg azokat szórtuk ki, akikről kiderül, hogy nagyon téríteni akarják az embereket, akik túl egyháziasan reagáltak a dolgokra” (11142613/01/I). Ez nem csak azt jelenti, hogy a túlzott egyháziasságtól való tartózkodás az egyik legfontosabb kritériuma a misszióba kerülésnek, hanem azt is, hogy a jelentkezők hitükben elkötelezett fiatalok. Azért ugyanis még senkit sem szórtak ki a válogatáson, mert nem lett volna elég erős a hite, mert nem lett volna „elég jó keresztény”, és az is csak 1-2 alkalommal történt meg az öt év alatt, hogy valakit haza kellett küldeni, mert kiderült róla, hogy csak a buli miatt jelentkezett.

A válogatás azonban még önmagában nem elég ahhoz, hogy közösség legyen a KözösPontosokból. Noha a fiatalok sok szempontból hasonlítanak egymásra, mégis tudatos munkával ki kell alakítani egy jól működő csapatot, közösséget a különböző helyekről, egyetemekről, felekezetekből, tradíciókból érkező fiatalokból. Erre szolgálnak a tavasszal meginduló képzések. A missziós munkára kiválasztottak három hétvégét töltenek együtt, általában valahol Budapesten kívül vagy egy pesti külkerületben. A Budapesttől való távolság azért lényeges, mert így a leendő missziózók általában nem tudnak estére hazamenni, vagyis több időt töltenek együtt, és ezáltal is erősödik a közösség. Az első képzésen az összes KözösPontos együtt vesz részt, a másik kettőn pedig fesztiv-

álónként külön-külön, azaz minden fesztiválózó csapatnak saját képzései vannak.

A képzések három célt szolgálnak. Egyrészt felkészítik a résztvevőket a missziózásra, a missziós munkára. Ez tulajdonképpen egy lelkipozíció, gyakorlati képzés. Másrészt az okumené elveivel összhangban a közös lelkiség kialakítása a cél. Harmadrészt pedig a közösség, a csapat kialakítása történik. A tanulmány szempontjából számunkra az utóbbi kettő lényeges. Fontos azonban látnunk, hogy mivel egy keresztény közösségről beszélünk a közös lelkiség és a közösség mint

63

K É K

csapat kialakítása két, egymással összekapcsolódó folyamat. Egy jól működő csapat megszervezése ugyanis csak úgy lehetséges, ha a résztvevők megismerik egymást, ha képessé válnak az együttműködésre, amihez azonban esetünkben elengedhetetlenül szükséges az, hogy egymás felekezeteit, egymás „vallását” is megismerjék.

A közös lelkiség megteremtésénél lényegében a missziós munka teológiai megalapozása történik, melynek során „Tudatosítjuk [a missziózókban], hogy a testvéred, akivel teljes egységben ott fogsz missziózni, neveltetésénél, egyházánál fogva bizonyos dolgokat egy kicsit másképp tanult, másképp lát, de ez nem tesz minket ellenségévé, hanem egy árnyalat, egy sokszínűség.” (31282737/02/I) Azt mondhatjuk tehát, hogy a felekezetek egységének megteremtése itt a fő feladat; „Fontos az egység megtalálása egymásban. Meg kell találni azt, ami- ben egyek vagyunk, a közös pontot.”

Szakralitások és profanitások

(36222022/01/KB) Ezt segíti elő, hogy a képzések során közös áhitatot tartanak, ahol egymás dalait énekelik, és csak a *Miatyánkot* imádkozzák, valamint, hogy minden képzés záró akkordjaként a KözösPontosok együtt mennek el más-más felekezet istentiszteletére. Ennek eredményeképpen „A fiatalok megismerik egymást, és otthonossá válnak egymás liturgiájában.” (36264539/02/I) A közösségekben levés tehát itt tulajdonképpen a hitben való együttlételet jelenti, amit tanulni kell, de ami tanulható, és, ami még fontosabb be is építhető az egyének vallási irányultságába.

64 K É K

Ezzel párhuzamosan zajlik a KözösPontos csapat kialakítása, ami alapvetően egy világi értelemben vett közösségépítést jelent: „Ki kell alakítani egy csapatot világi értelemben. Ezt szakemberek végzik. Tudod, csoportdinamika, meg ilyesmi.” (36222022/02/I) Ez valójában nem jelent mást, mint hogy a leendő missziózóknak össze kell rázódnuk, csiszolódnuk, szokniuk, hogy tudjanak egymásra számítani, hiszen egy hétig együtt kell dolgozniuk. Ennek kialakítása is megkezdődik már a képzéseken, de a misszió résztvevői szerint igazából kint a fesztiválokon formálódnak közösséggé, mivel a fesztiválok pörgős, felfokozott tempója miatt minden gyorsabban, intenzívebben történik. A csapat meglétének jelentősége a munka jellegéből is fakad. A szolgálat ugyanis nagyon megterhelő mind lelkiileg, mind szellemileg, és sokszor fizikailag is – pl. mivel gyakori, hogy a fiataloknak lelkigondozói feladatokat

kell ellátniuk –, ezért szükség van egy megtartó közösségre. A csapat közösségé formálását segítik elő a missziózők szerint a közös élmények, a közös erőfeszítések, a közös évések, a közös éneklések és áhitatok is. (11342537/02/I, 28262323/01/I) Ez az utóbbi gondolat pedig nagyon szépen mutatja, hogy a világi értelemben vett közösség nem választható el a közösség teológiai értelmétől, mint arra már az előbb is utaltam.

A közösség, az együtt levés ugyanis kettős jelentéssel bír. Világi értelemben jelent egy csapatot, egy haveri, egy baráti társaságot, amelynek tagjai együtt mennek el szolgálaton kívül bulizni, sörözni, koncertezni. Ebben az értelemben továbbá jelent egy munkaközösséget is. Ez utóbbi jelentésében azonban már elválaszthatatlan a vallási közösségtől, hiszen a munka itt nem más, mint Isten igéjének hirdetése. A közösségekben levésnek, az együtt levések ez a kettős jelentése jól megmutatkozik abban is, hogy a misszió sikerét a KözösPontosok az együtt levésben, az „egységben az erő” gondolatban látják. Ez pedig jelenti azt, hogy: „Fontos, hogy a staféta együtt legyen. Ez kisugárzik” (36264539/01/I) – azaz hogy a betérők lássák vagy legalábbis érzékeljék, hogy ez egy harmonikusan, jól együttműködő csapat. Ugyanakkor ez az együtt levés a felekezetek együtt levését, harmonikus együtt dolgozását is kifejezi: „Együtt kell működnünk, csak így érhetünk célt, hiszen ez teszi a munkánkat hitelessé.” (11363631/01/I) Ez utóbbi pedig azért a siker záloga, mert a missziózők tapasztalata az, hogy: „Megdöbenti az embereket az ökumené. Fura nekik, pedig hát nem ez a szép, a jó?” (27201237/01/KB) A közösségnek ez utóbbi értelmezése miatt a missziós munkában nagyon nagy hangsúly helyeződik a „közösrre”, az „együttre”, mint az a következőkben látszani fog.

A KözösPont sátor közössége tehát egy keresztény közösség, egy olyan keresztény közösség, amelyik nem kapcsolódik egyik felekezethez sem. A közösség tehát ökumenikus, így a felekezeti hovatartozás háttérbe szorul, lényegtelené válik a közösség élete szempontjából. Ennek nyomán a különbségek jelentőségüket veszítik, és a közös dolgok, az egyezések kerülnek a fókuszba: „Nem azt keressük hogy miben különbözünk, hanem, hogy miben vagyunk egyek. Az egyiséget tartjuk szem előtt.” (28262323/01/I) A sátor neve is ezt fejezi ki; a felekezetek közös pontját, találkozási pontját, metszés pontját. Ahogy egyik beszélgetőpartnerem megfogalmazta: „A KözösPont maga a megtestesült ökumenizmus. Persze nevelésben különbözünk, de ez ott a Szigeten egyáltalán nem releváns.” (17202637/01/KB)

Az ökumenizmus azonban nemcsak a közös pontok megkeresését és az azokra való koncentrációt jelenti, hanem azt is, hogy ezek a fiatalok a mindennapjaikban valóban meg is élik ezt a látszólagos különbségek nélküli léte: „Nekem van olyan, hogy egy reformátust közelebb érzek magamhoz, mint egy olyan katolikust, aki az ökumenétől távol van. Úgy érzem, hogy a mi szellemiségünk az hat, alig van különbség köztünk” (37201136/01/I) – magyarázta egyik katolikus interjúalanyom. Ennek nyomán kialakul egy közös, egy „ökumenikus értékrendszer” is. Erről egyik adatközlőm így beszélt: „Van egy közös kialakított álláspontunk a KözösPontban a liturgiához való hozzáállásról, hogy elfogadjuk egymás liturgiáját, és oda-vissza alkalmazzuk. Azaz a protestáns nem botránkozik meg azon, ha a katolikus áhitat keresztvételével kezdődik, de senki nem kötelezi a protestánst keresztvételre.” (31282737/02/I)

Arról van itt tehát szó, hogy a fiatalok azáltal, hogy KözösPontosokká válnak, hogy megismerik egymás felekezeteit, egymás liturgiáját, egymás

Szakralitások és profanítások

hagyományait, képessé válnak arra, hogy otthonosan mozogjanak a felekezetek közötti térben, hogy a saját felekezeti identitásuk megőrzése mellett képesek legyenek valóban nem észrevenni a különbségeket, beleolvadni a másik felekezet vallási életébe. Álljon itt erre egy példa. A Sziget Fesztiválon vasárnap a KözösPont sátorban mindhárom alapító felekezet tart istentiszteletet, amely nyitott mindenki – KözösPontos és fesztiválózó – számára egyaránt. A KözösPontosok közül sokan nem csak a saját felekezetükre mennek el, hanem „behallgatnak” a többiekébe is. 2005-ben történt az evangélikus istentisztelet végén, hogy mikor a lelkész felszólított a híveket, hogy jöjjenek az oltárhoz úrvacsorát venni, nemcsak az evangélikusok álltak körbe az oltár, hanem reformátusok és katolikusok is. A katolikusok azonban, mikor odaért hozzájuk a lelkész, nem vették magukhoz a kenyeret és a bort.²¹ Mint utóbb kiderült, a lelkész ezeknek az embereknek egy rövid áldást mondott. Az esetből jól látszik, hogy a különböző felekezetekből jövőek hogyan képesek saját felekezetük határait átlépni, és részt venni más felekezetek szertartásain úgy, hogy közben nem adják fel saját vallási identitásukat, valamint az a tolerancia, és nyitottság is, amivel a lelkész ugyancsak a saját egyházának szokásrendszerében maradvá tiszteletben tartotta a más felekezetből érkezett fiatalok tradícióit.

Az ökumenizmus a közösség szempontjából azt is jelenti, hogy a közösségen belül hangsúlyos lesz a felekezetek egyenlősége. Ennek megfelelően mindegyik felekezetből megközelítőleg ugyanannyi szolgáltató fiatal megy ki minden fesztiválra szolgálni, valamint mindegyik fesztiválra mindegyik felekezetből érkezik egy lelkész vagy pap – az ún. spirituálisok, vagy röviden *spirik* –, akik a lelki háteret biztosítják. A szolgáltató fiatalokat minden fesztiválon úgy osztják be, hogy mindegyik együtt szolgálatot teljesítő csoportba, azaz stafétába

mindegyik felekezetből legyen valaki, valamint a staféták vezetőit is úgy választják meg, hogy mindegyik felekezetből legalább egy staféta vezető legyen. A stafétákba való beosztással, azaz azzal, hogy „összekeverik” a felekezeteket még inkább elősegítik azt, hogy a közös munka és az egymásrautaltság által a felekezetek közelebb kerüljenek egymáshoz, hogy jobban megismerjék egymást és tanulhassanak egymástól. Ennek működőképességéről és sikerességéről ezt mondta egyik adatközlő: „2000-ben még nagyon látszott, hogy ki melyik felekezetből jött. Most ez már nincs. Tanulnak egymástól.” (36264539/01/1)

Mindezek ellenére azonban természetes, hogy az egy felekezetből érkezők jobban ismerik egymást. Pontosabban a katolikusok esetében az azonos gyülekezetből, a protestánsok esetében pedig az azonos felsőoktatási intézményből – a protestáns KözösPontosoknak több, mint két harmada valamelyik teológiára jár vagy járt – érkezők között általában szorosabb a viszony. Noha, mint a fenti idézetből kiderült kezdenek eltűnni a látványos felekezeti különbségek a misszió belül, ez nem jelenti azt, hogy a KözösPontosok ne tudnák egymásról, hogy ki melyik felekezethez tartozik. „Nyilvánvalóan kiderül abból, hogy vannak bizonyos alapemberek bizonyos felekezetekből, és akik azok köré csoportosulnak, abból nagyjából le lehet venni, hogy hova tartozik” (37201136/01/1) – mondta egy, a KözösPont misszió munkájában rég óta részt vevő fiú, de ez a „fiatalabbak” számára is kiderül, mivel: „Általában, kb. az első kérdések között van.” (11342537/02/1)

Az tehát, hogy ki melyik egyház tagja lényeges a KözösPontosoknak. Ez ugyanis egy kommunikációt megkönnyítő plusz információ. Meghatározza például, hogy miről lehet, de még inkább, hogy miről nem lehet, vagy inkább csak nem érdemes a má-

sikkal beszélni: „Vannak témák, amikről nem beszélünk, pl. Máriáról.” (11255023/01/1) Továbbá segíti a másik megértését is: „Hogyha olyan kérdés jön elő, akkor esetleg tudom, hogy ő miért gondolja úgy. Például, mert ő katolikus, és neki fontos a gyónás. Tehát akkor már nem kérdés számomra, nem kell külön lejátszani, hogy miért, mert tudom, hogy az neki miért fontos. Szóval ilyen szempontból ezt jó tudni.” (11342537/02/1) Ebből tehát az látszik, hogy az egymás vallási identitásának ismerete az „ökumenikus kommunikációt”, és ezáltal az ökumenikus mozgalom hatékony működését segíti elő.

65 K É K

Az egymás közötti kommunikációban tehát egyrészt megjelenik a felekezeti ség. Részben úgy, mint egy, a másik iránti kíváncsiságból, érdeklődésből fakadó téma, amiről lehet beszélgetni, részben pedig poénként, poénokban. Ez utóbbi tulajdonképpen azt jelenti, hogy a missziókészítő beszélgetnek egymásnak; ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: „[...] ilyen kis szívatásnak is nevezhetnénk [...] Mivel ismerjük egymásnak az egyházi formáját, tiszteletben tartjuk, de ugyanakkor beszélünk is róla viccesen. Ez egy teljesen pozitív folyamat.” (17202637/02/1) A felekezetek közötti alapvető határok, különbségek fejeződnek ki itt, de ezeket a poénokat a KözösPontosok természetesen fel sem veszik, mert diáklétük, fiatalos magatartásuk részének tekintik. Ezek a poénok csak akkor válnak hangsúlyossá, amikor a KözösPontosoknak a fesztiválok világa „előtt” kell megjeleníteniük. Ilyenkor ugyanis teljes

Szakralitások és profanítások

egységet és összetartást kell mutatniuk. Épp ezért a Hegyalja Fesztiválon a sátor kinyitása előtti utolsó eligazításon a következő hangzott el: „Egymás felekezeteiről ne mondjatok rosszat a betérőknek. Az más, hogy itt egymás között poénkodunk, piszkáljuk egymást, egymás felekezeteit, de kifele egységet kell mutatnunk.” (26382015) Azt gondolom, hogy ez nagyon jól beleillik a „mit gondolunk arról, hogy mit gondolnak rólunk a nem keresztények, és ezért miképpen kell cselekednünk” gondolatmenetbe, hiszen mindaz, ami befele annyira természetes és problémamentes, a fesztiválok

66

K É K

világában teljesen más megvilágítást kap.

Térjünk most még egy kicsit vissza a stafétákhoz. A staféták a nagy közösségen belül kisebb közösségeket alkotnak, ami különösen fontos, hiszen a staféta tagok egymás közvetlen munkatársai, így az ő együttlétük, közösségi létük mutatkozik meg, sugárzik ki a leginkább. A szolgálatuk alatt ugyanis ők képviselik, ők jelenítik meg a KözösPont sátor nagy közösségét. A betérő számára olyan lesz a KözösPont sátor és ezen keresztül a „szigetesített egyház”, valamint a – későbbiekben bemutatásra kerülő – „szigetesített vallás”, amilyennek az éppen szolgálatban lévő stafétát illetve a staféta munkáját látja. Emellett azonban nem csak a staféták egysége lényeges, hanem a nagy közösség együtvé tartozása is. Ennek az egységnek a legszembevetőbb kifejeződése a KözösPontos póló. A misszió tagjai a fesztivál elején 2 pólót kapnak, amit

szolgálatban kötelesek hordani, és amelyből az egyiket a fesztivál végén megtarthatják. Ennek egyik, praktikus oka, hogy: „Ez egy munkaruha. Aki betér, az tudja, hogy ki a KözösPontos. Ezért nem kaphat külsős.” (11142613/01/I) Az idézet azonban a másik okot is előre vetíti. Külsős, nem KözösPontos nem kaphat belőle, mert: „A póló a mienk. A póló a szellemiségünket fejezi ki. Ez az összetartozásunk jelképe” (26382015/01/I) – hangzott el az egyik fesztivál előtti utolsó áhítaton. Ezzel kapcsolatban visszatérő volt mind a Hegyalja, mind a Sziget Fesztiválon az a történet, hogy valamelyik évben adtak egy betérőnek pólót, és később látták rockkoncerten ebben a pólóban *pogózni*.²² Ennek a történetnek a többször hangoztatott tanulsága: „Az illető nem azonosult velük, a sátor szellemiségével, nem fogadta el azt. Nem tett miniket magáévá.” (26382015/01/I)

A póló tehát azt jelenti, hogy viselője KözösPontos, azaz valamikor részt vett legalább egy fesztiválon a KözösPont sátor munkájában, tehát része a KözösPontosok nagy csapatának. Ez a pólóban megjelenő csapatsszellem jut kifejezésre a következő idézetben is: „[...] például a KözösPont klubba [felvenném a pólót] vagy ott, ahol közösségszerűen több KözösPontos megjelenik. Sokan vannak, akik még a képzésre is felveszik.” (11255023/01/I) A póló tehát a KözösPontos identitást fejezi ki. Azt, hogy viselője keresztény, és minden valószínűség szerint rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket az előző fejezetben ismertettem. Jelenti továbbá azt a hangulatot, azt a közös élményt, amit csak egy KözösPontos tudhat (37201136/01/I), vagyis azt, hogy milyen keresztényként kint missziózni egy fesztiválon. Ezek a közös élmények voltaképpen közösségi élmények, az „én is átéltem, amit te is” élménye, amely a csoportképződés egyik legfontosabb alapja. Igaz, ezt az

élményt módosítja, módosíthatja az, hogy ki melyik fesztiválon vett részt, hiszen a fesztiválok sok szempontból nagyon eltérők egymástól, így más hangulatot, más élményeket adhatnak a KözösPontosoknak. Például a kis fesztiválok, mint a Hegyalja Fesztivál, a VOLT Fesztivál és az EFOTT, sokkal családiásabbak és kevésbé nagyüzemiek, mint a Sziget Fesztivál, ugyanis ezeken a fesztiválokon kevesebb szolgálattevő van a sátorban, hiszen kevesebb a betérő is.

Az alapélmények azonban minden KözösPontosnál hasonlóak, még akkor is, ha közvetlenül nem élt át bizonyos helyzeteket. A missziózók között ugyanis, szájról-szájra adódnak tovább bizonyos történetek különböző típus-helyzetekről. Bizonyos hívószavak minden interjúalanyomban ugyanazokat a történeteket idézték fel, illetve ugyanazt hozták fel példának bizonyos helyzetekre. Az egyik legjobb példája ennek, hogy amikor az ökömené kapcsán elmesélik, hogy mennyire szoktak csodálkozni a betérők azon, hogy a felekezetek közös sátorban vannak kint a fesztiválokon, akkor nemcsak hogy majdnem szóról-szóra ugyanaz hangzik el, hanem a mesélők hangsúlyozása, hanghordozása is azonos. De ilyen visszatérő történetek kötődnek bizonyos betérőkhöz is. Arról a lányról, aki a Hegyalja Fesztiválon bement a KözösPont sátorba, és a konkurens Meghallgatlak sátort szidta, mondván, hogy ott őt nem hallgatták meg, de bezzeg itt mennyire jó, azok a KözösPontosok is mesélnek, akik nem voltak „Hegyalján”. Azt mondhatjuk tehát, hogy a KözösPontosok nagy közösségnek van egy közös, a fesztiválokhoz kapcsolódó élménykincse, amelynek rövid időn belül mindenki birtokába kerül. Van tehát információáramlás, kommunikáció, közös tudás.

A közös élményhalmazhoz tartozik az is, ahogy a missziózók megélik a fesztiválokon való munkát, az ökömenikus közösséget, valamint a „világgal” való találkozást. Ez sok szem-

pontból természetesen egyéni, hisz van, aki jól érzi magát a fesztiválon, és következő évben is elmegy, és van olyan, aki csak egyszer vesz részt a misszióban, de a KözösPont misszióba való részvétel minden esetben egy meghatározó élmény lesz minden keresztény fiatal számára; egy olyan élmény, egy olyan tapasztalat-együttes, amit nemcsak, hogy el tud vinni magával, hanem be is tud építeni az életébe. Ezáltal mindenki, aki valaha is részt vett a misszió munkájában KözösPontos marad, még akkor is, ha már nem missziózik. Egyik interjúalanyom ezt ahhoz hasonlította, hogyha az ember a Kis Géza középiskolába járt, akkor egész életében Kis Gézas marad. (37201136/01/I) KözösPontosnak lenni tehát egy szituatív identitás, de „egy olyan életre szóló élmény, amit nem lehet elfelejteni.” (17202637/02/I)

IV. „Szigetesített vallás”

A következőkben vizsgáljuk meg a „szigetesített egyház” vallását, vagyis azt, hogy milyen vallást közvetít a sátor a fesztiválozók felé. A vallást itt durkheimi értelemben értem, azaz a „szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti”. (Durkheim, 2003:53) A definícióból következik egyrészt, hogy a vallás elválaszthatatlan az egyháztól, másrészt pedig, hogy kollektív. Ez utóbbi fontos igazán számunkra, az, hogy a vallás egy embercsoport kollektív tudatában élő eszmék rendszere, amelyek cselekvésekben, ún. ritusokban öltenek testet.

Á KözösPont misszió „szigetesített vallása” a történelmi egyházak által képviselt vallás módosított változata. A módosítás itt is, a közösség ökumenikus jellegének, és a fesztiválok életvilágának elvárás rendszeréhez igazodik, azonban e kettő hatása itt még

látványosabb, még dominánsabb lesz. Így jön létre a kereszténység egy adott térhez és időhöz kötött módozata. Ennek megfelelően a „szigetesített vallást” egyrészt az jellemzi, hogy a keresztény felekezetek közös és azonos hitelveire, rítusaira, gyakorlatára épül, másrészt pedig, hogy kereszténység megszürt, leegyszerűsített elemeiből építkezik. Így ez a vallás csak a fesztiválok speciális életvilágában megvalósuló misszió vonatkozásában létjogosult. Ebben a részben tehát először sorra veszem azokat az elgondolásokat, képzeteket, szimbólumokat, amelyek a missziózókat vallási közösségé szervezik, majd bemutatom a rítusaikat.

IV.1. A „hiedelmek”

A vallási hiedelmek véleményállapotok és képzetek komplex rendszere, amelyek közősek egy adott embercsoportban, „amely kinyilvánítja, hogy e hiedelmekben osztozik, és közösen gyakorolja az azokhoz kapcsolódó ritusokat”. (Durkheim 2003: 50) A KözösPont sátor esetében ez a hitrendszer tulajdonképpen az a szellemi tér, amelyet a három történelmi egyház a saját konszenzusával meghatároz, kialakít. Ennek nyomán azt mondhatnánk, hogy mivel a KözösPont sátor – mint azt már fentebb láttuk –, egy ökumenikus közösség, ezért a „szigetesített vallás” egy ökumenikus vallás. Ökumenikus vallás azonban nem létezik. Az ökumenizmus ugyanis egy mozgalom, egy törekvés, és mint ilyen, nem vallási identitáselem. Az egyén vallási identitása lehet az, hogy ő keresztény, vagy hogy pl. katolikus, de egy ember soha nem lehet ökumenikus. Az ökumené tulajdonképpen az a szimbolikus köztes tér, ahol a felekezetek kapcsolatteremtése megvalósul azáltal, hogy a közös pontok válnak hangsúlyossá. Az ökumenizmus elfogadása, a

közös térben való mozgás szándéka, és az ebben a térben való mozgás feltevéleinek elfogadása már beépülhet az identitásba.

A „szigetesített vallás” szellemi tere azáltal, hogy több egyház együttműködése során alakul ki, az ökumenizmus szellemisége mentén jön létre. Ennek következtében a „szigetesített vallásban” egyfelől a kereszténység, a felekezeti színezetüktől lecsupaszított keresztény elvek, hittételek, gondolatok válnak hangsúlyossá, másfelől a felekezeti sajátosságok megmutatása. Egy paradox helyzetet állunk tehát szemben. Az ellentmondás azonban

csak látszólagos. Nincs ugyanis másról szó, minthogy egyfelől azon elemek hangsúlyozódnak, azok emelődnek ki, amelyek a kereszténységhez köthetők. A kereszténység jelentése itt – mint egyébként a közösség is – visszanyúlik a tradicionális, az ősi kereszténységre. Az, ami a felekezetekben ugyanis közös, amit minden felekezet el tud fogadni, egyértelműen a Krisztus által alapított ősegyháznak az értékrendszeréből ered, hiszen ez volt az a kiindulási alap, amelyből aztán a felekezetek szétváltak, tehát csak ez lehet igazán jó alapja a felekezetek közti kommunikációnak. Épp ezért a „szigetesített vallás” „egy kicsit őskereszténynek tűnik.” (17202637/02/I)

Az ellentmondás feloldása másrésztől az, hogy az ökumenizmus nem csak a felekezetek közös részét jelenti, hanem az egymás felé való nyitottságot, az egymás felé való közeledést is, amely egyértelműen magában hordozza a másik felekezet sajátosságainak

Szakralitások és profanitások

megismerését, és azok elfogadását. Arról, hogy mit jelent ez a gyakorlatban, azaz a „szigetesített vallás” hitrendszerének esetében álljon itt egy példa. Az egyik protestáns interjúalanyom a következő történetet mesélte el: „És aztán nagyon jól beszélgettünk. [...] Érdekelt, hogy hogyan lehet ennyire a szentekkel foglalkozni, mert ez tőlem nagyon távol áll. És ezért, ha pl. bejött volna valaki, hogy a katolikusoknak miért kell ez a sok szent, akkor nem tudtam volna mit mondani neki, mert egytértek vele. De így hogy beszéltem vele, és elmondta, hogy miért fontos, hogy mit kell fi-

tek tulajdonképpen csak ezen belüli irányzatok. A mai magyar társadalom nem hívó tagjainak tudatában a kereszténység általában egységes jelenség, egységes intézményrendszer. Az elsődleges megkülönböztetés ugyanis a keresztény vagyok és a nem vagyok keresztény között, nem pedig a kereszténységen belüli felekezetekhez tartozás mentén húzódik. Ez pedig a kereszténység szemszögéből nézve tulajdonképpen a vallásos – azaz az „igaz hitben hívó” – és a nem vallásos ember dichotómiáját jelenti. A „szigetesített vallás” tehát egységes kereszténységet jelent az egymásnak való felekezeti érdekességek megmutatásával együtt. Mindezekre álljon itt egy interjúrésztlet: „Ugyanabban az Istenben hiszünk, ugyanaz a vallásunk. Az emberek azért mégis csak összekapcsolják, hogy ez egy vallás, a keresztény vallás.” (11342537/02/1)

Nézzük meg tehát azokat a fontosabb hitelveket, amelyek megjelennek a „szigetesített vallásban”, azaz a felekezeti különbségektől megtisztított, de a felekezeti sajátosságokat felmutató, a keresztény közös alaphoz visszanyúló, minden felekezet hittételei között megtalálható elképzeléseket, gondolatokat. A „szigetesített vallás” egyik középpontja az élő Istenben való hit; aki ott van velük a Szigeten (31282737/02/1). A másik fontos középpont Jézus Krisztus alakja. Jézus ugyanis nemcsak hogy a középpontot, az egyházak közös pontját (28262323/01/1, 11255023/01/1) fejezi ki, hanem a szakrális találkozását a profán világgal. A „szigetesített egyház” által létrehozott hitrendszernek ugyanis nem csak az a „feladata”, hogy a felekezeti sokszínűséget áthidalja, hanem az is, hogy kapcsolatot, hogy kommunikációs hidat teremtsen a keresztények és a nem keresztények között, mint ahogy egyik interjúalanyom elmondta: „Nem jó magatartás, ha becsukom a szemem, és csak azt nézem, hogy az

egyház én vagyok, meg akik mögöttem állnak. Ez nem jó. Ki kell nyitni a szemünket. Nézd meg Jézus példáját. Ő sem a templomokban prédikált, hanem az útszélén, és nézd meg milyen embereknek. Szóval, ha már ő a példa, akkor ezt kéne csinálnunk éjjel-nappal.” (33132048/01/1)

Azt mondhatjuk tehát, hogy a keresztény hitrendszerből azok a motívumok válnak kiemelkedően hangsúlyossá, amelyek valamilyen módon, egyértelműen Jézushoz kapcsolódnak, belőle eredeztethetők. Épp ezért a „szigetesített vallás” Jézuskövetést fejez ki; úgy kell megélni a keresztény léte, ahogy azt Jézus tanította, ahogy azt ő maga is tette. Ez pedig nem jelent mást, mint az evangélium megélését. A Jézuskövetés azonban azt is magában hordozza, hogy az evangélium megélése nem egy passzív folyamat, hanem ez egy cselekvően megélt evangéliumi szemlélet; ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott: „Az tud a KözösPontban megmaradni, aki a kereszténységét aktívan, cselekvő módon megélt evangéliumi elkötelezettségnek tartja.” (31282737/03/1) Nemcsak követni kell tehát azt az értéket, és normarendszert, amelyet Jézus tanított, hanem tovább is kell adni, mint ahogy azt a missziós parancs²³ is elmondja. Ebben Jézus elküldi tanítványait, az első keresztényeket, hogy adják tovább, amit tőle tanultak. A missziós parancs által így a misszióra minden keresztény küldve van, úgy ahogy az ősi keresztények küldve lettek. Ezt az (ős)keresztény mintát kell követni, azon az úton kell járni, amelyen az első keresztények.

Következésképpen a „szigetesített vallás” tulajdonképpen egy „misszió-vallás”, egy missziós célokra, pontosabban konkrétan a fesztivál-misszió céljaira „kifejlesztett”, létrehozott, megalkotott vallás. Ebből következik, hogy hitrendszerének alapját alkotja a misszió, a missziózás, a missziós tevékenység. Az egyház missziós magatartása pedig azt jelenti: „Az egyház által képviselt tanítást és ön maga belső va-

68

K É K

gyelembe venni, már én is tudtam volna meggyőződéssel válaszolni egy olyan embernek, aki ilyen kérdéssel jött volna be.” (11342537/02/1). Ebben a történetben nem csak az ökumenikus nyitottság fontos számunkra, hanem az, hogy egymás felekezeti másságainak megismerése nyomán lehet igazán közeledni egymáshoz, és keresztényként jelen lenni a fesztiválokön. Az egymást megismerni és megérteni akarása nyomán jön létre az a kereszténység, amely a „szigetesített vallás” lényegét adja, hiszen a történetet elmesélő lány a saját felekezeti meggyőződéséi ellenére lett volna képes beszélni a szentekről, azaz valamiről, ami ugyan nem az ősi keresztény hitelvekből ered, azonban napjainkban mégis a kereszténységhez, a keresztény valláshoz kapcsolódik.

Mindez a fent felvázolt helyzet azonban nem meglepő, hiszen, ha jobban belegondolunk a kereszténység az egyike az öt világvallásnak, a felekeze-

Szakralitások és profanítások

lóságát a társadalmi környezet kérdéseinek és szükségleteinek megfelelően fogalmazza és valósítja meg. Ez az utóbbi magatartás egyszerre követeli meg a környezet ismeretét, tiszteletét és mércének tekintését, valamint a keresztény önazonosság olyan biztonságát hogy azt az új formában való 'lefordítás' nem veszélyezteti." (Tomka, 1997:120) A „szigetesített vallás” esetében ez úgy értelmeződik, hogy a keresztény vallás a fesztiválok világa szerint áthangelődik, azaz esetünkben a „szigetesített egyház” önmaga belső valóságát a fesztiválok világa szerint, annak kérdéseit és szükségleteit szem előtt tartva fogalmazza meg, valósítja meg.

Ez a fordítás pedig tulajdonképpen esetünkben a kereszténység egy indirekt és személyes módon való közvetítését eredményezi. Egy fesztivál ugyanis „nem az erőszakos, nem is a direkt, még csak nem is a „hatékony” misszió helye, hanem sokkal inkább egyfajta jelenlété, ami elgondolkodtat, megkérdőjelez bevett sémákat, és így talán vonzóerővel bír.” (11363631/01/I) A „szigetesített hitrendszerhez” az a gondolatkör is hozzá tartozik, hogy a KözösPont sátor feladata „a föld előkészítése magvetéshez, mert mi itt elhintünk egy magot, ami majd valamikor megfog és kihajt” (26382015/01/I), vagy egy másik megfogalmazásban ugyanez: „Mi itt csak elkezdünk valamit, amit Isten befejez.” (17222611/01/I) A misszió tagjai szerint ugyanis csakis így érhető el, hogy a sátor tevékenységének eredményeképpen „leomoljanak a falak, és meglátja mögötte, hogy az egyház valóban egy rossz szervezet, de hogy a mögöttes dolog az egy fantasztikus valami”. (33132048/01/I)

Épp azért a „szigetesített vallás” közvetítő gondolatát, vagyis azt, hogy „Isten jó, és mi ezt megtapasztaltuk, és ezt szeretnénk másoknak is elmondani” (28262323/01/I) úgy adják át, hogy az a betérő fiatal számára szimpatikus legyen, hogy felkeltse az érdeklődését, kíváncsiságát. Így a KözösPont sátorba betérő fesztiválózó – azaz egy vallási

értelemben deszakrális világból érkező – fiatalnak egy olyan vallással, hittel, azaz a szakrális, a szakralitás olyan megnyilvánulásaival kell találkoznia, amely nem ijeszti el, és amelyet magáévá tud tenni. A fesztiválokon tehát nem lehet rögtön a „mélyvízbe dobni” a betéroket, és a kereszténység dogmaival bombázni őket, hanem finoman kell elő segíteni, hogy megismerkedjenek a hittel, az Istennel. Ez pedig azt jelenti, hogy nem a hagyományos egyházi, direkt térítő módszerekkel dolgoznak, hanem a sátorba betérő fiatalokkal való beszélgetések során mutatják meg az egyházat, a kereszténységet, a keresztényeket.²⁴

Az indirekt módon való közvetítés leglátványosabban abban jelenik meg, hogy a missziózők nem erőszakolják rá a betérokre a „szigetesített vallást”. Ezt egyik interjúalanyom például így fogalmazta meg: „Én nagyon szívesen beszélek az Istenről, és valahol a mi munkánknak ez volna a központi gondolata, de ha valaki erre nem vevő, és nem akar erről beszélni, én nem fogok.” (28262323/01/I) Az indirekt közvetítés sokkal rejtettebben bár, de a szimbólumokban is tetten érhető. A sátor keresztény jellegéből egyértelműen következne, hogy szimbóluma a feszület nélküli kereszt, hiszen ez az egyik legősibb keresztény szimbólum, amelyet mindegyik felekezet elfogad. A kereszt mint szimbólum szerepe azonban csekély; egyedül a Sziget Fesztiválon van kereszt a sátorban, és a fesztiválózó számára jól látható helyen is csak a vasárnapi szentmisén. Ennek okát a KözösPontosok a fesztiválban, a fesztiválózóknak látják: „A kereszthez bizonyos prekonceptiók kötődnek és manapság ez erősen negatív. Inkább riasztana, mint befelé csábítana” (17202637/02/I) – magyarázta egyik interjúalanyom. A missziózők tehát úgy gondolják, hogy ez nem lenne jó benyomást a fesztiválok deszakralizált világában mozgó emberekre.

Mindamellet, hogy a KözösPontosok felvállalják hitüket, hiszen ezért mentek ki a fesztiválra, a keresztet, a legalapvetőbb keresztény szimbólumot mégis túl „erőszakosnak”, a fesztiválok világától elutónek, abba be nem illeszkedőnek érzik.

A sátor és ezáltal a „szigetesített vallás” szimbóluma tehát nem a kereszt, hanem egy Simon András-grafika. Ez a rajz minden KözösPontos szerint elsődlegesen egy kaput ábrázol, azonban arról, hogy ez mit fejez ki pontosan nincs „hivatalos” magyarázat. A misszió tagjait megkérdezve sok magyarázatot hallottam. Van, aki a bibliai

69
K É K

szűk kapu példázatával hozza összefüggésbe.²⁵ (17202637/02/I) Van, aki a kapuról a dolgok kezdetére asszocial. Ez esetünkben egy találkozás, egy kapcsolat, illetve egy megtérés kezdetét is jelenti, jelentheti. A szimbólumban továbbá benne van a Krisztusban élő közösség összetartó ereje, valamint az ökumené is, mint ahogy ez az egyik interjúban elhangzott: „Ebben mindenképpen benne van az ölelés. Ez a közösséget jelenti. Azt, hogy át tudjuk egymást ölelni lélekben katolikusokkal, evangélikusokkal, reformátusokkal, éppen azért, mert mindannyian ugyanarról az Istenről beszélünk, és a legnagyobb ölelést pont az Istentől kapjuk.” (28262323/01/I) Valamint a kapu szimbolizálja a szabadságot, a nyitottságot: „A kapu a szabadságot jelenti, meg azt, hogy nyitott vagyok, azaz engem nem kell kinyitni, és mi sem nyitunk ki mást, ha ő nem akarja.” (37131115/01/KB)

Elmondható, hogy a kapu egyrészt ugyanazokat a jelentéseket hordozza

Szakralitások és profanítások

magában, mint a kereszt, másrészt többletjelentése is van. A kapuban azonban nem annyira „mellbe vágóan”, nem annyira egyértelműen fejeződik ki a kereszténység, a keresztény közösség, az ökumené, mint a keresztben. A kapu emészthetőbb, áttételesebb formában közvetíti mindezt. Erről a betérő nem asszociál sem a kereszténységre, sem a kapu előbb felsorolt többi jelentésére. Az azonban, hogy ez a sátor jelképe rögtön kiderül számára, hiszen a sátor elé mindig felállítják a fából készített kaput, amelyet éjszakánként ki is világitanak, valamint a KözösPontos póló-

rákérdez a kapu jelentésére, azonban ami sokkal gyakoribb, hogy ez az átadás indirekt és közvetett. A nyitottság, a szabadság, a szűk kapu, mint jelentések nem úgy adódnak át, mint a kapu értelmezései, hanem mint a sátorhoz, a misszióhoz kapcsolódó jelentések. A betérő kap egy képet a sátorról, a közösségről, a „szigetesített egyházzól”, a „szigetesített vallásról”, amely kép a missziózők reményei szerint megegyezik mindazzal, amit számukra a kapu kifejez. A KözösPontosok szerint tehát a misszió eszenciája a kapuban sűrűsödik össze és válik jelenvalóvá a fesztiválokon, a betérő számára azonban a kapu mint a sátor jelképe csak emlékeztető, emlékezteti őket arra, amit számukra a sátor megjelenít.

Mivel a „szigetesített vallásban” a kereszténység alapelvei jelennek meg, ennek a Jézusra épülő hitnek egyik legfontosabb pillére a *Miatyánk* lesz, az a közös ima, amelyet Jézus tanított, vagyis amely imát mindegyik felekezeti elfogadja sajátjának. Éppen ezért minden KözösPontos imaalkalomkor ez hangzik el. Az ima, a közös imádkozás egyébként az egyik alapja a „szigetesített vallásnak”, mint arra, majd a rítusok elemzésénél még visszatérek. Mindemellett azonban azt is észre kell vennünk, hogy a fesztivál világa felé képviselt vallási eszmrendszerben a dogmákkal szemben alapvetően az érték- és normarendszerre kerül a hangsúly. A fesztiválózókkal beszélgetve ugyanis a szolgálattelvők a keresztény hitrendszernek azokat az elemeit igyekeznek kiemelni, amelyek egy másfajta értékrendet, normarendet, és ezáltal életmódot közvetítenek, mint amely a szekularizált társadalmat jellemzi. A következő interjúrészlet is ezt támasztja alá: „Egy jót beszélgetek, ami mondjuk egy kocsmában nem biztos, hogy megvan. Nem feltétlen arról beszélgetek, hogy Isten, a kereszténység, de mégis értékeket adunk át egymásnak, gon-

dolatokat.” (11342537/02/1) Ezek az értékek pedig azok, amelyek minden KözösPontos fiatalban – tartozzon bármelyik egyházhoz – azonosak.

Ez a hitrendszer tehát nem szigorú és merev dogmák köré szerveződik, hanem van egy gerince, egy központi gondolata, egy irányvonala, és erre épülnek fűződnek fel azok a dolgok, amelyeket ez a gerinc elbir. Épp ezért ez a rendszer nagyon flexibilis. Ez a hajlékonyság tetten érhető abban, hogy ez a hit a missziózőkon, személyes beszélgetéseken keresztül közvetítődik. Ebből következik, hogy a „szigetesített vallás” egy személyesen megélt és megküzdött hitekből felépülő egész. Attól függően ugyanis, hogy kivel beszélget egy betérő egy másfajta kereszténységgel, egy másként megélt Istenhittel találkozhat: „A betérők [...] rajtam keresztül szűrnek le ezt az egészet. Ha én nyitott vagyok, pozitív lesz a kép.” (11363631/01/1) Természetesen a fent felsorolt „alapelvek” mindegyik KözösPontos hitében megvannak, azonban mint a felnőtt kereszténységnek általában, a személyes tanúságtételeknek nagy súlya van. (P. Szilczl, 2002) A missziózők szerint a KözösPontos sátor valóban így működik; a fesztiválokon túlnyúló, személyes kapcsolatok által. (37201136/01/1) Ebből az is egyértelmű, hogy a „szigetesített vallás” minden egyes betérőre külön van „szabva”, azaz minden betérőt finoman kell közelebb vinni Istenhez „Olyan mérték szerint, amilyen az illető. Személyre szabottan.” (11255023/01/1) A „szigetesített vallás” rugalmassága tehát annak a kettős helyzetnek a feloldását jelenti; igazítódik a fesztiválok világához, azaz a „helyi szokásokhoz”, úgy, hogy közben megőrzi a keresztény tradíciókat, vagyis, átalakítva megőrzi.

IV.2. A rítusok

Ebben a fejezetben két rítust fogok ismertetni. A rítus a vallás aktív dimenziója. A vallási gyakorlatban azokat a

70

KÉK

kon is rajta van ez a motívum. A kapu tehát a KözösPontos sátrat jelenti olyannyira, hogy betérők sokszor ez alapján keresik és találják meg a sátrat. Így tulajdonképpen egy figyelemfelhívó elemként funkcionál, egy olyan elemként, amelyről a missziót fel lehet ismerni. Épp ezért különösen lényeges, hogy érdeklődést keltsen az emberekben, vagyis hogy megfogja őket. A kapu tehát elsődlegesen design-elem. A betérő számára tehát elsősorban a modernséget, az egyházak megújulásának képességét közvetíti, azt hogy a molinón olvasható felirat ellenére a betérő itt nem a „templomba” lép be, azaz a sátorba belépve valami mással fog találkozni, mint amit a hétköznapokban megszokott.

Mindamellett, hogy a kapu keresztel azonos jelentései, ha csak tudat alatt is, de kiderülnek a betérő számára, a szimbólum többletjelentései is átadódnak. Van úgy, hogy ez direkt módon történik, azaz hogy a betérő

Szakralitások és profanitások

cselekedeteket vagy cselekedeteknek a sorát tekintjük ritusnak, amelyekhez vallásos tartalmú képzetek tapadnak, és amelyek rendszerint mitikusan megalapozott, hagyományok által előírt formában fejeződnek ki. Emellett a misszió ritusainál kiemelkedően fontos egyrészt a ritusnak a társadalmi integrációt elősegítő, másrészt a kollektív érzést megszilárdító (Durkheim, 1912; Radcliffe-Brown, 1952), harmadrészt egyfajta szerencsét – esetünkben sikert – biztosító szerepe.

A két bemutatásra kerülő ritus a vasárnapi istentiszteletek és a reggeli és esti áhítatok azért fontosak számunkra különösen, mert kifejeződik bennük mindaz, amiről eddig beszéltem; a fesztiválok profán világának, és a szakrális „szigetesített egyháznak” a találkozása, a kereszténység, a felekezetiesség, és a felekezetek együtt munkálkodása. A ritusok során – történjék az bármikor és bárhol, bármilyen körülmények között – a résztvevők kilépnek a történelmi, a profán, a szokásos idejükből, és az örök jelen állapotába kerülnek, abban az őseredeti időbe, amely „nem folyik”, és amelyik végtelenül gyakran ismétlődő. (Eliade, 1987)

Nézzük meg először az istentiszteleteket. A KözösPont sátorban a Sziget Fesztiválon vasárnap a három történelmi felekezet istentiszteletet tart. Értelemszerűen istentisztelet csak ezen a fesztiválon van, mivel a többi fesztivál csak 3-4 napos, és szombaton befejeződik; a Sziget Fesztivál azonban 7 napos, így a vasárnap is beleesik. A vasárnap tehát szabad nap, önkéntes nap a sátorban. Ilyenkor nincsenek a többi napon szokásos programok, és így a szolgálattevők sincsenek beosztva szolgálatba, hanem önkéntesen vállalják el az aznapi feladatokat. A sátor programja ezen a napon délelőtt a Láthatatlan Színház,²⁶ délután pedig a három történelmi egyház által külön-külön megtartott istentiszteletek. Az istentiszteletek több célt szolgálnak. Egyrészt azoknak a keresztény fiataloknak szólnak, akik kint vannak a fesztivá-

lon, másrészt a fesztiválózó nem keresztényeknek, harmadrészt a KözösPontos fiataloknak.

Az első csoport esetében ez tulajdonképpen egy kényelmi szempont. Azoknak a keresztény, a fesztiválon általában dolgozó fiataloknak az életét könnyíti meg, akiknek nehézséget jelentene kimenni a városba. Így az istentisztelet/mise „házhoz jön”. Ez tehát tulajdonképpen egy gesztus az egyházak, a sátor részéről, másrészt pedig egy szolgáltatás. Ez utóbbi azonban nem meglepő, hiszen a fesztiválok mindenki szolgálat. Ez tehát a korábban már ismertetett „piac jelenség” (Gábor-Vízér, 2005.10.25.), ami magában hordozza azt a sokszínűsége való törekvést, amivel a KözösPont sátor programjainak esetében is találkozunk. Ugyanez a programszerűség látszik tehát elsőre abban, hogy ezek az istentiszteletek nyitottak minden fesztiválózó felé, legyen keresztény vagy nem keresztény. A fesztiválózó nem keresztény fiatalok számára ugyanis ez csak egy program, ami vagy érdekli őket, vagy nem, de számukra ennek nincs mélyebb jelentése: „Persze bejöhetnek betérők is, csak nem biztos, hogy őket valóban annyira érdekli. Vagy esetleg egy látványosság számukra.” (11342537/02/1) mondta egyik adatközlőm.

Az istentiszteletek látványosságként való megjelenését jól mutatja, hogy az első években *liturgiai kukucskaló* néven szerepeltek a sátor programjai között. Ennek oka az volt, hogy az első időben, amikor a KözösPont sátor, és ezáltal az egyházak jelenléte még újdonságnak számított a Sziget Fesztivál életében, az istentiszteleteket csak így, napi programként lehetett „eladni” mind a szervezők, mind a fesztiválózóknak felé. Az évek során aztán a sátor pozíciója a pozitív visszajelzések, és a sátor sikeres kint léte folytán annyira megerősödött, hogy ma már ki lehet írni, hogy katolikus szentmi-

se, református és evangélikus istentisztelet.

Az istentiszteletek azonban nem csak a sátor programjainak növelése érdekében nyitottak bárki előtt. A második célja, hogy a nem keresztény fiatalok ne csak azt a „szigetesített” képet lássák a keresztényekről, a kereszténységről, amelyet a laza, jó fej keresztény fiatalok, papok és lelkészek közvetítenek, hanem azt is, hogy „ez így hozzánk tartozik, hogy van mise is, és ebbe így belevonni a szigetlakókat is.” (11255023/01/1) Az is benne van tehát ebben, hogy a betérők találkozzanak és megismerjék

71
K É K

azt az egyházat is, amellyel a hétköznapi napokban találkozni fognak, illetve hogy lássák és megérték, hogy a „szigetesített egyház” a „valódi” egyházból táplálkozik, hogy attól nem választható el. Egyik interjúalanyom így fogalmazta meg mindezt: „De hiszem azt, hogy [...] ahogy a fesztiválnak megvan a maga hangulata és az ott kint lévő emberek sem a hétköznapi arcukkal jelennek meg, úgy a hétköznapi napokban ők is konzervatívabbak. És bizom abban, hogy megértik, hogy az egyházi világ a hétköznapi napokban sokkal konzervatívabb, mint egy fesztiválon, ahol nyilván nekünk is alkalmazkodni kell.” (28262323/01/1)

Látnunk kell azonban azt is, hogy amellet, hogy az istentiszteletek egyértelműen a tradicionális egyházi keretekhez tartoznak, a fesztiválon azért nem teljesen olyan ez az alkalom, mint általában a templomokban. A templom ugyanis nem vihető ki egy az egyben a fesztiválra. És itt most nem elsősorban

azokra a – KözösPontosok által csupán külsőségeknél tartott (11342537/02/1, 37201136/01/1, 37131115/02/1) – dolgokra gondolok, hogy hiányoznak bizonyos eszközbeli háttérfeltételek, pl. hogy nincs szószék, nincsenek térdeplők stb., hanem arra, hogy bár a liturgikus formák ugyanazok, mint egy templombeli istentiszteleten mégis az egészenek a „feelingje egy fergeteges élmény.” (17202637/02/1) A légkör más tehát, hiszen ez valahol pont a misszió „szigetesített” volta és célja miatt egy „kiállítási mise”. (17202637/02/1) Arról van tehát itt szó, hogy egy olyan misét, és istentiszteleteket kell a Szi-

„szigetre szabott”. Jó mutatja ezt a törekvést a 2005-os evangélikus istentisztelet, ahol a lelkész a prédikáció alatt lerajzolta az oltár mögé, a sátor falára feltett papírlapra azt, amit magyarázott. Az egyszerűség mellett a misék fiatalos hangulata is fontos; az ifjúsági énekek éneklése szinte magától értetődik, de gyakori, hogy az énekeket gitárral kísérik, sőt olyan is van, hogy maga a lelkész gitározik.

Ezek tehát azok az elemek, amelyek a tradíciók átalakításához tartoznak, azaz amelyekben a KözösPont módosítja a hagyományos kereteket. Azonban a hagyományok megőrzés itt is meg van. Ez az amúgy is kötött liturgikus formák betartása mellett a térhasználatban tükröződik. A sátonak az a része, ahol az istentiszteletek alatt az oltárként funkcionáló asztal állt a hét többi részében nem volt látható a betérők számára, azaz különböző színű anyagokkal takarták el, választották le a sátor többi részétől. Ennek okát azzal magyarázta egyik interjúalanyom, hogy itt van a keverő pult, ami értékes, és nem kell, hogy azt mindenki lássa, nehogy valaminek lába kelljen. (33132048/01/1) Ez a rész egyébként egy kis pihenő és elvonuló hely szerepét is betöltötte; volt hogy itt zajlottak a szolgálatot megelőző és befejező le- és felvezetések, volt, hogy valaki itt dőlt le aludni, de raktárként is használták. Vasárnap azonban, mint azt a képeken is láthatjuk a színes anyagokat, amelyek addig elválasztották, illetve eltakarták a betérő szeme elől ezt a teret, felhajtották, és a sátor tartórudjára kötötték, így mintegy sáton alakitották ki a sáton belül. Ez által, valamint amiatt, hogy KözösPont sátonak ezt a részét szőnyegek borították a tér ketté vált egy oltár térre, és egy gyülekezeti, egy közösségi térre, ahol a padok voltak. A templomoknak ez a kettős beosztása tehát itt is megjelent.

Az istentiszteletek végül, de nem utolsósorban magukért a KözösPontosokért vannak. „Ott van, tisztán kirajzolódik, a te közösséged abban a bazi nagy forgatagban, ami ott van körülötted.” (17202637/02/1) Épp ezért van az, hogy vasárnaponként minden felekezet saját istentiszteletet tart: „[...] mert mindenki megy a maga istentiszteletére. De kell az. Engem így neveltek, meg a többieket is, és a lelkünk megnyugvásának azért ez kell.” (17202637/02/1) Ebből az idézetből az látszik, hogy mivel „levele más egy evangélikus közösség, más egy református, és más egy katolikus” (37201136/01/1), a KözösPontosoknak szükségük van arra, hogy megerősödni, megnyugodni, erőt gyűjteni visszamenjenek az „övéik közé”, a megszokott, a jól ismert tradíciókba, annak ellenére, hogy a hét során minden nap van közös, ökumenikus imaalkalom, ahol megerősödhetnek. Ez pedig elengedhetetlen, hiszen az ökumené egy köztes tér, ahova mindenki a maga biztos és erős felekezeti hátterével lép be, azért, hogy a többieket megismerje, de ehhez szükséges, hogy tudatosodjon, hogy elmélyüljön a saját felekezetbe való tartozás tudata, érzése is.

Vasárnap egy kívülállóknak úgy tűnhet, hogy az egység, a teljes homogenitás felbomlik, átmenetileg megszűnik. A sátor ilyenkor az istentiszteletek időtartamára felekezeti színezetet kap. Általában mindegyik lelkész és pap, aki szolgálni fog azon a vasárnapon, a fesztiválon, maga rendezi be, díszíti fel az oltárt, az Úr asztalát.²⁷ Itt tehát jól kirajzolódnak a felekezeti különbségek, sajátosságok. A katolikusoknál például, előkerült a keresztes feszülettel, az evangélikusoknál és a reformátusoknál pedig gyümölcsök, – vagy korábbi években virágok – díszítették az oltárt illetve az Úr asztalát. Azonban mindez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az addigi egység megszűnt volna. Mindamellett, hogy minden KözösPontos elmegy a saját istentiszteletére, szentmiséjére, egymáséin

get Fesztiválon celebrálni, amelyek megmutathatóak, élvezetesekek, érdeklődést felkeltők, de közben száz százalékgig az egyházi kereteken belül maradnak. Épp ezért a Sziget Fesztivál istentiszteleti egyrészt „mezei misék”, másrészt modern ifjúsági misék. Pontosabban az interjúalanyaim egy részét a tábori, a túra közben a hegytetőn megtartott misékre emlékeztetik (23282721/03/1, 11255023/01/1), más részüket pedig az ifjúsági misékre. (17202637/02/1)

Mindezekből következik, hogy ezen az istentiszteleteken egy nagy egyszerűség, egy puritánság jelenik meg, amely alatt azt kell érteni, hogy a templomi „tömjénfüstös” formák eltűnnek, és az egész jól érthetővé válik. Ez különösen a katolikus szentmisén látszik, ahol lényegében eltűnnek a letérdelek, és mindössze csak fel kell állni az adott részelnél, illetve a prédikációban, ahol mind a téma, mind az előadásmód kifejezetten a

Szakralitások és profanitások

is részt vesznek, sőt az olvasmányt sokszor más felekezethez tartozó ember olvassa fel. Ezáltal tehát, ha közvetett formában is, de mindegyik isentisztelet egy kicsit ökumenikussá válik.

A másik meghatározó ritus a KözösPontosok számára az áhítatok. Az áhítat tulajdonképpen egy imaalkalom, egy elmélyülés és mint ilyen, a kereszténységben kiemelkedő jelentőséggel bír, hiszen közösséget jelent Istennel, egymással és magunkkal. (36264539/01/I) A közösséggel együtt, a közösségben való imádkozás egy egzisztenciális kérdéskör a kereszténységben. Fontosságát a közösség életében tovább hangsúlyozza egyrészt az, hogy „Az imaközösségnek már a korai keresztényeknél kiemelkedő jelentősége volt” (36264539/01/I), így az (ős)kereszténység elveihez nyúlik vissza, hiszen Jézus maga mondta: „Ketten-hárman összegyűlnek az én nevemben, akkor én ott leszek.” (Mt 18,20) Másrészt pedig az, hogy a felekezetek közös imádkozásáról van szó, azaz egy ökumenikus imaközösségről: „Imádságban közösségben lenni, főleg különböző felekezetűek között, akik között évszázados harcok, meg ellentétek vannak, ez szerintem nagyon komoly lépés.” (11342537/02/I) Ez ugyanis az egymás felé való teljes nyitottságot, a másik felekezethez tartozó ember teljes elfogadását jelenti.

A KözösPont sátorban minden nap kétszer van áhítat. Az egyik reggel, az első staféta szolgálatba állása előtt, a másik pedig éjfélkor a sátor zárása, vagy az éjszakások szolgálatba állása előtt. Noha mindkét áhítatnak ugyanaz a lényege: „Van a külvilág, amiért vagy, amiben mozogsz. Bibliai hasonlattal: Menjete el, mind bárányok a farkasok közé, de este gyertek vissza a nyájba, hogy saját magunk legyünk és ott melegedjünk egymáson. És ez a melegedés a fontos” (33132048/01/I) – vagyis a közösség megerősítése, illetve a közösség általi megerősödés, mégis sok eltérés figyelhető meg a kettő között. A reggeli áhítat ugyanis mindig

zárt, „zárt ajtók” és sátorfalak mögött, a fesztiválok világa előtt elrejtve zajlik. Az esti áhítat ezzel szemben mindig nyitott. Ennek a kettősségnek az okát a missziózők abban látják, hogy a két áhítatnak más a célja. A missziózők; bár maguk is érzékelik, látják a különbséget, mégsem érzik azt: „Az esti nyitott és a reggeli zárt áhítat között számunkra nincs különbség.” (28262323/01/I) Ez azt jelenti, hogy egy KözösPontos fiatal számára a két áhítat megélése azonos; az egymással és Istennel való közösség élménye, az Istennel való kapcsolat érzése, a megállás, a rohanásból való kizökkenés van jelen számára mindkettőben.

A különbség tehát a formában, a körülményekben, valamint a célcsoportban, az áhítaton jelenlévőkben gyökerезik. A reggeli áhítatnál ugyanis az egymással, a közösséggel való együtt levés a fontos, azaz az előbbi Bibliai idézetben megjelenő melegedés, vagy egy másik interjúalanyom megfogalmazásában: „A reggeli áhítat az a pont, amikor mindenki ott van, amikor a KözösPontos közösség találkozik egymással, csak egymással, csak azokkal az emberekkel foglalkozunk, akikkel egy csoportban vagyunk, akiktől kölcsönösen függünk. Kell egy ilyen pont. Egy nagy levegővétel ugrás előtt. Mindenkinél meg kell állnia, összeszednie magát, beszélgetni a többiekkel. Kell lélektani szempontból.” (17202637/02/I) A sátorban szolgálatot teljesítő *spirik* valamelyike által tartott reggeli áhítatok tehát a közös éneklés és a közös imádkozás által elmélyítik a közösség együvé tartozását, biztosítják a csoporthoz tartozás érzésének ismételt átélését, valamint szorosabbra fűzik a missziózők között meglévő kötelekeket, és nem utolsósorban lelki útravalót adnak egész napra. A reggeli áhítatok zártágának ezek mellett van egy praktikus oka is; ilyenkor kerül sor a hirdetésekre, azaz ilyenkor

hangzanak el a mindenkit érintő fontos, hétköznapi információk, mint pl., ki mikor van szolgálatban, ki tartja aznap este az áhítatot stb.

Az esti áhítat ezzel szemben nyitott, azaz a KözösPont sátorban abban a részben tartják, ahol egész nap a programok zajlanak, így bármelyik fesztiválózó részt vehet rajta. Ez az ún. esti elcsendesedés mindig sokkal látványosabb, mint a reggeli. Tulajdonképpen ez ugyanúgy része a sátor programjának. Azokon a fesztiválokon, ahol a programfűzetben mindegyik sátor bemutatkozhat, és feltűnetheti a programjait, eltérő nevek,

73
K É K

de szerepel az esti áhítat a sátor programjaként. Ez tehát a fesztiválózóknak is szól, és mint ilyen azt a célt szolgálja, hogy: „Ezt is lássák. Ne csak a jópófa beszélgetős embert. Mert attól még, hogy én egy jópófa beszélgetős ember vagyok, attól igenis teológus vagyok, és mellettem az ott egy atya, vagy lelkész. Attól még, hogy nagyon-nagyon sok mindenben formálódunk és integrálódunk a Sziget-hez vagy Hegyaljához, attól még a mi eszenciánkat nem akarjuk elveszteni. Attól még mi ugyanazok vagyunk, és az áhítatokban valahol ez jön ki, és ezt kell, hogy lássa, hogy bármennyire fesztiválos formára vettük az arculatot, nem típusfesztiválózó vagyunk.” (28262323/01/I)

Azt mondhatjuk tehát, hogy ugyanaz az önmagunk megmutatása, a profanitásban lévő szentség megértetése a célja a nyitott áhítatoknak. Ez a szakralitás azonban egy fesztiválon nem jelenhet meg a maga hétköznapi formájában,

azaz úgy, ahogy egy gyülekezetben megjelenik. Meg kell felelnie a világi elvárásoknak (28262323/01/1), ezen belül is a fesztiválok elvárásainak: „Akik ott vannak betérők, azoknak szerintem, megnyerő akar lenni. Ebben is látom azt, hogy alkalmazkodni akar a modern kortárs gondolkodásmódhoz.” (17202637/02/1) Éppen ezért ezek az áhítatok interaktívabbak, érzelmileg telítettebbek, színesebbek, azaz performance-szerűek. Az áhítatok hagyományos elemei – a felolvasás, az elcsendesedés, az imádkozás, és esetleg az éneklés – mellett ezeken gyakori a halk aláfestő zene, a diavetítés – sőt sokszor humoros képek vetítése –, versek felolvasása. Arra törek-szenek, hogy az emberek – és ezalatt most elsősorban a betérőket értem – összes érzékszervükön keresztül fogadják be Isten igéjét. Ezáltal ugyanis a tudatalattira is hatást gyakorol az áhítat hangulata, hiszen egy betérő először a hangulatát kell hogy meg-érezze, a mondanivaló megértése már egy második lépcsőfok.

A reggeli és az esti áhítatnak azonban, mint már az előbb is utaltam rá, vannak közös elemei. Minden áhítatra jellemző, hogy körben ülnek az azon résztvevők. A kör ugyanis az egységet, teljességet fejezi ki, és emellett egy olyan forma, ahol mindenki mindenkit lát. Erre a körformára még az esti áhítatoknál is törek-szenek; átrendezik a sátor terét, körbe rakják a padokat és megkérlik a bent lévőket, hogy jöjjenek közelebb és csatlakozzanak hozzájuk. Minden áhítat fontos része az éneklés. Azok a dalok, ame-

lyeket ilyenkor énekelnek, ifjúsági énekek, és a KözösPontosok többsége szerint ökumenikusak. Ezalatt azt kell érteni, hogy vannak olyan dalok, amelyek, ha eltérő formában is, de minden felekezetnél megtalálhatóak, minden felekezet énekelheti őket. Az igazsághoz azonban hozzátárazik, hogy ezeknek az énekeknek a többsége alapvetően evangélikus, vagy legalábbis az evangélikus formája terjedt el az évek során a KözösPontosok között. Az áhítatokhoz tartozik az is, hogy valaki vagy valakik felolvas(nak) a Bibliából, azonban a szöveghely magyarázata csak a reggeli, a *spirik* által tartott áhítaton van. Fontos még az elcsendesedés – és zárásként a *Miatyánk* közös elmondása.

Összességében tehát elmondható, hogy a KözösPont sátor rítusai nem különböznek a „hétköznapok” keresztény emberének rítusaitól, csak bizonyos dolgokban – elsősorban külsőségekben – figyelembe veszik a fesztiválok különleges környezetét, a fesztiválózókat vélt vagy valós igényeit, elgondolásait. Mindemellett azonban érdekes látni, hogy amíg a „szigetesített vallás” eszmerendszerének egyik sarkköve az indirekt közvetítés, addig a rítusokban direkt módon közvetítődik mindaz, ami a kereszténységhez, a keresztény ember életéhez tartozik. Ez a kettő azonban harmonikusan megfér egymással, hiszen mindkettőt az „átalakítva megőrzés” irányelve határozza meg.

A „szigetesített vallás” kapcsán végezetül még egy témáról kell beszélni. Ez pedig a vallás átadása. A vallás ugyanis kulturális rendszer (Geertz, 1994), és mint ilyen tanult (Tylor, 1958), azaz el kell sajátítani. Ezt a hitrendszer azonban, ebben a formában nem lehet elsajátítani, pontosabban nincs értelme annak, hogy valaki ezt tanulja meg, hiszen ez egy speciális helyzetben megjelenő, speciális egyház ideiglenes közössége által közvetített külön-

leges vallás. Ez a vallás a hétköznapokban nem létezik, nem létezhet, hiszen egy megszürt, kirostált, módosított, összeegyeztetett változata a történelmi felekezetek által képviselt hitrendszereknek. Épp ezért a „szigetesített val-lásba” nem is lehet megkeresztelkedni. A „szigetesített vallás” ugyanis egy közvetítő közeg, amely a történelmi egyházak vallását mutatja meg, azzal igyekszik megismertetni a fesztiválózókat.

A KözösPont sátor tevékenysége a katolikus szóhasználat szerint pont ezért nem misszió, hanem pre-evangelizáció. A misszió ugyanis a katolikusoknál „egy Krisztushívóvé tétel, ami az egyház egész élete, léte, tevékenysége által valósul meg. [...] Az egyház gyakorlatában egy nagyon le-szűkített fogalom, egy megkeresztelésig való elvezetés. Az evangelizáció inkább egy eszköz jellegű megközelítés; az örömhírt hírül adni. Az, hogy elhangozzék az üzenet, hogy az üzenet elmondassék.” (31282737/02/1) A pre-evangelizáció pedig mindezekhez az előkészítő folyamat, egy lépcsőfok, „A betérőkkel a passzivitástól, az el-lenségességtől, a jóindulatú távoli ke-reszesztől, a kombinált érzésektől eljutni oda, hogy kifejezetten érdekelje őt a kereszténység.” (31282737/02/1) A protestánsok azonban a pre-evangelizáció kifejezést nem fogadják el, a szervezők ezért a misszió kifejezést az „ekleziológisztikus kompatibilitás”. (31282737/02/1) miatt választották

A „szigetesített vallás” tehát egy „pre-evangelizációs” vallás, és ez nem csak az átadásnak, a tanításnak a módját, módjait határozza meg, mint azt fentebb láthattuk, hanem a tanulást is. „A „Sziget” egy speciális helyzet, ahonnan ő haza fog menni, és otthon az egyháznak azokkal a képviselőivel találkozik, akikkel már korábban. És itt az a cél, hogy akkor már át tudja ugrani a magasabb küszöböt is, azaz több tolerancia lesz benne, hogy em-lékezzen arra, ő már találkozott más-fajta kereszténnyel.” (31282737/02/1) Azt láthatjuk tehát, hogy a hétköznapokba visszatérő fesztiválózóknak

Szakralitások és profanitások

nem magát a KözösPont sátor által közvetített vallást kell elsajátítatnia, hanem meg kell találnia azon keresztül a tradicionális kereszténységhez, és természetesen valamelyik felekezethez vezető utat, vagyis fel kell ismernie, hogy van egy másik fajta életforma, a világ megtapasztalásának egy másik módja, amibe érdemes, és könnyen be is lehet kapcsolódni.

Befejezés

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a KözösPont misszió egy kapcsolatteremtés a keresztények és a nem keresztények között. A „szent” és „profán”, az egyház és a szekularizált társadalom a fesztiválokon közvetlenül lép érintkezésbe egymással. A találkozás a szentet egyértelműen módosítja, és az utóbbihoz igazítja, azaz profanizálja. Ennek nyomán alakul ki a „szigetesített egyház”, a „szigetesített vallás”, és bizonyos mértékig ez alakítja ki a misszió „szigetesített közösségét” is. Föl kell azonban tenni a kérdést, hogy mennyire „fesztiválfüggő” az a kép, amelyet a KözösPont misszió mutat a „szigetesített egyházon”, a „szigetesített valláson”, valamint a misszió közösségén keresztül. Minden felekezetről vannak, akik úgy gondolják, hogy a „szigetesített egyház”, és a „szigetesített vallás” egy olyan képződmény, amelyet „[...] máshol a sátorba betérő nem fog megtalálni. A „sziget” a betérők egy torzult egyházképpel találkoznak” (14391949/01/I), mások szerint viszont: „Nem gondolom, hogy azzal az egyházzal, amivel ott kint találkozol, azzal nem találkozhat máshol. [...] A valóságban egyházat közvetítjük” (33132048/01/I), illetve egy másik megfogalmazásban ugyanez a gondolat: „[...] a KözösPont sátorban láthatóvá válik az egyházak igazi arca.” (37131115/01/KB) Ez az ellentmondás azonban nem került felszínre, nem vezetett konfliktushoz, látnak maradt.

Ezek a fenti idézetek azonban mégis érdekesek, sőt lényegesek számunkra, mert rávilágítanak arra, hogy az eltérések, a különbségek ellenére a KözösPont sátor képes egy egységes képet létrehozni, és ezt a képet egységes módon tudja kommunikálni a fesztiválokon. Ez a kép tulajdonképpen már önmagában egy explicit és implicit kommunikációs forma, amellyel egyrészt fogyaszthatóvá, emészthetővé, könnyen érthetővé és befogadhatóvá, másrészt szimpatikussá és „kívánatosá”, azaz összességében eladhatóvá teszik a vallást, a kereszténységet, az egyházat, az egyházakat. A KözösPont misszió tehát voltaképpen egy „kampányfogás”, „egy PR-fogás”, egy marketing, amelynek segítségével az egyházak megpróbálnak megfelelni, és válaszokat adni a 21. századi társadalom kihívásaira és viszszerelni az elveszett bárányokat az akolba. Ahogy az egyik beszélgetésben interjúalanyom megfogalmazta: „Mi itt eladni akarunk valamit. Ez egy reklám. Van egy árunk, amit el akarunk adni, és fel akarjuk kelteni iránta a fiatalok érdeklődését, ezért szebbnek mutatjuk be.” (14391949/01/I)

Mindeközben azonban a KözösPont misszió tagjai azért mennek ki a fesztiválokra, hogy mint mondják: „megmutassuk magunkat; a hitünket, Istent, Jézust”. (39225036/01/I) A misszió ugyanis a kereszténységet képviseli, a keresztény hitet viszi ki, és mutatja meg a fesztiválokon. A KözösPont misszió fő irányvonalaiiban tehát megmarad a kereszténység napjainkban megszokott tradicionális egyházi keretei között, azonban ezeket a kereteket két irányba kitágítja. Egyrészt egy retrospektív folyamat eredményeképpen visszatér a kereszténység kezdetéhez, másrészt pedig a modern kornak megfelelően beemeli és elhagy elemeket, vagyis modernizálja az egyházat. Így az egész misszió a módszerek és eszközök színes halmaza lesz, ame-

lyeken keresztül a sátor reklámozza a misszióban részt vevő felekezeteket, a kereszténységet, és próbál róluk a fesztiválok kereteihez mérten hiteles képet adni, úgy, hogy közben el is tudja „adni” azt az arut, azt a szellemi terméket, amit a fesztiválok piacára kivisz.

A fesztiválok világában azonban ez egyáltalán nem meglepő. A fesztiválokon ugyanis mindenki elad, mindenki szolgáltat, és ezt a fesztiválok rendezői el is várják, sőt megkövetelik a rendezvényeiken sátrat állító szervezetektől, intézményektől. A KözösPont sátorok tehát azért, hogy a fesztiválokon részt tudjon venni, valamiért azért, hogy célját elérje, a piac szereplőjévé kell válnia. Szolgáltatnia kell, azaz a fesztiválozók minél szelebb rétegének igényeit kell kielégítenie, de mindemellett programjaival nemcsak a szórakozást kell szolgálnia, hanem fontos kulturális mintaadó és szocializációs szerepet is be kell töltenie. (Gábor-Vízér, 2005.10.25.)

A misszió pedig ezeknek a követelményeknek meg tud felelni; képes alkalmazkodni a fesztiválokhoz, felvenni lüktetésüket, azaz képes „szigetesen” lenni. A misszió „szigetese” pedig abban nyilvánul meg, hogy a piac aktorává válva a fesztiválok igényeinek megfelelően közösségi eleményt nyújt, programokat szervez,²⁸ beszélget, értékeket ad át, meghallgatja a betérők problémáit, vagyis azt adja, amit a történelmi egyházak mindig is adni tudtak a társadalomnak. Mind ezt azonban azokkal az átalakítva megőrzött módszerekkel teszi, amelyekkel

Szakralitások és profanitások

a fesztiválok piacára kivitt árúját legjobban el tudja adni. A tartalom tehát tulajdonképpen nem más, mint amellyel bármelyik modern kori keresztény missziónál találkozhatunk. Ami új, az a forma. Esetünkben ugyanis mindezek a tartalmak rejtettebben, indirekt módon, a fesztiválok speciális közegének megfelelően egy speciális csomagolásba öltöztetve adódnak át.

A kutatás eredményeinek írásba foglalásakor azonban nem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy az antropológus mindig csak hírnök; ismerőssé teszi az idegent, jelentést ad a jelentésnélkülinek, azaz interpretál.

76 K É K

(Crapanzano, 1999) A terepen a másíkról, az idegenről szerzett tapasztalatokat az értelmezés révén tesszük ismerőssé azáltal, hogy a saját kultúránk kategóriáiba, sőt sokszor a saját tudományunk, a kulturális antropológia kategóriáiba szorítjuk őket. Így a leírás soha nem mentes az antropológus saját kultúrájából származó tudásától, vagyis a szubjektum egzisztenciális viszonyaitól. (Manheim, 1995) Ezt még jobban felerősíti az „ott lenni”, de „itt írni” gondolat. (Geertz, 1988) Elszakadva a tereptől, visszakerülve a saját kultúránkba, a hétköznapi életünkbe akaratlanul is felerősödik az étikus szemlélet, és a kutatónak a fizikai távolságot is át kell áthidalnia. Ez azért is lényeges, mert nemcsak a másik kultúra fordítását hozzuk létre, hanem a lefordítandó szöveget is mi teremtjük meg.

Az írás során továbbá, azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a kultúra nem állókép (Kunt, 1995), így min-

dig csak egy pillanatfelvételt rögzíthetünk. Különösen igaz ez a KözösPont misszió esetében, hiszen itt egy körülményekhez igazodó, dinamikusan alakuló és terjedő rendszerről van szó, egy olyan „szervezetről”, amely évről-évre, fesztiválról-fesztiválra – bár nem alapelveiben, de – módosul egy kicsit. És bár az interpretáció soha nem lehet teljes, a kutatás folytatódik, hogy a kultúra minél mélyebb rétegeibe hatoljon, és a kultúrát amennyire csak lehet, a maga teljességében mutassa be.

JEGYZETEK

- 1 A Pepsi Sziget 1993 óta különböző nevekben (Diáksziget, 1996-tól Pepsi Sziget, 2002-től Sziget Fesztivál) évente Budapesten a Hajógyári-szigeten megrendezett kulturális ifjúsági fesztivál.
- 2 A katolikus, a református és az evangélikus egyházak által, az ifjúsági munka terén való együttműködésre alapított iroda. Feladata információáramlással segíteni a történelmi egyházak ifjúsági szervezeteinek és közösségeinek kapcsolattartását a társadalommal, a különböző kormányzati és nem kormányzati szervezetekkel. (http://www.oki-iroda.hu/index_alold.htm2005.10.02.)
- 3 Az OKI pályázik a pénzekre, az ő feladatuk a logisztika, az „élelmezés”, a szükséges eszközök beszerzése. Az erről is adatokat közlő interjút a többihez hasonlóan kódszámmal láttam el, s továbbiakban erre hivatkozom zárójelben, amikor nem szakirodalmi utalást teszek.
- 4 A hazánkban régóta jelen lévő, nagy egyházakat szokták így nevezni. Az érintett felekezetek ehhez a meghatározáshoz azt is hozzátesszük, hogy ők a tárgyalóképes, a kooperációra törekedő felekezetek.
- 5 Sopronban 1993 óta nyaranta megrendezésre kerülő ifjúsági kulturális rendezvény. Nevét a kilencvenes évek elején rövid ideig megjelenő popkulturális magazinról kapta.
- 6 A Tokaj melletti rakamazai Tisza Kempingben 1999 óta minden évben egy-egy téma köré szerveződő fesztivál.
- 7 Az EFOTT (Egyetemisták és Főiskolások Országos Turisztikai Találkozója) 1976

óta minden évben más helyszínen, más felsőoktatási intézmény ill. egyetemi kar hallgatói önkormányzata (EHÖK ill. HÖK) által megszervezett fesztivál.

- 8 Erdélyben a fiatalokat nem jellemzi olyan mérvű elvállaltalanodás, és eltávolodás az egyháztól, mint Magyarországon, ezért itt a cél nem a fiatalok közelebb vitele a kereszténységhez, hanem mindenekelőtt az ökumenikus mozgalom.
- 9 Nem kötődik felekezethez, így nem gyülekezet, nem állandó, és nem a hitben való együttlét az elsődleges célja.
- 10 2003 szeptembere és 2004 februárja között kutatást folytattam a Keresztény Ökumenikus Diákegyesületben (KÖD), ahol azt tapasztaltam, hogy a fiatalokat az egyesület ökumenikus jellege miatt nagyobb nyitottság, a másik könnyebb elfogadása, valamint a másik felé való nagyobb odafordulás jellemzi.
- 11 A vallás tárgyköréből származó, valamint a valláson kívül eső, de funkciójában és jellegükben a vallásra emlékeztető elemek (Durkheim, 2003).
- 12 Bár a közgondolkodás a Sziget Fesztiválhoz kapcsolja ezeket a jelzőket, úgy gondolom, hogy mindegyik nyári magyarországi zenei és kulturális fesztiválra igazak a fenti megállapítások.
- 13 Bár a tanulmány a Sziget Fesztiválról szól, megállapításai kiterjeszthetők a többi hasonló rendezvényre is.
- 14 Az ókortól meglévő jelenség. A kereszténység szempontjából elsősorban az Európán kívüli hódításokat jelentette. A gondolat a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* 58. pontjában fogalmazódik meg először, és összekapcsolódik az evangelizációs törekvésekkel. A fogalom atyjának P. Nemeshegyi Pétert jesusita szerzetest tekintik.
- 15 A Meghallgat-lak sátor 2000-ben a non-profit Frontvonal Alapítvány által alapított drog-prevenációs és drog-rehabilitációs sátor a Hegyalja és a VOLT Fesztiválon. Az alapítvány apostoli szolgálatként definiálja önmagát, amely ökumenikus missziós centrumként segíti a különböző gyülekezeteket az evangélium hirdetésének munkájában (http://www.frontvonal.hu/htmls/00_fr_ames.htm 2005.11.08.).
- 16 A sátor programjai: Alkoss-sarok, (a betérők festhetnek, rajzolhatnak, agyagozhatnak csokiért. Az alkotás közben egy KözösPontos leül melléjük beszélgetni a nap témájáról, Teaház (sötétedéstől a sátor teával vagy szörppel és zsíros kenyérral várja a betérőket), az éjfél áhitat, és a Bagolyodó (éjszakai szolgálat, beszélgetések hajnalig, ami

Szakralitások és profanitások

- csak a Sziget Fesztiválon és a VOLT Fesztiválon van), filmvetítés, beszélgetések meghívott előadókkal, bizalomjáték, Láthatatlan Színház, keresztény zenekarok koncertjei.
- 17 Havonta megrendezésre kerülő klub, ahol a fesztiválok megkezdett kapcsolatok, beszélgetések folytatására van lehetőség.
 - 18 Interjúalanyaim 50%-a említette, hogy fiatal korában kilógott a közösségből, hogy „voltak zúros dolgai”.
 - 19 Arra azonban, hogy ez pontosan melyik felekezeteket jelenti, sem a kutatás, sem az interjúk nem adtak egyértelmű választ. Valószínűnek tartom azonban, hogy ez a kérdés tulajdonképpen még a KözösPont misszió számára sem letisztázott.
 - 20 Természetesen, mint a többi fesztiválalakó, ők is átveszik a fesztiválok hangulatát, és őket is jellemzi egyfajta felfokozott, intenzívebb szórakozni vágyás, és mivel alapvetően dolgozni mennek ki, ez nem ölt náluk olyan szélsőségeket, mint a többi fesztiválzónál.
 - 21 Egyes katolikusok felfogása szerint ugyanis ők nem vehetnek más felekezettel Úrvacsorát, illetve, ha vesznek is az nem számít szentáldozásnak.
 - 22 A pogózás őrvongve táncolás, amelynek során az emberek lökdösődnek, szándékosan egymásnak utódnak, rugdosódnak. Pogózni elsősorban koncerteken szoktak.
 - 23 „Menjetez tehát, tegyétek tanítványom-má mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek.” (Mt 28,19–20)
 - 24 Természetesen az alatt nem azt kell érteni, hogy ezt a fajta módszert a fesztiválok világa hívta volna életre, hiszen vannak más ilyen evangelizációk is, pl. a börtön-, és a kórházmisszió, hanem azt hogy a sátor a fesztiválok életvilágához igazított indirekt módszereket használ.
 - 25 „A szűk kapun menjetek be! [...] Szűk a kapu és keskeny az út, amely az életre vezet.” (Mt 7,13–14)
 - 26 A Láthatatlan Színház egy pszichodramatikussal elemekkel „fűszerezett” alternatív előadás, ahol bekötik az ebben részt venni kívánók szemét, és egyesével végigvezetik őket Bibliái ihletésű jelenetek, helyszínek során bevonva őket is a jelenetekbe. Így a néző-szeplők a különböző érzékszerveiken

- (hallás, szaglás, tapintás) keresztül tapasztalják meg, élik át a történeteket.
- 27 A 2005-os év ettől annyiban különbözött, hogy az evangélikusoknak és a reformátusoknak ugyanolyan volt az ol-tára.
 - 28 A sátorban vannak állandó és változó programjai. Az állandó programok, egy kivétellel minden fesztiválon megtalálhatók. Ezek az Alkoss-sarok, a Teaház, az éjféle áhitat, és a Bagolyodó. Ez utóbbi azonban csak a Sziget Fesztiválon, és a VOLT Fesztiválon van, a másik két fesztiválon éjfélkor bezár a sátor. Emellett több, fesztiválonként eltérő alkalmi programot is szerveznek; pl. filmvetítés, beszélgetések meghívott előadókkal, bizalomjáték, Láthatatlan Színház, keresztény zenekarok koncertjei.

IRODALOM

- [sz.n.] (1991): Protestánsok – kiségyházak – szekták. In: *Ökumenikus Tanulmányi Füzetek*. 2. szám. Budapest: Ökumenikus Tanulmányi Központ.
- András Imre (1997): Az egyház belső képe. In: Horányi Özséb (szerk): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia, 78–85.
- Aszalós János (1997): Különös okumené. In: Horányi Özséb (szerk): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia, 172–181.
- Bedecs András (2005): Úton járok a Szigeten. *Evangélikus Élet*. 70. évf. 34. szám
- Biblia*. (1987) Budapest: Szent István Társulat.
- Bindorffer Györgyi (2001): *Kettős identitás*. Budapest: Új Mandátum.
- (2004): Manheim Károly és a kulturális antropológiai gondolkodás. In: A. Gergely András–Kemény Márton (szerk): *Motografia*. Budapest: Könyv Kiadó, 6–13.
- Boda László (1994): *Inkultúráció, egyház, Európa*. Budapest: Mundecon Kiadó.
- Boglár Lajos (1979): A néprajzi megközelítés és a megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia*, XC (3).
- Borsányi László (1988): Megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*, XCIX (1).
- Crapanzano, Vincent (1999): Hermész dilemmája. A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. *Helikon. Irodalomtudományi szemle*. 1999/4.

- Durkheim, Emile (2003): *A vallási élet elemei formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Eliade, Mircea (1987): *A szent és a profán*. Budapest: Európa.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives*. Stanford: Stanford University Press.
- (1994): *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég.
- Gesztyeli Tamás [szerk] (1991): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémiai.
- Kende Péter (2002): Az egyház legitimációjáról. In: Glózer Rita–Mártonffy Marcell–Szöllősy Ágnes (szerk): *A kölcsönösség strukturái*. Budapest: Balassi, 67–69.
- Kunt Ernő (1994): *Fotoantropológia*. Miskolc–Budapest: Arkádiusz.
- Manheim Károly (1995): *A gondolkodás strukturái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.

77
K É K

- Pásztor János (2000): *Misszió a XXI. században*. Velence: Somhegyi Kiadó.
- P. Szilczl Dóra (2002): Hitelesség és tanúságtetés az egyházi kommunikáció vonatkozásában. In: Glózer Rita–Mártonffy Marcell–Szöllősy Ágnes (szerk): *A kölcsönösség strukturái*. Budapest: Balassi Kiadó, 157–165.
- Révay Edit (1997): A megújuló egyház építőkövei. In: Horányi Özséb (szerk): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia, 53–60.
- Tamás Pál (1997): Egyházi mozgásterek a társadalomban. In: Horányi Özséb (szerk): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia, 19–49.
- Tomka Miklós (1997): Katolikusok a magyar társadalomban. In: Horányi Özséb (szerk): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia, 115–148.
- Tylor, E. B (1958): *Primitive Culture*. New York: Harper Torchbook–Principal Concepts.
- Radcliff-Brown, A. R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press.

INTERNETES FORRÁSOK

[2005.11.08] http://www.frontvonal.hu/htmls/00_frames.htm
 Gábor Kálmán–Vizér Balázs: [2005.10.25.] A Diáksziget az új középosztályé? <http://www.hhrf.org/korunk/9806/6k11.htm>
 [2005.10.02.] <http://www.gerlo.hu/hvall/enci/o.html#%F6kumenizmus>
 [2005.10.02.] <http://www.intratext.com/X/HUN0009.HTM>
 [2005.10.03.] http://www.oki-iroda.hu/index_alold.htm
 [2005.10.02.] <http://regiapa.btk.ppke.hu/~donat/jubilate/mar-apr5.html>

TOVÁBBI FELHASZNÁLT IRODALOM

Balog Zoltán (2000): Jelként és/vagy munkásként lenni jelen. In: Hamp Gábor–Szöllőssy Ágnes (szerk): *Egyház és kommunikáció*. Budapest: Balassi Kiadó, 40–46.
 Eliade, Mircea (1997): *Képek és jelképek*. Budapest: Európa.
 Karmanoczki Anikó (2005): *A fiatalok választásához kapcsolódó attitűdjé*. Szakdolgozat, KVAT.
 Schanda Balázs (1997): Lámpás vagy kovász? In: Horányi Öszéb (szerk): *Az*

Szakra litások és profanítások

egyház mozgástereiről a mai Magyarországon. Budapest: Vigilia, 167–171.
 Takács Gyula (2002): Evangelizáció mint kommunikáció. In: Hamp Gábor–Szöllőssy Ágnes (szerk): *Egyház és kommunikáció*. Budapest: Balassi Kiadó, 112–117.
 Szabó Ferenc (2000): *Keresztények az ezredfordulón*. Budapest: Távlatok.
 Sztankóczy Zoltán: *Ökumenikus gondokodás és hit*. [Budapest]: Heltai Gáspár Kft.
 Mártonffy Marcell (2002): Az egyház öntelmezése a szekularizált társadalomban. In: Glózer Rita–Mártonffy Marcell–Szöllőssy Ágnes (szerk): *A kölcsönösség struktúrái*. Budapest: Balassi Kiadó, 41–55.
 Szabó Andrea: A lelkek gondozása: túl az egyházon? In: Glózer Rita–Mártonffy Marcell–Szöllőssy Ágnes (szerk): *A kölcsönösség struktúrái*. Budapest: Balassi Kiadó, 149–151.
 Gábor Kálmán (2000): *A középosztály szigete*. Szeged: Belvedere Meridionale Alapítvány.
 Kaufmann, Franz-Xaver (1996): Vallás és modernitás. *Replika*, 21–22.
 Tomka Miklós (1996): A vallásszociológia új útjai. *Replika*, 21–22.

Hamilton, Malcom B. (1998): *Vallás, ember, társadalom*. Budapest: AduPrint Kiadó és Nyomda.
 Clarke, Peter, B (1994): *A világ vallásai*. [Budapest]: Panoráma.
 Békés Gellért–Horváth Árpád (szerk.) (1991): *Megújuló egyház megújuló társadalomban*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.
 Németh Géza (2000): *Hidak és torlaszok*. Budapest: Mundus Magyar Egyetemi Kiadói Kft.

INTERNETES FORRÁSOK

Bugnyár Zoltán [2005.10.15.] Szigetelhet-e a keresztény? <http://telnet.datanet.hu/~jalso/tal/0132.htm>
<http://www.oki-iroda.hu/kozospont/home.html> [2005.10.02.]
 Okumené. Charta oecumenica – ökumenikus charta [2005.10.22.] <http://our-world.compuserve.com/homepages/merleg/223ta1.htm#ta3>
 Szól-e a fiatalok nyelvén a katolikus egyház? [2005.09.13.] http://www.bbc.co.uk/hungarian/news/story/2005/08/050819_hun_youngcatholic.shtml
 Zamfir Korinna [2005.10.19.] Mi (nem) az ökumenizmus? <http://www.vjrkft.hu/ks/ks990212.htm>

Interjú tábla

Kód	Készítés ideje	Készítés helye	Rögzítés módja	Kód	Készítés ideje	Készítés helye	Rögzítés módja
37131115/01/KB	2005.08.13	Sziget	jegyzetelés	36264539/01/I	2005.08.11	Sziget	jegyzetelés
37131115/02/I	2006.02.23	Bosnyák tér	diktafon	36264539/02/I	2005.08.12	Sziget	jegyzetelés
33132048/01/I	2005.09.06	Iroda	diktafon	28262323/01/I	2006.02.20	ParisTexas	diktafon
33132048/02/I	2005.09.15	Iroda	diktafon	36262223/01/I	2005.10.19	FSZEK	diktafon
33132048/03/I	2005.10.20	Iroda	diktafon	31282737/01/KB	2005.10.14	After party	jegyzetelés
31152623/01/I	2006.03.07	Ráday utca	diktafon	31282737/02/I	2005.12.02	Sapiencia	diktafon
23181237/01/KB	2005.08.13	Sziget	jegyzetelés	31282737/03/I	2006.03.07	Sapiencia	diktafon
17202637/01/KB	2005.08.10	Sziget	jegyzetelés	23282721/01/KB	2005.08.09	Káposztásmegyér	jegyzetelés
17202637/02/I	2006.02.21	Múzeum cukrászda	diktafon	23282721/02/KB	2006.02.21	Mojito	jegyzetelés
27201237/01/KB	2005.08.13	Sziget	jegyzetelés	23282721/03/I	2006.03.28	Mojito	diktafon
27201237/02/I	2006.02.16	Bosnyák tér	diktafon	37343936/01/KB	2005.08.10	Sziget	jegyzetelés
37201136/01/I	2006.02.08	Vörös oroszlán	diktafon	11342537/01/KB	2005.08.11	Sziget	jegyzetelés
36103422/01/KB	2005.08.14	Sziget	jegyzetelés	11342537/02/I	2006.02.17	„Márton barát”	diktafon
17222611/01/I	2005.08.15	Sziget	jegyzetelés	11342537/03/I	2006.04.04	Lottózó	jegyzetelés
39225036/01/I	2005.10.26	Nevada	jegyzetelés	11363631/01/I	2005.10.26	Nevada	jegyzetelés
36222022/01/KB	2005.08.15	Sziget	jegyzetelés	11383837/01/I	2005.10.27	Aloe	diktafon
36222022/02/I	2006.02.24	FSZEK	diktafon	12382015/01/I	2005.07.11	Hegyalja	jegyzetelés
11142613/01/I	2005.09.29	Nyugati	diktafon	14391949/01/I	2005.08.01	LŐK	jegyzetelés
11255023/01/I	2006.03.08	Teapalota	diktafon	11453911/01/I	2005.10.19	FSZEK	diktafon
23255023/01/I	2005.10.21	LŐK	jegyzetelés	37393922/01/KB	2005.08.11	Sziget	jegyzetelés
37261211/01/KB	2005.08.11	Sziget	jegyzetelés				

Kódmagyarázat

A kód első része az interjúalany kereszt- és vezetéknevének első és utolsó betűje leködölvé. A betűk számmal alakítása aszerint történt, hogy a név adott betűje hányadik a magyar nagy ABC-ben. A betűk számozása azonban nem 1-től, hanem 11-től indul, így az „A” betű a 11-es kódon fut.

A kód második része, hogy hányadik alkalom az illetővel

A kód harmadik része, hogy milyen formában történtek az elhangzottak

I: interjú

KB: kötetlen beszélgetés

Jelen kutatás keretében négy fővárosi múzeum szakmai munkájának mélyreható vizsgálatát folytattuk a 2006. év elejétől december elejéig.

Az ilyen, vagy hasonló jellegű (kultúra-) kutatások valójában mindig hálas feladatnak bizonyulnak, hiszen az ember elgondolkodik az egyes intézmények esetén arról is, mi a feladata egy adott intézménytípusnak, vagy éppen miért is ez az intézmény kapja a „nagyszabásúnak” mondott program bemutatásának lehetőségét.

nyek által szolgáltatott adatokból, szakmai anyagból.

Vizsgálódásunk első részében a múzeumról mint kulturális intézményről adunk rövid történelmi áttekintést, elsősorban a szó fogalmáról, értelmezéséről és annak intézményi szintű megjelenéséről. A második részben kitekintünk a fővárosi múzeumok sokszínűségére, típusaira, illetve a fővárosban betöltött szerepükre. S végül a négy általunk vizsgált múzeum részletes bemutatására, a 2006. évi

Laki Ildikó

Múzeumok a változó világban (kutatási beszámoló)

79

K É K

Vizsgálódásunk középpontját négy fővárosi múzeum alkotta; a *Budapesti Történelmi Múzeum Várban lévő kiállítóhelye*, a *Budapest Galéria*, az *Ernst Múzeum* és a *Ludwig Kortárs Múzeum*, mely utóbbi intézmény adatokat sajnos nem szolgáltatott, így csak kiállítási programját tudtuk áttekinteni. A négy múzeummal/kiállítóhellyel kapcsolatban alapvető kérdéseink körét alkották azok a felvetések, amelyek a múzeumok szakmai munkájának megbecsülését, kiállításainak tartalmát, látogatóinak körét, illetve a fővárosban való elhelyezkedését értelmezték. Kiváncsiak voltunk arra is, hogy miért népszerűek, vagy kevésbé népszerűek ezek az intézmények, illetve miért szeretjük, vagy adott esetben miért közömbösek számunkra.

Kutatásunk egyrészt már meglévő szakirodalom értelmezéséből, szintéziséből épül fel, másrészt az intézményeknél látott kiállítások körének áttekintéséből, továbbá az intézmé-

nyelvény- és rendezvény-kínálatának, illetve ezek tartalmának elemzésére került sor. Megjegyzendő, a vizsgált múzeumok fontosnak tekintették szakmai munkájuk hitelességét, a kultúrában és a társadalomban betöltött szerepüket, és megmutatkoztak intézményi hivatástudatuk.

A hazai múzeumok és azok kiállításai az elmúlt években jelentős változásokon mentek keresztül. A formai megújulások mellett tartalmi elemekben is rengeteg átalakulás történt, melyben központi szerepet kapott a hazai és a külföldi közönség felé való nyitás. Úgy gondoljuk, a jelen kutatás esetében is erősen megmutatkozik. A vizsgált intézmények mindegyike jellemzően aktuális, számottevő érdeklődésre méltó kiállításokat tervezett és valósított meg, annak ellenére, hogy egyes kiállítások esetében ez kevésbé volt látható. A kiállítások valódi tartalmában mégsem szabad elfelejteni, hogy

múzeumoknak elsődleges szerepe a tárgyi értékek megőrzése mellett a kultúra, az értékek társadalom felé történő közvetítése. Azt gondoljuk, a hazai múzeumok esetében az elmúlt néhány évben ez teljes körűen megvalósult.

A múzeum olyan intézmény, amely történeti, művészeti, tudományos és kulturális értéket képviselő tárgyakat, emlékeket gyűjt, megőriz, és a maga sajátos eszközeivel a közönség elé tár, a tudomány számára közkinccsé tesz.

A szó eredete a görög „muszeion”-ra vezethető vissza, amely a görög mitológiából ismert múzsák szentélyét je-

lentette. Megjegyzendő, hogy általában az ókori Görögországban a muszeion nem értelmezhető a mai értelemben vett múzeumi gyűjteményként.

Legközelebb a reneszánsz idején tűnik fel a „museo” szó Itáliában, elsősorban a fejedelmi családok kincstáiraiban, palotáiban összegyűjtött képeket, szobrokat foglalta magában. Ezek a museok még zártak voltak a közönség előtt, elsősorban gyűjtőhelyeknek minősültek. Az európai és hazai intézmények csak az 1700-as évek elején nyitották meg kapuikat a közönség előtt (Vatikáni gyűjtemény 1739, a londoni British Múzeum 1753, a madridi Prado 1819).

Magyarországon az igazi műgyűjtés csak a reneszánsz idején alakult ki, Mátyás király nevéhez fűződve. Mátyás halálával, valamint a különböző országrombolásokkal ez a gyűjtőmunka megszakad, s majd csak a XVII. században kel új életre. (Igaz, a műgyűjtés a háborúk ideje alatt is

Budapest

folytatódott.) Az első múzeum létrehozása az 1600-as évek végére tehető, Esterházy Pál herceg jóvoltából alakult ki. Unokája, Miklós híres képtárat teremtett, melyet 1871-ben az állam megvásárolt és a Szépművészeti Múzeum egyik alapjaként tett le. Az ezt követő években megindult a múzeumok építése, gyűjteményeik kialakítása, tematizálása, megőrzési feltételeinek biztosítása.

Ma több mint 800 állami fenntartású múzeum és több száz magán vagy valamilyen szervezet formájában működő galéria biztosítja a látogatók érdeklődését. Múzeumaink a hazai kulturális intézményrendszer stabil tagjaiként magas szinten képviselik a kultúrát, és lehetőséget adnak arra, hogy a hazai látogatók körén túl a nemzetközi érdeklődés számára is hiteles, valódi értéket képviseljenek a tárgyi kultúra megőrzéséről.

Budapesten az állam által fenntartott múzeumok száma 53, emellett számos (közel 100) magángaléria, műterem, valamint kerületi helytörténeti gyűjtemény, tárlat, illetve Magyarországon működő külföldi intézmények is megtalálhatóak a fővárosban. A főváros múzeumai, kiállítóhelyei sokszínűségükről, rétegzettségükről tanúskodnak. Megindult a látogatóbarát kiállítások szervezése, mely párosul a különböző szakmai programokkal, rendezvényekkel, így a koncertestek, a játszóházak, a műalkotások elemzésével kapcsolatos előadások, az irodalmi estek körével.

A múzeumok népszerűsítésében komoly szerepet kapott ama kiállítások csoportja is, amelyek európai hírértékkel is bírtak (Monet és barátai, Rembrandt...).

Végre Magyarországon is megindulhatott az a múzeumi körút, amely már Európában több mint 30 éve van jelen. A hazai múzeumaink, kiállítóhelyeink többsége ebben vezetővé, élharcossá vált. Mindent megragadnak,

hogy nagyszerű kiállításokat szolgáltatassanak a múzeumot kedvelők, illetve a múzeumot kevésbé kedvelők számára. Az érdeklődők pedig élvezik és értékelik ezt, hiszen a kultúra éppen a kikapcsolódást, feltöltődést szolgálja.

A vizsgált múzeumok és kiállításaik

*A Budapest Galéria
(Szabadsajtó utca)*

A Budapest Galéria a főváros egyik legfrekvenciáltabb kerületében (V. kerület Váci utca és Ferenciek terehez közel) található, a hazai és külföldi turisták, valamint a fővárosi és vidéki látogatók számára könnyen elérhető helyen lévő kulturális szintér.

A galéria (kiállítóhely) a Fővárosi Tanács által 1979-ben létrehozott intézmény. A Fővárosi Emlékmű Felügyelőség utódjaként 1979–83 között Budapesti Képzőművészeti Igazgatóság néven működött. Feladata volt kortárs magyar és nemzetközi képző-, ipar-, fotó- és építészeti kiállítások rendezése, 1990-ig a fővárosi kiállítások zsűrizése. Kiállítási tevékenységének célja a hazai és külföldi kortárs művészet széles körű bemutatása, valamint a magyar kortárs művészet megismertetése elsősorban Európában, de azon kívül is.

A kiállítóhely az elmúlt évben számos kiállításnak adott helyet, melyből két kiállítás érdemel kiemelt figyelmet. (Lásd 1. táblázat)

2006. január 19. és február 19. között került sor a finn építészet remekeinek bemutatására. A kiállításra látogatók körét elsősorban a hazai nézők alkották, de számottevő volt a külföldiek érdeklődése is. Azt kell mondanunk: nem volt véletlen, hiszen az építészeti kiállítások komoly érdeklődést szoktak kiváltani a társadalom tagjaiból. A finn templomépítészet esetében ez még inkább megmutatkozott. A finn építészet érdekességét az újszerűségében találjuk, szinte kivétel nélkül

1. táblázat. Kiállítások a 2006. évben

A KIÁLLÍTÁSOK MEGNEVEZÉSE	LÁTOGATÓK SZÁMA (fő)
Szakraális terek – Finn Templomépítészet 2006. január 19– február 19.	1903
Pócs Péter – Plakátmania 2006. március 2–április 4.	1326
KOR- képek – grafikai kiállítás 2006. április 2–május 14.	404
UPP 66 Ujházi Péter festőművész kiállítása 2006. május 18–június 25.	526
SUNJATA (üresség) Molnár Sándor kiállítása 2006. június 26–július 30.	457
Gáyor Tibor képzőművész kiállítása 2006. augusztus 3–szeptember 10.	275
Közép 60 építészeti kiállítás 2006. szeptember 18–október 15.	599
Baranyai András és Gulyás Gyula kiállítása – '56 emlékére 2006. október 20–november 5.	279
Kiválasztott képek (Magyar Foróművészek Szövetsége (1956–2006) 2006. november 9–december 10.	nincs adat

modern építészet ez, az utóbbi száz év épített környezete. A finn épületálmány meglehetősen fiatal, csupán kb. 13 százalékát építették 1920 előtt. Az 1800-as éveket megelőző időkből nemigen maradt finn tervrajz, de még azt követően is csak igen ritkán készítettek alaprajzokat. Ennek hiánya azonban megkönnyítette az új hatások befogadását, így a finn építészet a kezdetektől fogva nyitott kultúra. Az építészet formanyelv változásával érzékeltették a modern és dinamikus társadalom kialakulását. Az építészek képzése az 1800-as években indult meg, a nők kezdetűl fogva részt vehettek az oktatásban. Signe Hornborg egyike volt a világ első női építészeinek, Wivi Lönn pedig az 1900-as évek elejének meghatározó egyénisége lehetett.

A finn építészet nagy nemzetközi átöröst ért el a második világháborút követő újjáépítés idején, de leginkább az 1950-es években. A siker alapját azonban 50 évvel korábban, az ország független felemelkedésével teremtették meg. J. M. Richardson, angol építészeti kritikus már az 1930-as években felfedező utakat tett Finnországba, és tapasztalatairól könyvekben számolt be a széles nagyközönségnek. Az új évszázad nem hozott hatalmas változásokat az építészet szimbolikus szerepében, hiszen feladata továbbra is az egységes finn kultúra bemutatása volt. Egy szakértő véleménye szerint a világon nem találja még egy, a finnhez hasonló, homogén építészeti kul-

túrát, amely ugyanakkor nagyon sokoldalú és magas színvonalú.

A modern finn templomépítészet egyedülálló jelenség. Akár mennyiségét, akár minőségét tekintve nehéz párját találni másutt a világban. A második világháborút követően Finnországban rendkívül élénk volt a templomépítés, ráadásul a modern templomok jó része építészeti pályázatok eredménye, így koruk építészetének legjavát képviselik. A neves építészen kívül a templomi textiliák és tárgyak tervezésében számos jeles finn művész és tervező működött közre.

A mintegy 200 háború után épült templom közül a *Szakraális terek* című kiállítás tizenkét épületet mutat be, amelyek különböző évtizedeket, más-más jellegű templom- és kápolnaépületeket képviselnek. A Finn Építészeti Múzeum által készített kiállításon Jari Jetsonen fotóművész fényképein kívül rajzok és makettek is láthatók.

E *Szakraális terek* című kiállítás az állam, az egyház és az építészet között is kapcsolatot teremt: Finnországban az egyház, mint intézmény és az állam viszonya rendkívül közeli, a finnek több mint 80 százaléka az evangélikus egyház tagja. A másik állam-egyháznak, az ortodoxnak különösen az ország keleti részeiben erős a hatása. Az evangélikus egyház istentiszteletein az ígéhirdetés és ígéhallgatás áll a középpontban. A templom tere az oltár és a szószék felé fordul. A temetőkápolnáknak a temetési szertartás-

nak keretet adó térsorozat hangulata dominál.

Az építészeti kifejezőeszközök a templomépítészetben a legkifinomultabbak. A modern finn templomépítészet legsajátosabb jellemzője a fény és a tér finom kölcsönhatása, míg másik fontos témája a természetközelség. Az ornamentika helyett ezek a jellegzetességek adják meg a modern finn templom hangulatát. A dísztelenség mélyen gyökerezik a finnek múltjában és nemzeti karakterében. A tárlat az alábbi finn építészek templomait mutatja be: Erik Bryggman, Kaija és Heikki Siren, Alvar Aalto, Viljo Revell,

81 K É K

Aarno Ruusuvuori, Raili és Reima Pietilä, Timo és Tuomo Suomalainen, Pekka Pitkanen, Kápy és Simo Paavilainen, Kristian Gullichsen, Juha Leiviskä, Matti Sanaksenaho.

A kiállítás nemcsak külsőségében, de tartalmában is igen értékesnek bizonyult, a visszajelzések alapján – melyet a galéria illetékes munkatársaitól kaptunk – a látogatók egyöntetű véleménye igen pozitív volt.

A látogatói érdeklődést bizonyítják, hogy a kiállítás ideje alatt belépőjeggyel 1903 fő lépett be, mely szám magába foglalja a felnőtt, diák és nyugdíjas, valamint az ingyenes látogatók körét is.

(<http://www.finland.hu/doc/hu/finfo/kultuuri.html>)

Az év másik nagy érdeklődést kiváltó kiállítása Pócs Péter *Plakátmaniája* volt. A plakátok, reklámok és hirdetések témaköre – hasonlóan az építészethez – sokak által kedvelt területnek minősül. Pócs Péter a hazai kultu-

Budapest

rális élet egyik jelentős képviselője, elsősorban a színházi és művelődési házak plakátjainak készítésében. Országsszerte ismertté vált kedves egerei (sajtírók) és rajzfigurái, illetve alakjai révén. A kiállításra látogatók száma 1326 fő volt, mely az építészeti kiállításokhoz hasonlóan a Budapest Galériában magas látogatói számnak minősül. A Pócs-kiállítás jelentőségét továbbá abban látjuk, hogy a fővárosi kiállítótermek kínálatában ritkán fordul elő ilyen, vagy ehhez hasonló típusú kiállítás (Ernst Múzeum, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár...). A '70-es években, amikor Pócs Péter pályája

összekötő anyag személyiségének mindent elsősorban szuggesztivitása; nem kétséges, hogy csupa olyan témával foglalkozik, amiről képes személyes véleményt, azonosulási lehetőséget teremteni.

Fitz Péter művészettörténész szerint a Pócs-plakát szembevetendő, sok esetben hamarabb felismerhető, hogy ki az alkotó, mint a reklámozott tárgy. Ennek lehet, hogy a megrendelő nem minden esetben örül, viszont művészi minőséget kapott, ami biztosan fogja élni portékáját is. Ugyanis Pócs Péternek pályafutása során sikerült azt a lehetetlent végrehajtania, hogy az általa létrehozott alkalmazott műfajú műbe beépíti egyéniségét és személyiségét és ettől autonóm művészetté nem esülnek plakátjai.

A galéria által szervezett további kiállítások igen alacsony látogatószámmal bírtak, melynek magyarázatára több okot is felsorolhatunk, a látogatók érdektelenségét, a szerzők, képzőművészek köztudatban lévő ismeretlenségét, illetve a téma ismeretlenségét. Kutatásunk során ennek csak körvonalait láttuk, így konkrét információkkal nem szolgálhatunk.

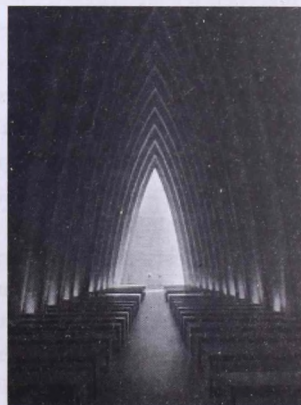
A Budapest Galéria V. kerületi Szabadsajtó utcai kiállítóterme, csakúgy mint a III. kerület Lajos utcában lévő kiállítóhelye a fővárosi kulturális színterek jelentős képviselője. Magas szín-

tű szakmai munkájával, kiállításainak tartalmával egyaránt nélkülözhetetlen intézménynek számít Budapest kulturális életében. Azt azonban érdemes megjegyezni, hogy a vizsgált kiállítóhely esetében elsősorban az építészeti, valamint a plakát, reklám témával kapcsolatos kiállítások vonzzák a legtöbb látogatót. A képzőművészeti alkotások kevésbé számottevő látogatószámot tudhattak magukénak.

A kutatás során komoly hátrányt jelentett az intézmény marketing-tevékenységének hiányossága; az intézmény programjainak hirdetése, reklámozása. A Pesti Műsor 2005 május-júniusától – 2006 november közepéig nem szolgáltatott a Budapest Galéria programjait, így csak az Index és a Pesti Est heti számaiból értesülhettünk az aktuális kiállításokról. (A TUR-INFORM által kiadott fővárosi anyagok pedig szintén a hiányosságokról, illetve pontatlanságokról adtak tanúbizonyságot). Az intézmény internetes honlapja színvonalas, jól tájékoztató, pontos, áttekinthető információkat, adatokat szolgáltat a kiállítóhely(ek) aktuális programjairól, kiállításairól.

Mint ismert, a galéria fővárosi fenntartású intézmény, anyagi helyzete szűkös, a marketing-tevékenységére tudja költségvetéséből a legkevesebb összeget fordítani. A fenntartói oldalról ezt a szempontot a továbbiakban kiemelt figyelemmel kellene kísérni, amennyiben az intézmény megtartására törekszik.

Részletek a Szakrális terek – Finn Templomépítészeti című kiállítás anyagából



Forrás: http://www.kontextus.hu/hirvero/kiallitas_2006_0210.html

elkezdődött és a plakátok legnagyobb része nem áreklám volt, hanem film, könyv, színház, kiállítás, koncert, tehát a kultúra valamelyik részének hirdetése.

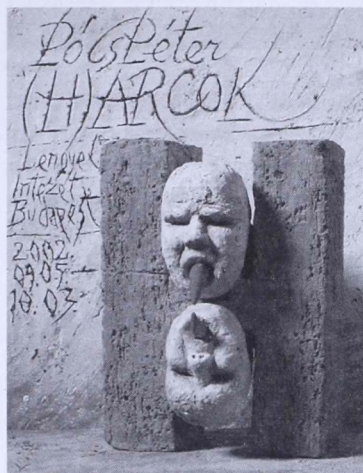
Pócs művészete ebben, a ma már szinte ideálisnak tetsző időszakban indult, metaforikus kifejezőmódjának két gyökere közül a lengyel szál volt a meghatározóbb: a kissé szurreális, expresszív fogalmazásmóddhoz erőteljes, abszurd gondolat- és képi világ társult.

A képi formálás tekintetében a színes japán fametszetek is szerepet játszottak, s a '70-es évek második felében, a '80-as évek elején grafikai eszköztára segítségével dolgozott elsősorban. (http://www.budapestgaleria.hu/index.php?akt_menu=121&esid=11)

Miközben a formanyelve és eszköztára mindig igen sokféle, a rajz mellett fotót, sőlisztgyurma-plasztikát, figuratív és geometrikus formákat egyaránt használ, mindezek között az



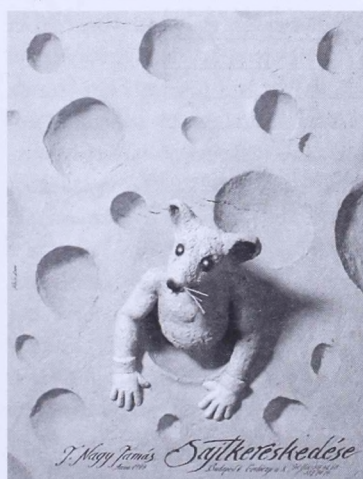
21 Pócs plakát



(H)arcok



Kortárs magyar művészeti lexikon



T. Nagy Tamás Sajtkereskedése

Forrás: <http://www.pocs-posters.hu/heretTNT.html>

A Budapesti Történeti Múzeum

A kutatás másik színhelyeül a Budapesti Történeti Múzeum – Vármúzeumi épülete szolgált. Az intézmény fővárosi fenntartói köteleke mellett a turizmus kedvelt célpontja, hiszen a Vár és annak környéke Budapest egyik leglátogatottabb helyszíne – ahogy a Budapest Galéria is. Az intézmény létrehozására 1887-ben hozott határozatot Budapest közgyűlése. A határozat tartalma szerint egy olyan intézmény létrehozását szorgalmazta, mely a főváros történetére vonatkozó régészeti és egyéb tárgyi emlékek gyűjtését végzi. Az első állandó várostörténeti kiállítás

1907-ben nyílt meg. 1936-tól az intézmény neve Szekesfővárosi Történeti Múzeum, majd pedig (1967-től) Budapesti Történeti Múzeum néven vált ismertté. Ugyanebben az esztendőben a BTM „beköltözött” a Budavári Palota E épületébe. A múzeum igen gazdag gyűjteménnyel rendelkezik, 470 ezer régészeti, 68 ezer történeti, 28 ezer képzőművészeti, valamint ipar- és technikatörténeti, néprajzi és egyéb műtárggyal.

A múzeum a 2006. évben számos rangos kiállítást, illetve programot szervezett. A kutatásunk során csak az ideiglenes kiállításokat vizsgáltuk, az állandó kiállítás a mi szempontunkból nem volt releváns.

Az intézmény – jellegéből adódóan – nagyobb szabású, hosszú távra szóló és komplexebb kiállításokat szervez, mint a Budapest Galéria vagy az Ernst Múzeum. Ennek következtében a kiállítások és a látogatói számarányok is más módon kerülnek elemzésre, hiszen itt nem egy adott kiállítást néznek meg feltétlenül a látogatók, hanem több, egymástól eltérő időszakban futó programot. Az elmúlt évben az állandó kiállítások mellett a következő időszaki kiállítások megrendezésére került sor. (Lásd 2. és 3. táblázat.)

A kiállítások közül legnagyobb népszerűségnek a magyar Afrika-kutatók



antropológiai fotográfiai örvendtek. Ez a kiállítás tulajdonképpen egy antropológiai kiállítás, mely a BTM kiállításai között nem megszokott. Érdekességét az adja, hogy a fotók egy hosszabb afrikai kutatás-sorozatot kívántak a téma iránt érdeklődők elé tárni.

A kiállítások közül kiemelt figyelmet érdemel az a program, mely a Tavaszi Fesztivál keretében került megrendezésre, és egy igazi műgyűjtő arisztokratára – Andrassy Dénesre –, valamint tárgyi emlékeire koncentrált.

Amennyiben az intézmény kiállításainak tartalmát vizsgáljuk, úgy elmondható, hogy a kiállítások – kivétel nélkül – a múzeum kötelezően vállalt feladatainak, valamint az 1997. évi CXL. törvényben foglaltaknak megfelelően kerül megszervezésre. A témák történelemmel foglalkoznak, valamilyen korhoz, híres emberhez vagy családokhoz köthetőek, akik magyar vonatkozással bírnak, esetleg a magyar nép számára valamilyen hasznos

2. táblázat

KIÁLLÍTÁSOK	IDŐSZAK
A kispesti „GRÁNIT” Porcelán- és Kőedénygyár a XX. században	2005. november 25– 2006. február 26.
Magyar Afrika-kutatók fotográfiái	2006. március 10–április 10.
Andrássy Dénes – a műkedvelő és műgyűjtő arisztokrácia	2006. április 28–augusztus 21.
Mészáros Éva gyűjteményes kiállítása	2006. szeptember 24–november 13.
György-Griegel család három évszázada	2006. október 4–2007. január 20.

3. táblázat

HÓNAP	A LÁTOGATÓK SZÁMA (hazai és külföldi egyaránt) fő
JANUÁR	4314
FEBRUÁR	3260
MÁRCIUS	5110
ÁPRILIS	5951
MÁJUS	5606
JÚNIUS	5044
JÚLIUS	6418
AUGUSZTUS	6543
SZEPTEMBER	5103

Képek az Andrássy Dénes – a műkedvelő és műgyűjtő arisztokrata című kiállításról



Forrás: <http://www.btm.hu/varmuzeum/fooldal/varmuzeum.htm>

Képek a Magyar Afrika-kutatók fotográfiáiból



Forrás: <http://www.btm.hu/varmuzeum/fooldal/varmuzeum.htm>

kulturális értéket teremtettek. A múzeum a fővárosi múzeumok között a „jól látogatott” múzeumi kategóriába sorolható. Átlagos (havi) látogatószáma – a 2006 évben – 5200 fő, melyből a hazai és külföldi látogatók számaránya 40-60%. Ennek magyarázatára a BTM felvezető részében már tettünk említést. A kiállításokon meglepően nagy számmal vesznek részt a diákok, diákcsoportok, köszönhetően a különböző általános és középiskolai tanítóknak, tanároknak, akik a múzeumot nemcsak intézménynek, hanem oktatási intézménynek is tekintik. Ezzel párhuzamosan érdemes megemlítenünk azokat a múzeumi programokat, játszóházakat, amelyek a múzeum megismerésében, népszerűsítésében játszanak döntő szerepet.

A Budapesti Történeti Múzeum kiállításai törekednek a minőségi programok megvalósítására. A kiállítási eszközök követik a változásokat, több idegen nyelvű eszközzel (audio-eszközök, feliratok, szóbeli eligazítás) segítik a látogatókat az eligazodásban, illetve az adott terület elmélyítésében. (Az egyes kiállítások szakmai anyagai is bizonyítják ezt, melyeket a fotók is illusztrálnak.)

A múzeum kiállításairól több helyen is tájékozódhatunk, így a *Pesti Est*, a *Pesti Műsor*, az *Index* lapjairól, valamint a különböző honlapokról, illetve a múzeum saját honlapjáról. Az intézmény helyzete fenntartói viszonyait figyelembe véve stabilnak mondható. Kiállításaihoz komoly anyagi háttér szükséges, melyet a fenntartói oldal nehezen képes biztosítani, ugyanakkor a múzeum saját bevételei pedig nem képesek ezt az összeget kiegészíteni, felülmúlni. A múzeum jelentőségét hangsúlyozva megállapíthatjuk, hogy a fenntartó részéről nem helyeződik kellő hangsúly a múzeum működésére, fejlesztésének kérdéseire.

Az Ernst Múzeum Budapest egyik legismertebb területén, az Andrássy út és a Nagymező utca kereszteződésében helyezkedik el, melyet a fővárosi építészeti és kulturális szaknyelv „Pesti Broadway”-nek is nevez. Könnyen megközelíthető, több más kulturális intézmény közelében lévő kulturális színtér.

Az Ernst Múzeum – Ernst Lajos gyűjteményét bemutató – 1912-ben tárult a közönség elé. Haladó szellemű kiállítási programjával jelentős szerepe volt kora művészeti életében, melyet törekszik a jelenben is megtartani.

A két kiállítóhellyel (V. kerület Dorottya utca és a VI. kerület Nagymező utca) működő múzeum elsődleges feladata a huszadik századi magyar és egyetemes művészet, valamint a kortárs alkotók, életmű-kiállítások bemutatása. A hazai és egyben a fővárosi kulturális élet különleges színpontjaként tartjuk számon a múzeumot, ennek magyarázata abban rejlik, hogy a számos olyan, talán periferián elhelyezkedő művészeti irányzatot is bemutat, melyet más múzeumokban ritkán, vagy egyáltalán nem láthat a közönség. Vannak minden évben újra megjelenő kiállítások is, így a

Derkovits-ösztöndíjasok kiállítása, vagy más fiatal művészek kiállításai, ugyanakkor a látogatók az Ernst Múzeumot kiállítási szerepe mellett kutatási műhelyként is megismerhetik, valamint szakmai könyvek, kiadványok kölcsönzési színtereként is. Számos kiadvány jelenik meg a múzeum kereteiben, melyek többsége az aktuális kiállításokkal összefüggésben készül, vagy Ernst Lajos életteréhez kapcsolódik.

Egyes kiállítások esetében már az első napokban több száz ember fordult meg. A legnépszerűbb kiállítások közé sorolható a három témát egy időben bemutató *Medgyaszay István*, a *Zsolnay* épületkerámiák, valamint *Bódis Erzsébet* textiliáinak bemutatása volt. A kiállítás valóban színvonalasságáról, értékéről és a téma újszerűségéről tanúskodik. Mindhárom kiállítás esetében az egyéni életút mellett a különböző szakmai területek mélyreható elemzéseibe is bepillantathatunk, melyek legfőbb sajátossága, hogy mindenki számára érthető nyelvezeten szólít meg. A kiállítás iránt érdeklődők száma is bizonyította a jelentőségét (3131 fő).

Igen nagy látogatottságot tudhattak magukénak a *Deim Pál* és az *Orosz István*

életműveket bemutató kiállítások. Ezeket mindig nagy népszerűség övezi, de ezt megerősítheti az a tény is, ha élő képzőművészekről, művészekről van szó. Mindkét kiállítás egész életmű-sorozatokat mutatott be, így minden látogató találhatott magának kedvelt időszakokat, korszakokat az egyes szerzőktől.

Mégis az év legnagyobb szenzációja a *(M)érték* című kiállítás, mely már a decemberi hónapban jelentős számú érdeklődőt vonzott az intézménybe (2006. december 15-ig 3759 fő). A kiállítás a Magyar Fotográfiai Múzeum anyagából állt össze, hazai és magyarországi származású fotográfusok képeiből:

85
K É K

az 1928–1984 közötti időszakot öleli fel, politikai, szerelmi és egyéb társadalmi témák köréből.

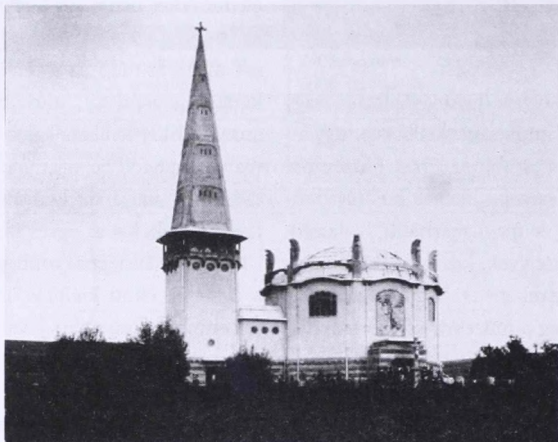
Az Ernst Múzeum kiállításai a 2006. évben is minőségükről, érdekességükről és látogatottságukról tettek tanúbizonyságot. A kultúra számára adott értékek mellett az intézmény törekszik az egyedülállóságra, a fővárosi kultúrában betöltött szerepének megtartására, megerősítésére. A múzeum kommunikációs és marketing-tevékenysége megfelelően mutatja az intézmény ismertségét, hiszen számos írott és elektronikus úton érhetőek el kiállításai, programjai. És még a saját honlap is kiváló tájékoztató eszköz.

Az Ernst Galéria látogatókra gyakorolt hatása mindenféleképpen pozitívnak tekinthető. Kiállításai, szakemberei és a felvállalt feladatok megvalósítása mind-mind a szakértelem és a szaktudás meglétéről tájékoztatnak bennünket, melyet nem szabad elhanyagolni a fővárosi kulturális életben.

4. táblázat. A 2006. évben számos rangos kiállítás kapott helyet a múzeum berkein belül

A KIÁLLÍTÁSOK MEGNEVEZÉSE	A LÁTOGATÓK SZÁMA (fő)
Medgyaszay István: Építészet és ornamentika 2006. január 9–február 19, „Budapest, színes város” – Zsolnay épületkerámiák Budapesten és Bódis Erzsébet textiliák kiállítása 2006. január 12–február 19.	3131
Derkovits Gyula képzőművészeti ösztöndíjasok kiállítása – 2006. március 1–április 2.	595
Konok Tamás retrospektív kiállítása – <i>Sine loco et anno</i> – 2006. április 12–május 3.	583
Közös tér – az etnikai kisebbség és a kulturális identitás kérdése a Kárpát-medence művészetében – 2006. május 10–június 21.	811
Deim Pál képzőművész életmű-kiállítása az Ernst Múzeumban – 2006. június 28–augusztus 6.	1180
Felhők Poloniusnak – Orosz István retrospektív kiállítása az Ernst Múzeumban – 2006. augusztus 17–szeptember 17.	3733
Tűrés és Tiltás – a Fiatal Képzőművészek Stúdiójának 1966-os és 1967-es kiállítása – 2006. szeptember 26–november 8.	1258
<i>(M)érték</i> 2006. november 16–2007. január 17. (2006. december 15-ig)	3759
december 30.	10000. látogató

Medgyaszay László: képek az Építészet és ornamentika című kiállításból



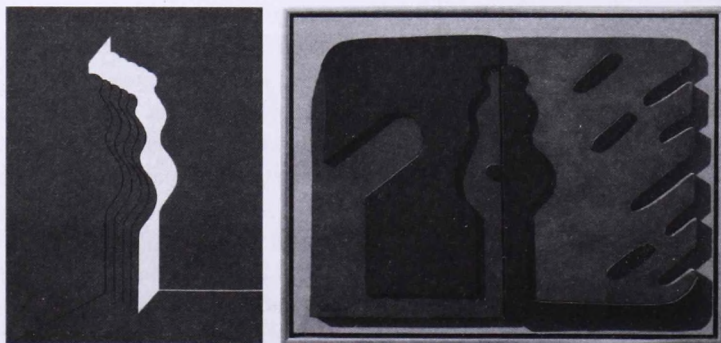
Forrás: <http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=76&lang=hun#>

Részlet a „Budapest, színes város” – Zsolnay épületkerámia kiállításról



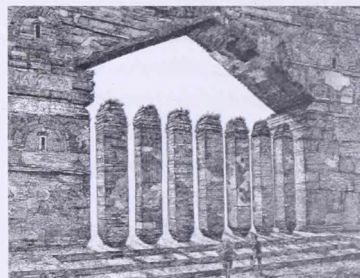
Forrás: <http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=77&lang=hun#>

Deim Pál kiállítási anyagából



Forrás: <http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=84&lang=hun#>

Orosz István kiállítási anyagából



Forrás: <http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=85&lang=hun#>

Képek a Mérték című kiállítás anyagából



Forrás: <http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=87&lang=hun#>

5. táblázat. 2006. évi kiállítások a Ludwig Múzeumban

KIÁLLÍTÁSOK	IDŐSZAK
Joao Penalva (videók, installációk, fotók)	2005. november 3–2006. január 15.
Feszített művek – Válogatás a Ludwig Múzeum gyűjteményéből I.	2005. március 15–2006. február 20.
Forgács Péter és a Labyrinth Project (Marsha Kinder, Rosemary Comella, Kristy H. A. Khang, Scott Mahoy, Jim McKee) A dunai Exodus. A folyó beszédes áramlatai (installáció).	2006. február 9–március 19.
Judit Kurtag videomunkái	2006. február 16–március 19.
Feszített művek – Válogatás a Ludwig Múzeum gyűjteményéből II.	2006. március 9–december 31.
John Wood és Paul Harrison (5 terem)	2006. március 10–június 8.
Katharina Sieverding Close Up	2006. március 30–május 28.
Lydia Schouten: „Le jardin secret” (A titkos kert). 4 csatornás videoinstalláció	2006. május 12–július 2.
Euro visions. Az új európaiak a Magnum fényképészeinek szemével	2006. június 9–augusztus 27.
Pink House projekt	2006. június 22–július 8.
Rezonancia. Elektromágneses testek	2006. június 22–augusztus 27.
Tíz éves a Strabag Festészeti Díj	2006. szeptember 15–október 29.
Hommage à Bódy Gábor (1946–1985)	2006. szeptember 21–október 1.
Birkás Akos kiállítása	2006. november 24–2007. február 4.

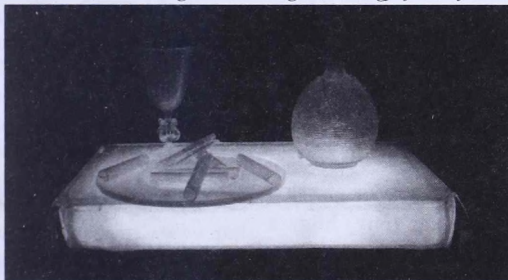
Ludwig Múzeum – Kortárs Művészeti Múzeum (LUMÚ)

A budapesti Ludwig Múzeum Közép- és Kelet-Európában elsőként jött létre a '80-as évek végén. 1989-ben Irene és Peter Ludwig műgyűjtő házaspár szerződést kötött a magyar állammal és 72 saját műtárgyból megalapította a kortárs képzőművészetet bemutató múzeumot. 1991-ben további 95 műalkotással egészítették ki a gyűjteményt, amely azóta is folyamatosan gyarapodik.

A 2005-ös év jelentős fordulópontot jelentett a múzeum életében – a budai

Képek a múzeum kiállításából

Feszített művek – Válogatás a Ludwig Múzeum gyűjteményéből I.



Forrás: http://www.ludwigmuseum.hu/2005/kiallitasok/2005/feszített_h.htm

Euro visions. Az új európaiak a Magnum fényképészeinek szemével



Forrás: http://www.ludwigmuseum.hu/2005/kiallitasok/2006/eurovisions_h.htm

87
K É K

várból a dél-pesti, millenniumi városközpontban megépült Művészetek Palotájába költözött, ahol a legmagasabb igényeket is kielégítő, korszerű múzeumtechnológia várja a kiállításokat és a gyűjteményt. Az épület Duna felőli szárnyát elfoglaló múzeum három szinten mintegy 3300 m² kiállítótérrel rendelkezik. Az 1300 m²-es első szinten láthatók az időszaki kiállítások, a felső két szinten pedig a gyűjtemény válogatott darabjai.

A múzeum egyik legfontosabb törekvése a kezdetektől fogva, hogy a magyar – és a közép-kelet európai – művészetet a nemzetközi, „nyugati” művészettel összefüggésben mutassa be. Peter Ludwig eredeti intenciója is az volt, hogy az 1989 előtt ideológiailag szétválasztott világ két felét a művészetet keresztül közelítse egymáshoz, ennek jegyében vásárolt műtárgyakat például szovjet „nonkonformista” művésztől és más, kelet-európai országokból (Ivan Csujkov, Jurij Albert,

Budapest

Jurij Lejderman, stb.). Az utóbbi években beszerzett, a hatvanas, hetvenes évek közép-kelet-európai avantgarde törekvéseit tükröző művek (Lakner László, Frey Krisztián, Maurer Dóra, Bak Imre, Jovánovics György, Keserü Ilona, Nádler István és mások, illetve Ana Lupa, József Szajna) az új kiállításon is a nyugati tendenciákkal párhuzamba állítva jelennek meg, csakúgy, mint a hetvenes évek geometrikus, minimalista művei vagy a nyolcvanas évek nemzetközi újfestészete (Baselitz, Lüpertz, Penck, Palladino).

A múzeum a kilencvenes évektől kezdődően szisztematikusan gyűjti a

eszközök, melyek lehetővé teszik a múzeum számára, hogy a legkorszerűbb kiállításokat valósítsák meg. A múzeum legnagyobb „fegyvere” a hely, a tér, a kiállítási szintér, mely minden intézménnyel szemben csak előnyt jelent. A LUMÚ jól működő, stabil intézmény a hazai múzeumok között. Az európai Ludwig Múzeumokat végigtekintve elmondható, hogy a hazai LUMÚ szakmai munkájával, kiállításaival és programjaival teljes értékű intézményként van jelent az európai múzeumi hálózatban. Reméljük ez a szakmai munka a következő években is folytatódni fog.

Összegzésképpen elmondható, hogy mind a négy vizsgált múzeum a hazai múzeumi élet jelentős képviselője. Olyan értékeket közvetítenek, melyek a magyarországi kulturális élet mellett Európai szinten is bátran megállják a helyüket. Örvedetes tény, hogy a szétdarabolódott intézményi hálózatunk szövetében intézményi szinten képesek képviselőként jelen lenni.

IRODALOM

KÖNYVEK

Budapest lexikon I-II. kötet (1993), Akadémiai Kiadó, Budapest
Kovalcsik József (1987) A kultúra csarnokai I-II-III. kötet, Művelődéskutató Intézet, Budapest

Kulturális kisenciklopédia (1986), Kosuth Kiadó, Budapest
Magyarország múzeumai (szerk. Balassa M. Iván), (2001), Vince Kiadó, Budapest

EGYÉB DOKUMENTUMOK

A múzeumok által megküldött adatok, belső anyagok és tájékoztató anyagok.

INTERNETES ELÉRHETŐSÉG

www.budapest.hu
http://www.budapestgaleria.hu/index.php?akt_menu=121&esid=11
<http://www.okm.gov.hu/main.php?folderID=1470>
<http://www.finland.hu/doc/hu/finfo/kulttuuri.html>
<http://hksz.eszhok.bme.hu/pipermail/hk/Week-of-Mon-20060213/001445.html>
http://www.budapestinfo.hu/hu/latnivalok_muzeumok
<http://www.btm.hu/varmuzeum/fooldal/varmuzeum.htm>
<http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=85&lang=hun>
<http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=87&lang=hun#>
<http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=76&lang=hun#>
<http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=77&lang=hun#>
<http://www.ernstmuseum.hu/kiall.php?section=kiallitas&id=84&lang=hun#>
<http://www.pocs-posters.hu/keretTNT.html>
http://www.kontextus.hu/hirvero/kiallitas_2006_0210.html
<http://www.btm.hu/varmuzeum/fooldal/varmuzeum.htm>
http://www.ludwigmuseum.hu/2005/kiallitasok/kiallitasok_h.htm
http://www.ludwigmuseum.hu/2005/kiallitasok/2006/eurovisions_h.htm
http://www.ludwigmuseum.hu/2005/kiallitasok/2005/feszített_h.htm

88

K É K

magyarok mellett a cseh, szlovák, lengyel, román, szlovén stb. művészek munkáit is (Roman Ondák, Zbigniew Libera, Zuzanna Janin, Teodor Graur, Dan Perjovschi és még sokan mások).

A múzeum 2006-ban – az előző időszakokhoz képest – kiváló kortárs műveket bemutató kiállításokat szervezett. A múzeum szakmai munkájában komoly segítséget jelentenek azok az kiállítási és egyéb műszaki

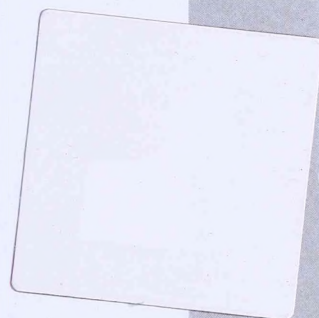
A természettudomány megváltozott szerepe

A világban végbemenet nagyarányú átalakulások eredményeként és a természettudományok soha nem látott fejlődése miatt a II. világháború után a különböző tudományos elitsoporkok közül természettudósok presztízse igen megnőtt, a legnagyobb pozitív irányú változásokat ez a csoport éli meg. Az elitnek ez a része több szempontból is felértékelődött. Nemcsak az új típusú fegyverrendszerek előállításában játszott szerepe miatt vált fontossá, hanem azért is, mert az

törekvések a természettudományok súlyának növelésére. A nemzetközi színvonalú klebelsbergi kultúrpolitika tudománypolitikai lépéseivel arra is törekedett, hogy a magyar tudományos életet, közte a természettudományok fejlődését is biztosítsa. A klebelsbergi reformok ellenére azonban a magyar tudományos életben nem következett be radikális áttérés a természettudományok javára. Az autonómiával rendelkező MTA-n és az egyetemeken továbbra is megőrizték vezető szerepüket a humán tudományok. A természettudósok ezért sérelmeztek a történelmi hagyomány és a tudomány-

N. Szabó József

*Az MTA átalakítása és a természettudósok (1945–1946)**



89

K É K

1940-es évektől a tudománynak – természet- és műszaki tudományról van szó – olyan jövőt és társadalmi befolyást prognosztizáltak, mint korábban soha. A töretlen fejlődésbe és a technikai haladásba vetett hit miatt a természettudomány a különböző tudományterületek között meghatározóvá vált. 1945 után úgy látszott, hogy a tudomány képes megoldani az emberiség leglényegesebb problémáit és arra is alkalmas, hogy a történelmileg felhalmozott hátrányokat gyorsan megszüntesse.

A magyar tudományos élet struktúrája és az MTA szervezeti felépítése azonban nem tükrözte azt a nagyarányú változást, ami a nemzetközi tudományos életben végbement. Természetesen Magyarországon is voltak

politika miatt kialakult hátrányos megkülönböztetést.

A világ tudományos életében végbement változások, valamint a természettudományok felértékelődése ismeretében a magyarországi természettudományi elit úgy ítélte meg, hogy a magyar és az egyetemes tendenciák nincsenek összhangban, mivel a magyar tudományos életben és a MTA-n érvényesülő preferenciák egy konzervatív, a fejlődést gátló állapotot próbálnak stabilizálni. A hátrányok felszámolása érdekében a magyar természettudósok ezért már a tudományos élet reorganizálódásának kezdetén alapvető reformokra törekedtek. A természettudományi elit radikális változtatási igénye azonban ütközött az MTA és a tudományos élet hagyó-

* A dolgozat nem tekinteti feladatának a műszaki-, az orvos- és az agrárelit szerepének feldolgozását. A kérdés részletes kifejtését az Egyetemi és akadémiai reform és az 1945–1946-os változások hatása a műszaki tudományos elitre (*Műhely*, 1997/1), Az orvoselit és a politikai változások (*Valóság*, 1998/2), valamint a Felsőoktatási reform és az agrártudományi elit (1945–1946) című tanulmányokban végeztem el.

mányos struktúrájához ragaszkodók érdekeivel. A természettudósok egy része ugyanakkor kihívásként élte meg a politikai rendszerváltozást és a tudományos élet modernizálását elkerülhetetlennek tartotta. A két világháború között mellőzött kutatók többsége úgy érezte, joga van arra, hogy bekerüljön a legrangosabb tudományos elitbe.

A természettudományos elit 1945-ben úgy ítélte meg, hogy a rendszerváltozással elhárulnak a tudomány fejlődését akadályozó tényezők, megváltozik a tudományos élet szerkezete és irányítási mechanizmusa és a nem-

került a Kornis Gyula és Moór Gyula vezette, az MTA hagyományos funkciójához és struktúrájához ragaszkodó, a reformot a régi keretek között is megoldhatónak tartó humán-társadalomtudományi csoporttal. Az Akadémia átalakítását megvalósítani szándékozó tudóscsoport második legfontosabb vezetője Bay Zoltán volt. Az Egyesült Izzó kutatólaboratóriumát 1936-tól irányító, az MTA levelező tagjának 1939-ben megválasztott Bay támogatta Szent-Györgyi Albert minden kezdeményezését, abban meghatározó szerepet játszott.

Az elsősorban természettudósok érdekeit megfogalmazó Szent-Györgyi Albert szerint az Akadémiának az új feladatok elé került tudomány alapvető igényeinek megfelelően kell megújulnia. Az MTA modernizálódását a Szent-Györgyi-csoport a tagrevízióval kívánta egybekötni, amit az Akadémia a legridegebben visszautasított. 1945. május 28-30-án ülésezett az MTA nagygyűlése, ahol megválasztották a testület vezetőit és az új akadémikusokat. A felszabadulás utáni akadémia elnökévé Kornis Gyula filozófust, másodelnökévé Vendl Aladár geológust, főtítkárrá Voinovich Géza irodalomtörténészt választotta. Az MTA-nak 37 új levelező, 15 rendes és 7 tiszteleti tagja volt. A természettudósok képviselői közül az MTA levelező tagja lett: Ábrahám Ambrus biológus, Andreánszky Gábor botanikus, Beke Manó matematikus, Entz Béla zoológus, Moesz Gusztáv botanikus, Náray Szabó István vegyész, Plank Jenő vegyész, Szókefalvi-Nagy Béla matematikus. Az Akadémia rendes tagjává választották: Bay Zoltán fizikust, Keréjártó Béla matematikust, Schulek Elemér vegyészt, Soós Lajos zoológust, Széki Tibor vegyészt, Vitális István geológust. Három új tiszteleti tag képviselte a természettudósokat: Hevesy György fiziko-kémikus, Szent-Györgyi Albert biokémikus és Vendl Aladár geológus.

Az új akadémikusok beválasztása egyfajta egyensúlyra törekvést tükröz, mert a természet- és társadalomtudósok fele-fele arányban kerültek be a testületbe. Az új tagok szakmai megoszlásából arra lehet következtetni, hogy a két világháború között mellőzött természettudományok pozíciói sokat javultak, de az osztályok száma ezúttal is változatlan maradt.

A tudományos élet modernizálását követelők a változásokat nem tartották megfelelőnek, úgy ítélték meg, hogy a természet- és műszaki tudományok fejlődésének több problémája nem megfelelő akadémiai képviselőtűkből, a Magyar Tudományos Akadémia funkcióinak nem megfelelő értelmezéséből és a tudományos kutatás nem kielégítő támogatásából következik. Az Akadémia radikális átalakítását sürgető elit Szent-Györgyi Albert vezetésével tovább küzdött az MTA reformjáért. A megújulást sürgető csoport szerint a magyar tudomány problémái a régi keretek között nem oldhatók meg, ezért a konfliktust is vállalták a hagyományokhoz ragaszkodókkal. 1945. július 30-án Szent-Györgyi Albert és Bay Zoltán vezetésével megalakult a Magyar Természettudományi Akadémia.

A Magyar Természettudományi Akadémiát létrehozó természettudományi elit képviselői azoknak az erőknak a segítségével számítottak, akik a gazdasági-társadalmi fejlődés feltételének tartották a tudományos-műszaki haladást. Természettudományi Akadémia felállításával azt akarták elérni, hogy a természettudományokat kimentsék a kátyúból, és a testület pezsgő szellemi életével kierószakolják a haladó változást az MTA-ban.

A természettudományi elit modernizációs kísérletei, az MTA tervezett reformjai olyan problémákat vetett fel, amelyekre a politikai pártok az esetek többségében nem rendelkeztek kidolgozott koncepcióval, de nem is érezték illetékesnek magukat a beavatkozásra. A tudományos élet átalakítását kezdeményezők a megújulást akaró

zetközi tudományos trendhez igazodó preferenciák érvényesülnek. Abban is bíztak, hogy a háború utáni magyarországi modernizáció minden eddiginél nagyobb igényt támaszt a természettudósokkal szemben. A világ tudományos életében érvényesülő tendenciák és a magyarországi politikai változások hatására a különböző elit-csoportok között a legaktívabbak a természettudósok voltak.

Az MTA átalakítása

A háború előtti magyar tudományos helyzetet negatívan megítélő tudósok úgy látták, hogy a tudomány vezető szerepet fog játszani a demokratikus átalakulásban. Az átalakulást ambiciónaló elit Szent-Györgyi Albert vezetésével a tudományos élet modernizálása központi kérdésének a természet- és műszaki tudományok súlyának növelését tartotta, amivel összeütközésbe

MTA-tagokból, a háború előtti hivatalos tudományokból kívül rekedt vagy emigrációban lévő tudósok köréből kerültek ki. Mivel a modernizálás a pártok programjában általános szinten megfogalmazódott, ezért képviselőik és sajtójuk egyetértett és támogatta a megújítási kísérleteket. Az átalakulást követelő szakmai csoportok a tudomány autonómiáját és szabadságát is figyelembe véve kívánták végrehajtani a változásokat. A tudományos élet modernizálásának ugyanakkor politikai jellege is volt, mivel a reformért síkra szállók többnyire azokkal a csoportokkal kerültek összeütközésbe, amelyek tudományos pozícióikat a régi rendszerben szerezték.

Konfrontáció és kompromisszum

A természettudományi és humán elit harcából 1945-ben nem született konszenzus. Mivel a magyar tudományos élet problémái nem oldódtak meg, ezért a kérdéssről különböző fórumokon folyt a vita. A Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezete 1945. szeptember 7-én sokoldalúan és viszonylag részletesen foglalkozott a tudományos élet problémáival. Egyes résztvevők különösen fontosnak tartották a természettudományok támogatását. Ezen tudományok fejlesztését azért is pártolták, nehogy Magyarország lemaradjon a tudományok világversenyben. Erdey Grúz Tibor megfogalmazása szerint erre csak egy megreformált, a kor színvonalán álló akadémia alkalmas. Volt aki (például Kosáry Domokos) egy új akadémia szükségességére mellett foglalt állást, anélkül azonban, hogy Széchenyi akadémiaja háttérbe szorulna. Zsirai Miklós viszont kiállt Széchenyi szelleméhez viz akadémia mellett, amelynek fő célja a magyar nyelv művelése. A természet- és műszaki tudományokat preferáló tudománypolitikai elképzelésekkel kapcsolatban kétségeit fejezte ki, szerinte Magyarország nem képes a tudományok világversenyében

részt venni, csak a nemzeti tudományok művelésével tűnhet ki.

Az MTA körüli vita 1945–1946 fordulóján is a tudománypolitika központi kérdése volt. Az Akadémia Reformbizottságában folyó viták azt mutatták, hogy a természettudományok súlyának növelése nehézségekbe ütközik. Szent-Györgyi Albert az akadémiai reform elhúzódásában ismét annak bizonyosságát látta, hogy az MTA nem alkalmas az újjáépítéssel kapcsolatos feladatok ellátására, ezért újból bejelentette lemondását az akadémiai tagságról. Ezt az Akadémia ezúttal már tudomásul vette, leszögezve, hogy mindent elkövet a Természettudományi Akadémiával való együttműködés érdekében, de Széchenyi Akadémiájának szellemét nem áldozza fel.

1945. december 4-én a Természettudományi Akadémia közgyűlése megállapította, hogy az MTA vezetőségében nincs hajlandóság komoly reform végrehajtására, ezért a további tárgyalást céltalannak tartotta. Másnap Szent-Györgyi tájékoztatta a sajtó képviselőit kilépésének okairól és újból megfogalmazta tudománypolitikai elképzeléseit. Hangsúlyozta, hogy az Akadémia nagymértékben felelős a nemzeti katasztrófáért. Alapítója elgondolása szerint a szellemi függetlenség és haladás fellegvára lett volna, ehelyett a szervilizmus és a féltudományosság fellegvárává vált. Egy olyan akadémia, amelynek József főherceg volt a vezetője és tudományos eszménye Orsós Ferenc, képtelen az ország újjáépítését előrevinni. A megújításra csak akkor van lehetőség, ha tagrevízióra kerül sor.

Az akadémia eredeti funkcióját védelmező csoport nem tudott azonosulni Szent-Györgyi elképzeléseivel. A sajtóértekezletet követően, december 10-én a reformbizottság Moór Gyula elnökletével tartott együttes ülésén elhatározta, hogy rágalalmazási pert indít Szent-Györgyi Albert ellen. Erre Bay

Zoltán és Egervári Jenő is lemondott tagságáról. December 12-én Szent-Györgyi Albert „Az Akadémia válsága” c. cikkében újból kifejtette véleményét a magyar tudományos életről. Konceptiójának lényege: társadalmat építeni vagy újjáépíteni tudomány nélkül nem lehet. A tudós feladata nemcsak az, hogy tudományát művelje, hanem az is, hogy segítse a politikát a problémák felismerésében és megoldásában. A tudomány csak akkor képes társadalmi feladatának megfelelni, ha a kor színvonalán művelik és megfelelő szervezetekkel rendelkezik. Az MTA erre alkalmatlan.

Ha nem következik be változás, Magyarországot kitörlik a kultúrnemzetek sorából. Szent-Györgyi nem tartotta véglegesnek az Akadémiával való szakítást, a Természettudományi Akadémiát sem tekintette az MTA riválisának. Kifejtette, hogy az azonnal megszűnik, mihelyt az Akadémia megfelel eredeti célkitűzésének. Az MTA megújítása viszont csak akkor biztosítható, ha eltávolítják a „haladás ellenségeit”. A cél érdekében hatalmi kormányzati beavatkozást sem ellenzett. Szent-Györgyinek a tudomány és a politika közti viszonyról az volt a véleménye, hogy a politika ne avatkozzék a tudományba, de a nemzet sorsfordulásának idején a kormányzatnak kötelessége, hogy legfontosabb intézményeit a leghivatottabbak kezébe helyezze.

A tudomány autonómiájához kezdetben ragaszkodó reformcsoport az eredménytelennek ítélt kezdeményezések után hajlandóságot mutatott a

tudomány területén is a politikai eszközök felhasználására. A modernizálást sürgető tudósok a demokratikus átalakulásra és a gazdasági fejlődésre hivatkozva bírálták és támadták a humán tudósok konzervatív csoportját, akiknek viszont az MTA-n és az egyetemeken belül nagyobb szavuk volt, mint az átalakítást kezdeményezőknek. A reform követelőinek helyzetét javította, hogy egy olyan tudományos élet kialakítása mellett érveltek, mely Magyarországot, a magyar tudományt a nemzetközi tudományos fejlődés fő trendjeihez kívánta kapcsolni, továbbá az, hogy olyan politikai erők támo-

92

KÉK

gatását élvezték, amelyek szintén érdekelték voltak a Magyar Tudományos Akadémia átalakításában. A tudományos élet modernizálásáról tehát tovább folyt a polémia.

A Társadalomtudományi Társaság a tudományos élet válságáról tudománypolitikai ankétot rendezett. Az ankét első ülésén Moór Gyula, a budapesti tudományegyetem rektora fejtette ki véleményét. Elismerte, hogy vannak súlyos hibák és mélyre ható reformokra van szükség. Úgy látta azonban, hogy Szent-Györgyi túlságosan a természettudós szemszögéből nézi a kérdést. Moór Gyula szerint a tudománypolitika társadalmi kérdés és a problémát kompromisszummal meg lehet oldani, a meglévő adottságokból, emberekből lehet kiindulni és nem lehet mindent előlről kezdeni. A gyökeres reform helyett a meglévő intézményrendszer javítását szorgalmazza. Keresztury Dezső vallás- és közoktatásügyi miniszter véleménye szerint

Szent-Györgyi Albertnek igen sok kérdésben igaza van, de az Akadémia problémájának megoldása nagyon bonyolult. A rendezés fő akadálya az anyagi hiánya. Egyetértett Szent-Györgyivel abban, hogy sokat lehet és kell tenni a tudományos intézmények tökéletesítése érdekében. Megítélése szerint azonban a magyar kormány nem tud milliókat áldozni tudományos intézetek felállítására vagy támogatására. Fogarasi Béla kommunista tudománypolitikus a magyar tudomány követendő példájának a Szovjetunióban és az Egyesült Államokban kialakult rendszert tartotta. Különösen a szovjet módszert vélte Magyarországon megvalósíthatónak. Az USA tudományos struktúráját azért nem tartotta adaptálhatónak, mert ott a tudományt a magántőke támogatja. Az ugyancsak kommunista Káldor György azt hangsúlyozta, hogy a tudománynak át kell vennie a szellemi vezetést és nem válhat az állam cselédjévé.

A Társadalomtudományi Társaság ankétján is megütköztek a hagyományokhoz ragaszkodó tudománypolitikai koncepciók és a reformot sürgető elképzelések, a problémák azonban nem oldódtak meg. A Szent-Györgyi Albert elleni per tovább mélyítette a Magyar Tudományos Akadémia válságát. Tizenhárom tudós – Bay Zoltán, Rusznyák István, Egerváry Jenő, Csűrös Zoltán, Jancsó Miklós, Ivanovits György, Detre László, Bruckner Győző, Gombás Pál, Laki Kálmán, Wolszky Sándor, Ernst Jenő és Tárcazy Hornoch Antal – az MTA elnökéhez levelet intézett, amelyben mély sajnálkozásuknak és őszinte megdöbbenésüknek adtak kifejezést amiatt, hogy az Akadémia rágalmazási pert indított Szent-Györgyi Albert ellen. A tizenhárom élvonalbeli tudós egyetértett Szent-Györgyivel abban, hogy az Akadémia mai összetételében a jövőben nem felelhet meg feladatának és megújulás nélkül nem képes részt venni az ország

újjaépítésében – olvashatjuk a *Szabadság* 1946. január 23-i számában.

A politikától leginkább független MTA életére a pártok direkt befolyást nem tudtak gyakorolni. Az Akadémián belüli modernizálási törekvésekre viszont hatással voltak a tudománypolitikai viták, annak ellenére, hogy a megoldásnak a szervezeten belül kellett megszületnie. A magyar tudományos élet modernizálását követelőket támogatta a Magyar Kommunista Párt. Mivel az MKP nem helyezte a tudomány teljes autonómiáját, az átalakulás érdekében külső, a politika részéről kezdeményezett beavatkozást is indokoltnak tartotta. Az MKP Értelmisségi Bizottsága július 11-i ülésének egyik napirendi pontjaként szerepelt az MTA kérdése. Lukács György is elkészítette az akadémiai tagok listáját, s ezt Fogarasi Béla adta át a Bizottságnak, az SZDP-vel való tárgyalás és a közös álláspont kialakítása céljából. A nyár folyamán az MKP Tudományos Bizottsága is tárgyalta a magyar tudományos élet kérdéseiről.

A természettudósok és a politikai részéről érkező kihívásokat az Akadémia korábbi funkciójához és struktúrájához ragaszkodó tudósok kénytelenek voltak mérlegelni. A humán csoport engedményekre kényszerült. Mivel a Természettudományi Akadémiának sem az akadémia felszámolása volt a célja, hanem csak az, hogy kieroszakolja a megújulást, újból elkezdődtek a két akadémia között a tárgyalások. A július 1-i összülésen Moór Gyula beszámol arról a megállapodásról, hogy az Akadémia esedékes nagygyűlésén beválasztják a III. osztályba a Természettudományi Akadémia azon tagjait, akik nem tagjai az MTA-nak, s ezt követően a Természettudományi Akadémia megszűnik. Az MTA III. osztályát kettéválasztják. Ezentúl a II. osztály matematikai, fizikai, kémiai, a műszaki tudományok osztálya lesz, míg a IV. osztály a biológia és az orvosi tudományok osztálya. Megegyeztek abban is, hogy a III. és IV. osztály taglétszáma egyenlő lesz

Budapest

az I. és II. osztály együttes taglétszámával. Közös egyetértéssel megállapodtak arról, hogy az elnöki tisztségre Kodály Zoltánt, másodelnöknek Szent-Györgyi Albertet jelölik, főtítkár pedig Voinovich Géza marad. A szervezeti reformot úgy próbálják megoldani, hogy az Akadémia tagjai számát 160-ra csökkentik, s minden szakosztálynak 20 rendes és 20 levelező tagja lesz.

Az MTA tagválasztó és tisztújító nagygyűlésén egyhangúlag Kodály Zoltánt választották elnökké, Szent-Györgyi Albertet másodelnökké, főtítkár ismét Voinovich Géza lett. 1946. július 24-én választották meg az új levelező és tiszteleti tagokat. A 26 leve-

lező tagból mindössze négyen képviselték a humán tudományokat, a kilenc új rendes tag közé négy társadalomtudós került. A természettudósok súlya jelentősen megnőtt azzal, hogy az MTA levelező tagja lett Bruckner Győző, Csűrös Zoltán, Müller Sándor és Schay Géza vegyész, Ernst Jenő, Ivanovics György, Laki Kálmán, Straub F. Brunó, Tóth László és Wol-sky Sándor biológus, továbbá Bulla Béla és Mendöl Tibor geográfus, Tarczy Hornoch Antal geológus, Detre László csillagász, valamint Gombás

Pál fizikus. A kilenc új rendes tag közé 4 természettudós került: Békési György fizikus, Dohi Géza biokémikus, Szent-Péteri Zsigmond geológus és Szókefalvi Nagy Gyula matematikus. Négy tiszteleti tagot is választottak, akik között volt Fejér Lipót matematikus és Zemlén Géza vegyész.

Az újonnan választott akadémikusok nemcsak kiváló tudósok voltak, hanem politikai téren is demokratikusan gondolkodó emberek. A tagválasztások következtében tovább nőtt a természettudósok száma. Fokozatosan megeremtdték a feltételek ahhoz, hogy egy, a kor színvonalán álló akadémia jöjjön létre.





Kezdjük a száraz adatokkal: Nigel Barley angol szociálintropológus arra adta a fejét, hogy a Nyugat-Afrikában élő hegyi doajok között töltsön körülbelül egy évet, és eközben a doajó társadalomszerveződést és kultúrát tanulmányozza. Az erről szóló rendhagyó beszámolója afféle „amiről sohasem beszélnek a monográfiákban” típusú írás, és annak az ígéretével kecsesget, hogy végre „zafos” történeteket olvashatunk egy egzotikus és távoli nép kutatójáról. (Ki tudja, mit csinálnak any-

betegségek, mit és hogyan evett, hogyan osztotta be az idejét, mivel közlekedett, hol lakott és így tovább. A doajok kommunikációs szokásaival kapcsolatban például Barley leírja, hogy csak úgy lehet velük folyamatosan beszélgetni, ha az a fél, amelyik éppen a másikat „hallgatja”, „komolyan a padlót bámulja, előre-hátra billeg, és körülbelül öt másodpercenként azt mondja: »igen«, »ez így van«, »jó«”.¹ Itt a figyelem kifejezésének sajátos helyi, azaz kulturálisan kódolt formájával

Felföldi Barnabás

Egy zöldfülű antropológus kalandjai

95
K É K

nyi ideig ezek az antropológusok ott, azokon a távoli vidékeken?) Ez a várokozásunk mintha be is igazolódna, még ha nem is *abban* az értelemben.

Barley könyve tulajdonképpen anekdotikus történetek szövedéke, melyek körülbelül egy év eseményein vezetnek végig az olvasót, nagyjából időrendben a terepmunka ötletének (kényszerének) fölvetődésétől az afrikai tartózkodáson keresztül a Nagy-Britanniába való hazatérésig. Ezekből a történetekből kikerekedik, hogy élete első terepkutatását miképpen élte meg személyesen az angol antropológus. A személyesség Barley könyvének kulcseleme, hiszen a tudományos etnográfiai írásokból, ha nem is teljesen (erről még szó esik bővebben), de általában hiányzik a „kutató mint ember” nézőpontja.

A monográfiákból többnyire nem olvasható ki, hogy milyen személyes kapcsolatokat ápolt a helyi közösség tagjaival, kit hogyan ítelt meg, mivel foglalkozott szabadidejében, gyötörték-e

szembesülhet az olvasó. Ez a „mindennapi apróság” még az átlagnál talán figyelmesebb, nyitottabb antropológusok számára sem azonnal nyilvánvaló. Barley mindenesetre körülbelül egy hónap múlva jött rá, hogy a bennszültek azért válaszolnak a kérdéseire tömönatokban, mert a saját beidegződései szerint alkalmazott nonverbális jelzések (a másik szemébe nézünk és bólogatunk) Doajóföldön nem segítenek az interakció fenntartásában. Mivel az antropológusok legfőbb információgyűjtő módszerei közé tartoznak a spontán beszélgetések és a kevésbé vagy jobban strukturált interjúk különböző válfajai, ebben az esetben nem nehéz felismerni az összefüggést a kulturális különbségek, a személyes készségek és a terepmunka eredményessége között. A legtöbb ilyen „huncutság” viszont csak a bennszültek közötti kutatómunka folyamatában tapasztalható és érthető meg, mert lehetetlen egy kultúra egészéből előre, otthon felkészülni.

Ettől függetlenül lehet, hogy néha-nyan jól fölhaborodnak Barley könyvét olvasva, és a tudomány bulvárosodásának rémképével riogatják majd környezetüket. Bízom benne, hogy többen lesznek, akik a személyes hangvételt, az őszinteséget és a humort értékelik majd a „zöldfülű antropológus” írásában. Feltételezem, hogy a tudós személyével és a tudományos megismeréssel kapcsolatos olvasói elvárások rangsorában előkelő helyet kapna a pártatlan tárgyilagosság (objektivitás), a „kemény tények” tisztelete és az ok-okozati viszonyok keresése. Ugyanakkor a kulturális és

nowski, ha az emberek kapcsolatrendszereit, gondolkodásmódját, szokásait (és még sok minden mást) hónapokon, éveken keresztül a mindennapi élet folyamatában és ő maga tanulmányozza (miközben ott él), és ehhez megtanulja a bennszülöttek nyelvét, nyelvjárást vagy zsargonját is, hogy első kézből szerezhesse be információit.

A szubjektivitás, ami nem jelent a köznapi értelemben vett elfogultságot is, ebben a vonatkozásban legalább hármas jelentéssel bír. Egyrészt az antropológus személyes jelenlétére vonatkozik: ő ott volt, ő tapasztalta, látta, hallotta azt, amiről később tudományos berkekben vagy azon kívül beszámol. Másrészt a terepi kutatás (nézelődés, megfigyelés, beszélgetések, interjúk, mérés és számlálás, filmezés és fotózás stb.) a bennszülöttekkel való – bizonyos fokú – bizalmi viszony kialakítását feltételezi. Akármire is helyezték az antropológusok a hangsúlyt a terepmunkával kapcsolatban (puszta adatgyűjtésnek fogják fel, kulturális „szövegek olvasásának”, netán kutató és bennszülött közötti jelentéseggyeztetések sorozatának), a tudományos megismerés az etnográfusok számára szétválhatatlanul összefonódik azokkal a kényszerekkel és lehetőségekkel, melyek a személyes kapcsolatok alakulásából és a közösség mindennapi életének folyamatából adódnak. Harmadrészt az antropológusok többsége – és így tett Malinowski is – valamiképpen megjeleníti magát az antropológiai monográfiákban (többnyire az első fejezetben): leírják, hogyan közelednek kutatásuk helyszínéhez, milyen a természeti környezet, hogyan fogadják őket a bennszülöttek, mit látnak, gondolnak, éreznek ők eközben és így tovább.

Ezek a személyes vonatkozások még az antropológiai (etnológiai, etnográfiai) írásokra is rányomják bélyegüket, akármennyire is tudományos művekről van szó. Persze ez nem feltétlenül baj. Az antropológia elméletirőink egy

része (James Clifford és mások) a nyolcvanas-kilencvenes években az antropológiai írás folyamatát és az írásműveket tették kritikai vizsgálat tárgyává. Például megpróbálták elhelyezni az etnográfiai beszámolókat egy tágabb szövegméleti kontextusban, és egyértettek Roland Barthes kijelentésével, miszerint „a tudományos diskurzusok közül az etnológia közelíti meg legjobban a szépirodalmi státust”. Talán nem is véletlen, hogy a legnagyobb hatású antropológusok, etnológusok közül többen is vonzódtak a szépirodalomhoz: Ruth Benedict kiváló költőnő is volt, Clifford Geertz regényírónak készült,³ és ne feledjük Claude Lévi-Strauss *Szomorú trópusok*⁴ című – nehezen besorolható – művét sem. De ne csak jó tollú tudósoknak lássuk őket – munkásságuk jó példája annak, hogy a következetes tudományos gondolkodás, a nagy ívű elméletalkotó teljesítmény és az élvezetes, gondolatgazdag írás nem összeegyeztethetetlen dolgok.

Tanulságos rátekinteni Barley művének első angol nyelvű megjelenési évére, mert 23 évvel előzte meg a magyar kiadást (1983). Az említett – néhol posztmodernnek nevezett – antropológiai elemzők, George E. Marcus, Dick Cushman, James Clifford, Renato Rosaldo és George Stocking is a nyolcvanas évek elején jelentették meg azokat a tanulmányaikat, melyekben többek között az etnográfiai leírásokban és a terepmunkában megbúvó hatalmi viszonylatokra, a legitimációs törekvések szövegszerű megjelenítésére, az etnográfiai monográfiák más irodalmi szöveghagyományokba (pl. a realista regénybe) nyúló gyökereire hívják föl a figyelmet.⁵ Barley tehát ez idő tájt, kevésbé elméleti szinten, de legalább olyan meggyőzően beszél nagyjából ugyanezekről a kérdésekről, csak nála a terepmunka folyamata kap nagyobb hangsúlyt. Ez a meggyőző erő Barley esetében abból származik, ami az elméleti írásokból, de még az etnográfiai monográfiákból is jobbára hiányzik: az antropológus – mint esendő ember – hol keserves, hol örömtelibb minden-

szociálanropológiában nagyon régóta hangsúlyozzák a szubjektivitás jelentőségét (is), nem véletlenül.

Ahogy másutt a „régii görögökre”, az antropológiai kutatómunkával (más néven: a terepmunkával) kapcsolatban Bronislaw Malinowskira szokás hivatkozni. A lengyel származású brit tudós 1916 és 1918 között a Trobriand-szigeteken élő bennszülöttek között folytatott kutatást, és ő volt az, aki tapasztalatai nyomán a résztvevő megfigyelésen nyugvó terepmunka elméleti alapjait is lerakta. Az őt követő antropológusok a mai napig megerősítik azt a véleményét, miszerint az effajta – a tanulmányozott közösség mindennapjaiban megmerítkező – vizsgálatás által olyan belső (vagyis bennszülött, émi-kus) látásmódhoz juthatunk, amelyhez semmilyen más megismerési módszerrel nem lehet jutni. Az etnográfus² csak úgy juthat az adott kultúrára, társadalomra vonatkozó „bennfentes” ismeretekhez, hangsúlyozta Mali-

Szemle

napjainak éleslátással és bölcs humoral, sőt öniróniával átszótt szemléletes megjelenítéséről beszélek. Például kegyetlenül őszinte, amit a terepmunkáját végző etnográfusnak a bennszülött közösségbe való befogadásával kapcsolatban ír az angol antropológus:

„Sok badarságot összeirtak már arról – olyan emberek, akiknek igazán tudniuk kéne, hogy van ez –, hogy az antropológust »befogadják«. Ezek a beszámolóok néha azt sugallják, hogy egy idegen nép valahogy elkezdte a távoli fajból (Sic!) és kultúrából származó látogatót minden módon hasonlónak látni a helyiekhez. Ez, sajnos, valószínűtlen. Alighanem a legtöbb, amit remélni lehet, hogy az embert ártalmatlan idiotának tartásák, akiknek valami hasznát is veheti a falu.”⁶

Mondhatjuk erre, hogy sokan sokféle elménnyel és tapasztalattal tértek már haza terepmunkájukat követően. De az etnográfus befogadásának mítosza minden bizonnyal azért dagadt olyan nagyra, mert az antropológusok többsége tudja, hogy leírásaik és elemzéseik hitele nagymértékben abból származik, ha a kutató meggyőzően bizonyítja, hogy elnyerte a bennszülöttek bizalmát, és igenis megosztottak vele olyan bizalmas információkat, melyekhez egy kívülálló nem juthat hozzá. A befogadás mítoszának párja a kaméleon terepmunkás mítosza, aki – mint azt Clifford Geertz ironikusan összefoglalta Malinowski halála után kiadott naplójával kapcsolatban – „tökéletesen tud idomulni az egzotikus környezethez és maga a két lábán járó empátia, tapintat, türelem és kompolitizmus”.⁷ Amíg Geertz inkább csak utal arra, hogy miért volt ez problematikus már Malinowski számára is (majd rátér az ismeretelméleti kérdések boncolgatására), addig Barley könyvének majd minden oldala kezelhető módon, példás esetekkel bizonyítja e mítoszok túlzó és őszintétlen voltát. De álljon itt is egy idézet:

„Az afrikai tekintélyfelfogásnak megfelelően [Matthieu, a szerző helybéli aszisztense] úgy tekintett rám, mint akik gondosan el kell zárni a köznéppel való érintkezéstől. Az rendben van, hogy főn-

kössel és varázslókkal beszéljek, de ne pazaroljam az időmet oktanal közrendűekre vagy nőkre. Őszintén el volt borzadva, amikor gyerekekkel beszéltem. (...) A végén szóváltásba kerültünk emiatt, és ő felhagyott a dologgal, de mindig sikerült éreztetnie velem, hogy a túlzott érintkezés a köznéppel csorbítja a tekintélyét”.⁸

Ezek a mondatok jól látszanak igazolni azt a sejtést, hogy nem csak a kutató etnográfuson múlik, hogy a közösség tagjai közül kivel, mikor és miről tud beszélni, mit láthat stb. – hiszen nekik is megvannak a maguk érthető szempontjai, és ezek szerint hatékonyan szabályozzák az érintkezéseket.⁹

Az antropológusok monográfiáiból gyakran hiányoznak az asszisztensek, a nőnemű bennszülöttek, a gyerekek, a hivatalnokok és a misszionáriusok. Pedig a segítők nélkül a terepmunka erősen eredménytelen volna, állítja Barley. Segítője, Matthieu, a siksági doajó fiú, ha kell, tolmácsol, főz, kapcsolatokot épít és hasznos tanácsokkal segíti munkaadóját. A gyerekek segítségével az antropológus nyelvet tanul, és olyasmikről értesülhet tőlük, amiket a felnőttek nem árulnának el neki. A nők ugyanazon eseményekről olykor egészen másfajta látásmód alapján számolnak be, mint a férfiak. A hivatalnokok nagyon hatékonyan szabályozzák az antropológus mozgását és idejét, különösen az országba való beutazás és kiutazás időszakában. Szerzőnk tapasztalatai szerint a misszionáriusok többségében (már) nem azok a bigott alakok, akiket az antropológusoknak messziről kerülniük kell; az ő esetében például misszionárius segítség nélkül minden bizonnyal az egész terepmunkája meghiúsult volna. Az angol antropológus írásának egyik legszimpatikusabb vonása sajátos humora. Bármilyen nehézségről is számol be, legyen az saját betegsége, az idegtépő tétlenség vagy a tehetetlen düh, sohasem mélyed el túlzottan ezek ecsetelésében, hanem igyekszik a fonákját láttatni a történéseknek és az érintett személyek visel-

kedésének. Nyilván hasznos, ha meglátjuk a pillanatnyi rosszban a jót, vagy legalább a nevetségest, hiszen a nevetés „gyógyít” ... a legjobb persze, ha mindkettőt. Érdekes, hogy a Másik ember élete, személye, kultúrája iránti tisztelet nem a „nemes vadember” torz mítoszán keresztül látszik kirajzolódni a könyvben, ennek halovány nyomát sem találni. Az anekdotikus történetmesélés nem is teszi lehetővé a túlbujánczó jellemzéseket és a hosszas moralizálást; a szerző humora pedig, mely saját magát sem kíméli, szó szerint *szellemes* (lényeglátó): egyszerre csipős és visszafogott, nem lenézően

97

K É K

élcélődő. Az önironia egyfelől megóvja őt saját maga heroizálásától, másrészt egy eszköz, amivel képes újra meg újra viszonylagossá tenni az elbeszélői Én nézőpontjának egyedüli „helyességét”, „igazságát”.

Barleyt ezzel együtt nem lehet partalan relativizmussal vádolni, és egyértelművé teszi véleményét, ahol szükségét látja. Érdekes összevetni két olyan történetet, amelyben a törzsi kultúrákról való beszédmódokra reflektál. Az egyikben a nyugati embernek a hagyományos társadalmakról kialakult idealizált képét ostorozza:

„A kortárs »gondolkodók« ugyanolyan kevésbé ügyelnek a tényekre vagy a kiegyensúlyozott ítéletre, mint az elődeik. Ennek egyik példája különösen meglepett, még Doajó föld előtt, egy indiai kézműves kiállításon. Ki volt állítva egy fakenu. »A fakenuk – tudhattam meg – harmóniában vannak a környezettel és nem szennyezik azt.« Mellette volt egy kép az előállítási folyamatról, amelyen indiánok égettek fel hatalmas erdőket,

hogy hozzájussanak a megfelelő anyagfajtahoz, a fa nagy részét pedig otthagyták megrohadni. A »Nemes Vadember« él és virul Északnyugat-London első kerületében, a tudományos negyedben, egy némely antropológia tanszékekkel (Sic!) egyetemben.¹⁰

A másik történetben Doajó föld újonnan kinevezett, fuláni származású alprefektusa (ahogy a helyiek nevezték, a „Fekete Fehér ember”) váratlan látogatást tesz Barley doajó falujában. Az antropológus így emlékszik a búcsújelenetre:

„Amikor elment, üdvözült mosollyal mutatott a falura: – Gondoljon csak bele. Egy pár éven belül mindez átadja a helyét a fejlődésnek. – (...) Egy nyugati

számára igazán meglepő – kommentálja az alprefektus szavait Barley –, hogy az afrikaiak beállítottságában mennyi olyan dologgal lehet találkozni, amit Nyugaton már elvetettek. (...) A hit a fejlődésben, ebben a nem elég jól definiált valamben; az a meggyőződés, hogy a bennszülötteket makacsság és tudatlanság jellemzi, és a saját érdekükben bele kell kényszeríteni őket a jelenbe, a megrögzött imperialistákhoz kapcsolta őket.¹¹

Több szempontból is jó szívvel ajánlom az olvasó figyelmébe Nigel Barley művét. Ahogy én látom, a könyv legnagyobb erénye tudományos szempontból az, hogy folyamatában és egymás fényében láttatja a kutató antropológus mindennapjainak triviális mozzanatait, erőfeszítéseit az „etnográfiai adatok” megszerzésére, és azt, hogy eközben hogyan nyерik el értelmüket a doajó kultúra egymástól látószólag távol eső mozzanatait. De azoknak is érdemes kézbe venni ezt az igazán szórakoztató könyvet, akik

Szemle

nem az ilyesféle szaktudományos problémákra nyitottak. Olvasásával ugyanis eljuthatunk annak a közheles kijelentésnek mélyebb megértéséhez, hogy számtalan dolog megítélése az életünkben csupán nézőpont kérdése. Ha például eddig abban a hiszemben éltünk, hogy a hazai lakás-kölcsön-ügyintézés vagy a gázművek engedélyének beszerzése mértéketlenül bürokratikus procedúra, akkor Barley kameruni tapasztalatainak megismerése után akár úgy érezhetjük, mintha minden igazán flottul ment volna a honi hivatalokkal és bankokkal. Ha eddig úgy véltük, hogy egy oroszánt akármelyik afrikai fölismerne egy képről, akkor Szerzónk ezt a bizonyosságot is eloszlatja. Mint kiderül, nem azért próbálkozni sikertelenül a doajók, mert nem láttak még oroszánt, hanem azért, mert a realista, perspektivikus képi ábrázolást nem tanulták meg; más szavakkal, a látvány értelmezése is jórészt kulturális minták alapján szerveződik, és e kulturális minták térben és időben különbözőek. Ha eddig azt hittük, hogy semmi összefüggés nincs a sörösüvegek és a lélek-vándorlás között, nos, akkor ebben a kérdésben is tévedtünk: a doajó magyarázat szerint „az emberek üvegek, amiket lélekkel kell feltölteni. Amikor meghalnak, és eltemetik őket, az olyan, mint amikor az ember visszaküldi az üres üveget a gyárnak.”¹²

De nem szeretném, ha e sorok olvasói csupa kétellyel indulnának el a könyvesbolt vagy a könyvtár felé. Meg vagyok ugyanis győződve róla, hogy Nigel Barley könyve szórakoztató és elgondolkodtató esti olvasmány-nak ugyanúgy megállja a helyét, ahogy a felsőoktatásban is kiválóan felhasználható. Különösen azokon a szakokon – mint például az andragógus képzésben –, ahol a hallgatók csak egy-két félévig tanulnak kulturális és szociálintropológiát.

A MŰ ADATAI

Barley, Nigel: *Egy zöldfülü antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest, Typotex Kiadó, 2006. (215 oldal; 2500 Forint)

JEGYZETEK

- 1 Barley 2006: 76.
- 2 A terepmunkát folytató antropológust nevezik így angolszász nyelvterületen.
- 3 „Az angol volt a főszakom. Regényíró akartam lenni. Regényeket írtam, novellákat, még verseket is, egy jó ideig ezzel foglalkoztam.” (Richard Handler interjúja Clifford Geertz-cel. In: Geertz, C.: *Az értelmezés hatalma*. [Szerk.: Niedermüller Péter/ Budapest, Századvég Kiadó, 1994: 369-393. Az idézett rész a 369. oldalon olvasható.)
- 4 Lévi-Strauss, Claude: *Szomorú trópusok*. Budapest: Gondolat, 1975. Clifford Geertz szerint Lévi-Strauss könyve „oneletrajz, uti beszámoló, filozófiai értekezés, etnográfiai beszámoló, grammatikai történetírás és profetikusan mitosz keveréke.” (Az eszes vadember. Claude Lévi-Straussról. Magyar Lettre International, 2001 tavasz, 40. szám, elektronikus forrás: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre40/geertz.htm>)
- 5 Magyarul lásd a *Helikon* folyóirat 1999. évi 4. számát és a *Narratívák* 3. A kultúra narratívái című kötetet Thomka Beáta szerkesztésében (Budapest, Kijarat Kiadó, 1999.).
- 6 Barley 2006: 64-65.
- 7 Geertz, Clifford: „A bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről. In: Geertz, C.: *Az értelmezés hatalma*. [Szerk.: Niedermüller Péter/ Budapest, Századvég Kiadó, 1994: 369-393. Az idézett rész a 200. oldalon olvasható.)
- 8 Barley 2006: 70.
- 9 Az is előfordulhat, hogy egyszerűen legvégőnek nézik az antropológust, erről számol be Geertz is a bali kakasviadalról írott tanulmányának az elején. (Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. In: Geertz, C.: *Az értelmezés hatalma*. [Szerk.: Niedermüller Péter] Budapest: Századvég Kiadó, 1994: 126-169.)
- 10 Barley 2006:108.
- 11 Barley 2006:171.
- 12 Barley 2006:49.

Az alábbiakban Papp Richárd kulturális antropológus *Van-e zsidó reneszánsz?* című esettanulmánygyűjteményének recenzióját igyekszem papírra vetni. Reményeim szerint, soraim egyszerre adnak majd némine-mű betekintést ezen irodalomba – még ha nem is az egyes fejezetek rezüméi segítségével –, s egyszersmind valamiféle kommunikációt is megkísérelnek a szöveggel. A kötet lapozgatása során kelt észrevételeimet közlöm, avagy inkább reflexiókat, mert hisz aligha lehet több, amit egy egész sor tanulmány „ellenében” itt módomban nyílik elmondani. Részben, mert írá-

magam is láncszemévé lettem annak a sornak, ami talán karakteresen kirajzolódik a műből, s melyben Papp Richárd respektusát és háláját, egyszersmind mestereivel – Boglár Lajossal, Rékai Miklóssal – való diszkusszióját kell látnunk. Jóleső érzés ez számomra, de kételyeimet csak fokozza az, ami saját érdekeltségeim és illetékeségem együttesét illeti.

Summa summarum, az olvasót arra kérem, benyomásaim tekintetében legyen szkeptikus, írással szemben legyen kritikus; a legjobb, amit tehet, magával a könyvvel való megismerkedés – bár én mélyen hiszem, hogy

Modla Zsuzsanna

Papp Richárd Van-e zsidó reneszánsz? című munkájáról

99

K É K

somban némi interpretáció is magában foglalhatik majd – ez elkerülhetetlen egy szöveggel folytatott (kritikai) diskurzus során –, részben mert számomra mindez az értelmezési szférán túl is fontos, s részben (és nem kevésbé) mert, véleményem szerint ily módon járok el helyesen, minden olvasónak mintegy kezébe adván a döntés jogát, mennyire tart kompetensnek jelen ismertetés megírására. Mert hát kulturális antropológia szakos hallgatóként Papp Richárd tanítványa vagyok, aki érdekelt a vallásantropológia tárgyában és egyúttal észrevételei közlésében is. Bizom abban, gondolataimat nem determinálja, hogy egy tanárom könyvéről írok, abban azonban már kételkedni kényszerülök, hogy „ítéletemmel” valóban hozzájárulhatok a mű kritikai recepciójához, lévén saját kutatásaim alkalmával egyebek mellett az Ő írásai vezettek, Ő volt az, aki észrevételeivel segített munkámban. Voltaképpen jó-

mindig ezt az attitűdöt segíti „járható útra” maga a kritikai olvasat is.

Meglátásom szerint, az írás két alapvető témakör alapján vizsgálódó, egyrészt a kulturális antropológia diszciplinájának szemléletbeli, illetve módszertani sajátosságairól írottak tekintetében, másrészt a konkrét vallásantropológiai esettanulmányok tárgyában. Maga a szerző is kifejti abbéli reményét, hogy munkája a társadalomtudományi oktatási segédanyagként is használható lesz, s ezt én is megerősíteni igyekszem. Meggyőződésem, hogy a könyv nagy számmal forgatható azok számára, akik e tudományág iránt érdeklődnek, mert azon kevés opuszok egyikét tarthatják a kezükben, mely megkísérel némi gyakorlati útmutatást adni egy egyébiránt igen-igen empirikus diszciplinába. A klasszikusok ismerete mellett – akik közül jó néhányat felvonultat Papp, ha csak egy „bonmot” erejéig is –

éppoly fontos, hogy olyan „tudás” birtokába jusson a leendő kutató, ami segítő kéz gyanánt vezeti őt a terepén. Efféle, használható, sőt használandó módszertani „kulcsok”, egyebek mellett, az általa oly érzékletesen „bozót-vágó kés” metaforájaként megjelenő „munkahipotézis”, vagy a Geertz-féle „sűrű leírás”, illetve az Edmund Leach által kiválóan körbejárt „fordítási probléma” – hogy csak néhányat említsek.

Emellett, s ez már nem az általános, módszertani fejezetek körébe tartozik, tapasztalatom szerint – s jelen munkában is megfigyelhetően – a zsi-

miatt, de akár az összetett és nagyon sokféle identitás-variációk okán is, melyekkel alighanem minden egyes individuum rendelkezik. Mi, a jelenkor magyarországi kutatói, akik néhány szerencsés kivételtől eltekintve csak álmodozhatunk a nagy elődök hemingway-i kalandjairól, még mindig – kis eufemizmussal – bizalommal lehetünk a zsidóság iránt, őket és velük kutatva kívül szakadhatunk az általunk megélt téren és időn, s egy másik világ részeseivé válhatunk. Erről kiváló ízelítővel szolgál Papp Richárd a zsidó terek illetve a zsidó időszemlélet tárgyalásakor.

A kultúra éppen eme egzotikus jellegéből adódóan valóban igényli az antropológia sine qua nonjaként, illetve differencia specifikájaként számon tartott „résztvevő megfigyelést”. Ahogy Robert Capa a készülő fotó milyensége, mi a megírandó tanulmány hitelessége okán akarunk közel kerülni tárgyunkhoz, az emberhez.

Amint Malinowskitól vagy Sol Taxtól egészen Geertzig minden „nagytól” megtudhattuk: a sikeres ábrázolás kulcsa, azaz a saját életükről való elképzeléseik minél hívebb tolmácsolása lehetetlen az életükben való bizalmas részvétel nélkül. E kritikai esszé is arra világít rá: az antropológiai kutatás, majd az azt követő írásmű, ígéretéhez híven valóban képes rá, hogy „élménytávoli világokat” recepcionálhatóvá tegyen. Az etnográfia voltaképpen maga a terep veti papírra, ha jó a kutató, benne maguk a közösség tagjai interpretálják önmagukat, ezzel redukálván a „spekuláció” terét. (Ezt itt is észre kell vennünk, ebben a tanulmánykötetben majd' mindent maguktól az adatközlőktől tudunk meg, még akár olyan objektív tényeket is, mint az a társadalomtörténeti háttér, melynek megléte nélkül fel sem merülne a zsidó vagy más kulturális „reneszánsz”).

Persze ne ringassuk magunkat abba a „pozitivistá” ábrándba, hogy az antropológus tökéletesen objektív lehet munkája során. Egyetlen interpretáló tudomány sem nevezheti magát objektívnak, ad absurdum, egyes vélekedések szerint, még tudománynak sem, s az antropológus már a témaválasztással „belekerül” a munkájába, de az antropológusok mindig is amolyan „vallomásfélüket” írtak, Lévi-Strauss szerint legalábbis. Ez a munka sem mentes vallomásoktól, ami a szerző személyét illeti. Áthatja, átszövi a szakmája, a mesterei, a vallás, a zsidóság iránt érzett tisztelete, szeretete és alázata. Adatközlőinek mondatai néhol oly megindítóak, hogy már ezért, valamint a fent említett szerzői attitűdért érdemes kézbe venni a könyvet, mert példaértékű és elgondolkoztató. Erénye mindazonáltal, hogy írásában törekszik mentes maradni a részrehajlástól – bár témája nem is oly kényes, hogy ez valójában felmerülhetne – a szerző szemléletmódjában a kulturális relativizmus következetes betartása érvényesül.

A kutató talán akkor jár el helyesen, ha írása kezdetén a lehető legadekvátabb módon tisztázza ama célt, ami munkáját indukálta. Papp Richárd célja – egy mai magyar zsidó közösség életéről való olvasat adása, illetve egy fiatal társadalomkutatóról való kép megrajzolása – szerény, ennek megfelelően „elvárasi horizontunkat” maradéktalanul ki is tölti, sőt a dolgot, mivel egy képzeletgazdag, kreatív kutatás, továbbá a terepen eltöltött hosszú, áhitatos munka eredményeképpen született, némiképp túl is lép ezen. Az egyébiránt nagyon informatív, számos szakirodalmat felvillantó munka, mely ez okból arra is képes, hogy mintegy megvédje az „antropológus szakma” becsületét azon becsmérő támadásokkal szemben, miszerint az antropológus semmit sem tesz, csupán „járkál valahová, nézelődik, lehetőségeihez mérten összebarátkozik emberekkel, majd ír valamit, hogy aztán, mint valamely filantróp, mennybe

100

K É K

dóság, a judaizmus antropológiai kutatása kiválóan alkalmas arra, hogy szinte indirekt módon megismerjük a diszciplína egyik fundamentumaként számon tartott szemléletbeli sajátosságát, a „holisztikus szemléletet”. A judaizmus „puzzle-szerű” világában, amint erre a vallásértelmező Donin is rámutat, semmi sem értelmezhető sui generis, ily módon a legmegfelelőbb aspektus az antropológiáé. Ebben a témában a kutatónak par excellence lehetősége nyílik arra, hogy a valóság, a „terep” által vezetődjön rá az elmélet esszenciájára, s ennél talán nem is kívánhat többet egy magát empirikusnak definiáló részdiszciplína.

Zsidósággal foglalkozni, ezen témában olvasni egyszersmind „szórakoztató” is – s így a tudományt már ismerők számára is ajánlatos a jelen könyvvel való ismerkedés –, mert ez a kultúra még mindig nagyon „egzotikus” számunkra, nem pusztán a zsidóság életét átszövő parancsolatok

menjen a kisebbségért tett erőfeszítéseitől”, tehát ezen pozitívuma mellett képes lépéseket tenni a „hitvallásban” rögzítettek szellemében is, miáltal a sötétségbe fényt csempész.

Ha az olvasó is akarja, alkalma nyílnak arra, hogy a könyv révén együtt éljen a zsidósággal, mert az antropológia képes arra, hogy az adott kultúrát, mint individuumok halmazát hozza közel(ebb). Papp Richárd antropológusként a mikroközösségek vizsgálatát tartja tárgyának, bennük a hús-vér emberekkel, társadalmi terepként „a tanulás, a barátság” feltételei között megtalált mélyen emberi viszonyra, a kutató és a kutatott közötti interakcióra bízva mindent

Az írás – melynek nyelve Malinowski tanítása szerint közérthető kell legyen, s melynek meglete Papp esetében arról árulkodik, hogy a szerző nem valami „önjelölt próféta”, hanem sokkal inkább „felvilágosító” – betölti azt a szerepet, amire született. Mert a szerző által megvallottan erre született: mind az egyre szélesedő strukturális egységei, tematikus határai, azaz vizsgálódási kérdéskörök, mind pedig a kisebbek, vagyis egyes mondatai és idézetei, jelzői és meghatározásai továbbgondolásra ösztönzik az olvasót. Azt hiszem, semmi sem lehet annyira fontos, mint „az egészséges szkepszisre, önálló véleményalkotásra” nevelő olvasás, avagy az a kritikai attitűd, azok a diszkussziók és polémiák, reflektálások és elmélkedések egy adott múról, amik arra hivatottak, hogy tökéletesítsék az embert. „Sem a tudós, sem a tudomány nem kergetheti azt az illuzórikus célt, hogy válasza végelegesek és cáfolhatatlan igazság van a birtokában”. Szerintem Papp Richárd távolról sem gondolja ezt, s munkája valóban kiválóan alkalmas egyfajta kiindulópontnak lenni, jó alap s igen szuggesztív.

A kulturális antropológia tapasztalati tudását gyakran illetik a „nem eléggé reprezentatív” jelzővel, a fentiekben részletezett kutatási jellege okán. Az antropológus valóban távol igyekszik tartani magát az általánosításoktól, tudván: ez a mérélye a nyitott gondolkodásnak.

Am kutatása során, vagy munkahipotézisei által, s utóbb az írás fázisában pedig képes kell legyen a témák rendezése segítségével mélyebb összefüggések, általános jelenségek feltárására is (ez egyebek mellett Boas óta kötelessége is). A „zsidó reneszánsz” könyvben is találunk erre példát: a Szombatnak szentelt figyelem segíti az indukciót, mert ez az ünnep betekintést képes nyújtani a zsidóság heterogenitásába. Azzal a meggyőződéssel kapcsolatban, hogy az antropológia igenis megbízható, hiteles és helyet érdemel(ne) egy „interdiszciplinális összefogásban”, csak a magam tanúságára hivatkozhatom: midőn egy egészen más zsidó közösséget egészen más aspektusból vizsgáltam, tapasztalataim mégis számtalan ponton egybeesnek a Papp Richárd által levont következtetésekkel.

A tanulmányok szerkezeti sajátosságát tekintve más jegyek is kiemelendők. A témáikban igen szerteágazó írások, melyek egyszerre szólnak az antropológia releváns kérdéseiről, úgy mint az adaptáció problémája, s egyszerre a judaizmuséről, a zsidóságról is, a parancsolatok betartásának fontosságáról, vagy éppen a nő – nem kevéssé elhanyagolható – szerepéről, olyan formában jelennek meg, mely az állandó utalások és reflektálások miatt a Biblia szerkezetét, valamint a múlt és jelen zsidóságának permanens dialógusát fejezi ki, bár nem szeretném eltúlozni benyomásom pátozsát és eredetiségét.

Végezetül, bár újra és újra figyelemztetek, ahogy Popper szokott volt: „ne higgyék egyetlen szavamat sem”, annyit említenék meg, s ezzel mind a tudomány, mind ezen tanulmány-kötet előtt kívánok tisztelegni, hogy „magunkfajta” emberek megmutatása, megszólaltatása valóban olyan falak áttörésére képes, hogy már-már elhiszük Václav Havelnak, „egyetlen globális civilizációban élünk”, s „bizonyos értelemben e civi-

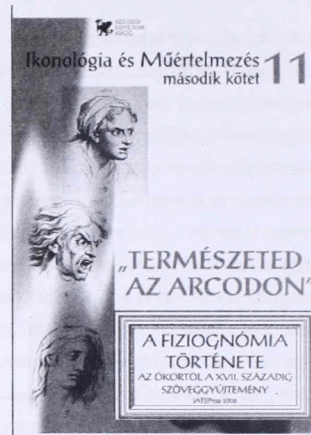
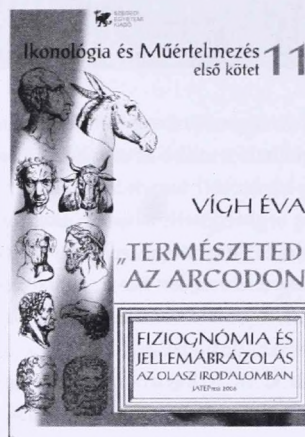
lizáció alatt nyugszik minden kultúra, nép, vallási világ, történelmi hagyomány és történelmileg kialakult attitűd”. Szeretni való és egyszersmind nevelni tudó könyv ez, „szereplőinek” elbeszélései által együtt utazhatunk velük térben és időben is, a szerző pedig mindent megtesz, hogy közelebb kerüljünk a zsidóság értéséhez és megértéséhez, történelmi, teológiai magyarázataival éppúgy, mint irodalmi példái segítségével.

Természetesen lehetünk róla jó vagy kevésbé jó véleménnyel, de elvitathatatlan érdemét látnunk kell: egy sokak számára kevéssé ismert kultúrát, egy sokak számára kevéssé ismert tudó-

101

K É K

mány segítségével prezentál, egy morális cél szolgálatában. Épp ezért is szeretném hinni, az ilyen és ehhez hasonló írások olvasása segítséget nyújt abban, hogy előítéleteinktől megszabadulva, rákényszerülve a dolgok újfajta szemlélésére, tegyünk valamit a sztereotípiák által előállt előítéletes, negligáló, diszkriminatív szemlélet és magatartás ellen. (Vagy, ha ebben reménykedni nem is vagyok elég optimista, megelégednék azzal is, ha példának okáért a zsidó idő-felfogásról írottak többek által ismerté válnának, s ily módon csökkenének azok számára, akik azzal a bornírt kérdéssel szeretik provokálni a „világot”, hogy miért kell annyi filmet forgatni a Holocaustról...).



Újvári Edit

Fiziognómia – avagy szellemi kaland „a művészet és a tudomány határmezsgyéjén”

„A test képében a lélek képét mutatja meg” – írja Giovan Battista Della Porta *Az ember fiziognómiájáról* című, XVI. század végi kötetében, amely a modernkori fiziognómia alapműve. A Vigh Éva szerkesztésében megjelent *„Természeted az arcodon” A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig* című szöveggyűjtemény Della Porta-traktátusa szerint a „fiziognómia művészete” segítségével leírható és felismerhető valamennyi jellegzetes lelkialkat – pl. a dicsekvő, kishitű, nemeslelkű, fősvény stb. ember – számos külső jegye. Különösen a zoomorf-jegyek lélektani jelentésekkel való felruházása jelzi, hogy az emberi kultúra legmélyebb rétegeiből eredeztethető művelődéstörténeti hagyománnyal állunk szemben a fiziognómia esetében. Hiszen a természetel szimbiózisban élő archaikus életformák totemizmusa, állatkultuszai, mítoszai és állatmeséi, valamint a törzsi kultúrák gyakran állatokra utaló nem-

zetségi- és személynevei bizonyítják, hogy az emberi identitás kifejezésében – mind a közösségi, mind a személyes identitás esetében – meghatározó szerepe volt az állatszimbolikának, valamint a külső jegyek és a belső tulajdonságok közötti analógiának.

Ennek az ősi hagyománynak sajátos továbbélése mutatható ki az ókori görög-római műveltségben (pl. Marcus Antonius Polemón *A fiziognómiáról* c. művének II. fejezetében), majd ennek nyomán az európai kultúrában; annak ellenére, hogy az ember állatok fölé rendelt hatalmát valló keresztény hagyomány pl. a zoomorf jegyeket elsősorban az ördögi hatalmakhoz rendelte. Mégis – amint azt Vigh Éva munkájából megtudhatjuk –, a fiziognómia tovább élt az ókori szöveghagyomány nyomán a középkorban, többek között egy Arisztotelész által írt vagy pszeudoarisztotelészi mű tekintélyének köszönhetően, majd a humanizmus korszaka-

kában – az ünnepelt ókori tradíciók egyikeként – ismét virágkorát élhette.

Vígh Éva kétkötetes munkája – a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán folyó művelődéstörténeti kutatásokba illeszkedően – az *Ikonológia és Műértelmezés sorozat* 11. részeként a fiziognómiai irodalom történetének bemutatására vállalkozik. A két könyv több mint reprezentatív összefoglalás, átfogó, hiteles képet nyújt egy több évezredes európai kulturális hagyományról. Az első kötetet, a téma részletes tudománytörténeti ismertetését tökéletesen kiegészíti a második kötet, amely a fiziognómiai irodalom legjelentősebb forrásainak – Pszeudó-Arisztotelész értekezésétől kezdődően többek között Leonardo da Vinci, Charles Le Brun szövegének – közlése, valamint a fiziognómiai témájú szakirodalom tanulmányaiból történő válogatás. Művészettörténeti, irodalomtörténeti, szemiotikai, művelődéstörténeti tanulmányok bizonyítják a fiziognómiai szemlélet hatását és jelenlétét az európai tradícióban. Az olvasó ennek köszönhetően széles körben tájékozódhat erről a sajátos kultúrtörténeti hagyatról, amely a XVII. század végéig számos művészeti ágban, tudományban éreztette hatását. A test és a lélek összefüggését való fiziognómiát a görög, majd latin kultúra írásban rögzített hagyományként örökölte az utókorra, amelyet részben arab közvetítéssel vettek át a középkori Európában. Ezt a művelődéstörténeti folyamatot – a legjelentősebb források és szerzőik, működésük részletező bemutatásával, pontos lábjegyzet-adatokkal kiegészítve – tárja az olvasó elé az első, tudomány/művelődéstörténeti kötet. A művelődéstörténeti fejezetet követő tíz tanulmányában az italianista szerző – művelődéstörténeti kutatásaival összhangban – irodalmi, művészeti alkotások elemzésén keresztül mutatja be a fiziognómiának az itáliai középkori, reneszánsz, barokk és klasszicista művészet elméletére és műalkotásaira gyakorolt hatását. Betekintést nyerünk a fiziog-

nómia orvosi–asztrológiai kapcsolódásaiba, az irodalmi és művészi ábrázolásra, a retorikára és a morálfilozófiára gyakorolt hatásaiba, valamint a mágikus–ezoterikus hagyományokkal való összefonódásaiba. Vígh Éva tanulmányai az interdiszciplináris kutatás, a művelődéstörténeti, kortörténeti kontextusba helyezett értelmezések létjogosultságát bizonyítják.

A *bűn arcai az Isteni színjátékban* című tanulmányban a XIII–XIV. században, Dante korában széles körben ismert, részben arab közvetítéssel érkező antik eredetű korrespondenciatanok tárulnak föl, amelyek alapján az emberi érzelmek és jellemek fiziognómiai, asztrológiai jegyeit meghatározhatónak vélték és le is írták különböző rendszerezésekben, általában négyes csoportokba foglalva. E források tükrében elemzi a szerző Dante jellemábrázolásainak „fiziognómiailag beazonosítható” momentumait.

Dante kortársa, az eretnekként máglyahalálra ítélt Cecco d'Ascoli befejezetlen művének, az *Acerbának* elemzéséből egy jellegzetes középkori, okkult tradíciókkal átszőtt tudományos nézetrendszer bontakozik ki – az „A szív tulajdonságait szemmel láthatod...” *Asztrológia, fiziognómia és erkölcsök Cecco d'Ascoli művében* című fejezetben. Elsősorban az irodalmárok érdeklődésére tarthat számot a Petrarca költészetében megfogalmazott női szépség-kánon analógiákon, szimbólumokon alapuló fiziognomikus jegyeit tárgyaló *Laura fizionómiája és a klasszicizmus fiziognómiája* című tanulmány. A reneszánsz képzőművészetek iránt érdeklődők új megvilágításban olvashatnak a korszak jeles képviselőinek alkotói szándékairól. A tanulmány címe: *Fiziognómia és az érzelmek vizualizálása a cinquecento művészetelméletében*, melyben Leonardo da Vinci, Pomponio Gaurico, Giovan Paolo Lomazzo szövegei alapján Vígh Éva elemzi az esztétika és az eti-

ka határterületeit érintő karakter-ábrázolások korabeli elméleti problémáit és törekvéseit.

Az égi jelek tudományának tekintett asztrológia a középkor és a humanizmus műveltségében is jelen volt, fiziognómiával kapcsolatos összefonódásaira számos utalás történik a két kötetben. Ezért is indokolt egy részletesebb, egyetlen kiemelt témára koncentrááló elemzés, amelyet *A Vízöntő fiziognómiájáról* olvashatunk. A következő tanulmány, *Az olasz klasszicizmus szemiotikusa: Giovan Battista Della Porta* címében is jelzi: amikor egy XVI. századi jellegzetes élet-

103

K É K

műről, az évezredes hagyományok alapján kibontakozó tudományos érdeklődésről és munkásságról olvashatunk, valójában a legáltalánosabb értelemben vett emberi intelligencia – az analógiák, az összefüggések, a jelek és a hozzájuk kapcsolt jelentések világának egy sajátos, korajkori formája, szemiotikájára táru föl előttünk. A fiziognómia retorikai és etikai felhasználhatóságára, a „civilizált ember” ismérveinek elméletére mutat rá a *Néma és zengő ékesszólás a XVI–XVII. század udvari irodalmában* című fejezet. A *„Jelek művészete” és fiziognómia Giovan Bonifacio művében* címmel közölt tanulmány az olasz barokk korszak viselkedés- és metakommunikációs formáinak (metaforikus gesztusok, testbeszéd) retorikai, erkölcsi és társadalmi funkcióit bizonyítja.

A petrarkista szépség-kánon változásait elemzi a barokk költészet fiziognomikus jegyeivel foglalkozó 9. fejezet: *Fiziognomikus metaforák az olasz*

barokk költészetben. Az antik hagyományokra épülő európai fiziognómiai irodalom tárgyalásában külön érték a magyar vonatkozás bemutatása. Felvinczi György a *Természet próbája* című – a korabeli fiziognómiai irodalomhoz kötődő – költeményének ismertetése és elemzése az első kötet *A barokk magyar fiziognómusa: Felvinczi György* című fejezetében olvasható.

Úgy vélem, hogy Vigh Éva rendkívül értékes, művelődés- és tudománytörténeti téren egyaránt hiánypótló szakkönyvvvel gazdagította az Ikonológia és műértelmezés sorozatot. A forrásokhoz kötődő illusztrációkkal gaz-

Szemle

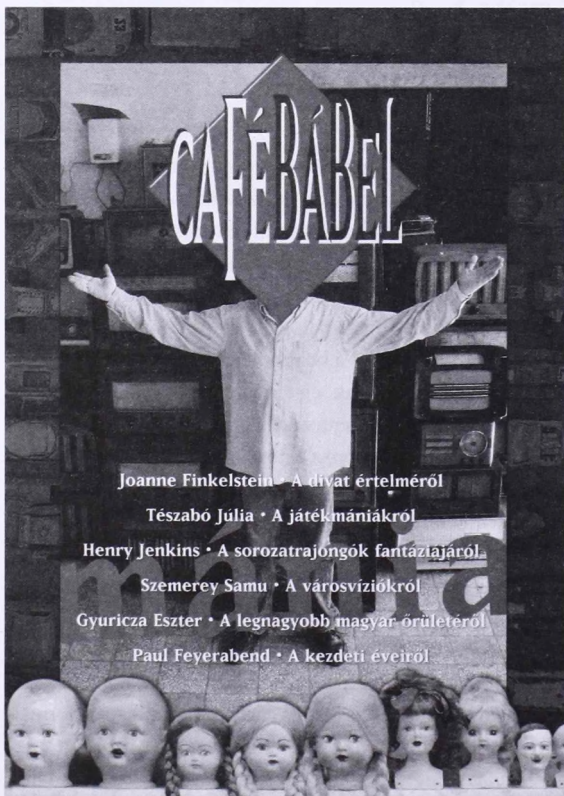
dagon ellátott kötet megjelenése fontos adalékul és forrásanyagul szolgál az európai (elsősorban itáliai) művelődés – többek között az ikonográfia, morálfilozófia, irodalomtörténet, művészetelmélet, orvostudomány-történet – tanulmányozásához. A szerző szavait idézve: a fiziognómia története egy sajátos szellemi kaland „a művészet és a tudomány határmezsgyéjén”. Ajánlom ezt a kalandot a művelődéstörténet iránt érdeklődőknek és a kutatóknak egyaránt!

A KÖTETEK ADATAI

Ikonológia és műértelmezés 11/I–II.

Vigh Éva: „*Természeted az arcodon*” 1. Fiziognómia és jellembrázolás az olasz irodalomban 2. A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény

JATEPress Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged, 2006.



TARTALOM

Dunai Andrea	Galambmania Friedrich-Wilhelm Görzicher kalandok élete	1
Várkonyi Benedek	Vegyes kultúrát papíron! Beszélgetés Kiss Ferenc kezeiránygújával	15
Keresztes Zoltán	Hetioldali manáink	23
<i>Hangyal/Judi–Derway Jeno</i>	Szól a radio...	30
Joanne Finkelstein	Sikkelmélet Fordította: Eis Anna	33
Térszabó Júlia	Játekmanák	43
Henry Jenkins	„Isen hiszt a biszexuális fedeletem, Kirk kapitány!” A slash irodalom és a rajongói közösség Fordította: Keserü Júlia	53
Kacskák Zoltán	Szövegpadrozók között: A televíziósorozat-rajongók világa	55
Szemerey Samu	Kockasfüllű Nyúl találkozásai Süssivel Lehet-ege narratívák a kelet-európai urbanisztikában	60
Gyimesi Júlia	Freud és a lélek szekularizációja	73
Kolozsi László	Bobby Fischer sakkátlója	82
Kovács Melinda	„A profétákak is lehetnek titkaik” Két pszichológus körjárta az 1950-es és az 1960-as évekből	93
Gyuricza Eszter	„Ki halt meg azon a hajpalon?” Soechevny Irina emlékeztetése és halála	107
Paul Feyerabend	Időpécsekkálás Fordította: Sallay Zoltán	119

Richard Rorty (1931–2007)

A *mező kövei és a fizika törvényei* című írása lapunk
1998/1. számában jelent meg

Távoli alakot látsz, s közlőről szól egy hang, belterjesen, mintha melletted állna... Vagy egy nő beszél, s férfit követ a kép. Esetleg egy miliót, atmoszférát, képi harmóniát perget a vászonra a vetítő, s közben mintha egy történetbe kapcsolódnánk be...

Disszonancia? Vágáshiba? Tekercscsere a moziban...?

Korántsem. Csak János beszél, a maga hangján. Gulyás János, a képeivel, a lassú svenkekkel, a rávezető ritmussal. Textusok egy kontextusban. És mindig, amikor csak lehet, összefüggések, lendületek, ívek, ritmika. Képfolyam. Mintha folyó kanyarulata,

meg is lepett rendszerint, milyen árnyalt plasztikussággal, ugyanakkor mégis rendszerszerűen építkező, de folyamatosan ezernyi külső körülménytől függő mindaz, amit megfogalmaz, amit kamera-tollal foljegyez. A képirás iskolája ugyanakkor sosem tankönyv-szárazságú. Ahogy nem mondta, de csinálta, ahogy a muszter vagy a vágott film tükrözte, abban cizelláltabban volt benne mindaz, amit erről tudni érdemes, mintha kamera-iskolába komponálta volna.

Nem lettem képművész (végülis), de megtanultam megbecsülni a megkomponált valóságot. A természetes

A. Gergely András

Azért a kép az úr...

Hatvanéves lett Gulyás János

105

KÉK

csillanó felszíne lenne, s láttán nem kell azon valóban elgondolkodnod, hogy valahol ered, valamire tart, s valamibe torkollik. Természetes, hogy így van, hogy ez van. Nem igényel értelmezést, nem kell a magyarázat mankója hozzá. Így van jól, mert a dolgok így működnek...

Ugyanez egy mobil-szobornál, s hasonlóképp egy „hatker” roma életútnál. Valahol számomra a képirás művészete ebből, ezekből, ezek folyamából és kiterjedéseiből áll.

Mert hát János képművész. Még akkor is, ha mint minden zongorista a pálya csúcán, nekimerészkedik karmesterkedni, s az vagy jól áll neki, vagy pózos lesz tőle. Utolsó filmjeiből keveset láttam, mondják viszont, hogy rendezővé érett az évek alatt...

János képfolyama nekem nagy tanulság volt. Nem születtem képmes-ternek, tanulni vágytam csupán, amit erről tudni lehet. Magyarázgatni keveset hallottam, s ha mégis, akkor

„keretei” közt kibontakozó, sűrű, jelentéseket hordozó *képjelentést*. Aho- gyan egy merített papíron egy XVI. századi szöveg, vagy miként egy ol- tárképen a szárnyak, melyek „hűz- zák” is, szorítva keretezik is a történe- tet, meg amiként egy zenei kompozí- cióban a ritmus kerete, a ritmusok összessége stílussá áll össze, ugyan- úgy jeleníti meg választott jelentése- rét a képek sora, mozgások dinami- kája, s maga a filmelbeszélés egésze.

Hálás is vagyok ezért, meg sajnálom is „kimaradásomat” ezekről az „órák- ról”... – mint valamely „sutyerák” nebu- ló, aki midőn felnötté érik, már be meri vallani, hogy végzetesen kiha- gyott valamit, aminek birtokában más- hol tartana, mást és másoknak mon- dana el...

A képfolyam láttán, a képsorok hul- lámzásában fel-feltűnő jelentésterék- ben ugyanakkor érzem, látom, érté- kelni próbálok a képirás elemi, s nagy merészen még úgy is mondanám:

Szemle

emelkedettebb jelentéstartalmait. Sok százezer képre emlékszem, a vágott filmek egészének belső ritmikájára vagy aszimmetrikus montázsaira is, lassú jelentésfolyammá komponálódásukra és időnkénti aritmikus szétesésükre is. Vágószoba, filmkigyók Galapagos-szigete, reménytelen küzdés a laokóni feladattal, hogy ebből valami jelentésszerű egész lesz... Hány meg hány film, „szöveg” alakult így formába az öt év alatt, míg láb alatt voltam a Gulyás-műhelyben...! Hány és hány verzió, képtelen képsor-kísérlet, képes varázslat...

Miért is, hogy a képekre inkább emlékezünk, mint a pontos szövegre? Szövegekkel és szövegekből „élek” az azóta elmúlt két évtized óta is, s már végtelen szöveg-tengerek hajósaként is inkább vagyok képes a szememben őrzött „GULYÁSJÁNOSKÉPEK” egy-egy fotójára, kimerevedett kompozíciójára emlékezni, mint a tényleges film-szöveg-foszlányokra.

A képből, fényből és formával elbeszélte történések-jelentések ugyanakkor feszélyezően egyirányba masíroznak... Miként sokaknak nehezebb esik nem mulatni azon, ha egy vágóasztalon visszafelé hajtott film vizuális alakzatait látják, szinte zavaróan hat az is, hogy a fekvő képekben látás képességére edzzük magunkat. Álló fotó, teljesalakos kompozícióban mozgó alak „fizimiskája” éppoly nem-filmi tünemény, mint a blank-sötétre

komponált filmbetétek kísérleti játéka. Vagyis, fotóban elbeszélve, mozgófotóban gondolkodva, s magának a mozgásnak, kiemelésnek, megszemélyesítésnek vagy megszólalásnak funkciót tulajdonító vagy leképező hatásnak egész hőmpolygése szinte öntörvényű létre ébred egy kamera kompendiumán belül... majd a vágóasztalon, vásznon is. Ha ennek a vizuális narratívának emlék-műhelyét sikerül fölédézni, akkor a látott-vágot-vetített-értelmezett filmek képvilági sokaságából nemcsak az rémlik föl, hogy ezt mind-mind meg kellett komponálnia „valakinek”, hanem az a keserűség is, amely a dokumentumfilmmezők alapvető bánata, (s utólag már kár lenne tagadni is: a Gulyás-testvérek állandó műhelyvita-témája is volt), nevezetesen a kép vagy hang prioritásának küzdelme. Amit János képre komponált, aminek íve volt, tartott valahonnan valahová, áthaladt ezen-azon, hogy céljára közelítsen, vagy totálból egy arc barázdáira, egy szem tükrére vezesse „rá” a nézőt, azt a szövegre vágáskor mind szétszabták – ha csak időlegesen is. De a montázs-kísérlet közben mindegyre fogyott a vágáspontok egzakttsága, s úszott el kép vagy hang a ráfutás okán, gyarapodott a töltelékanyag, mállott szét

a filmidő... Ahogy a felvétel pillanatában maga a szituatív gondolat képi keretet kapott, s ahogy ez később rákapcsolódott magára a filmi dialógra, textusra, mondanivalóra, majd a vágókészek szabták mindegyre rövidebbre, azzal veszni látszott maga a megépítetttség, az íveltség, a kontextus. Aláhúzott textussal maga az éltető közeg lett ösztövérebb... – s méltatlan közegbe került néha az üzenet tartalma... Egy része olykor visszajött a végső összeállításkor, de a munkapéldányok sokaságában bizonyonnyal akadt tengernyi olyan snitt is, amely utóbb veszendőbe ment, mert már nem került elő utólag, lévén teljessége már hiányos volt a korábbi átszabászat technikai következményétől...

A mindig csak egyre sűrűbb, ezért folytonosan szűkülő filmidő, amint a hang élethege vált kapcsolódó felületté, mellőzötté tette a képi ritmust, a vágások tempóját, az egész filmfolyam harmóniáját... A képbeszédmód lepisszegve, sarokba állítva szolgálja a „mozit” magát. János folytonos heroizmusa, szinte „vakon” tisztánlátó szándéka talán így érett meg külön életút-folytatásra. S még azt sem merném állítani, hogy nem igazságosan...

Mindenesetre új korszakként... Ám közelebb a hatvanhoz, mint a mozi-életút saját amatőrfilmes kezdeteihez...

Szerzőink

Leszek Dzięgiel (1931–2005): a krakkói Jagello Egyetem professzora, a klasszikus és kortárs arab világ, iszlám kultúra és közel-keleti emigrációs kérdések szakértője, a lengyelországi kurdok információs és dokumentációs központjának munkatársa, etnológus és antropológus.

Felföldi Barnabás (Gyöngyös, 1968), rajztanár (1993), etnográfus, kulturális antropológus. 1998-tól a Pécsi Tudományegyetem, 2004 óta a budapesti Zsigmond Király Főiskola oktatója. Kutatásai a médiaritusokra, illetve a szervezeti kommunikációra és a szervezeti diskurzusokra terjednek ki.

Gantner Brigitta Eszter (Budapest, 1971): PhD-hallgató (Berlin, Humboldt Univ.), a Touro College Berlin előadója, az ELTE óraadó tanára, az MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpontja Zsidó Kortárs és Történeti Műhelyének egyik alapítója és kutatója.

A. Gergely András (Budapest, 1952), politológus, kulturális antropológus, az MTA Politikai Tudományok Intézetének tudományos főmunkatársa, az Etnoregionális Kutatóközpont tudományos igazgatója, az ELTE BTK Kul-

turális Antropológia Tanszékének oktatója, lapunk egyik társszerkesztője.

Gyenes Fruzsina (Budapest, 1981), a Miskolci Egyetemen végzett kulturális antropológus, a kari társadalomtudományi TDK fődíjasa; EU pályázati szakértő. Kutatási területei az online és az offline-társadalom párhuzamos, összehasonlító kutatása.

Kevély Flóra egyiptológus, afrikánista, kulturális antropológus tanulmányait az ELTE-n végezte, továbbá a Corvinus Egyetem diplomáciai intézetében. A Szépművészeti Múzeum Antik Osztályán dolgozik. Terepkutatását Kairó kopt negyedében kezdte, kutatási területe a liturgikus építészet.

Laki Ildikó (1973), szociológus, MTA Szociológiai Kutatóintézet tudományos munkatársa.

Wenonah L. Lyon brit kulturális antropológus és szociológus, az Eliot College (University of Kent at Canterbury) professzora, a Centre for Social Anthropology and Computing munkatársa. Tanulmányai és kötetei az etnicitás, a multikulturalitás, a test-politika, a rasszizmus, valamint a nők helyzete tárgykörében jelentek meg.

Modla Zsuzsanna (Szolnok, 1983), esztétika és magyar szakos egyetemi hallgató [ELTE], egyidejűleg portugál nyelv és kulturális antropológia szakos is. Lapunkban ez első írása.

Papp Richárd (Budapest, 1973), az MTA Kisebbségkutató Intézetének tudományos munkatársa, az ELTE Társadalomtudományi Karának oktatója, kulturális antropológus. Kutatási területe a vallásantropológia, etnicitás, identitás. Kiadványunkban legutóbbi kötetének recenziója is megtalálható.

N. Szabó József (Nagybörzsöny, 1949), történész, politológus, egyetemi tanár, fő kutatási témaköre a magyar értelmiségtörténet.

Újvári Edit 1988-ban végzett a szegedi József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. Kutatási területe a kulturális szimbólumok, a szimbolizáció, valamint a kultúraelmélet. 2002-től a Szegedi Tudományegyetemen főiskolai docens. A *Szimbólumtár* című kötet társszerkesztője (1997), vallás-, ikonográfia- és etikatörténeti, valamint kulturális antropológiai tanulmányt (2003) is írt.

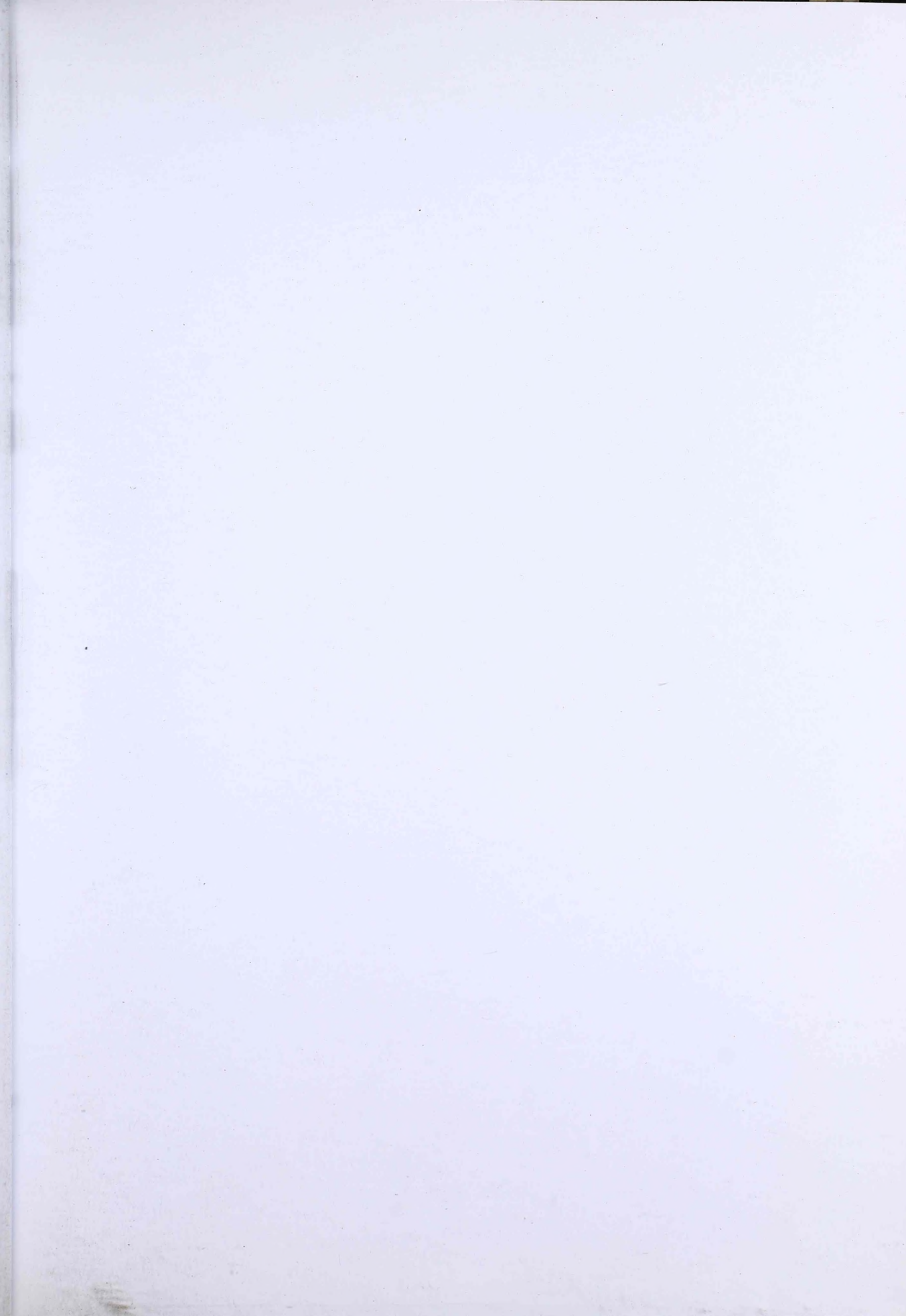
A Magyar Szabadidő Társaság (18056855-1-43)
megköszöni támogatóinak,
hogy 2006. évi személyi jövedelemadójuk 1%-ával
segítették szakmai munkánkat.

A befolyt összeget a KÉK korrektúrázására fordítottuk.

A Társaság Elnöke és Intézőbizottsága.

2015.05.22

Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.



ISSN 0133-2597



9 770133 259002