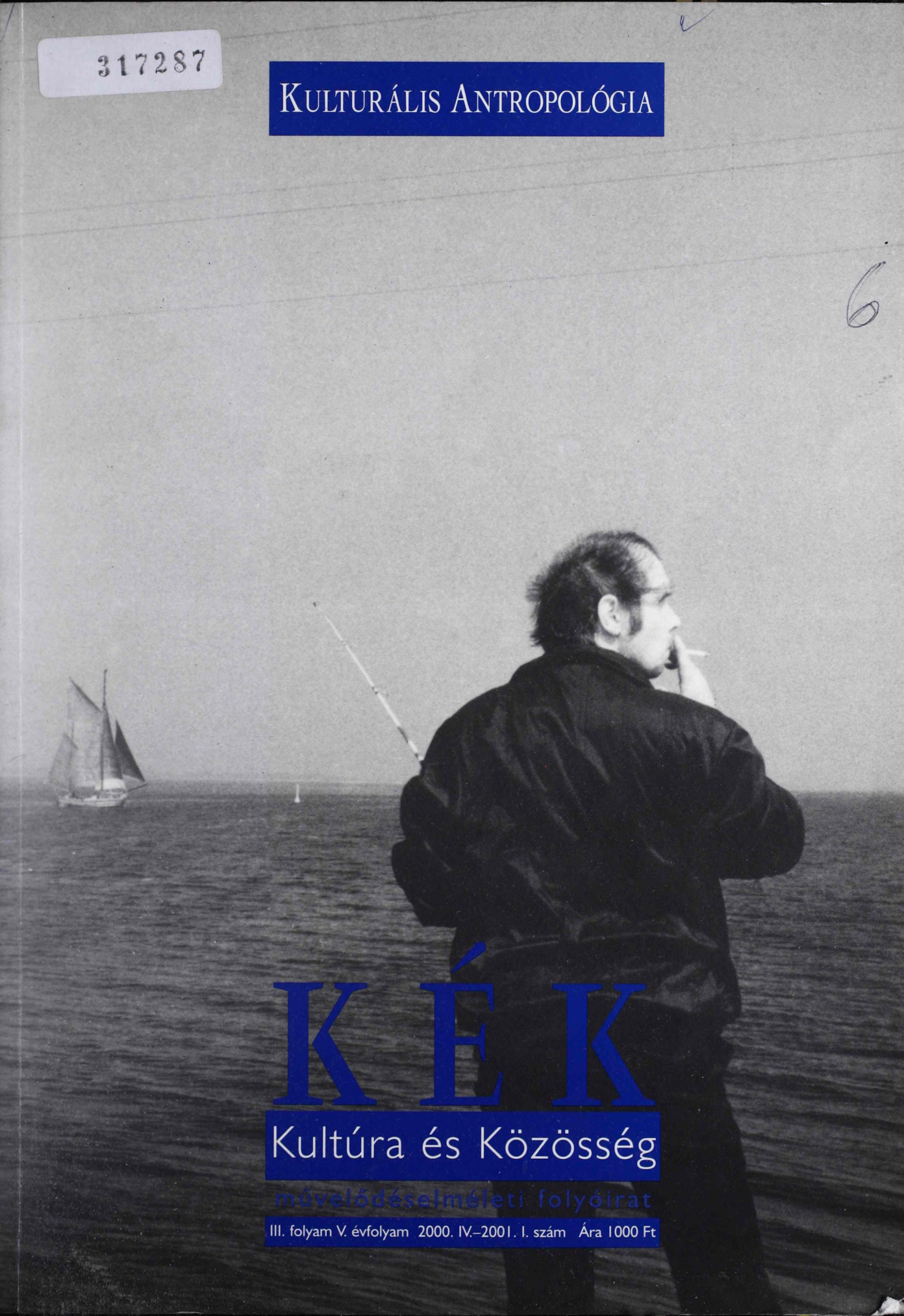


317287

KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA

6



KÉK

Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

III. folyam V. évfolyam 2000. IV.–2001. I. szám Ára 1000 Ft



317287

K É K

Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

III. folyam V. évfolyam 2000. IV. – 2001. I. szám Ára 1000 Ft

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

K É K

Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

III. évfolyam V. évfolyam 2000. IV. – 2001. I. szám Ára 1000 Ft

Lapunk szerkesztősége:
az MTA Szociológiai Kutatóintézetének
Kultúrakutató Műhelyében működik

Alapító főszerkesztő és a szerkesztőbizottság elnöke: Vitányi Iván
Főszerkesztő: Tibori Tímea
Főszerkesztő-helyettes: Németh István

Köszönetet mondunk e tematikus szám társszerkesztéséért
Bindorffer Györgyinek.

Felelős kiadó: Németh István
A szerkesztőbizottság tagjai: Antalóczy Tímea, Farkas Mária, Harsányi László,
A. Gergely András, Kraicziné dr. Szokoly Mária, Schneider Márta, Szirmai Viktória,
T. Kiss Tamás, Tamási Péter, Utasi Ágnes

Lapterv: Fekete Valér
Fotó: Zátonyi Tibor

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

A kiadó címe:
Új Mandátum Lap- és Könyvkiadó
1134 Budapest, Kassák Lajos utca 9. I/1.

Nyomás, kötés: Főnix Nyomda
Felelős vezető: Soskóné Müller Judith

A 2001. évi négy szám 2000 Ft-os előfizetési díjáról szóló átutalásukat az alábbi bankszámla számon
kérjük teljesíteni: 10032000-01731172-00000000

A szám megjelenését a
Nemzeti Kulturális Alap Folyóiratkiadási Kollégiuma, a
IIZ/DVV Német Népfőiskolai Szövetség Budapesti Projekt Iroda, és
Budapest Főváros Főpolgármesteri Hivatala támogatta.

ISSN 0133-2597

Tartalom

KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA

Bindorffer Györgyi: Előszó 5

IDŐANTROPOLÓGIA

D Boglár Lajos: Indián kultúrák időfogalma 7

VIZUÁLIS ANTROPOLÓGIA

Kunt Ernő: Merre nyit utat a blokádnak? 11

MŰVÉSZETANTROPOLÓGIA

Bali János: Sírjelből nemzeti szimbólum 15

9 Ecsedy Csaba: A díszítés, a zene és a tánc jelentése egy afrikai népnél 25

KISEBBSÉGKUTATÁS

Tolnai Mirjana: A százhalombattai szerbek identitástudatának változása 31

Bindorffer Györgyi: Asszimiláció vagy túlélés 37

Fehrentel Bernadett: „És akkor lassan elmosódtak bennem ezek az ünnepek” 45

Prónai Csaba: Néhány gondolat a cigány társadalomról 53

POLITIKAI ANTROPOLÓGIA

A Gergely András: Az államnélküliség antropológiájától a szimbolikus politikáig 61

GAZDASÁGI ANTROPOLÓGIA

Pálinkás János: A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában 69

MÓDSZERTAN

Borsányi László: A megfigyelés az antropológiai terepmunkában 77

Kézdi Nagy Géza: Terepmunka-módszerek az antropológiában 85

Papp Richárd: A fonott kalács 91

ÖKOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA

Borsos Balázs: Félig festett zebra a Múzeum körúton 99

AFRIKAKUTATÁS

0 Sárkány Mihály: Körbe forog a kerék 109

ETHNOLOGIE EUROPAEA

Hofer Tamás: Európa-közérzet egy „szélső országban” – Magyarország, 1998 119

MITO-IDEOLÓGIA

Kapitány Ágnes– Kapitány Gábor: Modern mitológiák 127

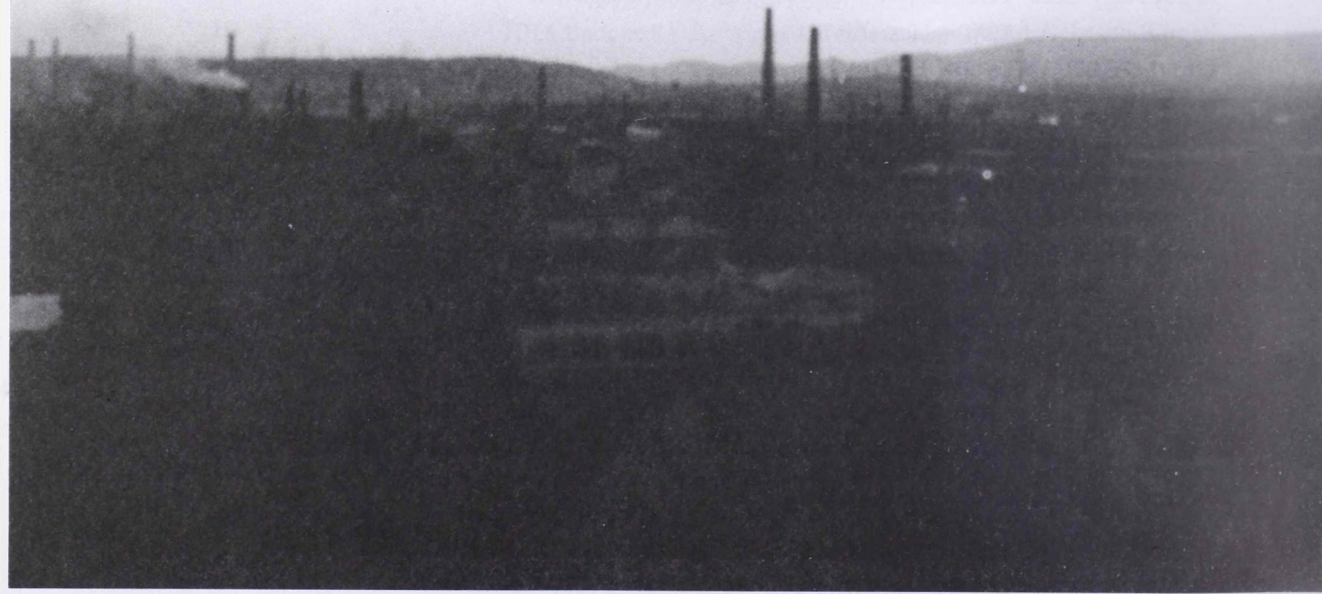
BUDAPEST

Pálinkás János: Stex Alfréd és a szerencsejáték 147

FELNÓTTNEVELÉS

Fónai Mihály – Drabancz Róbert: Vázlat a népművelő-
és művelődésszervező-képzés történetéhez Nyíregyházán 155

Hidy Pálné: Kultúráközvetítő szakemberek képzése az egri
Eszterházy Károly Főiskolán 165



Kulturális antropológia

Bindorffer Györgyi

Előszó

1990-ben három oktató, lelkes hallgatók és kollégák támogatásával kivált az ELTE BTK Néprajzi Tanszékéből, és a Soros Alapítvány támogatásával Magyarországon először beindította a kulturális antropológia oktatását. A nagy érdeklődés ellenére – évi kb. 100 jelentkező – a szakot nem kis erőfeszítések árán sikerült akkreditáltatni. Az elmúlt tíz év azonban bebizonyította, az alapítóknak volt igazuk. Eddig közel 50 hallgató kapott kulturális antropológusi diplomát, s az első hallgatók közül ma már többen a tanszék oktatói közé tartoznak. A

von le az eredményekből. Lényegét tekintve ez a tudományág interdiszciplináris; felhasználja a szociológia, néprajz, történelem, politológia, kisebbségkutatás, ökológia, irodalom-, gazdaság- és vallástudomány stb. módszereit és eredményeit.

Annak érdekében, hogy a kutató felkészülten lépjen ki az egyetem kapuin, rendkívül változatos tananyagot kell el-sajátítania. Meg kell ismerkednie – többek között – a világ népeivel, etnokulturális típusaival, tárgyi és eszközvilágá-

volt hallgatók közül ketten ledoktoráltak, s további tíz kulturális antropológus jár PhD-képzésre különböző szakokon itthon és külföldön.

A kulturális antropológus kutatási terepe, mint azt számunk tanulmányai is bizonyítják, nem korlátozható egyetlen területre. Érdeklí minden, ami az emberrel és kultúrájával, tanult viselkedésmódjával, szimbólumaival, közös tudásával, jelentésképzésével, nyelvvel, tárgyi világával, vallásával, művészetével, történelmével kapcsolatos. Nem korlátozódik a tradicionális, mára egyre inkább el-eltűnő, ún. „természeti”, „bennszülött” kultúrákra, ugyanúgy kutatja jelene és saját kultúrája kérdéseit is. Kutatásának lényege a terepmunka, ahol résztvevő megfigyeléssel, interjúkkal, filmezéssel, fotózással gyűjt anyagot. Ugyanakkor elméleti kérdésekkel is foglalkozik, összehasonlítja a különböző kulturális jelenségeket és következtetéseket, esetenként törvényszerűségeket

val, a kutatás módszertanával, tanulnia kell vallás-, társadalom-, politikai, gazdasági antropológiát, tudnia kell kezelni a felvevőgépet. És hosszú hónapokra terepre kell mennie. Hallgatóink mindegyike komoly eredményeket felmutató terepmunkát végzett, a közölt írások is mind terepkutatáson alapulnak. A hazai kutatások mellett több hallgató eljutott az évek folyamán Dél-Amerika és Mexikó különböző indián-csoportjaihoz, Ausztráliába, Új-Guineába, Észak-Amerikába, Mongóliába, Japánba, Indiába, Oroszországba, Afrikába. Ezen kívül állandó kutatási területet jelent hazánk kultúrája, valamint a szomszédos államokban kisebbségben élő magyarok és hazai kisebbségi etnikai csoportjaink is.

Az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszéke szeretettel nyújtja át az olvasónak ezt a válogatást, amely – reméljük – elnyeri majd tetszését és felkelti érdeklődését.

5

K É K

Kulturális antropológia

Feladat: A kőművelés története és fejlődése a préhistoriában. A kőművelés a kőfeldolgozás legkorábbi formája, amely a kőkorszakban kezdődött. A kőművelés során a kőanyagot különböző eszközökkel alakítják ki, majd összerakják a kívánt szerkezetet. A kőművelés története a kőkorszakban kezdődött, amikor az ember először a kőanyagot használta fel építkezésre. A kőművelés fejlődése a bronzkorban kezdődött, amikor a réz és a bronz használatának köszönhetően a kőművelés technológiája jelentősen fejlődött. A kőművelés a középkorban is fontos szerepet játszott, hiszen a templomok, várak és más épületek építéséhez szükséges volt a kőművelés. A kőművelés a modern korban is fontos szerepet játszik, hiszen a modern építkezésekhez szükséges a kőművelés. A kőművelés a művészetek és a technika közötti határterületen helyezkedik el, hiszen a kőművelés során a kőanyagot nemcsak funkcionálisan, hanem ismétlődően is használják fel.



A kőművelés a kőkorszakban kezdődött, amikor az ember először a kőanyagot használta fel építkezésre. A kőművelés fejlődése a bronzkorban kezdődött, amikor a réz és a bronz használatának köszönhetően a kőművelés technológiája jelentősen fejlődött. A kőművelés a középkorban is fontos szerepet játszott, hiszen a templomok, várak és más épületek építéséhez szükséges volt a kőművelés. A kőművelés a modern korban is fontos szerepet játszik, hiszen a modern építkezésekhez szükséges a kőművelés. A kőművelés a művészetek és a technika közötti határterületen helyezkedik el, hiszen a kőművelés során a kőanyagot nemcsak funkcionálisan, hanem ismétlődően is használják fel.

Bevezetés helyett: az idő- és térelképzelés kultúránként és azon belül egyénenként is változhat – értem ez alatt azt a tényt, hogy az „egyszerű” törzsi szinten belül is differenciáltak az ismeretek, és ennek megfelelően kezelik pl. az idő- és térsíkokat. A vizsgált közösségek intellektusai, a számánok ebből a szempontból is különböznek a racionálisabb átlagtól. Ezt a megállapítást munkahipotézisnek tekintem, két konkrét megfigyelés és elemzés alapján:

1. 1993-ban egy wayana indiánt Európába hoztam: több héttel azután, hogy faluját elhagyta, levetítettem neki egy két éve készült filmet, amelyen

Az év évszakokra való beosztása általános, akárcsak a holdfázisok felismerése, még akkor is, ha nem nevezik meg őket. De léteznek kisebb egységek, még egy olyan apró is, mint a hegyi kecsuáknál, akik ha egy órára eltávoznak, azt mondják: „visszajövök, mire a burgonya megfő”.

Teljesen nyilvánvaló, hogy a különféle szociopolitikai formációk eltérő időfogalommal rendelkeznek. A vadász-gyűjtögető (zsákmányoló) braziliai nambikuara indiánok az alapvető, klimatikus állapotokhoz igazodva esős és száraz évszakok szerint élnek; az előbbi időszakon belül havonta beérő gyümölcsöknek megfele-

Boglár Lajos

Indián kultúrák időfogalma

7
K É K

azt látjuk, hogy ő horgászni indul. A látvány kapcsán közvetlen reakciója az volt, hogy „ma nem is voltam horgászni!”

2. Rögzítettem 1997-ben olyan „igaz” történetet, amelyben 1991-es, 1993-as és 1995-ös utam eseményei kaleidoszkópszerűen keverednek, követve ugyan egy sajátos belső logikát, de folyamatosan felcserélődnek a helyszínek és időpontok.

Az indiánok és az idő

Bennett szerint „Dél-Amerikában minden indián csoport ismeri az idő valamiféle szakaszokra bontását, különösen az olyan alapvető egységekre történő felosztást, mint az év, a hónap és a nap [All Indian groups in SA recognize some divisions of time, particularly of such basic units as the year, the month, and the day]” (1949: 605–610).

lően különböztetnek meg „hónapokat” (pl. szeptember jaboticaba, október–november bacaba pálmadió beérése), de a napot is beosztják hat részre. A tűzföldi ona csoport hat téli és öt nyári holdat állapít meg: a nevek állatokhoz kötődnek (mint pl. a tojásrakás, a guanako terhességének időtartama stb.)

A trópusi őserdei ültetvényes törzsek is alkalmazkodnak az esős és a száraz évszakhoz, de bátran beszélhetünk a természetett növények naptáráról, gondolva az ültetés és beérés ritmusára. Figyelembe kell venni, hogy sok helyütt szimbolikusan összefonódnak az életciklus szakaszai a növények „életmenetével” (a guaraniknál a kukorica növekedésének fázisai követik az emberi életkor szakaszait).

Az archaikus civilizációk a maguk intenzív földművelésével, bonyolult ünnepi naptárával nyilván határozottabb időfogalmakkal operáltak. Az in-

Kulturális antropológia

káknak nem volt írott naptárunk, de mesterséges kőoszlopokhoz viszonyítva figyelték a Nap és a Hold mozgását. Ezen alapult a naptár, és szorosan kötődött a földműveléshez, illetve a szertartásokhoz. Mind a 12 hónapnak volt neve, amely az ültetéshez, műveléshez, esőhöz, aratáshoz kapcsolódott. A „csomóírás” (kipu) az emlékezést támogatta, és inkább mennyiségekre vonatkozott. A maják naptárrendszere volt a legbonyolultabb: főleg a földműves munkák (kukorica ültetése, beérése, az esőzés) strukturalták, és természetesen külön rituális naptárunk is volt. Rendkívül sok sztélen rögzítették az eseményeket; nem

mert csak olyan objektumokat tudunk elképzelni, amelyek térben és időben léteznek. Röviden: tézise szerint az idő azért létezik számunkra, mivel társadalmi lények vagyunk.

Egyes nézetek szerint azokban a kultúrákban, ahol reprezentálják az időt, és azt elsősorban ismétlődőnek tekintik, az időt statikusnak képzelik el. Az esős évszak megjelenése lényegében a korábbi esős évszak visszatérése. Így hát az élet két ellentétes állapot közötti váltakozás, ezért az időnek nincsen mélysége, kezdete és vége.

Evans-Pritchard két jól elválasztható meghatározást ad, amikor „ökológiai időről” és „strukturális időről” beszél. Előbbi az az időcsoport, amely a környezetből és a hozzá való alkalmazkodásból fakad, míg az utóbbi a társadalmi struktúra szervezeti formái által gerjesztett időcsoport lenne, amit ő úgy nevez, hogy politikai csoportok közötti intézményesített viszonyrendszer. Mindkét koncepció társadalmi, hiszen a termelési tevékenységek ökológiai alkalmazkodását a társadalmilag összehangolt kollektív cselekvés tartja fenn. A strukturális idő talán még jobban társadalmi, hiszen kötődik rokonsági rendszerekhez, ágazatokhoz, klánhoz és törzsekhez.

Gell szerint „a megismerés jelensége az emberiség egészére jellemző abban az értelemben, hogy minden emberi lény keresztülmegy egy olyan fejlődési szakaszon, amelynek során megtanulja az eredetileg a külső környezettel való interakciók folyamán kialakított sémákat alkalmazni, hogy tapasztalatait strukturalja és kapcsolatokat ragadjon meg (például az események közötti időbeli kapcsolatokat) [Cognition is a human universal in the sense that all human beings go through a developmental process during which they learn to apply schemata, originally derived from interactions with the world, to structure experiences and grasp relations

(such as temporal relations between events)]”. A tereptapasztalatok azt mutatják, hogy az idő jelei, az idő fel fogása, de magának az időnek a fogalma is kulturálisan meghatározott.

Eliade szerint „[a] még mindig az archetipusok paradicsomában élő primitív népek csak biológiailag jegyzik az időt, és nem engedik ‘történelemmé’ válni – nem engedik, hogy az idő az események visszafordíthatatlanságára mutattva romboló hatást gyakoroljon tudatukra. E primitív társadalmak a ‘gonosz’ elűzésével és bűnvallással újulnak meg. Ezek a társadalmak is szükségét érzik tehát az időszakos megújulásnak.” (Eliade 1993: 113–114).

Evans-Pritchard (1940) írja, hogy a nuerek szezonális tevékenységek alapján jelezték az időt: egy jeles eseményt kötöttek egy szezonális tevékenységhez, mint a legelő kijelölése, az aratás ideje stb. A napi tevékenységeknek is volt időbeosztása – ezt nevezte Evans-Pritchard „cattleclock”-nak (pl. „Viszszajövök a fejes idejére”).

A hely is meghatározhatja az idő minőségét, ilyen a lakott tér és a látogatott tér közötti különbség. Pl. a falu (település) a színtere a termelésnek, a nemzésnek, a temetésnek stb., tehát az életciklusnak megfelelő változások (születés, beavatás, házasság, halál) inkább a faluhoz kapcsolhatók, míg a legelőkhöz valamiféle időnélküliség, ami a teremtés kezdeti korszakát jellemezte.

Az indiánok és az időcsoportok

A zsákmányoló embercsoportok tér- és időfogalmát meghatározzák a sajátos környezeti (arktikum, sivatag, őserdő) és technológiai (kezdetleges eszközkészlet) korlátok. A vadászgyűjtögetők folytonosan alkalmazkodó – többnyire nem helyhez kötött, csaknem folyton változó – ideje és tere erőteljesen emlékeztet a teremtési mítoszok őállapotára, amikor a dolgok még nem voltak a helyükön.

A trópusi ültetvényesekre ezzel szemben a viszonylagos stabilitás

8 K É K

véletlenül írták a majákról, hogy „időmániakusok” voltak.

2. Az idő fogalmáról általában

Az antropológiában az idő fogalmára Durkheim és francia kollégái hívták fel a figyelmet. Durkheim vallotta, hogy az idő és tér fogalmai csakis a társadalom közvetítésével foghatók fel, vagyis egy adott társadalom struktúrája által generált és ezáltal tükrözött kollektív reprezentációkban. Durkheim szerint az időt csak úgy tudjuk felfogni, ha képesek vagyunk megkülönböztetni eltérő mozzanatait. (Az archaikus civilizációkban pl. egy piramis a világ-egyetem rekonstrukciója lehet.)

Durkheim úgy véli, hogy amit a filozófusok a megértés kategóriáinak neveznek, mint az ideákat az időről, térről, osztályozásról stb., azok a dolgok legegységesebb tulajdonságai, szilárd keretei minden gondolkodásnak,

Kulturális antropológia

jellemző. Beszélhetünk szezonális időcsoportról, hiszen élesen elválík egymástól az esős és száraz évszak: ez nemcsak időhöz, hanem természetesen térhez is kötődik, és meghatároz társadalmi tevékenységeket is. A klímaváltozástól túl időkorzakot jelent pl. az a tény, hogy a kezdetleges technológiával 4–5 év alatt kimerül a trópusi talaj, távolabb kell létesíteni új tisztásokat és ültetvényeket, később tovább kell vinni magát a települést. (Egy piaroa legény életében öt kunyhóban lakott, ami legkevesebb 20 esztendő jelent).

Mindennek ellenére a település, a falu a stabilitást jelenti: a közösségi házak, a társadalmi élet, egy adott hierarchia, meghatározott munkamegosztás stb. mind a tartós szilárd állapotokat teszik lehetővé. Időszakait a növénytermesztés sajátos ritmusa (írtás-égetés, kiszáradás, ültetés, kiszédes-behordás) is megszabja.

Bár az időhöz igen sokféle metafora kötődik, az időt általában mint lineáris és ismétlődő folyamatot fogják fel: ez azzal is összefügg, hogy az idő szorosán kapcsolódik az életciklus megfigyeléséhez, ami világossá teszi, hogy a ciklus a születéstől halad az elmúlás felé (ami kezdet és a vég, azaz átalakulás). Az ismétlődés felfogásához hozzájárulhattak olyan tapasztalati megfigyelések, mint a szívverés, menstruáció, a nappal és éjszaka, a hold megjelenése stb.

Hugh-Jones (1979) az amazóniai baraszana törzsről írt kiváló monográfiájában megállapította, hogy az egymást követő nemzedékek férfiai között kialakult patrilineáris kötődés folyamatosságot biztosít az ősidők állapota és a jelen között. Ez a patrilineáris útvonal a férfiakat fokozatosan mozditja el az ősi erőktől. Ezzel szemben az asszonyok szimbolikusán a váltakozáshoz és az ismétlődéshez kötődnek, mivel cserélődnek exogám patrilineáris csoportok között, amihez még a menstruáció szakaszossága is hozzájárul. A baraszana rítusok változást és regenerációt hirdetnek, s így erőteljesen

merítenek a női szimbolikából.

Szólni kell az idő és a nyelv összefüggéseiről. A nyelvnek a kultúrára való hatása volt a témája Whorfnek, aki azt vizsgálta, miként strukturálhatja a nyelv egy nép koncepcióját térről és időről. Szerinte az átlag európai objektíválja az időt, pontosan meghatározza, és térbeli teminusokkal fejezi ki magát (pl. „másfél óra hosszan”). Ezzel szemben a hopi nyelv nem fogalmaz térbeli terminológiával: „a hopik számára az idő nem mozgás vagy mennyiség, hanem minden, ami már volt. A mi felfogásunk szerint a nyár meghatározott időegységet tartalmaz, míg a hopi ezt így közli: nyár csak akkor van, amikor meleg a „környezet” [conditions are hot]”. De van más vélemény is. Malotki szerint a hopi térbeli metaforákat használ, hogy időfaktorokat jelezzen, és két igeidőt ismer: nem-jövő és jövő (Gell szerint az angol nyelv „időtlenebb”).

Az időfogalmak segítenek abban, hogy felmérjük a térbeli rendet és rendtelenséget. A megismeréshez szükség van az időhöz való sajátos viszonyra. Minden kultúra időben létezik: a társadalmak választanak maguknak időegységet, mint az éjjel/nappal, szoláris/lunáris év, a biológiai ciklusok, ritmusok, az életciklus és szociokulturális események. Azonkívül különféle „idők” is léteznek, mint mitikus, történeti, rokon, növényi, állati, ásványi. Ezek is kultúránként változnak és sokszor vallási szerepük miatt fontosak.

Dél-Amerikában is számos példa kínálkozik arra vonatkozólag, hogy a vizsgált embercsoportok az időt alapvető ismétlődő egységekbe sorolják. Az idő mértéke magában foglalja az évet, az évszakokra való beosztását, a holdfázisokat, az éjjelt és a nappalt stb.

A kaingang törzsnek bonyolult szamanikus kategóriái vannak, hogy kifejezzenek minőségeket, mint pl. saját

idő, időmélység, általános idő, szubjektív idő stb. Az indián törzsek – bár megállapítanak időegységeket – nem készítenek kronológiákat (ami pl. a dinasztiaéknál, bibliai eseményeknél vagy az ipari termelésben fontos lehet).

Az idő változásának ténye döntő a vallási életben: tudvalevő, hogy vannak meghatározott évszakok és napszakok egyes rítusok szervezésére. A karinyák pl. azért táncolnak éjjel, mert a világ teremtése is éjszaka történt: gondoljunk az éjszakai sötétségből a nappali világosba való átmenetre, amely a táncost szimbolikusán transzformálja. (Lásd a „rendteremtési” mi-

9
K É K

toszokat: amikor elválasztják egymástól az éjszakát és a nappalt, amikor meghatározzák a folyók irányát...)

Az időhöz való sajátosság viszonyokról

A mapucsek az idő különböző minőségeit a fény változásaihoz kötik: így van reggel, dél, alkony, éjjel, sötétség. Minden idő-fénynek van társadalmi, térbeli és mitikus vonatkozása, amelyhez rituális eszközök is tartoznak (így dobok, csörgők, ruhák stb.) Ezek nemcsak pontosítják az egyes időszakokat, hanem szimbolikusán fel-felidéznek a múlt hasonló szakaszait, összekötve múltat a jellel, többdimenziós szöveggé alakítva a mítosz és a leszármazás időfonalait. A mapucsek az időnek két dimenzióját ismerik: a történeti időt, amelyben az egyének és az ősök négy nemzedéke az eseményeket hétköznapi nyelven sorolják fel,

Kulturális antropológia

improvizált énekeket adnak elő, nem ritualizált formában, amit bárki megtehet. A másik, a mitikus idő a történeti idők négy generációján kívüli egyéb lényeket is magában foglal, így természeti jelenségeket, mint az eső, felhő, vulkán, folyó, hegy stb. Négy idős házaspár felel az égtájakért, ők a kozmológiai rend fenntartói. Ezekkel a lényekkel egy sajátos nyelven kommunikálnak a sámánok.

Nemcsak fény és idő, hanem hang és idő összefüggéseire is van példa. Zajok jelzik a nappal és éj elválasztását: a hajnalban megszólal egy-egy madárhang, míg az est beköszöntét fokozódó zajok kísérik. A természetes zajok

(tás) bemutatás stb. Mindez szimbolikusan a rítusban jelenik meg. A rituális cselekvés így az idő megnyilvánulása, időbeli színjáték. Azzal, hogy egy múltbeli folyamatot szimbolikusan újraélel, a kultúra összehasonlítja saját szimbolikus idejét az ősidők szakrális lényekének aktuusaival.

S ezt a ciklikus létezést végigkíséri az analógia, hiszen a mítoszban hasonlók történnek, mint a rítusban, és ez biztosítja az emberi élet folyamatosságát. A mítosz szimbolikus újraélése a rítusban az idő megújítását jelenti. Ezért is van hangsúlyos szerepe a mitikus időnek, amikor megteremtődik a kultúra.

10 KÉK

mellett egyéb hangok is kötődnek az időhöz: az esős évszak hangszerei a dobok és a furulyák, míg a kürtök a száraz évszakhoz kötődnek.

Alapvetően fontos összefüggés mutatható ki az idő és a növények között. Nemcsak azért, mivel a növények időjelzők lehetnek, hanem azért is, mivel több embercsoport párhuzamba állítja az ember és a vegetáció növekedését. A magtól a viráig (termésig) szakaszos, de folyamatos átalakulás figyelhető meg: az ember érzékszervei alapján észleli a változásokat, és alkalmazkodik hozzájuk. A ciklusok kapcsolódhatnak táplálkozáshoz is, olyan időegységekkel, mint éhség–evés–kiürülés–éhség stb.

A környezethez való alkalmazkodás kapcsán szóljunk a humanizálásról és transzformálásról is, aminek bőséges tárházai a mitológiák: hiszen a múlt forgatókönyve arról szól, hogy van elképzelés, keresés, elrendezés (átalakí-

IDÉZETT MŰVEK

- Bennett, W. C. 1949. Numbers, measures, weights, and calendars. *HSAI*, V: 601–610. Washington
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris
- Eliade, Mircea. 1993. *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Hugh-Jones, Stephen 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malotki, E. 1983. *Hopi time*. The Hague.
- Whorf, B. L. 1956. Language, thought and reality: *Selected writings of B. L. Whorf* (J. B. Carroll ed). Cambridge.

Azon a pénteki napon arra készültem, hogyan is lehetne hitelesen és tartalmasan, ugyanakkor lehetőleg kevés tudományos körülményességgel beszélni hallgatóimnak a *kulturális antropológiáról*: azaz az emberekről és azok egymás közötti viszonyairól. Irodalmi, szakmai és személyesen tapasztalt példákat kerestem s a legegyszerűbb meghatározásokon gondolkodtam, valahogy így: a kulturális antropológia feladata a *másik ember* s az általa közvetített – *másik* – *kultúra* megismerésének kísérlete. Ez ugyan egyszerűen hangzik, de nem az, s megnehezíti a feladatot, hogy ehhez számolni kell egyfelől a *társadalom*, másfelől a megismerő *önismeretével* is.

betűnőbben gyér forgalmon. A taxik hosszú sorát sem kellett kerülgetni, állomásuk üres volt. Vidékieken csodálkoztam. Aztán lassan felismertem a főpályaudvartól és főpályaudvarhoz vezető bekötőutakat elálló kocsik szerves gyűrűjét. S hamarosan magamat is ott találtam a gyaloglók között. Szerettem volna megismerni és megérteni mindazt, ami körülöttem, velem s az országgal történik. Szerettem volna támaszkodni a szakmámra.

A feltorlódott és mozdulni sem tudó járművek révén kitört a gyalogosok demokráciája. Volt, aki kényszerből és átkozódva sietett, s volt, aki az időleges szabadság érzetétől megérint-

Kunt Ernő

Merre nyit utat a blokádnak?

A pillanat néprajzához (részletek)

11

K É K

S a várható kérdések jártak a fejemben: miért távoli népeket, letűnő kultúrákat igyekezünk elsősorban megérteni? Miért nem fáradozunk ugyanolyan intenzitással az *itt és most* velünk élő másik ember *megértésén*? Lehet-e erre elegendő és hiteles eljárásunk? Nem inkább a *tudomány-e* az, amit időbeli távolsággal kezelhetünk, s nem inkább az *ideológia-e* az, amit az *itt és most* interpretációjában mondunk? Akkor hát nem szükséges és nem is tanácsos a folyó eseményeket, a jelent a kultúraelemélet, a kulturális antropológia módszerével megközelíteni, próbára tenni? Bele kell nyugodni, hogy ez csakis a rokontudományok – a szociológia, pszichológia és politológia – kizárólagos feladata? S egyáltalában, miért mégis a kísértés: ún. történeti tudományt a jelenben próbára tenni?

Mikor megérkeztem a Keletibe, elsodálkoztam a megszokottnál szem-

ve sétált az egyébként oly veszélyes forgalmú utakon. Autósok és gyalogosok ádáz és oly sok áldozattal járó ellentéte átmenetileg egy nagyobb feszültségben oldódott fel. S a bedugult csomópontok forgalmi csődjében sok különös s egyedülálló élménye közül talán éppen ez a „feszült oldottság” érzete volt a legmeghatározóbb az eseményekben közvetlenül részt nem vevő átlagpolgár számára. Mindenki egyformán s egyenlőképpen gyalogolni kényszerült, mindenki egyenlőképpen bizonytalan volt az elkövetkező percek, órák várható eseményeinek tekintetében, mindenki egyazon módon biztonságot keresett a bizonytalanságban: az élelem mellett hírt és hírtörédeket, de egyáltalában a másik embert, önmaga biztatására. Mindenki egyforma feszültségben várakozott és mindenki egyformán kiszolgáltatottnak érezte magát. S ebben a váratlan

Kulturális antropológia

helyzetben az embereket valami különös, csaknem eufóriaszerű érzés borzongatta meg: az ösztönös közösségi mulékony mámore, amely a spontán forradalmak első tisztá pillanataira emlékeztetett. Nemzedékekben – életkorok szerinti gazdagságban – felidéződtek a már megélt hasonló pillanatok, s felidéződött a veszélyérzet is. Ki-ki tudta, hogy a legrosszabbra is lehet számítani, de most még senki sem tudta, hogy a következő pillanatban mi és hogyan fog történni. Ez a „most még minden lehet” demokráciája. S ez a bizonytalanság átmeneti és illékony, de őszinte szolidaritásba kapcsolta össze az embereket. Az embereket, akik – sokat tapasztalva – nyíltságot és elfogultságot szabadon váltakoztattak megnyilatkozásaikban. S akik sajátságos természetességgel kezelték térségünk polgárainak egyetlen mindig kéznél lévő fegyverét, az *iróniát*. A *iróniát*, amelynek használatára nemzedékek óta rákényszerültek s alkalmazták

mindenkivel és mindennel szemben és mindenért és mindenkiért. Az *iróniát*, amely az öniróniára való készség megnyilatkozásaitól nemcsak elviselhetővé, de közösséget teremtővé és megtartóvá is vált. Gyakorlása és értéke révén kiváltak most is – mint mindig eddig – az egymással hitelesen szolidarizáló egyének és csoportok. Akik *itt és most* nem cinikusak, nem cselesek, nem ügyeskedők, nem agresszívek – legalábbis egy ideig nem – hanem *fanyarok*. Készségesek és távolságtartók egyszerre. Számomra ekkor vált igazán érthetővé Kierkegaard vélekedése az *iróniáról*, amely szerint az nem más, mint az *éber szellem óvakodó, bár együttműködő távolságtartó viszonyulása a lét tragikumához*. Valóban, mennyire fontos, hogy megtanuljunk az *irónia* és *önirónia* helyes módszerét, ezt a szükséges és életető esz-közt közép-európai létünkhez! S azt is ki-ki megérthette ott újra, milyen kártekonny és barbár dolog vidékünkön a cinizmus, melyet alkalmasint szívesen tévesztenek, kevernek össze alkalmazói az *iróniával*.

(1. kép) „EZ A TÁBLA ITT VAN” – a kijelentő mondat a Magyar Rádió Bródy Sándor utcai bejárata melletti falon lévő, s a koszorúzás estéjén levett tábla helyére került másnap. Az eseményekhez való viszonyulás egyfajta mottójául szolgálhat ez a talányos kijelentő mondat. Ott, a nemzeti színű ünnepi koszorúk és szalagok, az emlékeztető táblák és a rácsos ablak között. „Ez az ország itt van”. Ez nemcsak ironikus kijelentés, hanem elvégzendő feladat és dacos feladatvállalás is. Mi itt vagyunk: akkor is, ha krétával felírva, időlegesen, vázlatosan. Fanyar kényszere a sorsnak, hogy ezt a magától értetődő tény ki kell mondani, s szembe kell vele nézni: „Ez a nép itt van”.

(2. kép) Kora délelőtt a Kossuth Lajos utcában még van, aki reménykedik, hogy átmeneti fennakadásról van szó, s várakozik. De aki nem vár, s visszafordul, az is reménykedik, hogy másutt talán járható utat talál. A gyalogosok még hitetlenkedve merészkednek a BUSZ sávra: próbaképpen. A képen az Amfora Stúdió emblémája aktivizálódik, összegző szimbólumképpen: valahol egy elefánt forgolódik egy porcelánboltban. Törekeny a helyzet.

(3. kép) „Amit maguk csinálnak, az nem vezet sehova!” „Útonállók!” S valóban: az út a hidon át nem vezet sehová. Sétatér, gyalogosok korzóznak a Duna felett. „Taxi: tax-free” – játszik egy angol a szavakkal. Egy magyar megfejtje a helyzetet. „Ez itt most a hid-adó.” A mostani helyzet vajon milyen adóból hidalható át?



(4. kép) Átmehet vagy nem mehet? A viták robbanásszerűen élesek és kemények. Átmehetnek-e a diplomataik? „Legyünk következetesek: senki sem, csak az életmentők és az élelmiszer!” De nehéz következetesnek lenni. Különösen, ha tanulóvezetővel áll szemben az ember. S még az idegen nyelv-ismeretre is szükség van, hogy az orosz rendszámú kocsis sofőrjével megértessék: itt most blokádnak van. „Nagy Októberi Blokádnak! Blokádnak, mint nálatok hetven éve!” – igyekeznek valaki érthetővé tenni a kocsis hátulján fel-tüntetett sebességkorlátozás számpárját. „Hadd menjen, felőlem akár het-vennel többel is...”



(5. kép) Nyomatott sajtó délelőtt még nem foglalkozhat velük. Majd a délutáni lapok. „Mi van, itt van a vissza Beszélő?” S vajon mit mondanak a déli hírek? Mit döntenek róluk, vagy velük? És mit mond róluk az ország? „A rendőrség nem lép fel a sztrájkoló taxisokkal szemben”. „A munkásörök már úgyis velünk vannak...”. Közben a hadtáp is működik. Tehertaxisok meleg teával teli kannákat hoznak. A környéken lakók is el-látják a torlaszolókat. „Ezek állóháborúra rendezkedtek be” – magyarázza egy idős ember. „Biztos, hogy nem lehet!” De ezt az utcán nem lehet!” „Mit magyaráz maga?! Azok is beásták magukat, vagy nem?” – szól vissza egy taxis. „Én azt mondom, ez itt utcabál, itt a Váci utca! Itt a sok külföldi! Ez itt utcabál. De a határon, a vidéken, a félreeső helyeken már biztos kész a tragédia”. „Itt is az lesz. Tudom én. De ha ez az ára...” Mindenki-nek összeszorul a gyomra. Teával kínálják egymást. Kevesen élnek vele. Inkább a bámészkodó turisták kóstolgtatják. Megéri a feszültség izéért.



(6. kép) Kora délután feltűnik egy, majd kiszáradva a másik nemzetiszín zászló a tehertaxi tetején. A blokádnak barikáddá válik. A helyi taxis esemény kezd felvenni az országos megmozdulás mitológiai jelzőit. Szemben a lot-tóhirdetés: lendületet vesz a nemzeti szerencsejáték. „Látja a tükrömet?” – kérdi egy taxis. Na látja, ezek amióta itt átalakulás van, a visszapillantó-ból vezetnek. Így nem lehet! Néha előre is kell nézni. Aztán meg, látja a légfrissítőt? Én amióta vezetek, használom. És hiába a nagytakarítás! Csak nem tiszta a levegő! Látja, ezt kéne megírni egy értelmes lapban. Mert én értem ezeket. Én is vezetek. De én haladok is. Persze, ha hagnak”.

Az események hírértéke délután rohamosan tovább növekedik. A fotóri-porterek és televíziós társaságok híradós stábjai egymást váltják. Rutinos otthonossággal üdvözlnek egymást s cserélik ki hiányérzetüket: még mindig nincsen „nagy hír”. Az objektívek előtt állók ezt nem hiányolják.





(7. kép) Valódi sokadalom van már. Elhúzódó esemény és különös látványosság. „A turistáknak semmi sem drága” – jegyzi meg valaki. A pekingi Mennyei Béke Tere jut eszébe sokaknak. E látványosság is ellenállhatatlan és hátborzongató vonzerővel bír. Az események résztvevői túllátanak már a közvetlen aktualitásokon. A percek múlásával és a közösségi kibontakozásával már nemcsak feltételezhetik, de meg is láthatják, hogy valami különös és fontos dolog történik velük, általuk és körülöttük. Ez már nem a bekötőutak ügye, még kevésbé az alsóbbrendűeké. Ez az országos főutak, sőt a nemzetközi, a transzeurópai úthálózatot megrengtető esemény. A megjegyzés- és viselkedéstöredékekben, kommentárokból, spontán hasonlatokban és elszólásokban már egyre felismerhetőbben bontakozik ki az eseményeket feldolgozó, s a valóságtól elemelő mitológiaképződés folyamata.



(8. kép) A híd már nem a függesztő szerkezet tartja, hanem a Duna két partjának lezárásától országossá terjedt feszültség. S ebben az értelemben – a legutóbbi időkben éppen a világkiállításra készülődő szlogen révén felerősítve – egyre inkább próbára tevődik a „híd” szimbolikus tartalma. Működnek-e megújulást kereső társadalmunkban a hidak? Jó helyen épülnek-e és egyáltalán, összekötik-e a távolságokat? S mi magyarok, átkelünk-e az Európába vezető hídon? S a magunk hagyományos híd szerepének eleget tudunk-e tenni? Várunk itt az Erzsébet-híd keleti feljáratánál Pesten – amelyet elkészültek a legeurópaiabb konstrukciónak tartottak –, a keresztben álló taxik között, s abban bízunk, hátha ezzel a blokáddal éppenséggel új utak nyílnak meg a társadalomban.



(9. kép) Késő délután. Az őszi nap a Gellérthegy mögé ereszkedik. A torlasz körüli fiatalemberek fölé magasodik a hulladék szállító konténer és hosszú árnyakat vet ránk. Fölötte nemzeti színű zászló leng. A tartály tejetjén ülők kezében a múlt pillanat elleni, kétes értékű fegyverek: videokamerák és fényképezőgépek. Egyre nőnek az árnyak. A nap Nyugatra távolodik tőlünk. Egyre többen fordulunk feléje. S ott, a zajló események közepette többünknek is úgy rémlik: láttuk már ezt a képet valahol. Akkor is ilyen őszi délután volt. Akkor is pesti fiatalok álltak egy szögletes vasalkotmányon. Kezükben fegyverük. Fejük felett nemzeti lobogó. S az egykori pillanat eltakarja előttünk a jelen képét. Az iróniának vége.

Bevezetés, előzmények

Munkámban¹ megkísérlem egy recens jelenség, a kopjafaállítások 1980-as évek közepétől megfigyelhető konjunktúrájának kultúrantropológiai elemzését és értelmezését, majd elsősorban funkcionális alapú tipológizálását.² Az elmúlt tíz-tizenöt évben nemcsak a kopjafaállítási esetek száma nőtt jelentősen, hanem az azokhoz kapcsolódó motivációk és fogyasztási szokások is egyre változatosabb képet mutatnak. Az „eredetileg” néhány erdélyi református temetőre lokalizált, a sírok jelölésére szolgált speciális fara-

legfontosabb tulajdonságához, hogy az mélyen gyökerező polgári hagyományok hiányában a népi kultúrában találta meg gyökereit, identitását. Egyes erdélyi, és ezen belül székelyföldi területek archaikus kulturális jegyekkel olyan reliktumoknak számítottak, ahol a leginkább fenmaradt a népi kultúra „ősi” és „eredeti” jellege. A reliktumterületek kutatása kapcsán is azok a témák kerültek előtérbe, mint például a népi hiedelemvilág, a mitológia, a gyűjtögető és zsákmányoló tevékenységek, a népművészet szimbolikája, vagy a kopjafa esetében a halottkultusz és a temetkezési szokások, amelyek által az „ősi” és „eredeti” álla-

Bali János

Sírjelből nemzeti szimbólum

A kopjafaállítások konjunktúrája Magyarországon és Erdélyben a nyolcvanas évek közepétől napjainkig

15
K É K

gott fejfatípus tömeges mértékben a vizsgált időszakban nőtte ki korábbi lokális, felekezeti, valamint funkcionális kereteit. Bár mind az anyaggyűjtésben, mind pedig az elemzésben az elmúlt tíz évre koncentráltam, fontosnak tartom kitérni az előzményekre, a kopjafa magyar néprajz általi „felfedezésére” is.

A 19. század utolsó harmadában, a tudományszak intézményesülése időszakában a magyar néprajz nemzeti tudományként a nemzeti kultúra hagyományteremtésének aktív részesévé vált. Olyan tudományos kérdések kerültek a néprajzi érdeklődés homlokterébe, amelyek a nemzeti karakter megragadhatóságával kecsegtettek.³ A kopjafáról és a kopjafás temetésekről is ekkor születnek az első beszámolók, leírások, felkeltve a kor néprajzi érdeklődését. A kopjafa a népi kultúra terméke volt, és mint ilyen, jól illeszkedett a magyar nemzeti kultúra egyik

pot rekonstruálását remélték. A műveszen faragott kopjafák mindemellett a magyar nép művészi alkotótehetségét és esztétikai igényét is hirdették. A néprajz mellett elsősorban az *Art Nouveau* hatása alá ez időtájt került magyar iparművészetre hatott termékenyítőleg a népi kultúra azon tárgyiasult rétege, amely esztétikumában, ornamentikájában és egyéb formakincsében a keleti eredetre és párhuzamokra utalt.⁴ A századforduló környékén az egyes tudományszakok specializálódása és belterjesedése még nem volt jelentős mértékű, jó néhány vezető magyar néprajzkutató maga is több tudományt művelt egyszerre. Az őstörténeti ihletettséggű néprajz, folklór, nyelvészet, embertan, orientalisztika, földrajz- és történettudomány aktív részesévé vált a magyar nemzeti kultúra fejlődésének, a nemzeti örökség konstruálásának, így a kopjafa nemzeti szimbólum szintjére történt

emelésének is. A népi kultúra örökségének megkonstruálása Magyarországon egy időre esett az Európa-szerte, az 1870 és 1914 között csúcspontot elérő tömeges (nemzeti) hagyományteremtéssel.⁵ Ámbár erre a korszakra a szaktudományok és a társadalom közötti számottevő kommunikáció volt a jellemző, a kopjafa kapcsán mégsem beszélhetünk egy általános, a társadalom szintjén végbemenő befogadásról. A kopjafa mint nemzeti szimbólum „termelését” véghezvivő értelmiségiek (néprajzosok, iparművészek, tanítók stb.) törekvései a közvetlen társadalmi „fogyasztásban” nem nagyon éreztették hatásukat, a kopjafaállítások szá-

Kulturális antropológia

kopjafát a családok az elhunyt hozzátartozók sírjára ott, ahol ez korábban sohasem volt hagyomány.

Dömösön (Komárom-Esztergom megye, Magyarország) 1986-ban állították az első kopjafát. Az egy esztendővel korábban meghalt és eltemetett erdész (R. F.) lánya ezidőtájt egy észak-magyarországi kisközségben tanított. Itt ismerkedett meg egy erdélyi székely safaragóval, akinek a munkái annyira megtetszettek neki, hogy tőle rendelt síremléket apja sírjára. Nagy visszhangot keltett a faluban a temető katolikus részén felállított kopjafa, bár R. F. nem tartotta vallását, nem járt templomba, mégis szokatlannak hatott a kö- és fakeresztek között az új forma.

Párhuzamosan a temetőkkel, a temetőkön kívül is megjelentek a kopjafák. Egy magyarországi hetilap, a Vasárnapi Hírek 1986. január 12-iki számában olvasható:

„A Pécsi Vízmű Megyeri úti szennyvíztisztító- és hasznosító üzemének udvarán a dolgozók emlékkopjafát állítottak fel. A faragást B. M. művezető készítette. Üzemipari történeti adatok olvashatók rajta.”

Egy nyugat-magyarországi megyei napilap, a Vas Népe 1987. február 21-i számában a következőkről számol be:

„Talán az egyedüli, aki elmondhatja: az én alkotásomat látja meg legelőször, aki Ausztriából jövet magyar földre lép a községi határátkelőn. Ott áll a határvonal közvetlen közelében az a csaknem három méter magas, díszesen faragott kopjafa, amelyet G. F. készített el hivatalos felkérésre, amikor nemzetközi turistaúttá nyilvánították ezt a szakaszt...”

A kiragadott példák is mutatják, hogy Magyarországon a kopjafakultusz újjáéledésének (kopjafa-revival) kezdete megelőzte az 1989–90-es rendszerváltozást. Az is bizonyos, hogy e jelenség csak a társadalomban végbemenő makrofolyamatok elemzésével értelmezhető sikerrel. Az 1980-as évek elejétől egyre erősebben je-

lentkezett az az alulról szerveződő mozgalom, melynek vezetőereje az értelmiségi bázisú politikai ellenzék volt. Ezek a hivatalos állampárton belül és kívül szerveződött tömörülések, a kommunista és az internacionalista eszmeiséggel való tudatos és szimbolikus konfrontációként a nemzeti kultúrával, történelemmel és a nemzeti értékekkel való lelki azonosságukat hangsúlyozták. A táncházmozgalom kiteljesedése is erre az időszakra tehető. A nemzeti hagyományok ápolása és felvállalása egyre szélesedő társadalmi réteget érintett, divat lett az „Erdély-járás”, a néprajzi jellegű tudományos és ismeretterjesztő könyvek iránt nőtt az érdeklődés. A politológusok az István, a király című rockopera bemutatójától számítják a nemzeti gondolkör kiteljesedését, társadalmi bázisának kiszélesedését. Az 1980-as évek második felében az ellenzékiesség már nyílt politikai demonstrációkban nyilvánult meg, mint az 1988. június 27-én tartott Hősök téri, százezres létszámú tüntetés, mely két „nemzeti ügy” kapcsán szerveződött. Az egyik a bős–nagygyarosi vízierőmű kérdése, melyben a nemzetcsönkulás (a Duna új mederbe terelésével bizonyos területek Csehszlovákiához kerültek volna), a nemzeti táj pusztulása (az erőmű építésének környezetromboló munkálatai) és a szlovákiai magyarság asszimilációjának fenyegető érzése egyesült. A másik az erdélyi falurombolások, mely az Erdély mint „magyar nemzeti táj”, illetve az erdélyi magyarság megszűnésének lehetőségét jelentette meg.

Magyarországon ebben a társadalmi-politikai keretben jelentek meg nagyobb számban a kopjafák az évtized közepén. Már nem az eredetük és az akörül kialakult teóriák szervezték szimbolikus tartományukat, mint a századforduló tájéka, hanem hagyományuk színtere. Erdély, közelebbről a Székelyföld a 20. századi magyar nemzeti köztudatban a nemzeti kultúra legérzékenyebb területeként, a „tisza forrás” jelképeként jelent-

16
K É K

ma és alkalmi nem szaporodtak szembetűnően, a kopjafa mint tárgy döntően megtartotta korábbi lokális, felekezeti és funkcionális kereteit. A századfordulót követő, és az 1980-as éveket megelőző időszakban a művészetekben az *Art Nouveau*-t, míg a magyar néprajztudományban a magyar nép eredetét és őstörténetét rekonstruálni kívánó kísérleteket követően valamelyest csökkent az érdeklődés a kopjafa és a rokon témák iránt. Ez nem jelenti azt, hogy például időnként ne jelentek volna meg tanulmányok a témában, és hogy a magyar néprajz végleg levette napirendjéről a kopjafa, vagy általánosabban a fejfák kérdését.

Kopjafa-revival az 1980-as évek közepétől

Az 1980-as évek közepétől egyre több magyarországi temetőben állítottak

Kulturális antropológia

kezett.⁶ A kopjafa bár sokat megőrzött korábbi jelképvonzataiból, egy lényeges pontban szembekerült azokkal. Az Art Nouveau korában a kopjafát – mégha meggyőző tudományos bizonyítás azt sem akkor, sem azóta nem támasztotta alá – a keleti nomád, török harcos életmódhoz, az elesett és eltemetett halottak mellé leszűrt lándzsák szokásának survival-jeként tekintették, így az elsősorban a magyarság keleti eredetét és kapcsolatait szimbolizálta. Az 1980-as évek közepétől éppen ellenkezőleg, a kopjafa a Kelettel való szembenállást, a nemzeti színben fellépő függetlenségi törekvéseket demonstrálta egy hangsúlyozottan belső fejlődésű magyar etnikus specifikumként.

A kopjafa-revival az 1989 és 1993 közötti időszakban tetőzött. Ezzel párhuzamosan ment végbe 1989–90-ben a politikai rendszerváltás, melynek során 1990-ben a magyarországi választásokon a konzervatív nemzeti erőket tömörítő MDF (Magyar Demokrata Fórum) győzött. A hivatalos politika nemcsak engedte, hanem maga is preferálta a kopjafaállításokat. A nemzeti ünnepekhez és eseményekhez kapcsolódóan ezernél is több emlékmű-kopjafát állítottak a különböző társadalmi és politikai szervezetek, a helyi önkormányzatoktól a legfelsőbb állami vezetésig. Megszaporodtak a nem hivatalos, privát célú kopjafaállítások is. Erdélyben az 1989-es romániai eseményeket követően indult meg a kopjafák tömeges termelése és állítása. Az 1993-at követő időszakban mind Magyarországon, mind Erdélyben a folyamat stagnáló és enyhén csökkenő tendenciát mutat, ám az események időbeli közelsége miatt mélyebb elemzésre még nem vállalkozhatok.

A revival jellemzői

A kopjafánál külön kell kezelni a terminust (kopjafa) és az általa jelölt tárgyat. Már a „felfedezés” (19. sz. második fele) korában is szétválasztható a kettő: A kopjafa terminus külső kreá-

ció eredményeként jelöli a sajátos fejfatípust.⁷ A hagyományos kopjafaállító közösségekben mindmáig fenmaradtak a *gombfa*, a *futúlvalófa* és a *fejfa* kifejezések is. A kopjafa kifejezés, amin keresztül a sírjel beépült a nemzeti szimbolikába, a kopjás temetkezési szokással mint a szerves előzménnyel való közvetlen kapcsolatot sugallja. A terminus erősítette a tárgy nemzeti szimbolikusságát. A szimbólum „fogyasztása”, a revival során előfordultak jól dokumentálható tárgyasulatlan szimbólumhasználatok, például az október 23-i nemzeti ünnepen elhangzó ünnepi beszédek, irodalmi alkotások.

Kisgyőrben (Borsod–Abaúj–Zemplén megye, Magyarország) a református felekezetű községben a fejfaállítás hagyománya évszázadokra tekint vissza. A fejfák formája itt nem hasonlítható a kopjafákhoz, mivel sokkal vastagabbak, nem faragták ki minden oldalukat, inkább a táblás fejfákhoz hasonlítanak. 1989-től azonban a revival hatására megjelentek a kopjafák is. A korábbi fejfaállítások hagyománya abbamaradt. A helybeliek 1993-ban már a temető régebbi fejfáit is kopjafának nevezték, a kopjafaállítás szokását pedig a török időkig (16–17. sz.) vezették vissza. A lokális, helyi kisközösség hagyományteremtésében a nemzeti kultúra befolyása érhető tetten, a mely csak a kopjafát emelte a nemzeti szimbólum szintjére, a fejfát nem. Kisgyőr a fejfa–kopjafa terminusváltással saját hagyományát a nemzeti hagyomány szintjére emelte. Így azonosítva önmagát áttelesen a nemzeti kultúrával és a nemzettel.

A kopjafa-revival lényeges kísérőjelensége a homogenizálódás, mely nemcsak közvetlenül a sírjelekben, hanem egy általános identitásváltozásban is megnyilvánul. Erdélyben évszázadok során kialakultak azok a kistájak, melyek sajátos arculatát részben a környezetüktől eltérő felekezeti hovatartozás jelentette. Csík és Gyer-

gyó katolikus szigetei erős vallási identitással rendelkeztek, a temetőkre az 1970-es évekig kivétel nélkül kereszteltek kerültek. A 20. században, de különösen az 1980-as évektől kezdődően az erdélyi magyarságon belül felerősödött a nemzeti és az etnikai identitás kultúraalakító szerepe, ami az etnikai határon belül a felekezeti elkülönülés mértékének csökkenésével járt. A nem magyar etnikumú csoportokkal szemben (pl. románok) erősödött a vallási elhatárolódás érzésének és kifejezésének mértéke. Ez esetben a vallási (református és katolikus – ortodox) és az etnikus (romániai magyar – román) szembenállás egy-

17
K É K

másnak megfeleltethető. Vallási jelenségek homogenizálódásáról a nemzeti határokon belül beszélhetünk.

Csikkarcsfalván (Csíkszék, Románia) az utóbbi években több kopjafát állítottak. A településen már az első világháborút megelőzően is volt emlékhely, egy zászlórúd, melynél a falu az ünnepeket tartotta. A trianoni békeszerződés (1920) után, amikor Erdély elszakadt az „anyanemzettől”, a hatóságok nem engedélyezték ezen a helyen a megemlékezéseket. A második világháború alatt rövid ideig, majd 1989-től a politikai folyamatok következtében lehetővé vált az emlékműnél tartott ünnepek hagyományának folytatása, egy új emlékmű avatása. Az RMDSZ (Romániai Magyar Demokrata Szövetség) csikkarcsfalvi szervezete és a Tanács néhány képviselőjének javaslatára kopjafát faragtattak a helyi asztalossal, A. J.-vel, aki addig a kopjafa helyett székelykapukat és bútorokat készített. Az erős román katolikus vallási hagyományú települ-

lésen az egyház engedélyt adott a kopjafa egyházi területen történő felállítására, mely hivatalosan a forradalmi és világháborús hősök, áldozatok emlékére készült. A kopjafát 1990 decemberében avatták. A csikarcsfalviak passzív befogadóként elfogadták a kopjafát („a tanult emberek jobban tudják, mi kell”), amit régi magyar sírjelnek tekintenek, és szent kötelességnek tartják a hazáért elesett hősök tiszteletét. Az emlékmű-kopjafa hatása azonban nem jelentkezett a temető privát sírjelállítási gyakorlatában, ahol továbbra is a kereszt-állítási szokását követik.

Pilisszentlélek (Komárom-Esztergom megye, Magyarország) római katolikus magyarok és szlovákok lakta kistelepü-

Kulturális antropológia

változatokban élő sírjel a homogenizálódás során formailag egységesült. Az 1980-as évek közepétől állított kopjafák formakincsét nem a lokális hagyományok, hanem a nemzeti kultúra által közvetített minták határozzák meg. Nem lehet az egyes faragásokról megállapítani, hogy külsejük alapján melyik kis- vagy nagytájhoz köthetőek, sírjelként vagy emlékműként funkcionáltak. A formailag egységesült kopjafa a magyarországi városokban és a falvak katolikus, illetve református temetőiben megközelítőleg hasonlóan jelentős mértékben terjedt el.

A kopjafa-revival földrajzilag nem az ország- és egyéb közigazgatási határokat követte, hanem minden esetben a nemzeti kultúra határaihoz igazodott. A kopjafaállítások két csomópontja Magyarország és Erdély. A magyar–román határ az 1980-as évek közepétől a minták terjedésében nem mutatkozó gátló tényezőnek. Az országhatáron kívül élő magyar kisebbség körében nemcsak Erdélyben, hanem máshol, így a Felvidéken (szlovákiai magyarság) is megfigyelhető a kopjafa-revival hatása, ahol az a különböző nyári táborok divatjával párhuzamosan jelentkezett.

Abronsospusztán, Örsűjfalu, Nagydémesen, Ghymesen és az Ipolyságban a különféle szintű (járási, központi, egyetemista) nyári művelődési táborok alkalmával a táborozók minden évben kopjafát állítottak az esemény emlékére. Abronsospusztán a tábor első napján elkezdik a kopjafát faragni, amit az utolsó napon avatnak. A táborok területének egyik pontján – attól függően, hogy milyen régműltra tekintenek vissza – állnak a különböző kopjafacsoportok. A hagyomány kezdete 1977-ig nyúlik vissza (Örsűjfalu).

A nemzeti kultúra kereteiben szerveződő és működő kopjafa-revival a hivatalos országhatáron túl a kárpát-medencei magyarság etnikai keretein is túlmutat. Az Amerikába vándorolt

magyarok temetkezési szokásaiban mindmáig hangsúlyozott szerepet kap a kopjafa (West Virginia). Elszórt adatok tanúskodnak arról, hogy a világ különböző pontjain élő magyarok a sírjelölés mellett emlékkopjafákat emeltek.

Koppenhága (Dánia). F. G. az 1956-os magyarországi eseményeket követően került Koppenhágába, ahol később egy magyar vendéglőt nyitott. Egy nagyváradi képzőművésszel kopjafát és székelykaput faragtatott a vendéglő udvarára. A kopjafa három oldalára kedvenc magyar költőjének, Ady Endrének három versét vésette (A menekülő lovas, Szép, magyar sors, Az én sírásom).

A magyar országhatáron kívül szórványokban vagy izoláltan élő magyarok naponta megélik a kisebbségi létből fakadó érzésüket, ami egy fokozott nemzeti hovatartozás-tudattal párosul. Kultúrájukban arányában sokkal nagyobb szerepet kapnak a nemzeti szimbolikus tartalmú kultúrjavak (nemzeti ételek, nemzeti irodalom, népi tánc, magyar nóták, kopjafa), mint a Magyarországon élő magyarok körében.

A kopjafaállítások Magyarországon belüli földrajzi megoszlása nem egyenletes. Főként a nem hivatalos (privát) kopjafák esetében körvonalazhatóak azok a területek, ahol a kopjafaállítások száma szembetűnően meghaladja a más területeken mért adatokat. Azok a területek sorolhatók ide, ahol a nemzeti kultúra által közvetített minták hatása a legerősebb (Budapest és környéke), amelyek az idegenforgalomban jelentősen érintettek (Balaton északi partja), etnikailag keverték (Pilis hegység) vagy az országhatár közelében fekszenek.

A magyarországi kopjafaállítások döntő többségében közvetlen vagy közvetett az erdélyi minta hatása. Az 1980-as évek elejétől jelentős számú romániai magyar faragó és asztalos telepedett le Magyarországon, akik az erdélyi, ezen belül a székely famunkák iránt megnövekedett kereslet miatt folyamatosan megrendelésekhez jutottak. Az intézmények és a magánsze-

lés. Sz. F. bányász 1986-ban halt meg. Fia ekkor már a község plébánosa volt, aki patrióta gondolkodásúként az utóbbi húsz évben többször járt Erdélyben, az ott élő magyarokat kereste fel. Segített egy székely faragó férfi és családja átköltözésében, Pilisszentléleken házat is biztosított a számukra. Azóta a faragó a plébános kezdeményezésére elkészített egy székelykaput, melyet a temető bejáratánál helyeztek el és avattak fel ünnepélyesen. Ezt követően a plébános apjának sírjára kopjafát faragott. A plébános vezetésével, alapítványi támogatás igénybevételével egy kegy- és emléktárgykészítő lft alakult a községben, mely a kopjafák „gyártását” is felvállalta. Pilisszentléleken a katolikus temetőben sírjelként állított kopjafa nem a felekezeti identitás devalválódásáról, hanem a nemzeti identitásnak a vallási azonosságtudat szintjére emeléséről tanúskodik.

A revivalt megelőzően az erdélyi magyar reformátusokhoz kötődő, helyi

mélyek tőlük rendelték a kopjafákat is. S. L. székely származású faragó például 1986-tól kezdve készít magyarországi megrendelésre kopjafákat. A magánszemélyek mellett megrendelői körébe tartozott a Budakeszi Önkormányzat és a Néprijzi Múzeum is. A csernátóni (Háromszék, Románia) kézműves központ faragta kopjafák Erdélyen kívül Magyarországra is eljuttattak, többek között a mohácsi kopjafás emlékműbe.

A Balatonarácson (*Veszprém megye, Magyarország*) 1988-ban eltemetett helyi ismertségű költő, újságíró SZ. E. az 1960-as években a *Magyar Ifjúság* című országos hetilap levelezési rovatán keresztül ismerkedett meg leendő erdélyi barátaival. Élete végéig, a többszöri látogatások során bejárta egész Erdélyt, baráti kapcsolatait folyamatosan fenntartotta. Erdélyi barátai, miután tudomást szereztek haláláról, saját pénzükön faragtattak egy kopjafát, melyet ajándékként küldtek el SZ. E. özvegyének, aki férje sírjára ezt állította.

A kopjafaállítások társadalmi beágyazottsága hármas alapon nyugszik: a kopjafa termelőin (faragók), a kopjafa megrendelőin és magukon azokon a személyeken és eseményeken, amelyek emlékére a kopjafákat állítják. Az első csoport, a kopjafafaragók szerepe egyértelmű a szimbólum termelésében, a kopjafa-revivalon keresztül közvetlenül kapcsolódnak a nemzeti kultúrához. A kopjafaállítások motivációiban felismerhetőek a második és/vagy harmadik csoport közvetlen vagy közvetett kapcsolódási pontjai a magyar nemzeti kultúrához. Ha konkrét személyeknek állítanak kopjafát, azok általában történelmi személyiségek, írók, költők, de találunk közöttük 19. századi betyárt és helyi polihisztor egyaránt. Közös jellemzőjük, hogy ha nem is rendelkeztek országos ismertséggel, tevékenységük túlmutatott az adott település, városrész és egyéb szűkebb lokális közösségek keretein. Az 1990-es évek elejéig a kopjafa-revival vezető ereje az a kulturális elit volt – legyen itt szó akár a megren-

Kulturális antropológia

delőkről, akár a kopjafát „kapó” halottról –, amely hatalmi (kulturális és társadalmi) pozíciójának kifejezéséül a nemzeti kultúrához való kötődését többek között a kopjafaállításban nyilvánította ki.

A kopjafaállítások (megrendelők) a történelmi események emlékére készített és felavatott kopjafákkal mindig a „nemzeti történelemhez” kapcsolódnak, ami elkülönül a „magyar államiság történelmétől”. A három hivatalos magyar ünnep (március 15., augusztus 20. október 23.) közül az első kettő az 1848-as, illetve az 1956-os forradalom évfordulója nemzeti ünnep, míg a harmadik, államalapító Szent István és a magyar alkotmány, a magyar államiság ünnepe. A kopjafa-revival kizárólag a nemzeti ünnepekhez és a nemzeti történelem egyéb eseményeihez kötődik.

Az erdélyi és a magyarországi kopjafaállítások a revival egységesítő tulajdonsága ellenére számos eltérő jeggyel rendelkeznek. Az emlékmű funkciójú kopjafákat Erdélyben az 1848–49-es, míg Magyarországon elsősorban az 1956-os eseményekre emlékezve avatják. A március 15-i és az egyéb helyi eseményekhez fűződő (pl. Nyerges-tetőn – Kászon, Románia – az 1849-es csata emlékére augusztus 1-jén tartott) megemlékezések a nemzeti kultúrához való tartozás és a nemzeti függetlenség tartalma köré szerveződtek, a romániai magyar kisebbségi lét érzésének évenkénti szimbolikus megélésével és aktualizálásával. Erdélyben 1989 decemberétől, a romániai politikai változásoktól kezdve gombamód szaporodtak az 1848-49-es eseményeknek emléket állító kopjafák.

Március 15-e „hivatottsága” és nemzeti keretbe ültetett ellenzéki szerepe abból adódott, hogy nem volt hivatalos „piros betűs” állami ünnep és munkaszüneti nap, ellentétben az 1917-es oroszországi forradalom (november 7) és Magyarország 1945-ben a szovjet

csapatok által történt „felszabadításának” (április 4.) hivatalos állami ünnepével.

Annak ellenére, hogy 1956 a magyar nemzet egészét jelképező forradalomhoz társítható, konkrét eseményeivel a magyar országhatáron belülről korlátozódott, tehát az erdélyi magyarságot közvetlenül nem érintette. Ezekre az okokra vezethető vissza az erdélyi és a magyarországi emlékmű kopjafák állítási szokásaiban az 1980-as évek végétől megmutatkozó különbség.

Magyarországon a rendszerváltás első nagyszabású politikai ritusát 1989. június 16-án, Nagy Imrénének, a forradalmi kormány miniszterelnöké-

19

K É K

nek halála évfordulóján rendezték. Az 1956-ban vállalt szerepük miatt 1958-ig kivégzett politikai, katonai és kulturális vezetőket jelölő tömegsírba való kihantolásukat követően ünnepélyesen újratemették. Budapesten az Új Köztemető egy részén nemzeti emlékparkot hoztak létre az „56-os” áldozatok emlékére. Az egyforma méretű és díszítettségű kopjafákat szabályos sorokban, egymástól egyenlő távolságra helyezték el. Nagy Imrénéket a szomszédos parcellába temették vissza, sírjukat a nevükkel ellátott kopjafák jelölik.

Az *Inconnu csoport* által készített emlékkopjafák állításától kezdve a kopjafa volt az 1956-os megemlékezések egyik jellemző kísérő szimbóluma.⁸ Fogyasztása annyira általánossá vált, hogy amikor 1991-ben az 1989–90-ben még „56” szellemiségét és megünnepelését tekintve egységes nemzet a különböző politikai, társadalmi és ide-

ológiai irányok között kezdett megszólalni, a kopjafa integráló és összekötő szerepe megmaradt. 1992. október 23-án a város főterén kopjafát avatott a Budakeszi Önkormányzat, tehát a hivatalos politikai hatalom. Ugyanezen a napon a POFOSZ (Politikai Foglyok Országos Szövetsége) és az 56-osok szövetsége a fővárosi Széna téren, az 1956 október végi – november eleji harcok egyik gócpontján, míg a szélsőjobboldali Kereszténynemzeti Fiatalok elnevezésű politikai csoport a kispesti köztemetőben avatott kopjafás emlékművét.

A magyarországi és az erdélyi kopjafa-revival közti különbségek a privát

Kulturális antropológia

gyománys kontextusában egyfajta „jelzőlámpaként” működött. A kopjafa színéből, formájából, motívumaiból következtetni lehetett az elhunyt nemére, életkorára, családi állapotára, társadalmi pozíciójára, sőt a haláleset körülményeire is. Jelzésértéke elsősorban a faragott sírjel egyes részjegyeinek volt. A kopjafa hagyományos kontextusából kikerülve a nemzeti hagyomány részévé vált, „eredeti” jelrendszere alávétődött a nemzeti-szimbolikus tartalomnak. A revival-ben a kopjafa mint tárgy és terminus egészében hordozza szimbolizmusát. Leginkább a magyarországi kopjafaállításoknál figyelhető meg az, hogy a megrendelők nem ismerik a kopjafa motívumainak jelentéseit, vagy csak a végződés díszítőmotiveinek (tulipán, gömb) nemet jelző funkcióját tartják számon.

A kopjafákhoz a revival során más tárgyiasult szimbólumok is csatlakozhatnak. Azokban a temetőben, ahol megjelent a kopjafa, temetőkapu gyanánt gyakran székelykaput emeltek. *Kisgyőrben és Pilisszentléleken* ugyanazok a helyben lakók faragták ki a székelykaput, akik a sírokra helyezett kopjafákat készítették. Nemzeti színű szalaggal díszített kopjafák nem csak az emlékművek, hanem a privát sírjelek között is előfordulnak. A nemzeti szimbólumok együttes jelenléte egymás szimbolikus erejét felerősíti.

Az emlékmű kopjafák felavatásának helye és ideje jelképes is lehet. Ezen belül külön csoportot alkotnak a „kiterések”, mely során a kopjafa állításával nem kereszteződhet egy már működő hagyomány.

Nyergestetőn (Kászon, Románia) az 1849. augusztus 1-jei ütközet helyén a csatában meghalt magyar katonák emlékére 1897. augusztus 1-jén köemlékművet állítottak, zárandokhelyként szolgálva az odalátogató embereknek. A hivatalos megemlékezések helyszínével szemben, az út átellenes oldalán találha-

tó az a tömegsír, melybe a harcban elesetteket temették. 1990-ig a sírnál tiltva volt a megemlékezés, emlékművet sem emelhettek. A visszaemlékezések szerint azonban mindig tettek rá gallyakból és fenyőtobozokból készített kereszteket. 1989-et követően a különböző szervezetek, települések több kopjafát is avattak a helyen, melyek száma évről évre gyarapodik. A köemlékművet elsősorban augusztus 1-jén, a kopjafákat március 15-én látogatják.

Bibarcfalván (Erdővidék, Románia) a hármaskopjafa emlékművet a templom mellett állították és szentelték fel. Az eseményre 1990. március 17-én került sor, hogy kikerüljék március 15-ét, mely a köpecsi csata emlékének Erdővidék-szerte megünnepeelt dátuma.

A revival tárgyiasult megnyilvánulásai, a felállított kopjafák nem egyenlő mértékben közvetítik nemzeti szimbólum jellegüket. Az „56-os” emlékmű kopjafák közvetlenül, míg a hozzátartozó sírjára állított privát tulajdonú és használatú kopjafák közvetve mutatják a nemzeti kultúrához kapcsolódás területét. Ugyanakkor a revival jelensége már önmagában feltehetően a kapcsolódás tényét.

A kopjafaállítások legfontosabb motivációs csoportja az ideológiai, itt ragadható meg legélesebben a szimbolikus tartalom. A nemzeti kultúra a minták közvetítése által más motivációs csoportokat is aktualizál. Az esztétikai jellegű motívumokban szerepet kap a fa mint természetközeli, a kővel szemben kevésbé rideg alapanyag. A gazdasági jellegű motívum – a kopjafa olcsósága a kő síremlékhez képest – a revival folyamat sebességét és kiterjedését növelte. Végül a társadalmi jellegű motívumok közé tartoznak azok az esetek, amelyeknél a kopjafaállítás mögött egy társadalmi kapcsolat működtetésének szándéka áll, például a faragó a megrendelő barátja (Dömös).

sírjelállítások szintjén is megmutatkoznak. Erdély bizonyos települései a revivalt megelőzően is rendelkeztek kopjafaállítási hagyománnyal. *Erdőfűlén, Házsongárdon* vagy *Apácán* az 1990-es években állított kopjafa sírjelek inkább survival terminussal jelzett folyamatba illeszthetőek, mintsem a revivalba, de a nemzeti kultúra visszacsatolásának hatása ez esetekben is bizonyítható. A kívülről, a tudományos érdeklődésen és a turizmuson keresztül az említett közösségekbe kerülő értékrend konzerválja a kopjafaállítás hagyományát, de új jelenségeket is életre kelt. *Apácán* a survival mellett az 1990-es évek elejétől elkezdtek a sírjelméretünél kisebb szüvenir kopjafák gyártását. Magyarországon az 1980-as éveket megelőzően nem beszélhetünk erdélyi jellegű kopjafaállítási hagyományról.

Néprajzi leírásokból jól tudjuk, hogy a kopjafa a revivalt megelőzően, a ha-

A kopjafaállítások tipológiái

I. A konkrét személyek emlékére állított kopjafák

Itt őrződött meg leginkább a kopjafa, revivalt megelőzően elsődleges funkciója.

a) Sírjelölő kopjafák

Olyan kopjafák tartoznak ide, melyek egy elhunyt személy sírjára kerültek. Ezen belül is külön kell foglalkozni azokkal a településekkel, ahol a kopjafaállítás hagyományai a múlt századig vagy még korábbi nyúlnak vissza.

Erdőfűlén (Erdővidék, Románia) a település kopjafás temetőjébe napjainkig folyamatosan kerülnek a sírjelölő kopjafák. Emellett azonban megjelentek az emlékmű (1848-as) és az egyéb funkcióval rendelkező kopjafák, mint pl. a közelmúltban egy gyilkosság helyszínére állított kopjafa.

Apácán (Barcaság, Románia) I. J.-től, a falu kopjafafaragójától 1992-ben tíz kopjafát rendeltek az elhunyt apácaiak hozzátartozói. Ezzel párhuzamosan az 1990-es években I. J.-től 40 cm hosszú ajándék kopjafákat is rendeltek, melyeket Magyarországra, Hollandiába, Dániába, Svájcba és Svédországba vittek.

A kopjafaállítási hagyománnyal nem rendelkező településeken a sírjelölő kopjafák a revival jelenség megnyilvánulásaként jelentek meg.

b) Halottjelölő kopjafák

Olyan személyek emlékére állított kopjafák, akik nem a kopjafa által megjelölt helyen nyugszanak. Ezek egyik csoportjába (b/1) tartoznak azok az emlékmű jellegű kopjafák, melyeket ismert, tevékenységükkel közvetlenül a nemzeti kultúrához kötődő személyek emlékére emeltek.

Hétfalu (Barcaság, Románia). A zajzoni származású költő, Rab István nevét vette fel a helyi gimnázium. Az iskola felhívására K. M. fizikatanár készítette az

Kulturális antropológia

emlékkopjafát, aki Csernátonban tanult faragni. A kopjafát a költő szobrával egyetemben az iskola névadó ünnepségén, 1992. október 24-én avatták fel és koszorúzták meg. Bár az iskolaudvaron felállított kopjafa az elhunyt tanárokról és a Hétfaluban 450 évre visszatekintő oktatásról is megemlékezik, közvetlenül Rab Istvánhoz kötődik.

Békéscsabán az 1848–49-es emlékpark központi emlékművét 1991-ben egészítették ki előbb 13, majd utóbb két újabb kopjafával, melyet az Aradi Vértanúk Ligetének kereszteltek el. A cél az volt, hogy legyen az országhatáron belül is egy olyan emlékhely, amely alkalmas arra, hogy az aradi vértanúk emlékének méltó megőrzésére. Minden egyes vértanúnak „névre szóló” kopjafa készült az emlékparkban.

A felsorolt esetekben legalább olyan fontos a kopjafához kötődő személyek tevékenysége, mint maguk a személyek. A halottjelölő kopjafák másik csoportjába (b/2) tartoznak azok az esetek, melyeknél az elhunyt tevékenysége, bár a nemzeti kultúrához közvetlenül kapcsolható, mégsem haladta meg egy település vagy táj szűkebb kereteit, illetve nem volt országos ismertségű.

Balatonarács B. F. 1953-ban, 19 évesen tűnt el, holtteste azóta sem került elő. 1952–53-ban Veszprémbe járt iskolába, miközben egy fiatalokból szerveződő illegális ellenzéki mozgalomban vállalt tevékeny szerepet. Fegyvereket rejtettek, röpiratokat terjesztettek. B. F. apja, aki a helyi párttitkár volt abban az időben, tudomást szerzett fia tevékenységéről, amit azonnal jelentett a felettes szerveknek. Miután B. F.-et a karhatalom elfogta és elvitte, már senki sem látta, csak a feltételezés maradt, miszerint Budapesten, a Gyorskocsis utcai börtönben végezték ki. A halál pontos dátuma nem ismert. A kopjafára ezért azt faragták: „Élhetett 19 évet”. A családi síron évtizedeken keresztül egy fahérszék állt, melyre nem vésték fel a halál dátumot. Az 1989–90-es rendszer-

váltást követően került sor B. F. és több társának rehabilitációjára. A POFOSZ szervezésében 1992 márciusában került sor a kopjafa felavatására.

Székelyzsombor (Románia). P. E. 1926-ban született Székelyzsomboron. A későbbiekben áttelepült Magyarországra, Budaörsön halt meg 1989-ben, ahova a holtteste került. A férje Zsomboron is állított egy kopjafát, hogy emléke a szülőfalujában is megmaradjon, emlékezve arra, hogy P. E. egész életében szülőföldjére vágott.

Mindkét esetben a szülőfalu temetőjében állították fel a kopjafát, jelképezve azt a kapcsolatot, amely az elhunytat – a holttest hiányában is – a községhez kötötte.

21
K É K

II. Valamilyen tragikus esemény helyszínén felállított kopjafa, haláljel

Az e csoportba tartozó kopjafák olyan szerencsétlenségek, gyilkosságok és balesetek helyszínén vannak felállítva, mely események nem sorolhatók a történelmi kategóriába (Mohács, Arad stb.). A kopjafaállítások hétköznapi emberek közelmúltban történt tragédiájának apropójaként jelentkeztek. A kopjafa azt a teret jelöli meg, ahol a szerencsétlenség történt. Ezek a szerencsétlenségek időben közvetlen előzményei a kopjafaállításnak, tehát nem a távoli múlt egy eseményének felidézése, emlékművel való megszentelése a cél. A Pörboly község mellett szerencsétlenül járt iskolásokat szállító busz áldozatainak emlékére állított kopjafa éppúgy ide tartozik, mint az útmenti haláljel, vagy az erdőfűlői gyilkosság helyszínén emelt kopjafa.

III. Különböző, nem származás szerint szerveződő csoportok hagyományteremtése során termelt kopjafák

A kopjafa-revival helyi hagyományteremtésben betöltött szerepének legpregnansabb megnyilvánulásai tartoznak ide.

Sepsiszentgyörgy (Háromszék, Románia). Az utóbbi 15 évben több, mint 50 kopjafát állítottak a temetőn kívül olyan csoportok és közösségek emlékére, melyek tagjai hajdan ugyanabba az iskolába jártak, ill. az 1989-es decemberi események során veszítették életüket. A lokális hagyományteremtés mennyiségében is kiemelkedő példáját a Székely Mikó kol-

Kulturális antropológia

mellett egymás után, szabályos sorban tettek azokat le. Voltak olyan végzős évfolyamok, melyek 45 éves találkozójukon avattak kopjafát, de volt olyan is, amelyik megvárta azzal a Mikós Diákok Világtalálkozóját (1991). A kopjafák avatása ünnepélyes keretek között történt, a találkozóra egybegyűlt osztály testületileg kivonult a helyszínre, majd emlékszedékekkel és vallásos énekekkel emlékeztek meg az elhunyt tanárokról és társakról. Ezt követte a kopjafa megkoszorúzása. Az emlékkopjafák állítása alig másfél évtizedes múltra tekint vissza, ezalatt azonban hagyománnyá vált, mely kifejezi egyfelől egy kisebbségi helyzetben élő társadalmi réteg identitásához és elődeinek értékeihez ragaszkodó igényét, másfelől azt a képességét, hogy új igény szerint hagyományt tud teremteni.

IV. Történelmi emlékhelyeken, hivatalos szervezetek által állított emlékmű kopjafák

légium vendiákjainak kopjafái mutatták. Az első kopjafákat még 1982-ben, a 30 éves érettségi találkozó alkalmával állították fel. A kopjafák jelentős része a vártemplom és a temető közötti területre került, ez látszott a legalkalmasabbnak nagyobb számú kopjafa elhelyezésére, a református egyház pedig biztosította a helyet. Ezért cserében a kopjafát állító diákok rendkívüli adományokkal segítettek az egyházat. A kopja elkészítését és fölállítását, majd később rendezését és gondozását az emlékező diákok maguk szervezték meg. Bár a kopjafákra nincs rávésvé az elkészítő neve, de az évfolyamok többsége Háromszéken faragatták azokat, leginkább a csernátóni kézműves központban. Alkalmanként maguk is vállalkoztak ezek kifaragására, ha akadt egy ügyes faragó a vendiákok között. A kopjafák állításánál nem ragaszkodtak az időrendi sorrendhez, hogy melyik évfolyam mikor végzett, hanem inkább az esztétikai szempontok szerint a várfal

a) Az adott történelmi esemény(ek)-hez csak közvetve kapcsolódó emlékművek. Az alcsoportba azok a kopjafák tartoznak, amelyeket olyan falvakban, temetőekben állítottak fel, melyek közvetlenül nem vettek részt a felidézett történelmi eseményben. A legtöbb erdélyi és magyarországi település rendelkezik olyan emlékművel, melyet bár egy konkrét esemény emlékére állítottak, mégis alkalmas ad egyéb ünnepek megrendezésére is. Budakeszi főterén 1956 emlékére, vagy Kisgyőr református temetőjében 1848 emlékére állított kopjafák nem jelentik azt, hogy a települések aktívan részt vettek az adott eseményekben, vagy konkrét áldozatokat szenvedtek volna a harcokban. Inkább jelenti ez a magyar nemzet történelme jeles eseményeinek szellemiségével való azonosulást, a nemzeti sorsközösség vállalását.

b) Az adott helyszín közvetlen kapcsolódási ponttal bír a történelmi ese-

ményhez, amelyet a kopjafa jelöl.

Mártély (Csongrád megye, Magyarország) Cs. Gy. építész tervei alapján N. I. helybéli faragó készítette azt a II. világháborús emlékművet, mely a falu temetőjében áll. A leginkább piramishoz hasonlító emlékmű 81 db fejfából és kopjafából áll, melyeket egy nemzeti színű szalag fog össze. Ugyanis éppen 81 halottja volt a településnek a II. világháború alatt. Az emlékmű szimbolikájához tartozik, hogy a középső, legmagasabb, nemzeti lobogóban végződő kopjafa mellett és körül felállított 80 fejfa javarésze kopjafa, kisebb része a szatmárcsekei csónak alakú fejfákhoz hasonlítható faragás. Mártély, akárcsak az eszettek, felekezetiileg mindmáig három csoportra oszlik, amit jelképesen az emlékmű is megjelenít. A valláson kívüliek számára a pogányos érzést keltő csónak alakú fejfákat helyezték el, a katolikusok és a reformátusok kopjafákat kaptak, azzal a különbséggel, hogy a katolikusok + alakú, míg a reformátusok X alakú díszítést kaptak. Az emlékmű azért piramis alakú, mert a piramis a társadalmi és a felekezeti alá-, fölé- és mellérendeltséget is ki tudja mutatni. A kopjafafaragó magyarázatában azért választották piramis formát, mert az mutatja az alul elhelyezkedő szegények szerepének fontosságát a háborúban. Közülük sokkal többen harcoltak és haltak meg a csatatéren, mint a magasabb beosztásúak.

V. A kopjafa-revival egyéb tárgyasult formái

Igen változatos esetek tartoznak ebbe a csoportba, a kerecsendi, a ház mellett a kertben felállított diszkopjafától kezdve a homoródalmási polgármester készítette, kerítésoszlopként szolgáló és betonból kiöntött kopjafáig. Jellemzőjük, hogy kevésbé szakrális összefüggésben kapcsolódnak a nemzeti kultúrához.

Maksa (Háromszék, Románia). Az 1980-as években Kovászna megyében indult az az azóta hagyománnyá váló szokás, melynek során havonta egy-egy iskola turisztikai találkozót szervez, ahol a résztvevő iskolák diákjai helytörténeti,

Kulturális antropológia

népművészeti előadásokat, ügyességi és népdalversenyeket, gyalogtúrákat tartanak. Hagyomány az is, hogy ezeken a találkozásokon mindegyik résztvevő kap egy jelvényt, amelyet azután a találkozói végéig magával hord. Ezek a jelvények mindig az adott település vagy tájegység valamilyen jellegzetességét ábrázolják. Volt olyan találkozó, amit egy madarászokodó tanár szervezett, és a jelvényekre egy gólya volt festve. A maksi találkozón 1990-ben 40 iskola gyűlt össze. A programban szerepelt a falu kopjafás temetőjének megfigyelése is. A diákok a felsőrákosi temetőt is meglátogatták, ahol az ottani fajaragók számbemutatót tartottak és meséltek a kopjafáról is. A tábor szervezőjének, D. S. tornatanárnak az ötletére a résztvevők kisméretű kopjafákat kaptak az esemény végén.

Felmerül a kérdés, hogy egy jelenség vagy egy tárgy esetében mikortól beszélhetünk „nemzeti szimbólumról”, kik és hogyan vesznek részt a revival hagyományalkotási folyamatában.

Mikóújfalú (Sepsiszek, Románia). A mikóújfalusi kerékpárosok emlékműve. 1960-tól több, mint egy évtizeden át tanított a helyi iskolában F. Á., gyimesi csánog származású sporttanár. Országos hírnévre tett szert, mert amellett, hogy az iskola sportfelszerelését korszerűsítette, egyfajta sporthőzponttá tette az iskolát, egy kerékpáros mozgalmat is szervezett. Tanítványaival eljutott Rodostóig, Olaszországig, sőt a müncheni olimpián is részt vettek. Az 1989-es fordulat után egyik tanítványával, H. S.-el elhatározták, hogy a mozgalom megszervezésének 30. évfordulójára, valamint az időközben fiatalon elhunyt 9 volt kerékpáros diák emlékére emlékművet állítanak. A különböző tervek és egyeztetések, valamint a kivitelezés végeztével 1990. június 27-én ünnepélyes keretek között felavatták az emlékművet, melyet egy hatalmas, megmunkálatlan kődarabból kiinduló kopjafa alkot. A kopjafát a csernatonai Haszmann fivérek faragták meg. A kopjafa „termelésében és fogyasztásában” legaktívabban F. Á., H. S. és a kopjafát faragó Haszmann Pál vett részt. Ezen kívül a pontos nyilvántartás alapján további 25

fő vett részt az emlékoszlop készítésében, kivitelezésében és felállításában. A következő réteget az ünnepségen résztvevő személyek, hivatalos vendégek, ismerősök és családtagok alkották. Ide tartozik az ünnepi műsort adó és a kerékpáros díszsorfalt alkotó helybeli diákcsapat is. Az eseményről a Háromszék című napilapban tudósítás jelent meg, ezen kívül F. Á. kérésére a „Cuvivtul nou” (Új szó) című lapban is hírt adtak az avatásról. A Székely Nemzeti Múzeum fotósa, F. P. az emlékmű egy színes fényképfelvételéből képeslapot készített. A különböző csatornák útján a kopjafaállítás híre messzire eljutott.

A kopjafarevival-ben, különösen az egyes kopjafaállításokban szétválaszthatatlan a „termelés” és a „fogyasztás” folyamata, a revival során egyszerre jelenik meg mindkettő. A folyamatot jobban modellezhetjük, ha az abban való részvételben az aktivitás mértékét vesszük alapul. Ezek szerint elkülöníthető egy aktív réteg, mely a kopjafa előállítóinak, megrendelőinek és közvetve a kopjafát kapó halottak csoportjaként az 1980-as évek közepétől a kopjafarevival-ben a lokális és az országos kulturális elitet képviseli. A folyamatban passzív befogadóként egy jóval szélesebb réteg vesz részt, mindazok, akik valaha, valamilyen formában már találkoztak a kopjafával és annak nemzeti szimbolikus tartalmával. A kopjafa azáltal tekinthető össznemzeti szimbólumnak, hogy a revival – körülbelül tíz év alatt – ugyan különböző részvételi aktivitásokkal, de az egész nemzetet bevonta szimbólumaktualizálási folyamatába.

Összegzés

A kopjafaállítások 1980-as évek közepétől megmutatózó konjunktuurája nem érthető meg a magyar nemzeti hagyományok 19. század végétől felgyorsuló folyamata és az 1970–80-as évek politikai ellenzékiességének vizsgá-

lata nélkül. A kopjafa különböző körökben, különböző módokon és mértékben képes volt önmaga „eredeti funkcióján” felül (nemzeti) szimbolikus konnotációk közvetítésére. A hangsúlyozottan „magyarnak” tartott sírjel az 1980-as évek közepétől egyre gyakrabban tűnt fel az erdélyi protestáns magyar falvak temetőin kívül, így Magyarországon is, mely összefüggésbe hozható az erdélyi magyar (azon belül is hangsúlyozottan a székely) népi kultúra magyarországi felértékelődésével.

Az új kontextusban megjelenő, pl. emlékmű céljából emelt kopjafák már nem egy folytonos hagyomány továbbélése-

23
K É K

mei (survival), hanem már a revival fogalmával körülírható folyamat termékei. Magyarországon a rendszerváltás kapcsán különösen 1956 kultuszához kapcsolódott a kopjafa, melynek konjunktuurája 1993 körül valamelyest lelassult. A kopjafa ettől függetlenül végérvényesen beépült a nemzeti mitológia tárgyiassult szimbólumainak sorába.

JEGYZETEK

- 1 A tanulmány része az 1990-es évek első felében, az ELTE Kulturális Antropológiai programján, Hofer Tamás által vezetett „A kopjafa mint nemzeti szimbólum” című kutatási projektjének, melyet az OKTK támogatott.
- 2 A kopjafa nemzeti mítizálásának összefoglalását lásd: Hofer Tamás (1992) *Die ungarische „Volkskunst” im Kraftfeld wechselnder Interpretationen 1890–1990. Jahrbuch für Volkskunde*. 1992. Würzburg – Innsbruck – Fribourg, 67–80.

Kulturális antropológia

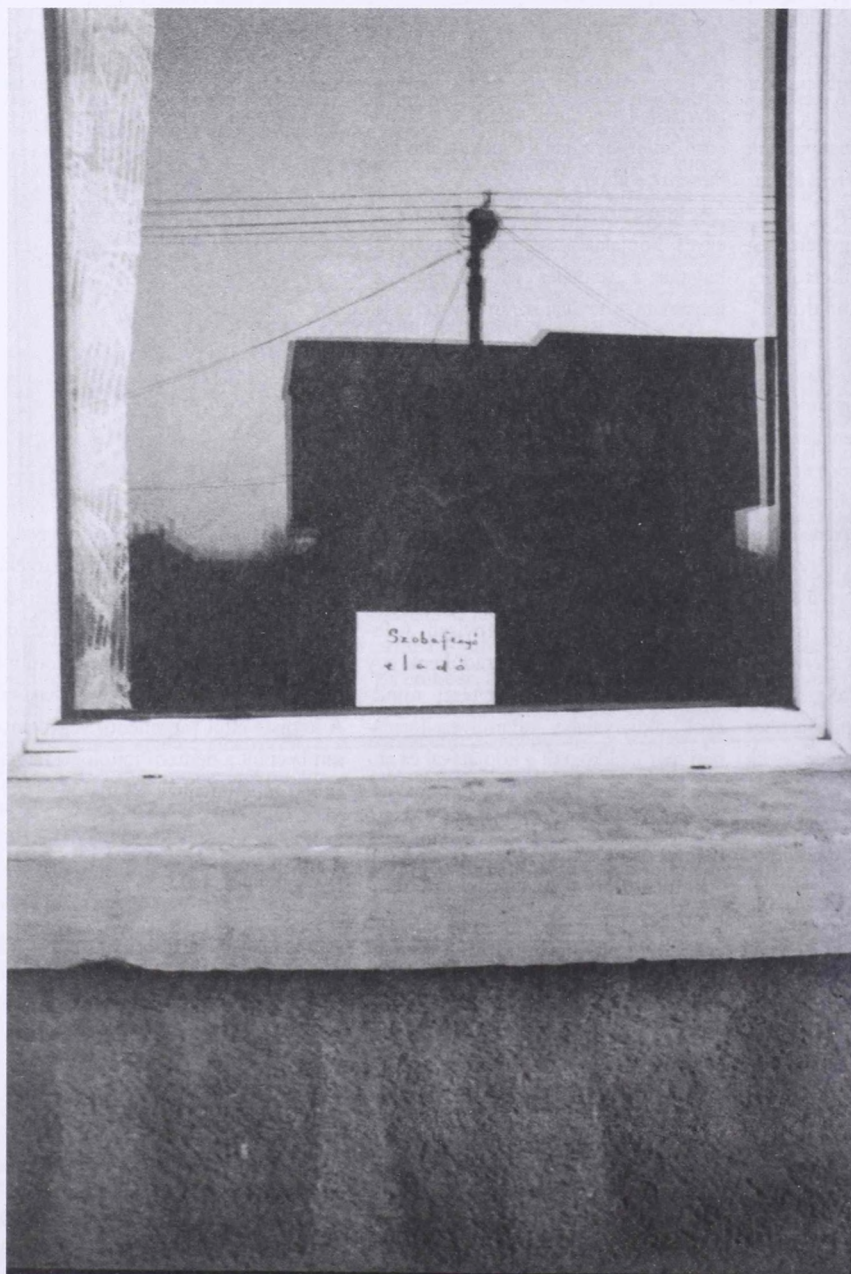
- 3 Részletesen kitér a kérdésre Kósa László (1989) *A magyar néprajztudomány története* című könyve.
- 4 lásd: Sármany Ilona (1977) A népművészet értelmezése a századforduló művészeti közgondolkodásában. *Ethnographia* LXXXVIII. 120–135.
- 5 A magyar népi kultúra illetően értelmezését adja Hofer Tamás (1991) *Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity*. *Ethnologia Europaea*. 1991. 145–170. A nemzetközi összehasonlíthatósághoz lásd: Hobsbawm, Eric

– Terence Ranger (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. London – Cambridge.

- 6 Ezt igazolják többek között a Kapitány-házaspár kutatásai is, melyek a nemzeti kultúra szimbolikus tartományának kérdőíves felmérésére irányultak. (Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1998) *Magyarságszimbólumok*, Budapest.)
- 7 A magyarországi fejfák típusairól bő-

vebben olvashatunk pl. Balassa Iván (1989) *A magyar falvak temetői*. Budapest; Kunt Ernő (1983) *Temetők népművészete*, Budapest, és Novák László (1982) *Temetés és sírjelölés Magyarországon, különös tekintettel a fejfákra*. In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére* (szerk.: Balassa Iván – Újváry Zoltán) Debrecen, 739–792.

- 8 Lásd a kopjafa és más típusú emlékművek szerepét az '56-os kultuszeremtésben: Boros Géza (1997) *Emlékművek '56-nak*, Budapest.



Tanulmányomban a szudáni Southern Funj területének Kurmuk nevű keletében élő nyolc *mongatingileben*¹ vagy *burun* törzs néhány kulturális vonását és azok átalakulását mutatom be. A megállapítások java része érvényes a környező népekre is, annak ellenére, hogy ezek a népek nemcsak hogy egy nyelvet nem beszélnek, hanem sok különböző nyelvcsaládba is sorolhatók (Bryan és Tucker 1948, Stevenson 1971).

A burunok nyolc törzse az *ingesszana*, *berta*, *watawit*, *gule* és *uduk* népek szomszédságában egy szigetegyekkel szagatott füves-fás szavannán él, ahol földműves, állattartó, va-

egyes törzsek felett uralkodó hatalmi elitréteg befolyása tart össze.

A burunok duális világmépében a föld, az égbolt, az emberek és a természet, a jó és a rossz, a *Gyok n'jal*, azaz a teremtő égisten és a minden törzs lakóhegyének belsejében lakozó *Gyok pomu*, valamint a gonosz istenség, a *Warage*, *Voronge*³ képzelete mindent kétfelé oszt; szinte azt mondhatnánk, hogy nemcsak felső és alsó világra, hanem jobb és bal felé is, ahogy ezt a burun törzsek égtáj- és irány-megállapításainak rendszereik is jól mutatják.⁴

Mindez meghatározza rituális tevékenységük alapját is: a nem jó oldal,

Ecsedy Csaba

A díszítés, a zene és a tánc jelentése egy afrikai népnél

A szudáni burunok gondolkodásáról

25
K É K

dászó életmódot folytat. A természeti katasztrófák periódusainak kivételével a törzsek csak nyelvi rokonságot² és intézményesedett vérbosszú-kapcsolatokat tartanak fenn egymással (Ecsedy 1973a, 1973b, 1975). A törzsek lakossága heterogén eredetű. A falvak, rokonsági csoportok mítoszai pontosan követik az egységesülés, a kölcsönös asszimiláció folyamatát, ami elsősorban a házassági kapcsolatok, a mintegy két évszázad során egységessé vált (nilota vagy archaikus nilota) *lep* nyelv és a közös politikai-történeti sors vonalán megy végbe. A törzsek férfiági leszármazási rendszerben, virilokális házasságú és patrilocális faluközösségekben élnek. A falvak exogám házassági csoportok, amelyeket főként lakóhelyük, a termeléshez szükséges terület határai, a házassági szövődék, az intézményes, távolról választott „legjobb barát” és az

az emberben és az emberen kívül mindenütt jelenlévő Rossz káros hatásainak kivédését⁵. Minthogy pedig a közösség számára a legfontosabb a biológiai és társadalmi fennmaradás, minden közvetlen emberi akarattal és hétköznapi módszerekkel nem befolyásolható térség mágikus-rituális ellenőrzés alá vonásának fő célja a termékenység biztosítása; természetesen nemcsak az emberi termékenységé, hanem a környező világe is. Már gyermekkorban megtanulják, hogy a jó természetes, a rosszat azonban el kell hárítani azzal, hogy a gonosz istenségnek áldoznak. Következésképpen az ugyancsak két félévre, a száraz és az esős évszakra osztott esztendő folyamán a rituális tevékenység is két részre oszlik: télen az emberi termékenység (a házasság és a gyász) ünnepei folynak, az esős évszakban pedig szakadatlan ritusfolyamat segítségével

Az eredeti kéziratot szerkesztette Bindorffer Györgyi.

kell a föld termékenységéről gondoskodni. Minden rítus a gonosz hatalmak elleni küzdelem jegyében megy végbe.

A létfenntartásnak ebben a heroikus küzdelmében talán nem meglepő, hogy az európai esztétikai kategóriák szerinti művészetről vajmi keveset lelhettünk fel Southern Funj országnyi területén. Jobbára hiányzik a plasztika, s csupán a hagyományos etnológia által hangsúlyozott fogalomrendszerben beszélhetünk az általunk művészeknek jelölt teljesítmények emberi és főleg társadalmi funkcionalitásáról, illetve történeti okok miatt bekövetkezett funkcióvesztéséről.

26

K É K

Mielőtt a művészeti alkotások és a művészeti tevékenység szerepéről beszélnék, elengedhetetlen, hogy össze ne foglaljam röviden azt, amit a burunok varázsló szervezeteiről tudunk. *Tidat* (tsz. *tidatin*), azaz gyógyító ember, esőcsináló, varázsló bárki lehet, aki elhivatottságot érez erre.⁶ Hat gyógyító rend van, mindegyiket egy-egy állatról nevezték el, és annak jelvényét viselik.⁷ A rendekben csak belépni lehet, ki nem, azaz életre szóló elkötelezettséget jelent. A tanulás ideje 25 évig tart. Az újonc a belépés után minden ötödik évben léphet magasabb fokozatba. A rendeknek választott főnökük van, akit a 25 éves teljes tanulási időn túli szeniorok közül választanak. A törzsön belül a vezető, élükön szintén választott nagyfőnökkel, tanácsot alkotnak. A nagyfőnök tisztét, a *tidat'en dong*-ot kutatás idején egy valóban nagy tudású, élete során minden tekintetben

Kulturális antropológia

feddhetetlen, nyolcvan éven felüli asszony töltötte be. A legnépesebb majak törzsben minden családból kikerül legalább egy *tidat*, ilyenformán a voltaképpen titkos társaságok centralizált szervezete átszövi az egész társadalmat.

A *tidat* szerepe, feladata a törzsi mítoszok őrzése és oktatása. Feladatuk továbbá az évi és az életkori termékenységi és átmeneti rítusok helyes lebonyolításának irányítása és ellenőrzése, valamint betegségek gyógyítása. Utóbbi kisebb részben tényleges gyógyítás, növényi és ásványi szerekkel, nagyobb részben mágikus tevékenység a betegséget okozó rontás elhárítására. Végül az ő dolguk a rövid távú termékenység, a következő évi fennmaradás biztosítása a tavaszi esőcsináló szertartások révén.⁸ A *tidat* megvéd a fekete mágiától, amit a levegőben és a hegyoldalon garázdálkodó szellemek űznek.

A burunok számára a szépség fogalma nem terjed túl az ember, az állat és az emberi tevékenység révén létrehozott környezet közvetlen szépségén. Minthogy a *mongatingileben* törzsek anyagi kultúrája rendkívül szegényes, a környezet szépségét csak a valóban esztétikusan elkészített kunyhó, kerítés, ágypadka és sörösfaék adja meg. Az emberi test díszítésére már jóval többet gondolnak. Mint ahogy mindenben, itt is fontos szerepet játszanak a *tidatok*. A gyermeklányok egy-egy harmadik gráduson túlhaladt *tidat-asszony* irányításával tanulják meg azt, hogy a divatból használt hegtetoválas, hajfestés, öltözködés és ékszerkészítés segítségével miként készüljenek fel a házasságra, amely itt talán az egyéni élet legfontosabb periódusa. A fiatal *tidat-asszony* megtanítja a lányokat a sárga és a vörös okkerföld, az ezzel kevert szezámolaj, a színes üvegyöngyök, ezüst orrkarikák, a szüzességet jelző, dompálma-leveléből készített nyakperekcek használatához szükséges

minimális mágiára. A házasságkötés előtt a vőlegénynek hét éven át kell dolgoznia leendő apósa földjén, a lánynak pedig hét éven át kell kitaratnia, erkölcsösen túrnie és tetszenie, hiszen ez idő alatt szót sem válthat választottjával. A házasságkötéshez tartozik az anyagi kultúra leglátványosabb eszközeinek elkészítése is: a fazekastevékenység csupán az „esküvő” rövid néhány hónapos periódusára vonatkozik, ami természetesen egy igazi szakembernek számító varázslónő irányításával folyik le. Ma már mindössze három díztelen agyagedényt készítenek, bár el tudják mondani, s a homokba le tudják rajzolni azt a további mintegy húsz edénytípust, amelyet őseik formáltak, s jóval nagyobb mértékben díszítettek. Elmondták a használt színezőanyagokat, a rendeltetésüket és az edényekhez kapcsolódó mitologikus jellegű történeteket. Azaz az anyagi kultúra elszegényedésével állunk itt szemben.⁹

A menyasszony kunyhóját saját háztartási-családi munkájához kapja a házasságkötés alkalmával. Ezzel a *tidat* kinyilvánítja a fiktív rokonsági csoporthoz való tartozását. A menyasszony feladata, hogy a kunyhó belső falát feldíszítse sárga és vörös okkerfölddel, illetve faszénrel rajzolt emberalakokkal. A sziklarajzokra emlékeztető rendkívül stilizált alakokat azután gyakorlatilag az asszonyon kívül senki sem láthatja, ugyanis a kunyhóban csak a feleség és gyermeke lakik. A nyílt tűzhely korma, valamint a kunyhó hátsó felének agyagpadlójába beépített hatalmas, durrasörrel töltött fazekak rövidesen amúgy is eltakarják a rajzokat. A burunok semmiféle magyarázatot nem tudnak adni, mi is a szerepe ennek a nem látható és rituálisan sem indokolt belső falfestésnek. Az alakok minden esetben ugyanazok; mivel jobbára két-három nagy és apró figura váltja egymást, eredetileg talán a házasság termékenységét jelképezte.

Világosan és megmagyarázottan az asszonyi termékenység előidézését

Kulturális antropológia

szolgálja viszont a burunok egyetlen plasztikai alkotása, a gyermekszellemnek nevezett kis fallikus formájú páros agyagszobrocska, a *menganet*. Ezt a fiút, illetve a lány jelzéseiellátott figurát a már házas, de még teherbe nem esett asszonyok készítik egy-egy jó formázónak tartott falubeli asszony segítségével meddség ellen, és maguk mellett tartják éjszaka. Ha meddségük sokáig tart, napközben is magukkal cipelik.¹⁰ Egyszer megkértem egy nőt egy ilyen szobrocska készítésére. Az alkotás esetlen, formátlan lett. Amikor elégedetlenkedtem, az asszony így felelt: „Uram, hiszen te láttad, hogy nekem van gyermekem. Hogyan tudtam volna olyan jól megcsinálni, amikor már nincs szükségem rá! De ha van feleséged és nincs még fiad, miért nem a feleséged készítette el magának a *menganet*?”

Itt teljesen szükségtelen hosszan magyarázni, hogy a funkciótlanság nyilvánvalóan tönkretette az alkotást. Még rosszabb volt a helyzet egy fafaragóval. Az idősebbek ugyanis elmondták, hogy őseik valaha fából is faragtak emberi alakot. A fafaragó több hetes próbálkozás után csüggedten adta át a jobb híján lecsiszolt kétágú fadarabot, amelyen alig volt jelzése annak, hogy mit ábrázolna. Ahogy mondta: „Nem lehet ezt megfaragni. Lehet, hogy az öregek még tudták, de elfelejtettük, és a nagy *kass* alkalmával az öregek mind meghaltak.”

A Southern Funj szigethegyeinek népeinél a társadalmi élet legfontosabb eszköze, mediátora, eseménye, néha szinte úgy tűnik, célja és értelme – hiszen minden nap, minden este zajlik – a zene és a tánc. A hangszerek tára meglehetősen szegényes. A lányok éneke és az asszonyok madárhangutánzó rikoltozása mellett csak hatféle, zenei hangot ki nem adó, tőkhéjből és hánacsból készült fúvós ritmushangszerük van. A „zenekari” kíséret hangszereihez tartoznak még a vízzel különböző mértékig megtöltött, s így eltérő hangmagasságot adó, fadarabbal ütögetett üreges antilopszarvak. A ri-

tusokhoz tartozó hangszeregyüttes egy-egy fiktív rokonságon alapuló faluközösség, azon belül is a mitológia által legősibbnak tartott kiscsalád kizárólagos birtokában van. A család tagjai különböző *tidat* rendekbe tartozhatnak, és előfordul, hogy egy család különböző falvakban él. Itt látszik a legjobban, hogy a *tidatin*, a tizenkét ezer főt számláló burun törzsi népesség csaknem egyharmadát kitevő varázslók mennyire átszövik, behálózzák az egész társadalmi rendszert. A hangszer birtokló családok nevei a majak törzsnél: „*ret ana tun léok*”, „*ret aka tungdonge*”, „*ret ana bala-bala*” stb. a ritusok sorrendjében. A *ret* szó jelentése a silluk istenkirályból ered. A burunoknál a *ret* a zene kapcsán azt jelenti „a zene urai”, vagy a „hangszerek urai”. A hangszerek birtoklása rituális hatalmat nyújt a családok számára, amely jobb megélhetésüket szolgálja.

A *leok* időszak (június-november közti esős évszak) június-júliusi hat hetes, és az októberi aratási föld-termékenységi ünnepségsorozata a *tun leok*. A *tun leok* (kis tánc) során hatféle hangszert szólaltatnak meg, de csak négy tartozik szorosan az ünnepséghez. A többi ritushoz használt *gup-ka* („kicsik anyja”) a legtöbb tánc vezérhangszere. Hangja pattogó-dohogó, de más táncnál csak huh-huh hangot szabad hallatnia. A *tun léok toale* („a kis tánc gyermeke”) nevű hangszer hasonló ritmust adó hangszer, a *tunge* pedig a „szarv”, a dik-dik antilop üreges szarvából készített síp. Az ünnepség alatt, amíg a férfiak „bücsüt mondván a hegynék” ki nem mennek a földekre, nem szabad durrasórt inni. A hangszereket az év többi részében titkos kunyhókban őrzik. Megnézni is tilos őket, mert az a durratermés¹¹ rovására menne. *Tun léok*-ot nem lehet a szent *wot* nélkül tartani. Ilyen hangszer azonban a 19 faluból csak egyben van. A hit szerint minden embert rettegés fogna el, ha a szent *wot*nak valami baja es-

nék, mivel akkor elmaradna a *tun leok* termékenységi ünnepe – melynek során a szent *wot*ba többek között sört köpnek –, és a következő évre sem cirokköles, sem a belőle készített *mo* (kölessör) nem jutna.

A zenészek a Southern Funj hegyaljai között valamennyien a varázsló-szervezetek tagjai. A varázslórendek gondoskodnak arról is, hogy legyen utánpótlás a hangszerek kezelésében. A hangszerek többségét kizárólag rituális alkalmakkor szabad használni. Ilyenkor a *tidatok* ellenőrzik, hogy a megfelelő rítusokhoz a megfelelő hangszer és a megfelelő „hangszer ura” járuljon.

27
K É K

A zene természetesen sohasem szerepel külön műfajként, tánc nélkül. Az esti-éjszakai hangszerek nélküli, csak énekkel kísért, a legősibb afrikai rétegekbe visszanyúló körkörös-csoszogós tüztánc az eladó lányok magakelletését szolgálja, a szóló-kórus antifonikus ének kíséretét pedig gyakorlás a rítusokhoz. A rituális tánc azonban meghaladja a társasági együttlétet és a párválasztási alkalmakat. A tánc voltaképpen mindenfajta szórakozástól mentes, nehéztípusú munka; áldozat a gonosz istenség kiengesztelésére, ami ugyancsak a termékenység kicsikarására, a törzs fizikai fennmaradásának elősegítésére irányul. Az ilyen rituális tánc során a varázslónök gyűrűt alkotnak a táncolók körül, a férfi *tidat*-ok pedig vesszővel és korbáccsal hajtják vissza a sorba azokat, akik kidőlnek. A lányok, a termékenység reményei szorosan összekapaszkodva táncolnak, egymagukban ugyanis hosszabb ideig aligha

tudnának megállni a lábukon. A tavaszi tíznapos szertartásból két nap rituális vadászattal telik el, nyolc napig pedig tart a *dundul*. Ilyenkor a varázslók arra is ügyelnek, hogy a tánc szünetében a már férjzett asszonyok minél több kalandhoz jussanak éjjel és napkelte között, noha a törzs egyébként szigorú erkölcsű és könyörtelen a szexuális szabadsággal szemben.

A burun törzsek anyagi kultúrája a még emlékezzel elérhető időhöz képest is lényegesen elcsökevényesedett. Az orális történelem szerint alig néhány nemzedékkel korábban a törzs világi vezetője, a *ret*, kísérettel és udvartartással rendelkező uralkodó volt.

28 K É K

A ma egy személyhez tartozó anyagi javak mennyisége nem haladja meg lényegesen egy vadásznép tagjainak kelleit, holott mítoszai az egykori anyagi kultúra gazdag tárházát mutatják. A *ret* ma szegény báb a varázsló-szervezetek mellett. Az esztétikai értékek szemmel láthatóan elsivárosodtak, néhány esetben – mint pl. a nők hegtetoválása, a kunyhók falfestése, az ékszerekhez kapcsolódó mitológikus magyarázatok – jelentésüket, szerepüket, hovatovább fontosságukat is elvesztették. A központi világi hatalom hanyatlásával a titkos társaság, az egész társadalmat behálózó központosított varázslószervezet vette át a hatalmat. Hogyan alakulhatott ki mindez, hisz a század elején ide látogató egy-két utazó (Mostyn 1921, Evans-Pritchard 1932) még egészen más világot talált itt?

Ezt a helyzetet külső befolyás okozta belső változások sora hozta létre. A

Kulturális antropológia

mahdizmus uralma alatt a múlt század utolsó évtizedeiben egész Dél-Szudánban megindult a nagybani rabszolgavadászat.¹² A rabszolgavadászok mindig a munkabíró asszonyokat, férfiakat hajtották el. Az aszályperiódusok pedig elvitték a gyerekeket és az öregeket. Ilyen mérvű lakosságfogyás mellett felbomlik a társadalom szerkezete, nincs, aki megőrizze és átadja, átörökítse a tudást, a közösségi vagy családi ismereteket, jártasságokat. A látott formák még egy ideig fennmaradnak, de a mágikus és ideológiai háttér már elcsökevényesedik. Ezért azután a funkcióvesztés miatt a formák is lassan feledésbe merülnek. Művészet csak ott jöhet létre vagy maradhat fenn, ahol a népesség egyrészt földrajzi-klimatikus, másrészt történelmi-társadalmi feltételeinél fogva elegendő élelemhez, időhöz, békeséghez és nyugalomhoz, így energiához és képzeleterőhöz jut. A burunoknál az anyagi kultúra esztétikailag értékelhető darabjai kivesztek a gyakorlatból, s bár az emlékezet még őriz néhány foszlányt, igény már nem mutatkozik iránta.

A világi társadalom gyengülésével a korábban csak partikuláris társadalmi szerepet játszó gyógyító-varázslók viszont egységes rendekké kovácsolódtak össze. Rendjeik is így alakultak ki. Mivel gyógyító és esőcsináló tevékenységükért vastárgyak, dohánypor, szezámolaj, élő állat formájában rendszeres anyagi juttatásban részesülnek, képesek éhínség idején is jobban élni társaiknál. Amit 25 éven át megtanultak, az titok, nem lehet továbbadni a kívülállóknak. Mivel viszonylagos jólétük miatt magasabb kort érnek meg, a törzs egykor világi ismeretei, mítoszai, közösségi tudása is a *tidatok* titkos társaságára száll, s titokká vált tanítás lesz belőle.

IDÉZETT MŰVEK

- Bryan, M. A. – Tucker A. N. 1948. Distribution of the Nilotic and Nilo-hamitic Languages of Africa. London, Oxford University Press.
- Ecsedy Cs. 1973a. An Unknown People of the Sudan. *The New Hungarian Quarterly* 49. 143-150.
- Ecsedy Cs. 1973b. Aspects of Hunting among the Maiak of the Hill Burun, Sudan. *Acta Ethnographica* 22, 293-318. *Ethnographia* LXXXVI. 70-89.
- Ecsedy Cs. 1975. A vadászat szerepe a hegyi burunok majak törzsénél.
- Evans-Pritchard, E. E. 1932. Ethnological Observations in Dar Fung. I-II. *Sudan Notes and Records* XV. 1. 1-61.
- Mostyn, Captain, J. P. 1921. Some Notes on Burun customs and Beliefs. *Sudan Notes and Records* IV. 4. 209-212.
- Stevenson, R. C. 1971. The Significance of the Sudan in Linguistic Research. In: Y. Fadl Hasan (szerk.) *Sudan in Africa*. Khartoum U.P. 11-25.

JEGYZETEK

- 1 A burun nyelvet, a lepet, beszélők nyolc törzsnyi közösségének neve, ami azt jelenti: „mindaz, aki beszél a nyelvet”.
- 2 Minden törzs a hegye után nevezi el magát; pl. anokmunmajak = „a Majak hegy lakói”, anokmunmurkuny = „az Abbulddugu (Murkuny) hegy lakói” stb.
- 3 A gonosz istenség neve dialektusonként eltér.
- 4 Az égboltot észak-déli irányban képzeletbeli vonal választja ketté. A keleti égfél az *iny* („alatt”), ahol a nap kel, a nyugati a *jal* („felett”), amelyben a *Gyok n'jal*, az égisten lakik, s ahol minden este mély árokba hullik, abban gurul északra, majd keletre, hogy reggel ismét felkeljen. Az égtájak és az irány-megállapítás a szigethegyekhez és délnek fordulva az emberi testrészekhez igazodik.
- 5 A burun képzetrendszerben (majak dialektusban) a halottak lelkének neve *tarokgurane* („a ház lelke”) vagy többes számban *ulagorekinok* (szó szerint „a hovní emberek lelke”). Ez a lélek a halál után *Worage* birodalmába kerül, a *pujakba*, a halottak falujába, a hegy alá. A *szurak* az emberben is benne lakozó Rossz, az a szellem, amely az emberek életében veszekedésre, harcra, gyilkolásra ösztönöz, de a fűben, fában, kőben, sőt a levegőben is megtalálható. Állatban sohasem található meg, legfeljebb tréfásan. Az állat ugyanis természet-

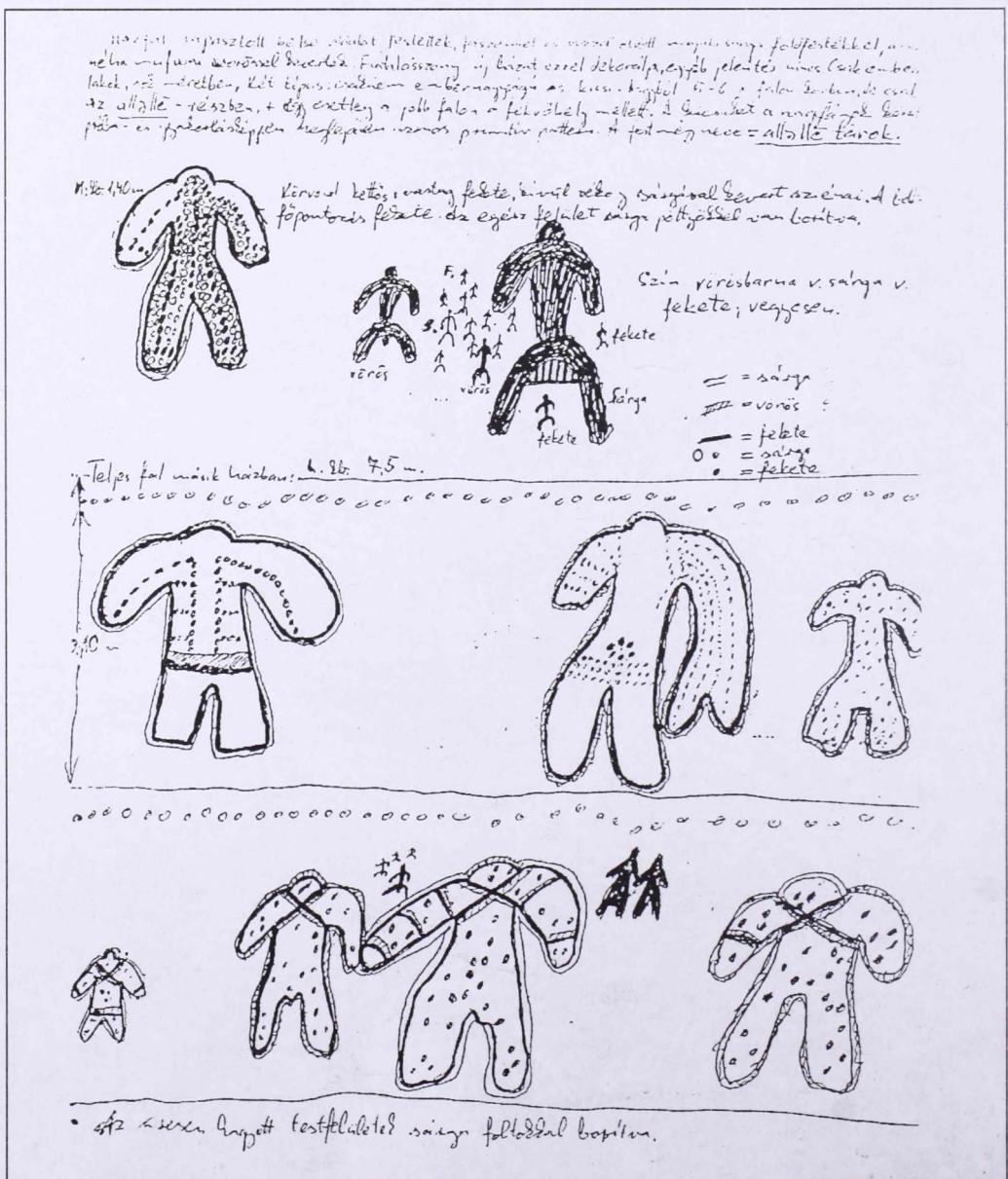


tes hordozója a murpes nevű, mindig konkrét formában megjelenő lénynek, amely számos mítosz, mese hőse, de a hétköznapi életben is megjelenik. Akkor sem viselkedik azonban másként, mint számos afrikai nép trefacsinaló, trickster figurája. A serisz néha nagy, néha apró, de mindig sötét színű alakatlan árnyéklélek, amelyet nem lehet megszámlálni. Ez az árnyéklélek mozgékony szellem, a be nem fogadott halottak kísértete. Ez kopogtat az ajtónyílásnál, zilálja szét a kunyhó tetejét, kapja görcsbe az ember lábát; szörnyű álmokat okoz és az emberek gyomorrontásakor miatta jajgatnak álmukban.

Kulturális antropológia

- 6 Csak érdekesen elmagyarázható és megmagyarázható álom szükséges hozzá, akár kisgyermekkorban is. Fiúk, lányok egyaránt vállalkozhatnak a hosszú tanulási feladatra.
- 7 Jelvénynek számít a megfelelő állatbőr-ből készült tarisznya. Ritusok alkalmával a majom rendbeli tidat a majmot, a leopárd rendbeli a leopárdot stb. utánozza.
- 8 Ezt csak férfi végezheti, főleg az elefánt rendbe tartozó valamelyik senior tidat.

- 9 A formai elszegényedés oka a múlt század nyolcvanas éveitől rendületlenül folytatódó rabszolgavadászat, melynek a burunok szenvedő alanyai voltak.
- 10 A meddőség elleni figurák megformáláshoz érdekes módon a tidat-oknak semmi közük nincs, de úgyszólván ez az egyetlen ilyen mozzanat a burunok életében.
- 11 A durra egy kölesféle.
- 12 A Southern Funj területén még 1972-ben is folyt Asosa városában a szombati rabszolgapiacokon az adásvétel.



Bevezetés

Tanulmányom egy hosszabb kutatás egyik állomása; központi állomás, melyből számtalan egymást keresztező és egymás mellett haladó út vezet. Kiindulópont és végállomás egyszerre: az *identitás*.

Az *identitás*: nehezen megfogható és még nehezebben leírható, az egyén és a közösség életét átható, a gondolatokat és cselekedeteket irányító kulturális dimenzió, mely egyszerre jelentkezik személyes önmeghatározásként és a közösséget összekötő kapocsként.

Orvar Lófgren „Gondolatok a nem-

széltek velem, magyarul az óvodában tanultam meg; minden szerb ünnepet megtartottunk; minden közösségi eseményen ott voltam amíg Budapestre nem költöztem; barátaim és rokonaim a battai vagy más magyarországi szerb közösségek tagjai”.

Beeszülettem a szerbségbe.

Ez persze problémákat vet fel egy, a saját kultúráját elemző kutató számára. Vajon a „lehető legteljesebb közelség” (Papp 1999:11) az adott kultúrához, alkalmassá teszi-e az antropológust, hogy megvalósítsa a kulturális antropológia egyik fontos alapelvét, mely szerint „meg kell tanulni kívülről – tehát minél objektívebben – szem-

Tolnai Mirjána

A százhalombattai szerbek identitástudatának változása

31
K É K

zeti érzés kulturális szerveződéséről” című tanulmányában megfogalmazott kérdésre: „Miért vagyunk mi...itt...együtt?” kerestem válasz(oka)t egy szerb közösség tagjainál.

Ebben a kutatásban megpróbálom a százhalombattai szerbek¹ „mentális térképét” felvázolni. A résztvevő megfigyelés antropológiai módszerét, mely a belülről való megközelítést (vö. Papp 1999:11) mint a kultúra „mély megértését” (Leach 1996:45) lehetővé tévő és a kulturális jelenségek/jelentések értelmezésére alkalmas kutatási módszerét alkalmaztam.

A résztvevő megfigyelés esetében azt jelenti, hogy a százhalombattai szerb közösség „teljes jogú tagja” vagyok – ahogy egyik interjúalanyom, aki gyermekkori barátom, beszélgetéseink alatt a lényegét fogalmazta meg.

„Itt nőttem fel; édesanyám szerb, édesapám magyar, de a nagyszüleim kisgyerekkoromban csak szerbül be-

lélni, hogy hogyan, miként veszünk részt belülről” (Borsányi 1988:69).

„Hacsak az antropológus nem rendelkezik valamiféle érzékenységgel, mely lehetővé teszi számára, hogy ugyanúgy gondolkodjon, érezzen és érzékeljen, mint a bennszülöttek, akkor hogyan tudhatja meg egyáltalán, miképpen gondolkodnak, éreznek és érzékelnek ezek az emberek?” (Geertz 1994:201).

Milyen nehézsége(ke)t jelent a kutatónak, ha ő maga is „bennszülött”? Ennek a kérdésnek a megválaszolása egy kétirányú pszichológiai játékot eredményez.

Geertz „kényesen nehéz feladatnak” tekinti a „fordítási problémát” (Leach 1996:46), mely egy kutatás utolsó fázisát jelenti, amikor a kutatás eredményeit le kell „fordítani egy olyan nyelvre, amelyet olvasói, akik nem voltak élményének részesei, várhatóan megértenek majd” (Leach 1996:46).

Rövid történeti áttekintés a százhalombattai szerbekről

A török hódoltság idején a Csarnoveity Arzén, ipeki pátriárka vezette „Velika Seoba” („Nagy Vándorlás”) során Magyarországra érkező szerbek nagy része a Duna vonala mellett elhelyezkedő falvakban telepedett le. Százhalom településre 1694-ben érkeztek meg az első menekültek. Nem sokkal később fatemplomot emeltek, amely leégett, majd 1750-ben felépült a szerb templom, mely ma is a szerb közösség vallási színtere.

A faluban lakó szerbek számát

Kulturális antropológia

(1961) és a hőerőmű (1970) községbe való telepítése eredményezte a magyar anyanyelvű lakosság számának emelkedését.

1970-ben Százhalombatta megkapta a városi rangot. A városban élő szerbek száma ma alig közelíti meg a száz főt (a város lakossága kb. 19.000), területileg Százhalombatta „Óváros” részében élnek, amit az óvárosiak „falunak” neveznek, tíz százalékuk a városban („lakótelepen”) lakik. A szerbeknek önálló ortodox plébániájuk, 1994 óta kisebbségi önkormányzatuk van.

„A boszorkányság etnográfiját megírhatja-e egy boszorkány?”

(Geertz 1994:202)

Válaszom: igen.

A példánál maradva: ha a boszorkány úgy érzi, hogy meg akarja ismereteni a „külvilággal” a boszorkányság titkait és neki fontos, hogy mások is megértsék, mit jelent boszorkánynak lenni, abban az esetben megpróbálhatja megírni saját boszorkány-világának etnográfiját. Kérdés az, mennyire sikerül a szubjektív, magától értetődő jelenségeket, élményeket objektív, mások számára is érthető formába önteni.

Folyamatos „mérleghintázást” eredményez a „kinn is vagyok, benn is vagyok” állapot, és feltételez egyfajta képességet, hogy összefüggéseiben lássa és értelmezze a kutató „saját világát”, mely lehetővé teszi annak interpretálását a „más világban” élők számára.

A másik fontos kérdés, amivel a saját kultúráját elemző kutató szembesül, hogy a közösségek hitelesnek tekintik-e azokat az értelmezéseket, melyekkel leírja és megmagyarázza a kultúra „mögöttes tartalmait”. Ennek a nehézségnek a megoldása az lehet, ha a közösség és a bennszülött kutató között folyamatos kommunikáció van. Ebben az esetben lehetőség nyílik egyfajta kontrollra, mely segíti az antro-

pológus munkáját és módot ad az esetleges félreértelmezések, hibák korrigálására.

„Hogyan vagyunk mi ... most ... itt ... együtt?”

A kérdés megválaszolása komplex antropológiai elemzést kíván, mely a közösség életének szimbolikus és kézzelfogható, informális és formális, a hétköznapokat átélő és az ünnepeket átható különböző kulturális szálainak mikroszintű elemzését jelenti. Ezért a kutatónak, aki egy kultúra egészéről szeretne mindenki számára átlátható, világos képet adni, a közösség mindennapjait kell élnie és átélne.

Hangsúlyoznom kell, hogy a jelen munka nem ad teljes képet a százhalombattai szerb közösségről; annak egy „születét” mutatja be, amennyiben a személyes identitás és a közösségi identitás kapcsolatának elemzésére tesz kísérletet.

Ez valójában egy antropológiai „te-repszemle”, a szónak abban az értelmében, hogy az identitástudat változásainak lehetséges megközelítési módjait térképeztem fel, valamint az egyén és a közösség életét meghatározó és alakító kulturális tartalmakat próbáltam meg bemutatni és értelmezni. Olyan „alappilléreket”, kulturális kapcsokat „gyűjtöttem” össze, melyeket további kutatásaim egészítenek majd ki.

A kutatás további fázisait az eddigi megfigyelések „in vivo” tanulmányozása jelenti: a közösségi eseményeken való részvételt, a vallási és családi ünnepek világának bemutatását, a közösség kapcsolatrendszerének elemzését.

További esettanulmányaim bővíthetik és színesíthetik ezt a „pillanatfelvételt”.

Mint fent említettem, az általam vizsgált százhalombattai szerb közösség tagjai a falusi szerbek – ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: – a „mag”. Emellett a közösség szerves részét képezi a „holdudvar” is.

Kik alkotják a „magot”?

32

K É K

illetően az első hivatalos adatot az 1850-1851-es népszámlálás szolgáltatta. Ez volt az első olyan országos felmérés, mely a települések nemzetiségi összetételét is vizsgálta. E forrás alapján 1850-ben 370 illyr (szerb), 132 magyar, 76 sokác, 72 szlovák, 14 zsidó és 13 német élt a kis közösségben.

Az első világháború után, 1922 és 1924 között több mint hetven család tért vissza Jugoszláviába, ahol Belgrád mellett, Uzdinban telepedtek le.

A kivándorlást a szerb konzulátussal folyamatosan kapcsolatban álló pap szervezte, a családok elhelyezéséről pedig a szerb állam gondoskodott. A költözködés hajóval történt, ennek költségeit szintén a szerb állam viselte. Ezután a számában megfogyatkozott battai közösség egyre több tagja folyamodott magyar állampolgársággért.

A XIX. század második felétől kezdődően, a magánérőből felépített téglagyár (1897), majd a kőolaj-finomító

Kulturális antropológia

Azokat a faluban élő, a közösség életében aktívan részt vevő fiatalokat és középkorúakat fogom össze ezalatt, akiket a „kultúra mindennapjainak megélése által” (Papp 1999:182) szoros rokoni és/vagy baráti szálak fűznek egymáshoz.

Ez nem jelent egy állandó „csoportot”, hiszen az ún. mag bővíthet és szűkülhet attól függően, hogy pl. a tagjai elköltöznek a faluból, esetleg egy házasság által „bekerülnek” a falusi szerbek szűkebb körébe, vagy különböző személyes konfliktusok miatt saját magukat „zárják ki” rövidebb-hosszabb időre a közösségből.

Kik tartoznak a „holdudvarhoz”?

Azokat a szerbeket tekinti a mag holdudvarnak, akik a lakótelepen, azaz a városban élnek vagy elköltöztek Százhalombattáról, de gyakran „hazajárnak”, továbbá azokat, akik nem vesznek részt a közösségi eseményeken, amit úgy értelmeznek, hogy „nem vállalják fel a szerbségüket”, valamint azokat a „visszatérőket”, akik idősebb korukban lettek tagjai a közösségnek és „bizonyíthatóan nem szerb származásúak”.

„Te is a holdudvarhoz tartozol – definiált engem az egyik általános iskolai osztálytársam-, hisz már régóta nem élsz Battán”.

Vizsgálataim azt mutatták, hogy a mag – létszámát tekintve – egyre csökkenő közösséget jelent, amit a velük készített interjúk is alátámasztottak:

„Amikor én még kicsi voltam, tele volt a templom egy-egy nagy ünnepen. A faluban kb. négyszáz szerb élt. Nézd meg most, nincs száz ember...”

Sokan kiköltöztek a lakóra, a fiatalok nagy része máshova megy férjhez, a harminc-negyven évesek korosztályában nem találsz egy szerbet sem, az öregek ha kihalnak nem maradunk ötvenen sem. ... Mára már sok minden eltűnt, ami az én gyerekkoromban még megvolt. A mai világban nincs arra mód, hogy minden ünnepet megtartsunk, csak a nagyobbakat. A munka és a pénz alakítja a családok életét.

És sajnos az öregeknek sem fontos, hogy átadják nektek a hagyományokat. ... A vegyesházasságok miatt is egyre inkább felaprózódik a közösség. Nagyon kemény dolog, amit soha nem akartam elhinni, de ahogy öregszem, úgy esik le a hús fillér, hogy milyen nehéz, ha nem szerb a férjed”.

Ez a rövid interjúrészlet sokminden „elárul” a százhalombattai szerb közösségről első megközelítésben. Nem feltétlenül szükséges hosszas elemzés ahhoz, hogy észrevegyük mind az egyén, mind a közösség életében bekövetkező személyes, valamint a közösségi kapcsolatokat meghatározó változásokat: mint például a lélekszám csökkenése, valamint a fiatalabb generáció migrációja, aminek következtében a kisebbségi/nemzetiségi identitás közösséget is érintő változása érezhetővé válik. Az egyre nagyobb számú vegyesházasság, amely az egyének és a családok életvitelét megváltoztat(hat)ja, hatással van a közösség identitásának formálódására is.² Gyakran a tradicionális életformát, mely gyermekkorukat meghatározta, elhagyják a vegyesházasságban élő szerb házastársak.

A továbbiakban azokat az „alappilléreket”, megközelítési módokat összegyűszem, amelyek az interjúk által körvonalazódtak, és az identitás személyes és közösségi tartalmait mutatják be.

A „mit jelent neked az, hogy szerb vagyok és egy szerb közösségben élek” – konkrét és fiktív kérdést körbejárva lehet érzékelni az identitás egyén által megfogalmazott, a család keretén belül jelentkező, valamint a közösség egészét érintő értelmezéseket.

Az egyén, család és falu hármas tagolása mellett, a közösség által is fontosnak tartott „felosztást” is figyelembe kell vennünk, mely a különböző generációk gondolkodásának hasonlóságát és/vagy különbözőségét tükrözi.

A középkorúak és az idősebb generáció tagjainak az, hogy szerbnek érzik

és vallják magukat, magától értetődő, magyarázatot nem igénylő „természetességet” jelent.

„Ja sam Srpkinja! (Én szerb vagyok!) Sok esetben az is gond volt, hogy én nem hagytam a magamét. Nekem fontos volt, hogy én szerb vagyok, de arra figyeltem, hogy a férjem ne érezze ezt. Én ragaszkodom ahhoz, ami az enyém. Akármilyen szar világ volt, mindig megtartottam az ünnepeket. Volt, amikor jobban, volt, amikor kevésbé. Nekem fontos az, hogy karácsonykor és húsvétkor ne menjek el dolgozni, mert nekem az az ünnep, az az igazi ünnep” – mondta egy középkorú, a magához tartozó elvált asszony.

33
K É K

„El sem tudom képzelni, hogy valakinek azt mondjam: Szia, csak azt, hogy Zdravo. Van egy szerb közmondás: „Svoje ne dam, a tude poštivam.” (A sajátomat nem adom, de a másét tisztetem). Valahogy így vagyok ezzel én is. Természetes, hogy szerbnek érzem magam, hisz ebben nőttem fel, soha nem tudtam elképzelni, hogy magyar férjem legyen” – magyarázta egy szerb asszony.

„Mi ebben nevelődtünk. Az a lényeg, hogy abban a szellemben neveljenek, hogy te szerbnek érezd magad, ez pedig a szülők feladata. A nevelés is más volt régen. Velünk csak szerbül beszéltek a szüleink. Mivel parasztok voltunk, a család mindig együtt volt, mindent közösen csináltunk. Ezért nem is kellett tanulnunk a nyelvet, mint most nektek” – mondta egy idős férfi.

Míg az idősebbek identitása kérdőjel nélküli valóságot jelent, addig a fiata-

Kulturális antropológia

labb generáció tagjai egyfajta tanulási folyamatként élik meg a szerbségüket.

Egy tizenkilenc éves egyetemista lány így fogalmazta meg a „tanulás” kulturális jelentőségét:

„Régen nem gondolkoztam erről. Mostanában lett fontos számomra, hogy szerb vagyok. Addig, amíg nem tanultam *veronaukat* (hittan), hogy mit miért csinálunk a templomban, minek mi a jelentése, viszont minden *služban* (mise) ott kellett lennem, mert a szüleim elvárták tőlem, nyűgnek éreztem az egészet. Nálam a szerbségem a vallással kezdődött. Ezzel egy időben kezdtem a nyelvet egyre gyakrabban használni, akkor kezdtem el

tartani az ünnepeket, megpróbálom. Remélem, szerb barátnóm lesz, de ezt nem akarom mindenáron. Ha nem, legfeljebb együtt tanuljuk meg a szokásokat”.

A „holdudvar” egyik fiatal fiúja, aki tizenhét évesen kezdte el kutatni a családját és „felfedezte szerb gyökereit” – ahogy saját magát bemutatta –, így éli meg a tanulás szerepét saját életében:

„Tizenegy évesen egy osztálykiránduláson Kecskeméten vettem egy bizánci keresztet. Akkor még nem tudtam, miért, csak arra gondoltam, majd jó lesz valamire. Ma már tudom, hogy ezt azért tettem, mert szerb vagyok, legalábbis apám részéről. Megkérdeztem őt, hogy miért nem mondta soha, hogy mi szerbek vagyunk. Azt válaszolta, hogy abban az időben nem volt divat szerbnek nevelni a gyerekeket, és különben is az anyám katolikus, ezért engem is katolikus templomban kereszteltek meg... Nekem nagy lemaradást kell behoznom. Én tanulom a saját kultúrámat, és eljön az az idő is, hogy szerb templomba fogok járni.”

Vannak a fiatalok között is olyanok, akikben nem fogalmazódik meg kérdésként szerb identitásuk. Ők főleg a „tisztá” szerb családok gyermekei, akiknek édesapjuk és édesanyjuk is szerb.

„Minket a szüleink úgy neveltek, hogy tudjuk, kik vagyunk. A nagymám és a nagyapám is velünk élt, amikor még kicsi voltam, akkor csak szerbül beszél a család. Amióta ők meghaltak, mi is egyre gyakrabban beszélünk magyarul, de ez nem jelenti azt, hogy ne érezném magam szerbnek”.

A belső „maghoz” tartozó fiatalember, aki a beszélgetés alatt többször is nyomatékosította, hogy ő „az életét Battán fogja leélni és itt is fogják eltemetni”, meglepődött, amikor a szerbségéről faggattam őt:

„Ez nem kérdés, hát persze, hogy

szerb vagyok. Azt sajnálom, hogy sokan a barátaim közül nem beszélnek szerbül és nem tartják meg a szerb ünnepeket.”

Az individuум önmeghatározása kapcsán megfogalmazhatjuk, hogy a „szerb vagyok” – érzése személyes átélése, megélése a közösség tagjainak egyfajta „evidenciát” jelent. „Mindenki magát feltétel nélkül szerbnek tartja” – ahogy beszélgetőpartnerem fogalmazott az egyik interjú alatt.

Nézzük meg, hogy a családok életében hogyan jelentkezik a szerbség mint identitás. Természetesen az egyén identitása és a család keretein belül megjelenő identitástudat nem választható szét egymástól. Én ebben a dolgozatban azokat az esetlegesen felmerülő kérdéseket és „problémákat” írom le, amelyeket interjúalanyaim tártak előm a beszélgetések során. A „problémákat” feltáró és elemző vizsgálatok az értelmezés lehetőségét nyújtják, amely mentén további kutatásaim közelebb hoznak egy „mentális térkép” elkészítéséhez.

„Mikroszinten az egyéni tapasztalat integrálja az embert ért hatásokat. Itt azokon az alapokon, személyes tapasztalatokon, interakciókon, eseményeken van a hangsúly, amelyek viszonylatában az egyén bizonyos mintákat elfogadva, másokat elutasítva megalkotja társadalmi hovatartozásait” (Barth, 16 In: Multikulturalizmus).

Az interjúk alapján világossá vált, hogy mind a középkorosztály, mind a fiatalabb generáció a szerb identitás „megmaradásának” és „továbbadásának” esélyét elsősorban a *nevelésben* látja. A kirajzolódó kép azonban nem ennyire egyértelmű: a szülők úgy érzik, hogy az ő fiatalokukban nem jelentett „nehézséget” „teljes” szerb életet élnie a családoknak:

„Amikor gyerek voltam, csak szerbül beszélünk. Hiába voltak az ötvenes-hatvanas évek, nekünk soha nem volt megtiltva, hogy szerb templomba menjünk. Ha szerb ünnep volt, automatikusan otthon maradhattunk, az édesanyám el sem engedett volna is-

34

K É K

hallgatni a belgrádi rádiót, szerb népzeneét. Szeretnék jól beszélni szerbül, megismerni az irodalmat. Szeretném mélysegeiben megérteni a kultúrámat. Ezt viszont meg kell tanulnom. Amíg a *májko* (nagy mama) él, megpróbálom „ellesni” tőle, mit hogyan kell csinálni. Van egy füzetem, amibe rendszeresen felírom, hogy egy-egy ünnepet hogyan kell »levezényelni« egy nőnek”.

Egy másik magyarázat:

„Rám amíg anyám erőltette, hogy járjak templomba, beszéljek szerbül – még szerb gimibe is elküldött, amit egy év múlva abbahagytam –, menjek szerb bálókba, nem érdekelt az egész, lepergett rólam. Aztán lassan magamtól elkezdtem érezni, hova tartozom. Ez kb. öt éve volt. Most már jelentősége van számomra, hogy szerb vagyok. Úgy érzem, hogy fejlődik a személyiségem, elgondolkodom, hogy miben kéne pozitívabban megváltoznom... Amilyen szinten meg tudom

kolába. Az, hogy ne szerb férjem legyen, szóba sem jöhetett, kaptam volna apámtól”.

Egy másik példa:

„Otthon csak szerbül beszélünk. Mi mindig együtt voltunk, a magyar gyerekek is megtanultak szerbül, mivel sokat voltunk együtt és nem a tévé előtt kukoltunk, hanem az utcán csatangoltunk. Sok szerb élt itt akkoriban, nagy volt a családom is, mindig volt aki odafigyelt a nevelésemre. Végül is nem az a lényeg, hogy mennyire beszélsz szerbül, hanem hogy kicsi korodtól szerbnek neveljenek. Más az, amikor így nősz föl. Én szerb zenén nőttem fel – az apukám zenész volt. Még most is, ha meghallom a szerb zenét, egyből elmúlik a ritmuszavarom”.

A jelenben azonban előtérbe kerülnek a „problémák”, amelyek megnehezítik a gyerekek „szerb életre” nevelését. A probléma szót azért használok, mert a közösség tagjaival folytatott beszélgetéseim alatt az egyes kulturális jelenségeket ők maguk definiálták problémaként.

Nem lehet alá- és fölérendelt szerepet felállítani a kulturális tényezők között, de az interjúk során kibontakozó „rangsorolásban” mégis a vegyesházasságokat hangsúlyozták az idősebbek és fiatalok egyaránt, az identitásukat leginkább „veszélyeztető problémaként”.

A fiatalok is úgy gondolják, hogy az asszimiláció forrása lehet a vegyesházasság, de a középkorúak „élik meg” valós, a családok életére jelentős hatást gyakorló kulturális kihívásként az egyre szaporodó vegyesházasságokat:

„Azt mondta az anyukám, hogy „mindenki maradjon a sajátjánál”. Amikor a férjem megkérte a kezemet, azt mondta az én édesanyám: „Ako je crni Ciganin, jedno oko ima i to je od rondo, ali onda nek je Srbin” („Ha fekete cigány, egy szeme van és az is rossz, legalább legyen szerb”). Akkor én azt gondoltam, hogy ez nem számít. De igenis számít!” – mondta egy elvált asszony, aki a kulturális különbséggel

Kulturális antropológia

magyarázta sok évvel ezelőtti válását.

„Ha szerb kisebbségről akarunk beszélni, akkor térjünk a tárgyra. Hány szerb van Battán? Vér szerint csak tizennyolcan vagyunk. És itt jönnek a „ha”-k. Ha mi nem vegyesházasságot kötünk, akkor most nem százan vagyunk, hanem háromszázan. A vegyesházasságok sok mindent tönkretettek a családok és a kisebbség életében” – hangsúlyozta egyik interjúalanya.

Egy „tisztá” szerb család férfitagja szintén a vegyesházasságokat említette mint olyan problémát, amely elősegíti a szerbek asszimilációját:

„Sokat jelentenek a tiszta szerb családok, akik képesek a gyerekeket úgy nevelni, hogy ne magyarosodjanak el. Nézd meg a battai családokat, akik vegyesházasságban élnek. A gyerekek még úgy ahogy beszélnek szerbül, de az unokák már csak nevükben fogják viselni a szerbségüket”.

A felesége „toleránsabb”:

„Nem azt mondom, hogy nekem mindegy, hogy a lányom kihez megy hozzá. Én ebbe nem fogok beleszólni, de hogy belül mit érzek, az más dolog”.

A nevelés és a vegyesházasság mellett kiemelt szerepet tölt be a nyelvhasználat a kultúra életében. Míg a nevelésben a szerb identitás megmaradásának és továbbadásának esélyét látja a közösség, addig a nyelv „nem használata” vagy ahogy többen is mondták: a „nyelv elvesztése” negatív előjelet nyer a kultúra identitásának megfogalmazódásában:

„Kod nas se nikad nije pricalo madarski. Dobila bi' od oca! A vi? Samo madarski pricate, to nije dobro. Trebalo bi da više budete zajedno i da više govorite srpski. Znam da to nije lako, lakše je madarski, ali zato nemojte zaboraviti ni naš lep jezik” („Nálunk nem lehetett magyarul beszélni. Kaptam volna az apámtól! És ti? Csak magyarul beszéltek, ez nem jó. Többet kéne együtt

lennetek és egymással szerbül beszélgetek. Tudom, hogy ez nem könnyű, mert egyszerűbb magyarul, de azért ne felejtsetek el a mi szép nyelvünket sem”).

Az interjú alatt, amit egy nyolcvanhat éves szerb néniel készítettem, csak szerbül beszélünk. Ez is mutatja, hogy a legidősebb generáció a szerb nyelvet használja a mindennapi életben. Magyarul csak akkor beszélnek, ha „magyar közegbe” kerülnek, de „a magyar nyelvet soha nem tanulták meg tökéletesen” – magyarázta az idős néni.

A középkorúaknál azt figyeltem meg, hogy az egymás közötti kommu-

35

K É K

nikációra többnyire a szerb nyelvet használják, de a fiatalokkal inkább magyarul beszélnek.

Azokban a családokban, ahol mindkét szülő szerb, a kommunikáció nyelve elsősorban a szerb marad:

„Nekem az volt a fontos, hogy a gyerekeim először szerbül tanuljanak meg, biztos vagyok abban, hogy a fiának és a lányomnak is ugyanilyen fontos lesz. De ahhoz szükség van megfelelő környezetre, közegre is”.

A vegyesházasságban élő családok viszont főleg magyarul beszélnek egymás között, de a szerb édesapa vagy édesanya gyakran beszél gyermekeivel szerbül is:

„A gyerekeimet szerbnek neveltem. Az egy dolog, hogy nem beszélnek jól szerbül, ezt annak a rovására írom, hogy a férjemmel sose beszélünk szerbül, de én amikor csak lehet, szerbül beszélek velük, biztos ragad rájuk valami. Most már sajnálom, hogy ami-

kor még kicsik voltak nem beszéltem hozzájuk gyakrabban szerbül”.

A fiatalok esetében is egy „kétirányú mozgás” figyelhető meg a nyelvhasználatban. Azok a fiatalok, akik szerb szülők gyermekei, sokkal gyakrabban beszélnek egymással és a szintén szerb szülőktől származó kortársaikkal szerbül, míg a vegyesházasságban született fiúk és lányok a gyerekkorban először megtanult magyar nyelven kommunikálnak, de közösségi eseményeken vagy baráti körben „nem jönnek zavarba, ha szerbül kell beszélniük, pedig „félvérek” – mondta egy, a maghoz tartozó „tisztaszerb” fiú.²

Ennél érdekesebb viszont azoknak a

Kulturális antropológia

fiataloknak a nyelvhasználata, akik „visszatértek” vagy „újra felfedezték szerbségüket”. Hiszen míg a „tisztaszerbek” gyerekkoruk óta beszélnek szerbül és a „félvérek sem jönnek zavarba,” ha használniuk kell a nyelvet, addig a „visszatérők” identitásában kiemelkedő helyet foglal el a nyelvhasználat:

„Fontos, hogy anyanyelvi szinten megtanuljak szerbül, hogy a gyerekkemmel is tudjak beszélni, hiszen csak így adhatom át a kultúrámat”.

Egy másik reflexió:

„Az idősebbek és a ti dolgokat – akik jól beszéltek szerbül –, hogy minket is megtanítsatok beszélni, hogy ne legyen olyan ciki, ha valaki szerbül szól hozzám, hogy nem értek egy kukkot sem, pedig ő azt hiszi, hogy mindent értek, mivel szerb vagyok”.

Tanulmányom, mely a százhalombattai szerbekkel készített interjúimra alapul, a kultúrának közösség által „elbeszél” elemeit mutatja be. További kutatásaim „mélyfúrásokkal” egészítik

ki a fent bemutatott és elemzett, az egyén és a közösség identitásformáló kulturális aspektusait.

IDÉZETT MŰVEK

Borsányi László 1988. A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 99(1): 53-82. Budapest

Leach, Edmund 1996. *Szocialantropológia*.

Feischmidt Margit (szerk.) Osiris Kiadó. Budapest

Geertz, Clifford 1994. *Az értelmezés hatalma*. Századvég. Budapest, *Multikulturalizmus*. 1997. Osiris Kiadó. Budapest

Papp Richárd 1999. *Közép-Európa antropológiája. Esettanulmányok régióink világából*. (Kézirat) Budapest

JEGYZETEK

- 1 Amennyiben a szerbek „befogadják” a „nem szerb” házastársat, ők is a holdudvarhoz tartoznak.
- 2 Itt meg kell jegyezni, hogy a „félvér” megnevezést nem pejoratív értelemben használta, hiszen ő az, aki rendszeresen „provokálja” a többieket, hogy szerbül beszéljenek.

36

K É K



Bevezetés

A 18. században a török hódoltság után elnéptelenedett magyar területekre a túlnépesedett német államokból a főúri telepítések, majd a Kamara által szervezett betelepítési hullámok alkalmával jelentős létszámú német paraszti népesség vándorolt be. Ezeket a népcsoportokat a magyarok sváb elnevezés alatt különítették el az ugyancsak német, majd osztrák területekről a későbbiekben bevándorolt, létszámát tekintve azonban kisebb iparosrétegtől. Az első telepések valóban Schwabenből érkeztek. Egyes források

és Nagybörzsönyben élő parasztok is tiltakoztak ellene. Azok a rétegek azonban, akik elfogadták, nem csupán népnévként fogadták el, hanem anyanyelvük elnevezésére is használták.¹

A nagy létszámú paraszti letelepedés következtében a magyarországi németsegen belül a parasztok súlya erőteljesen megnőtt. Létszámukra egy kiegyezés utáni adatból lehet következtetni. Ekkor a Magyarországon élő 1,9 millió német lakosból (63,1%) 18. századi telepes leszármazottja volt. A német polgárság asszimilációja igen korán elkezdődött. Eduard Glatz már 1844-ben megállapította Németországból betelepedett kortársairól,

Bindorffer Györgyi

Asszimiláció vagy túlélés

Az etnikai identitás kérdése egy homogenizálódó világban

37

K É K

szerint ezek a svábok Ludwig von Baden őrnagy Buda ostromában részt vevő katonái voltak, más források szerint Károlyi Sándor gróf 1712-es saját telepítései nyomán érkeztek Magyarországra. Az azonban kétségtelen, hogy Szatmárban letelepedett néhány kisebb csoportjukat hátrahagyva tovább vándoroltak déli irányba, és Dobruzsán keresztül egészen a Volgáig jutottak. Arányuk csupán 2%-ra tehető a magyarországi német népcsoporton belül. A bajorok és frankok, akik a későbbi telepítéskor követték őket, megörökölték ezt az elnevezést. Mivel nem egy zárt etnikai egység öntudatával érkeztek, valamint az elnevezés egy létező népcsoport neve volt, átvették. Sem az iparosok, sem a német polgári rétegek nem tartották magukra nézve adekvát elnevezésnek a paraszt szinonimájává vált sváb elnevezést. Történelmi hagyományaikra hivatkozva Nyugat-Magyarországon

hogyan kisebb-nagyobb mértékben elsajátították a magyar nyelvet, magyaroknak érzik magukat, s nem csak állampolgári mivoltukban magyarok, hanem szokásaikban is azzá váltak; anyaországuk pedig már régen idegen és külföldnek számít.² A sváb parasztok zárt faluközösségei azonban túlélést biztosító hagyományos életvitelüknek, értékrendszerüknek, saját kulturális szokásaiknak, endogám házasodási módjuknak köszönhetően, ám a mobilitási lehetőségek hiánya miatt is sokhelyütt a 20. század közepéig megőrizték etnikai zártágukat és etnikai identitásukat, ami biztosítékul szolgált etnikai identitásuk és kultúrájuk megőrzéséhez.

Többség – kisebbség egy államhatáron belül

Amikor egy kisebbségi csoport egy idegen többségi környezetbe kerül, a

többségi társadalommal folytatott szükségszerű interakció és kommunikáció miatt szinte azonnal elkezd akkulturálódni. Az akkulturáció során az egyén olyan társadalmi-kulturális tudásra tesz szert, amely lehetővé teszi számára, hogy a befogadó ország viszonyai között eligazodjon. Az akkulturáció az asszimilációs folyamat első lépcsője, amit funkcionális alkalmazkodási és tanulási folyamatként határozhatunk meg.

Az akkulturációhoz nem szükséges a többségi társadalom befogadási készsége. Az asszimiláció további lépései azonban két oldalról meghatározott folyamatok függvényei. A strukturális,

maritális és identifikációs asszimiláció³ folyamata függ attól, hogy milyen jellegűek az interetnikus kapcsolatok, vagyis mennyire nyitottak vagy zártak a kisebbségi csoportok. Minél zártabb és erősebb kohéziójú egy közösség, annál erősebb az etnikai kultúra megőrzésének tendenciája, annál kevésbé teszi lehetővé tagjai számára a csoportból való kiszakadást. Minél nyitottabb és felkészültebb más kultúra- és tudáselemek befogadására, s minél inkább kiterjeszti a primer csoport lojalitását és szolidaritásérzését a befogadó ország társadalmára, asszimilációja annál gyorsabbá válik. Döntő szempont, hogy mennyire befogadó vagy elutasító a többségi társadalom, milyen kölcsönös elvárásokat támaszt egymás iránt többség és kisebbség, és attól is, mennyire attraktívak és beilleszthetőek az átvehető kulturális minták. A fentiekből következik, hogy erőszakos asszimilálás és az önkéntes

Kulturális antropológia

asszimilálódás nem ugyanazt a folyamatot jelöli.

Amikor a modernizáció hatására az eredeti közösségek bomlásnak indulnak, s beindulnak a mobilitás intra- és intergenerációs folyamatai, a költség-nyereség érdekszempontjai is megjelennek. A költség-nyereség szempontjai érvényesültek például a névváltoztatóknál, amikor egyes állások megszerzéséhez magyarosították családnévüket. Az akkulturáció a kezdeti szükségszerű tárgyi átvételek után nyelváltás megkezdésével folytatódik. Célját a személyes érdekeket tükröző, gyakorlati értékkel bíró társadalmi mobilitás stratégiájában jelöli ki. A költség-nyereség dimenzióján túl az asszimilációnak érzelmi okai is vannak. Pl. az 1848-as forradalomban való részvétel, a közös hazáért vívott harc és a közös történelmi sors megélése nagymértékben előrelendítette a magyarsághoz való tartozás tudatát. Ugyanakkor a sváb parasztek esetében a forradalomban és a szabadságharcban való részvétel nem vezetett egyenes és gyors asszimilációhoz, de elindította őket a magyar nemzeti identitás internalizálása útján.

Nyelvváltás és asszimiláció

A nyelv azért olyan fontos, mert amellett, hogy a társadalmi érintkezés, valamint egymás megértésének az eszköze, identitást meghatározó és biztosító funkciója van. Az etnikai identitás egyik, ha nem a legfontosabb indikátora az anyanyelv ismerete és használata, amellyel az etnikai csoport mint „mi-csoport” megkülönbözteti magát másoktól. Az anyanyelv a legfontosabb csoportgeneráló és megtartó erő az etnikai hovatartozás reprezentációjában, az etnikai identitás, ill. az etnikai csoport kohéziójának megőrzésében. A nyelv a csoporthoz tartozás politikailag is támogatott objektív dimenziója, legfőbb ismertetőjegye, a

„nemzetiségi mivolt lényege”, amely az etnikai hovatartozás határát kijelölő szimbolikus dimenzióként is megjelenik.⁴ Többségi közegben élve ezt az alapvető identitáselemet kezdi ki leginkább az együttélés; legelőször a kisebbségi nyelvhasználat kerül veszélybe. A nyelv megőrzéséhez nem feltétlenül társul az ellenállás ill. védekezés mechanizmusa; megtartásában vagy elhagyásában gyakorta játszik szerepet a nyelv állapota, használhatósága, valamint a nyelvhasználathoz fűződő egyéni érdekek és érzelmek egysége.

A nyelv azonban nem csak elválaszt, hanem össze is köt; reprezentációs, önkifejezési eszköz egyfelől, közvetítő és kapcsolatteremtő erő másfelől. A közösség a nyelv segítségével teremt meg a kommunikáció lehetőségét befelé és kifelé egyaránt. „Az egyén a nyelvi kifejezőeszközökkel teremt tartalmi és érzelmi/pszichikai kapcsolatot a kultúrával”,⁵ ezáltal a kisebbségi etnikai csoportok tagjai számára lehetővé teszi mind az etnikai, mind a nemzeti kultúrában való részesedést, a kétkultúrájúság létrejöttét. Az anyanyelv használata, illetve a nyelváltás folyamata többek között ezért is érdelem figyelmet.

A svábok nyelvi kapcsolatai a kibocsátó anyaország nyelvével a betelepülés utáni időkben megszakadtak, így az irodalmi némettel a vallásgyakorlásra keresztül tartották csak a kapcsolatot. Nagy többségük ezzel a nyelvi kapcsolattal meg is elégedett. A magyar nyelvhasználat a sváb parasztek körében jobban elterjedt, mint a Hochdeutsch használata, a közvetítő nyelv a magyar volt.

A ma már minden kétséget kizáróan kétnyelvű, svábul és magyarul egyaránt értő és beszélő svábság esetében az anyanyelvi tudás az idősebbektől a fiatalok felé haladva leívelő, míg a magyar nyelvi kompetencia ehhez képest fordított generációs lépcsőzottséget mutat.⁶ Kloss azt állítja, hogy a német nemzet államhatárain kívül élő magyarországi németajkú kisebbség csupán mint nyelvi csoport tételezhető,

Kulturális antropológia

amelynek létszáma folyamatosan csökken.⁷ Kutatásai azt mutatták, hogy az anyanyelv használata egyre inkább visszaszorul a családba, a rokonságba, és lassan a falu közéletéből, a falusi közigazgatás legalsó szintjeiről is kivonul. A nyelvhasználat színtereit illetően a kérdésekre adott válaszok Klosst igazolják. Dunabogdány teljes beszélő közössége kétnyelvű. Kommunikációs repertoárjukban anyanyelvi szintű ismeretekkel, bár az egyes generációkban nem egyenlő kompetenciával egyszerre van jelen a sváb és a magyar. Az irodalmi németet, a „Hochdeutsch”-ot a németül is tudók az iskolai oktatás keretében idegen nyelvként tanulták⁸ és egy németül jól beszélő falubeli véleménye szerint „a német ettől még nem lett az anyanyelvünk”.

A német nyelv iránti érdeklődés változó tendenciát mutat. Míg a hetvenes években jelentkező híján nem tudtak német nyelvtanfolyamokat indítani a faluban, ma, nem utolsósorban a megnövekedett kommunikációs lehetőségek (utazás, külföldi TV csatornák) hatására általános igényné kezd válni a német nyelv megfelelő szintű ismerete. Triglossziáról ennek ellenére sem, diglossziáról viszont annál inkább beszélhetünk. Jelenleg elmondható, hogy a nyelvi asszimiláció területi előrehaladottságának különbözőségei mellett a magyarországi sváboknál a magyar az irodalmi nyelv, a *Hochsprache* és a településdialektus a köznyelv, az *Umgangssprache*.

Az egyes generációk életét életkori szakaszokra bontva összességében elmondható, hogy az első generáció számára az elsajátítás szempontjából az elsődleges nyelv a sváb volt. A második generációra a két nyelv párhuzamos tanulása, majd az iskoláskorba érve a magyar nyelv túlsúlya a jellemző. A harmadik generáció esetében már döntően a magyar nyelv elsajátítása válik elsődlegessé. A sváb nyelv tanítása a nagyszülőkre hárult. A második és harmadik generációban a felnőttkor, a továbbtanulás és a falun kívüli mun-

kavállalás, más társadalmi elvárások és érvényesülési igények játszottak szerepet a magyar nyelv megerősödésében. Ezekben a generációkban a gyermekek nyelvi szocializációja a magyar köznyelv irányába tolódott el abban az esetben is, ahol mindkét szülő sváb volt, sőt sváb anyanyelvűnek vallotta magát. A magyar nyelvi kompetenciát erősítették a nyelvi vegyes házasságok is. Azokban a családokban, ahol az egyik házastárs magyar volt (döntően sváb nők házasodtak össze magyar férfiakkal), ott a gyerekek nyelvi szocializációjában nagymértékben háttérbe szorult a sváb nyelv.⁹ Ekkor következett az a döntő fordulat, amikor a fiatalok az anyanyelvet csak „fölfele”, az idősebbekkel való kommunikációban használják, „oldalirányban”, egymással beszélve már nem, amiből pedig az következik általában, hogy „lefele”, tehát utódaikkal, gyermekeikkel kommunikálva sem használják anyanyelvüket.¹⁰ Célszerűség kerül itt szembe az érzellemmel.

A sváb nyelv használatának szűkülése a már említett kogníciós és alkalmazhatósági problémákon túl a nyelvhasználati helyzetek számának csökkenésével és az átalakult norma- és elvárásrendszerrel, valamint ezeknek az új értékeknek való megfelelés igényével és szándékával magyarázható. A folyamatosságot biztosító családon belüli nyelvtanítás és konzekvens, kizárólagos sváb nyelvhasználat a nyelv továbbélési bázisaiként megszűntek.

A magyarországi kisebbségeket gazdasági-társadalmi körülményeik diglossziás bilingvizmusba kényszerítették.¹¹ A „Hochdeutsch” anyanyelvi szintű ismerete hiányában azonban a klasszikus fergusonai diglosszia a magyar és a sváb viszonylatában jelentkezik.¹² Dunabogdány kétnyelvű lakossága kommunikációs repertoárjában egyszerre van jelen a sváb és a magyar nyelv. A svábok esetében ezt azért fontos hangsúlyozni, mert a diglossziás

kétnyelvűségnek a német nyelvvel való anyanyelvi kapcsolatok hiánya miatt szerepe van mind az etnikai, mind a nemzeti identitás alakulására, illetve tartalmára nézve. Az anyanyelvi szintű magyar nyelvi ismeretek hozzásegítettek a többségi etnikum tagjaival való interakciók gyakoriságához és a nemzeti identitás tudáskészletének elsajátításához. Meg kell itt jegyeznünk azt is, hogy már e generáció számára is a más nyelvjárást beszélő svábokkal való kapcsolattartás közvetítő nyelvét a magyar jelentette, nem a német. A teljes kommunikációs magabiztosságot mindhárom generáció számára a magyar és nem a német nyelv teremti meg.

39
K É K

A nyelvváltás 1945 utáni felgyorsulását politikai okok is meghatározták. A sváb nyelvhasználat erős érzelmeket felkorbácsoló tilalma 1945 után, a kizárólagosan magyar nyelven folyó oktatás távlatilag kihalásra ítélték ezt a dialektust. Emellett a nyelvváltást a célszerűség, a többségi társadalomba, annak gazdasági, politikai és bizonyos mértékben többségi kulturális életébe való beilleszkedés, az abban való részvétel szükségessége és fontossága is determinálta, ez pedig az egyén szintjén mindenképpen a többséghez való asszimiláció irányába mutat.

Herman J. Imre megállapításai jellemzőek a sváb anyanyelv ma tapasztalható használatának helyzetére: „szinte törvényszerűnek nevezhető, ... hogy együtt élő nyelvek közül hosszabb távon az marad meg, amelynek szerepköre, funkciói szélesebb sávon fedik a mindenkor korszertű, aktuális társadalmi tevékenységek szükséglete-

Kulturális antropológia

it. Egy csoport anyanyelvének megmaradási feltétele, hogy a nyelv használatos és hasznos legyen a társadalmi szerepkörök, tevékenységek minden területén. ... Ez azt jelenti, hogy az anyanyelvi közélet hiányában előbb-utóbb valamennyi beszélt nyelv óhatatlanul beszűkül".¹³

A sváb nyelv amúgy is korlátozott funkcióköreinek szűkülése napjainkban tovább folytatódik. Nyelvi egységesítés, kodifikálás, köznyelvesítés, kiejtési normák és sztenderd írott változat hiányában mára képtelenné vált a megnövekedett kommunikációs igények kielégítésére. Az első generáció beszélőközösségének nyelvi igényeit

sek sorozata; a mindennapi élet rutinjai a magyarokhoz kapcsolódnak. A hétköznapi életben a svábok élete és annak környezete nem különbözik a magyarokétól. A tárgyi környezet átalakulása gyakorlatilag befejeződött. A sváb hosszúház mára jőszerivel műemlék, ha le nem bontották; egykori népviseletük, használati tárgyaik, eszközeik bevonultak a helytörténeti múzeumokba. Ugyanolyan házakban laknak, ugyanazt a bútort vásárolják, ugyanolyan ruhákban járnak, ugyanazt az ételt főzik, ugyanazt az újságot, könyvet olvassák, és ugyanazokat a televíziós csatornákat nézik, mint a magyarok. Változó világukban a modernizáció és az asszimiláció meglehetősen erős hatásainak kitett kisebbségek anyanyelvének használata nagymértékben visszaszorult. A nyelvi asszimiláció a döntően más anyanyelvű többségi környezetben a nyelvhasználati szokások átalakulásával igen előrehaladott állapotban van. Sok sváb állítja szomorúan, hogy az eredeti sváb dialektusok anyanyelvüként hosszú távon kihalásra vannak ítélve. Figyelembe véve, hogy ez a kisebbség csaknem 300 éve él magyar környezetben, és Magyarországra településének időpontja miatt kimaradt a német nemzet és irodalmi nyelv kialakulásának folyamatából, valamint figyelembe véve a sajátos magyarországi nyelvfejlődési folyamatokat, minden kétséget kizáróan állíthatjuk, hogy ez a csoport életkori megoszlásban szemlélve az eredeti egynyelvűség állapotából kilépett; az első generációt anyanyelv-domináns kétnyelvűség, a másodikat részben kiegyensúlyozott, részben másodnyelv-domináns kétnyelvűség, a harmadikat pedig másodnyelv-domináns kétnyelvűség, tulajdonképpen újfajta egynyelvűség jellemzi, tehát a fiatalabb generációk esetében az anyanyelvváltás befejezésének lehetünk tanúi.

Az asszimiláltság mértékét jelzi a strukturális asszimiláció, vagyis az et-

nikai alanyok belépése a befogadó társadalom intézményeibe, klubjaiba. Az akkulturáció nem vezet feltétlenül strukturális asszimilációhoz, de a strukturális asszimilációt szükségszerűen megelőzi, mintegy előkészítve a talajt a társadalmi integráció, a gazdasági helyzet megváltoztatása és a társadalmi mobilitás számára. További asszimiláció irányába mutató tényező a vegyes házasságok aránya. Amikor a kisebbségi csoportban kifejlődik a többséggel való összetartozás érzése, identifikációs asszimilációról beszélünk. Ez az asszimilációs fok a nemzeti tudáskészlet adaptálásával mérhető.

A többség részéről nézve a kisebbség asszimilációjánál az attitűd- és viselkedés elfogadási, illetve civil asszimilációról beszélünk. Ezekben az esetekben a többség hajlandó a kisebbség iránt táplált előítéleteit feladni, hajlandó megszüntetni vele szemben a diszkriminációt, és végül megszűnnek kisebbség-többség között az érték- és hatalmi konfliktusok.

Amikor azonban asszimilációról beszélünk, meg kell különböztetnünk az egyén szintjét a csoport szintjétől. Egyéni és csoport szintű asszimiláció nem párhuzamosan mennek végbe, és egyszerre köztük időbeli eltolódás tapasztalható. Egyéni szinten az asszimiláció emancipációs stratégiaként, a többséggel való folytonos összehasonlítás és érdekalapú alkalmazkodási folyamatként értelmezhető. Az egyén megkülönböztetés-igénye a különböző társadalmi helyzetek és kihívások értékelésének függvényében szituatív módon jelenik meg. Egyéni szinten az asszimiláltság foka összefügg az egyén státusával, életkorával, iskolázottságával, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyével, s egyénenként változó mértékűt mutat. A folyamat végeredménye lehet az etnikai személyiség feladását eredményező tagadássorozat, ebből következően a kollektív kulturális reprezentációs gyakorlatokból való önként vállalt kimaradás.

A csoportok esetében a totális asszimiláció lassabban és ritkábban követ-

még kiszolgálta, de a további generációk számára felhasználhatósága már nem áll arányban az igényekkel. „A hétköznapiakban jóformán nincs már semmi, amire azt mondhatnánk, sváb, hacsak az nem, ahogyan mi dolgozunk. A gyerekek el-eljönnek a sváb bálókra, de azt hiszem, a diszkót sokkal jobban szeretik. Talán a szorgalom, a kitartás az egyetlen, amit örökségként átadhatunk a gyerekeinknek” panaszkodott nekem egyszer egy középgenerációs sváb asszony.

Kétségtelen, hogy napjainkra az akkulturáció felerősödése, a kitelepítések, a magyarok betelepítése, a városiasodás, az elvándorlás, a magyar nyelven történő oktatás és az ennek köszönhető kultúraváltás következtében és egyéb mobilizáló tényezők hatására a sváb közösségek zártáguk teljes feladására kényszerültek. A magyar társadalmi, kulturális és nyelvi közeg a svábok számára mindennapi jelenté-

Kulturális antropológia

Túlélési stratégiák: kulturális reprezentáció és politikai nyomásgyakorlás

kezik be. A csoportoknak ugyanis meg kell felelniük a létüket biztosító másoktól való megkülönböztetés állandóan jelen lévő, inspiráló igényének. Az asszimilációs tendenciák csoportszinten sem függetlenek azonban az érdekvonatkozásoktól. Ebből következően csoportszinten az asszimiláció a csoportnormák megőrzéséért és a túlélésért folytatott állandó harc közepette megy végbe, és a csoport a többségi társadalom azon mintáit veszi át és internalizálja, amelyekhez feltétlenül valamilyen érdeke fűződik. Az átvétel nagymértékben függ továbbá a csoporttagok aspirációitól, a csoport kohéziós erejétől, tradíciói megtartó erejétől és a tradíciók reprezentálhatóságától, ill. az átöröklésre váró tradíciókészlet generációs beilleszthetőségétől, az etnikai csoportot alkotó egyének társadalmi differenciáltságától, s a többségi társadalom pozitív vagy negatív attitűdjeitől. Ha a megtartott tradíciókészlet beilleszthető, a csoport ennek bázisán túlélési stratégiákat dolgoz ki a túlélés érdekében. A csoport legfőbb és elsődleges érdeke, hogy mint csoport egy közös név alatt definiálva önmagát, biológiai folyamatosságát és ezáltal etnikai létének kulturális reprodukcióját biztosítva fennmaradjon.¹⁴

A strukturális asszimiláció, az összeházasodás ill. az identifikációs asszimiláció csak egyéni szinten vizsgálható. A strukturális asszimilációban a legidősebb generációt leszámítva minden generáció érdekelt. Nagyon sok olyan sváb származásúval találkoztam a második és a harmadik generációból, akik különböző cégeket vezetnek, orvosok, egyetemen tanítanak, s sokuknak van magyar házasrésze. Egyetlen olyan első generációs svábbal sem találkoztam azonban, akinek ne sváb házasrésze lett volna. Ami az identifikációs asszimilációt illeti, mindhárom generáció részese a magyar nemzeti identitás tudáskészletének.

Törvényszerű-e az, hogy az anyanyelv elvesztésével felbomoljon egy etnikai csoport, megszűnjön kohéziója és szükségszerűen eltűnjön? Duna-bogdány példáján azt gondolom, hogy nem csak nyelvében él az etnikum. Elhet szokásaiban, zenéjében, táncaiban, vallásában, erkölcsiségében, normáiban, lokálpatriotizmusában, történelmi tudatában. A nyelv eltűnésének folyamatát a csoporthoz való tartozás tudata, a hagyományok egy részének sváb nyelvhez való kötődése valamelyest lelassíthatja vagy a nyelvet zárványállapotában konzerválva mint a tradíció nyelvi megjelenítésének eszközt megőrzendő értéként tételezheti, „de egy idő után az identitástudat nem nyelvi területekre kezd támaszkodni”.¹⁵

Az asszimiláció ellen hatnak a csoportszinten kifejlesztett és működtetett túlélési stratégiák, amelyek az egyéni szintre visszahatva és az egyént érzelmileg befolyásolva igyekeznek a folyamat befejezését meggátolni. Ilyen túlélési stratégiaként vehetők számításba a kulturális reprezentációk, amelyek egyúttal az etnikai identitás bázisává válnak, az értékrendszer megőrzésére tett kísérletek, a vallásgyakorlás, ill. a Németországhoz, a német néphez való, gazdasági érdekorientációkban megfogalmazható hasonulás szándéka.

Ezen túlélési stratégiák valamilyen szintű működtetésének köszönhetően az asszimilációt sem egyéni, sem csoportszinten nem tekinthetjük befejezettnek. A nyelvváltás folyamatának végérvényesnek látszó vonulata nem jelenti azt, hogy ez a kisebbség feladja önmagát, megadja magát az etnikai asszimilációnak. Sőt. Az asszimiláció és a homogenizáció kétségbevonhatat-

lan jeleit felmutató mindennapjaikban minden erejükkel törekszenek arra, hogy kulturális tradícióikat, értékeiket, munkakultúrájukat megőrizték és átörökötsék, illetve egy másfajta nyelvváltással, nevezetesen az irodalmi német nyelv megtanulásával próbálják megőrizni önmagukat mint csoportot. Ebben a kisebbségben erős vágy él, hogy már ne csak svábként, hanem németként definiálhassa és manifesztálhassa önmagát. Ez a vágy részben az unnepi életben rögzült, a tradíciók őrzése, ápolása és átadása keretében manifesztálódik, részben a csoport politikai önszerveződésében nyilvánul meg.

41
K É K

A generációkon keresztül megőrzött és megtartó kulturális tradíciók az átmeneti ritusokhoz és az ünnepekhez, ezen belül is elsősorban a valláshoz, a vallási eseményekhez kapcsolódnak. A tradíció tudatos, jelenhez igazított felvállalása, a mindennapokba való beépítése az etnikai identitás lényege és a csoportkohézió biztosítója. A hagyományörzés az etnikai túlélési stratégia gyakorlatilag egyetlen lehetséges eszköze. A svábok kisebbségi csoportjának túlélését biztosító tradíciók, tradicionális ünnepek elválaszthatatlanok a zenétől és/vagy a táncról. Duna-bogdány példáját választva mindig is élt a mindennapi életbe beleszővődő és az ünnepekhez szervesen kapcsolódó „népi kultúra”, amit a falu lakossága soha nem engedett „színpadi folklórrá nemesíteni”. A faluban mindig akadt egy két harmonika és trombita, s mindig akadt, aki játsszon rajtuk. Ma a faluban három fúvószenekar működik.

Kulturális antropológia

Fúvósok játszanak a templomban a vasárnapi misén, a búcsúkon, a karácsonyi éjféli misén, kísérik a temetést és a házasulandókat a templomig. Az állami ünnepeken fúvósátiratban hangzik fel a magyar himnusz.

A legnagyobb ünnepek a falu templomának és kápolnáinak védőszentjeihez kötődő szent ünnepek, búcsúk, amelyeket éjszakáig tartó profán mulatság, sváb-bál követ. A bálokon a falu teljes sváb lakossága részt vesz, itt sramlizene szól. Polkázna, kerin-gőznek, járják a hupfedlit. Ez a két, búcsúval egybekötött vallási ünnep ismételtén átélhetővé teszi az etnikai összetartozás érzését és élményét, fon-

kulturális dimenzióba áttevődve talált magának reprezentációs terepet. A kulturális hagyományörzés, a kulturális reprezentáció az etnikai lét megőrzésének záloga, a csoport túlélési stratégiájának eszköze. A sváb nyelv ebben a folyamatban érzelmi funkcióját megőrizve valószínűleg lassan ugyancsak tradícióvá válik.

Úgy tűnik, hogy amíg a nyelváltás a modernizáció következtében a mindennapok gyakorlatában, a profán életben funkciótlanságra ítélt sváb nyelvről való áttérés a magyarra viszonylag gyorsan lezajló folyamat, és a fiatalabb generációknál már nincsenek érzelmi konnotációi, a kultúra, a hagyomány, a folklór területein más mechanizmusok működnek. „Az az identitás, amit az egyén próbál megőrizni, főleg nyelvi megjelenítésre kényszerül”.¹⁶ Az előrehaladott nyelvi asszimiláció miatt azonban a sváb etnikai identitás nyelvi megjelenítésére nem, vagy csak áttelesen, a kulturális hagyományok megőrzésén és csoportszintű reprezentálásán keresztül kerülhet sor.

A nyelváltás miatt az etnikai lét megőrzésének, az etnikai identitástudat és a csoportkohézió erősítésének bázisa az erős származástudat és a csoportba való önbesorolás talaján a kollektív kulturális tradíciókra tevődik át, és olyan kulturális környezetet teremt, amely szilárd etnikai identitáskeretekre ad esélyt és lehetőséget. A kultúra megtartó, túlélést biztosító ereje azonban csak akkor érvényesülhet, az átörökítés csak akkor lehet sikeres, ha a kultúra elemei szervesen beépülnek az utódgenerációk életébe, funkciójuk van, és igényeket, szükségleteket elégitenek ki. A funkciótlán elemeket kiejti az idő, elfelejti a gyakorlat. Minél több átörökített etnikai-kulturális elem szervesül, annál nagyobb az esély az etnikai csoport fennmaradására. A zenei és tánc-hagyományok átörökítése azért lehetett sikeres, mert

szerves beépülésük biztosított volt az utódgenerációk életébe is.

Az etnikai identitás megőrzésének az átörökített etnikai tudás- és kultúra-készlet elemeinek funkcionális beépülésén túl további feltétele, hogy az elemkombinációk által kialakított etnikai identitás ne kerüljön ellentétbe az identitáskonstrukció más, nem etnikai identitáselemeivel, s a többség részéről kulturális reprezentációiban, származása és csoporttagsága felvállalásában ne érje se korlátozás, se diszkrimináció.

Ugyanakkor a kisebbségek, beleértve természetesen a svábokat is, kapcsolódva a korábban már asszimilálódó német iparosréteg és polgárság disszimilálódó leszármazottaival és más itt élő németajkú csoportokkal, már nem elégszenek meg a kulturális csoport státusával, hanem önérvényesítésük érdekében politikai nyomásgyakorló csoporttá szerveződésük szándékának és e szándék megvalósításának is tanúi lehetünk. Egyre inkább elhagyják önbevallásaiknál a sváb elnevezést, és németnek nevezik magukat, az anyanyelvi oktatásnál pedig sokan az iskolában tanult németet gondolják anyanyelvüknek megnevezni. Ha korrektek akarunk lenni, azt kell mondanunk, hogy a nemzetiségi nyelv a svábok esetében az a számtalan sváb dialektus, amelyet beszélnek, de írásbeliség híján és a nyelvallapot zárványszerűsége miatt ez az iskolákban taníthatatlan. Ezért egyre inkább az iskolában tanult Hochsprache válik számukra nyelvi identitáselemmé. Ezen ápolják tradícióikat, s rajta keresztül kapcsolódva a német kultúrához élik át a németiséghez tartozás tudatát.

Természetesen adódik a kérdés, hogy lehet-e az anyanyelvet iskolában tanulni? Egy sváb származású hallgatóm mesélte, hogy az iskolába kerülve nem értette, hogy a nemzetiségi nyelvtanítás keretében miért nem azt a nyelvjárást tanulják, amivel otthon a nagyanyjával beszél? Nem értette, miért mondják neki, hogy német az anyanyelve, mikor nem is tudott

tos múltidéző, közösség-összetartó és csoportkohéziós, valamint etnikai identitást erősítő esemény.

Az első generáció tagjai, s a következő generációk mindazon tagjai számára, akik svábnak, a sváb közösséghez tartozónak vallják magukat függetlenül anyanyelvi ismereteik szintjétől és a nyelvhasználatától, a zenehallgatás vagy maga a zenélés és a tánc természetes identitás- és reprezentációs elemként vehető számításba. De azok sem tudják kivonni magukat a kulturális hagyományok érzelmeit hordozó és felkeltő hatása alól, akik származásukat tekintve svábok, de magyarnak vallják magukat. „Mulatni csak sramlizeneré tudok, s a polka a kedvenc táncom”, vallotta egy magát magyarnak, magyar anyanyelvűnek tartó, nevét magyarosított család sarja.

A nyelv elvesztése azonban nem jelenti az etnikai identitásérzés megszűnését is. Mint láthatjuk, az identitás a

németül? Idézve Manherz Károlyt, meg kell állapítanunk, hogy „nagyon sok magyarországi német család gyermekének az iskolai német oktatás idegen nyelv, vagyis az anyanyelvi oktatás valójában nem fedi a valóságot”.¹⁷ A sváb dialektusok elválasztották a magyarországi svábokat a Németországban élőktől. Egy hazatelepülő sváb kitelepített mesélte, hogy azok a németek, akikről befogadást vártak, magyar cigányoknak nevezték őket, mert nem értették meg az általuk beszélt nyelvet Németországban. A német nyelv azért is fontos, mert érzelmileg visszakapcsolhatja az itt élőket eredeti származási helyükhöz, vagy a német néphez.

A túlélési stratégia talán legigéretesebb terepe a kisebbségi önkormányzatok működése, annak ellenére, hogy a kisebbségi törvény a kulturális vagy nyelvi kisebbség státusába szeretné besorítani a kisebbségeket. A civil asszimiláció, amely a hatalmi konfliktusok eltűnését jelenti, svábok és magyarok között csoportszinten nem működik. A konfliktus lényege, hogy a kisebbségek parlamenti képviselője, amelyre törvény kötelez, máig megoldatlan. A magyar többség a német kisebbséget mint csoportot nem engedi be a hatalom sáncai mögé. Egyénenként természetesen bármilyen származású magyar állampolgár lehet a Parlament tagja, de legyen az bármely kisebbség tagja, nem képviselheti csoportja speciális érdekeit. Megoldandó feladat továbbá a kisebbségi önkormányzatok működését szabályozó törvények ellentmondásos intézkedéseinek kiküszöbölése. Ennek a feladatnak a megoldása is a kisebbségek előtt áll. Az azonban mindenképpen biztos, hogy ebben a küzdelemben a németek egységes, homogén kisebbséggé válhatnak, amely a betelepülés különböző tér- és időbeli vonatkozásait, nyelvi, kulturális különbségeit figyelembe véve korábban nem vált valóra.

Kulturális antropológia

IDÉZETT MŰVEK

- Bindorffer Gy. 1997a. Nyelveben él az etnikum. Identitás, nyelvi és kulturális reprezentáció egy magyarországi sváb faluban. *Szociológiai Szemle* 2:125-141.
- Bindorffer Gy. 1997b. Double identity being German and Hungarian at the same time. *New Community* 23(3):399-411.
- Bindorffer Gy. 1998. No Language, No Ethnicity? *Review of Sociology. Special Issue*. 143-157.
- Brass, P. R. 1991. *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*. London: Sage.
- Demeter-Zayzon M. 1992. Nyelv-kultúratörténelem: Nemzetiség-specifikus ismeretek a Komárom-Esztergom megyei németeknél. *Honismeret* 5:14-20.
- Ferguson, Ch. A. 1975. Diglosszia. In Pap M. - Szépe Gy. (szerk.) *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest: Gondolat. 291-317.
- Gordon, M. M. 1964. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin*. New York: Oxford University Press.
- Gyivicsán A. 1987. *Népi kultúra/magas kultúra. Szerepük a nemzetiségi közösségek életében.* (Résztanulmány a nemzetiségi kérdés kutatási koncepciójának kialakításához.) Budapest: ELTE Szláv Tansek. Kézirat.
- Herman J. Imre S. 1987. Nyelvi változás, nyelvi tervezés Magyarországon. *Magyar Tudomány* 7/8:513-531.
- Horowitz, D. L. 1975. Ethnic Identity. In N. Glazer - D. P. Moynihan (szerk.) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press. 111-141.
- Hutterer, C. J. 1961. Hochsprache und Mundart bei den Deutschen in Ungarn. In C. J. Hutterer - R. Grosse *Hochsprache und Mundart in Gebieten mit fremdsprachigen Bevölkerungsteilen*. Berlin: Akademie Verlag. 33-71.
- Hutterer M. 1973. A magyarországi német népcsoport. In Ortutay Gy. (szerk.) *Népi kultúra - Népi társadalom*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 93-117.
- Kiss J. 1995. *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Kloss, H. 1978. *Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen von 1800 bis 1850*. München: Pohl.
- Krappmann, L. 1980. *Az identitás szociológiai dimenziói. Az interakciós folyamatokban való részvétel szerkezeti feltételei*. Bu-

- dapest: Oktatási Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Főosztálya.
- Manherz K. 1982. *A magyarországi német nemzetiség néprajzáról*. Budapest: TIT.
- Manherz K. 1983. *Die Ungarndeutschen und ihre Wissenschaft*. Budapest: TIT.
- Manherz K. 1989. Az idegen anyanyelv. *Magyar Nemzet* jan. 14, 9.
- Manherz K. és mtsai. 1998. *A magyarországi németek*. Budapest: Útmutató.
- Mirk M. 1995. Német nemzetiségi nyelvhasználat Pilisszentivánon. *Régió* 3:44-64.
- Seewann, G. 1992. Die nationalen Minderheiten in Ungarn. *Südost-Europa* 41(5): 293-325.
- Szépe Gy. - Győri-Nagy S. 1987. *Nemzetiségeink nyelvállapota, bilingvizmusa*. Budapest. Ny.n. soksz.

43
K É K

JEGYZETEK

- 1 Hutterer, 1973; Manherz, 1982, 1983, 1998
- 2 idézi Seewann, 1992:294.
- 3 Gordon, 1964.
- 4 Brass 1991, Horowitz 1975.
- 5 Gyivicsán 1987:8.
- 6 Hutterer 1961.
- 7 Kloss 1978.
- 8 vö. Demeter-Zayzon 1992; Komlósi-Kniph 1996, 1998; Mirk 1995.
- 9 Bindorffer, 1997a.
- 10 Kiss 1995:99.
- 11 vö. Szépe és Győri-Nagy 1987.
- 12 Ferguson, 1975.
- 13 Herman J. Imre 1987: 529.
- 14 Bindorffer, 1997b, 1998.
- 15 Herman J. Imre, 1987: 528.
- 16 Krappman, 1980: 10.
- 17 Manherz, 1989: 9.



A zsidóság meghatározása korántsem egyértelmű. Vallásként, fajként, etnikumként, magatartásként, életformaként egyaránt definiálható és definiálják is aszerint, hogy a kutató, a politika, a történelem milyen aspektusban foglalkozik a zsidósággal.

Az érintett emberek számára más a kérdés. A „Ki vagyok én?“, „Hová tartozom?“ kérdések felmerülésének ténye belső konfliktusokat okoz. Hiszen gondoljunk csak bele, felmerül-e, felmerülhet-e egy ateista vagy bármelyik keresztény felekezethez tartozó magyar állampolgárban (azaz a magyar lakosság legnagyobb részében) a kérdés a maga teljes valóságában és mély-

generációk számára is rengeteg identitásbeli konfliktust jelent. Az itt közölt interjú szinte minden olyan problémát (munkahelyi szabadságok a zsidó ünnepek alatt, kóserság betartásának kérdése, a holocaust hatása stb.) érint, amely az asszimilációs témakörben felmerülhet. Interjúalanyom történetei példákat adnak arra a számos identitásproblémára is, amelyet a bármely „kisebbségben” lévő, asszimilációval küzdő emberek milliói élnek meg napjainkban a világon.

Az egyének számára a zsidóság megélése valóban leginkább életforma, s hogy ezen életformából az adott pillanatban, szituációban mennyit hagy-

Fehrenteil Bernadett

„És akkor lassan elmosódtak bennem ezek az ünnepek”

Részlet egy asszimilációs életútinterjúból

45

K É K

ségében: magyar vagyok-e vagy keresztény? Ez a hazám, ahol a családom esetleg több évszázad óta él, amelynek anyanyelve az én anyanyelvem? Befogad-e az ország többi állampolgára, vagy naponta kell bizonygatnom, hogy igenis ide tartozom, és bizonyítanom, hogy kiérdemelhetem (!) az idetartozást? Meg tudja-e érteni az, akit mindez nem érint, hogy milyen lelki problémákat okozhat ezekkel a kérdésekkel együtt élni? Milyen magatartásformákat alakíthat ki, milyen önkéntelen reakciókat szülhet egy-egy szituációban, hogy részben az otthonról hozott minták alapján, részben a környezet által rákényszerítve e gondolatok tudatos, tudattalan hatása alatt éli valaki a mindennapjait?

A teljes tagadástól az ortodox vallásos élet betartásáig számos megélési forma létezik. A legtöbben az asszimiláció valamely fokán élnek meg zsidósá- gukat, amely az egyén, a családok és a

nak érvényre jutni, az mindig az aktuálisan megfogalmazott válasz a „Ki vagyok én?” kérdésre, amit természetesen a helyzeten kívül még rengeteg, sokszor nem is tudatos élmény befolyásol.

Például a bosszú motívuma, amely a háborús bűnösök üldözését jelenti.¹ Vagy ahogy szintén Erős Ferenc írja a marginális identitásról: „Zsidónak lenni annyit tesz, mint másnak lenni, de a kritériumok, amelyek ezt a másságot meghatározzák, nem mindig világosak... szavakkal aligha lehet megfogalmazni azokat a kritériumokat, amelyek alapján egy adott személy csoport-hovatartozása eldönthető lenne. Ez voltaképpen az identitás ideológus aspektusa: a csoportkülönbségek ideológiai kidolgozása, válaszkíséret a „mit jelent zsidónak lenni” kérdésre. Figyelemreméltó, hogy interjúalanyaink nagy része e kérdést igencsak személyes kritériumokkal próbálta ma-

Kulturális antropológia

gyarazni: a zsidók „intelligensebbek”, „jobb humorérzékük van”, „harmonikusabb családi életet élnek”, „kevesebbet isznak” stb. Másfelől magas szinten intellektualizált ideológiák is felbukkantak a zsidóságnak a magyar és az európai történelemben és kultúrában játszott szerepéről stb... Az ideológus megfogalmazások mellett meg kell különböztetnünk az aktuálisan, konkrét interakciós helyzetekben nyilvánított identitást... vannak olyan határszituációk, amikor előtérbe lép a zsidó identitás: például akkor, amikor közvetlen, személyét érintő antiszemita megnyilvánulások érik az egyént... A zsidóság tehát csak reakció egy kül-

minél hűbben visszaadni az átírás során is.

(Az interjúban Pollák Miklós mondta el gondolatait. Az interjú szövegét jelentősebb húzásokkal adjuk közre – a szerk. A szöveg közléséhez hozzájárult.)

Interjú Pollák Miklóssal

Vallásos zsidó családból származom, a nagypapám fő samesz. És vallásos nevelést is kaptunk. Ortodox iskolába jártam. Amikor bevonultak a németek, akkor az iskolát bezárták. Akkor jött a gettó időszak. Apám nem jött vissza, két bátyám nem jött vissza... a nővérem visszajött, én az öcsémmel árvaházban voltam. Úgy dugtak be minket az árvaházba, utolsó pillanatban, hogy a kisebbik bátyám, az olyan szökés volt. Szóval, nem látszott zsidónak. Fölvett egy zöld inget, mert akkoriban a nyilasok zöld inggel jártak. És képzelje el, ment az utcán és vitt minket maga előtt, éljen Szálasi, mint Hitler az a karlendítéses köszönése, és így nem állították őt meg. Betett minket az árvaházba. És ez volt a mi szerencsénk, mert őket két nap múlva elvitték... Az öcsém életét én mentettem meg úgy, hogy képzelje, akkor húsz fokos mínuszok voltak, ablak nélkül egy árvaházban, ahol a nevelők elmenekültek, elszöktek. Ott hagytak minket élelem, minden nélkül. Pici gyerekek, két-három éves gyerekektől a tizenévesig. Én viszonylag nem romlottam le, az öcsém már például nem is evett. Az csak feküdt az ágyban. Én elmentem, mikor már bejöttek az oroszok, mikor már felszabadultunk, ugye január tizenötödike körül, akkor elmentem üzletekbe, és amit találtam: ilyen régi konzerveket, paradicsomkonzervet, amit találtam ettem és ez volt a szerencsém. Loptam és ettem. És csak tömködtem az öcsibe, és ha az öcsémet otthagynom, hogyha ott maradunk, ő meghal. Fölpakoltam, cipőm nem volt, becsavartam a lábát rongyba, és úgy mentünk a nagymamához. És akkor ő rendbe hozott min-

ket, felerősített minket. Közben megjött anyám, nővérem később. És hát anyám itt maradt ugye, apám nem jött vissza, negyvenkét évesen ott maradt, Bécestől negyven kilométerre.

Hát akkor elkezdtem dolgozni a felszabadulás után. Nem tudtam, mit kezdjek magammal. Elmentem egy vésnök tanulóhoz. Egy maszekhoz, ez zsidó volt ugyan, de nem tanultam igazán a szakmát, mert egy tanulógyereket kihasználtak a segítők. Arról nem is beszélve, hogy aranyműves vésnöki szakmának a Rákosi kommunizmusban nem volt jövője. Na, gondoltam magamban, minden haver, minden barátom elment esztergályosnak, lakatosnak. Miénk a gyár, magunknak építjük. Ezek a jelszavak. Elmentem én is. Nagyon szegények voltunk. A nagypapám az jobban állt... De annak is rengeteg unokát kellett segíteni, épp hogy csurrant-csöppent nekünk is. De azért nem panaszkodtunk, mert sokkal szegényebbek is voltak. Tehát nem igaz a mondás, hogy gazdagok a zsidók. Igen, vannak gazdag zsidók is, de ez megint csak általánosítás. Mert mindig beleesnek ebbe. Ha a kisebbség gazdag vagy nagyon okos, vagy nagyon hülye, akkor általánosítanak. Nekem szegény sógorom, aki nemrég halt meg, az sváb volt. És nagyon koszosak voltak. Órájuk soha nem mondták azt, hogy a svábok koszosak. Mert a svábok tiszták. Tiszták a svábok. Mese nincs. Konkrétan úgy szembe nem találkoztam zsidógyűlölettel. Annyira. Csak megjegyzték. Ha én jó voltam, aranyos voltam, akkor: „zsidó, de rendes”. Mert mit tudtam csinálni? Kénytelen voltam asszimilálódni. Nem tudtam mihez kezdeni a zsidósággal. Az, hogy a szívem zsidó, mert annak születtem, arról nem tehetek. Beleszülettem abba a fajtába, de semmi nem utalt arra, hogy én zsidó vagyok. Hosszúnaphor elmentem a templomba, akkor elimádkoztam... a halottaknak van egy imája. Hosszarának mondják. Azt elimádkoztam és avval beteljesült az én zsidó részvételem a zsidó közösségben. Ilyenkor kivettem egy nap szabadságot. Én nem mondtam meg, hogy én zsidó vagyok és nekem a legnagyobb ünnepem van. Lehet, hogy

46 K É K

só támadásra, az identitás nyilvánítása elsősorban negatív, marginális, védekező jellegű².

A témával számos jeles kutató foglalkozott (pl. Erős Ferenc, Karády Viktor, Kovács András). Ebben az írásomban ezért nem is tartom feladatomnak az asszimilációs stratégiák elemzését, de jó szívvel ajánlom olvasásra az alább közölt interjúrészleteket, mert az asszimiláció problémáival küzdő, érző ember véleményével megismerkedni elgondolkodtató élmény. A másságérzésnek olyan részleteit tárja fel, amelynek mindenkinek tudatában kellene lennie határokat eltüntető világunkban, és teszi ezt a világhoz való olyan toleráns odafordulással és önkritikával, amely a saját gondolataival való szembesülésre készíti az olvasót.

A beszélgetés ideje alatt adatközlőm a beszélgetés témájától többször is felzaklatva, nem teljes mondatokban, szaggatottan beszélt. Ezt igyekeztem

megértették volna, de lehet, hogy nem.

– És szombaton?

– Hát akkor még volt szombaton munka. Hát akkor nem lehetett azt mondani, hogy kérem, én nem dolgozom sábeszkor, szombaton, mert nekem az ünnep. Mindig gúnyolódtak velem, hogy nekem nem szabad dolgoznom, mert sábesz van, de csak úgy, viccből. Én azonban úgy éreztem, hazátlan vagyok a saját hazámban, ahol születtem.

A forradalom után, ötvenhatban kimentem Izraelbe. Mert Amerikába akartam menni, de betelt a kvótalista. Na hát aztán gondoltam magamban: új haza, nem lesz antiszemitizmus, nem fognak zsidózni. Saját hazám, fiatal vagyok. Új ország, most lett pár évvel előtte független állam. Kimegyek, ott a jövőm. Szakmám van, mi történik. Kimentem. Majdnem hogy sírtam, mikor megérkeztem Haifába. Már ott szerveztek, elmentem egy kibucba, Haifától húsz kilométerre. Ott a magyarok, pártfogásukba vettem, mint egy egyedülálló fiatalembert. De a sabrek, a bennszülött zsidó gyerekek, lányok, fiúk, nem fogadtak be. Nem fogadtak be, mert volt egy két megjegyzés, hogy miért nem akkor jöttem, amikor a harcok voltak. Hát mondom: nem lehetett innét kijönni, Magyarországról. De hogy miért nem? Mások is kijöttek. Mondom: kijöttek háború előtt vagy közvetlenül háború után, amikor itt még nem konszolidálódott a helyzet. És, hogy én hazajöttem – sajnos, ez így van –, annak a fő oka az volt: hogy huszonhárom évesen nem fogadtak be. Ha azt mondják: na a gyere köztünk, megtanulsz jól ivritül, mert közben én tanultam ivritül. Amit – hozzá kell tennem – nagyon jól elsajátítottam. Egy év alatt majdnem hogy perfektül beszéltem. Amikor eljöttem két és fél év után akkor nagyon jól beszéltem. Nem is hitték el, hogy én nem ott születtem. Úgy beszéltem, mint egy sabre.

Visszatérve, ott is hazátlan voltam. Ez a lényege a dolognak. Ott se találtam se gyökeret, se semmit. Mert az, hogy zsidó voltam, az nem volt egy újság. Miért, ha maga elmegy Budapestre és azt mondja, hogy katolikus, akkor kiröhögik. Ki kérdezte magát, hogy kicsoda. Itt mindenki

Kulturális antropológia

katolikus. Ez az ország vallása, hivatalos vallása... Lehet azt mondani, hogy akkor nem voltam kitartó. De mire lettem volna kitartó? Nem volt nekem ott gyökerem. Az, hogy zsidó ország volt... Először idealista voltam. Héber betűk... Jaj, mondom... itt senki nem fogja azt mondani, hogy büdös zsidó. Apropos, büdös zsidó. De volt egy afférom. Zsidó gyerekekkel, aki ott született. Sabreval. A gyárban. Valamin összevesztünk a melóban, mint más ember összeveszik, akármin, és azt vágta a fejemhez – ezt jól jegyezze meg – nem is tudta szerintem, hogy mit mond, na mindegy. Azt vágta a fejemhez: kár, hogy Hitler nem ölt meg mindnyájukat. Ezt mondta nekem. Egy zsidó fiú. És akkor szájon vágtam, természetesen, mert hogy reagáltam volna. Na, elment panasza a főnökhöz, ez egy német zsidó volt, a főmérnök. Akkor már természetesen, mint mondtam, jól beszéltem ivritül, és mondtam, hogy miért vágtam szájon. És akkor behívatta a srácot, és elmondta neki: tudod te, hogy mi volt? Láttad már a hirdetőben, moziban? Vagy ha olvastál róla vagy egyáltalán tudod, hogy mi történt? Tudja, azt mondja, és nem is úgy gondolta, csak ideges volt. Miért nem mondtál mást neki? Miért kellett mindjárt Hitlerre hivatkozni? Egyébként hajlamosak voltak erre ott is. Mindig azt vágta a fejünkhöz, hogy mi miért hagytuk magunkat kiirtani. Mondtam nekik: ott volt egy jól fölfegyverzett világhadsereg, mint a német, a magyar csatlósaik, a magyar fegyveresek. Csupa öreg ember meg gyerekek volt itten. Mert aki használható fiatalember volt, azt munkaszolgálatra vittek, fegyvertelenül. Akiire nem tudom hány keretlegény géppisztollyal vigyázott. Hát voltak ellenállások imitt-amott, de hát az elenyésző volt. Mit tudtak volna csinálni? Hova mentünk volna? Szóval ilyenre hivatkoztak. És nem értették meg, mert ők már szabadságban nőttek föl. És ők kiharcoltak egy országot... De én azt hiszem, hogy az lett volna a megoldás, hogy a zsidót elfogadják, mint népet, hogy Izraelbe tömörüljenek. De ezt nem

lehet... mert minden ember, minden zsidó ember, aki él Amerikában, Németországban, Szlovákiában vagy Magyarországon vagy akárhol a világon, ott már gyökerei vannak. Sőt, már vagy asszimilálódott, vagy vegyes házasságok történtek. Mert akaratlanul is egy zsidó fiú, ha nem talál egy zsidó lányt, akkor elvett egy keresztényt. Vagy mikor megismerkedik valaki valakivel, akkor nem fogja azt mondani: mi az, te zsidó vagy? Akkor nem kellesz. Keresztény? Nem mondom, voltak ilyen dolgok. Volt, hogy jártam egy lánnyal, tánciskolában ismerkedtem meg vele, nagyon szerelmesek voltunk egymásba, minden. És egyik randevűn lejön a kapu elé, mikor elmentem elé, lejön, pityereg-

47
K É K

ve, hogy baj van. Hát mondom, mi a baj? Azt mondja: azt mondta a papám, hogy ne járjak veled, mert te zsidó vagy. Hát mondom, jó, igaz. Ez nekem már nem új. És akkor befejeződött.

Szóval azért mondom, visszatérve, hogy sok gyerek, aki zsidózik, fogalma sincs arról, hogy... hogy mi az a zsidó. Lehet, hogy nem is látott még közelről zsidót. Tehertaxis voltam például. Beült hozzám egy fiatalember, egy tizennyolc-húsz éves kis kocsis kíséző. Mentünk két utcasarkot és már elkezdett zsidózni. És mondta, hogy minden zsidót ki kellett volna irtani, ki kéne irtani. És mondom, láttál már közelről zsidót? Azt mondja, hát ööö... a kormányban, meg... Hol, mondom, melyben? Egyébként hajlamosak az emberek, hogyha valakit nem szeretnek vagy valaki hatalmon van, rögtön lezsidózzák. Mondom, akkor a kiirtást mindjárt nálam kezdhethéd, mert közel vagyok hozzád, itt ülök melletted.

Hát azt mondja nem úgy képzelte a dol-

got, de a zsidók azok mindig próbálkoznak, mindig hatalmon vannak... Tulajdonképpen ez a fiatalember valahol az anyatejével szívta magába az antiszemizmust. Nem is rosszindulatból... Én ezt mondtam mindig, évtizedeken keresztül: ide figyeljete gyerekek! Nektek nem kell engem szeretni, nem kötelesség. Vagy utáltak vagy nem, de nem kell bántani. Utálhattok, nem beszéltek velem vagy mit tudom én... És akkor megértették. Tulajdonképpen mindig megértettek. Soha nem szálltak velem szembe. Csak az volt az első szavuk, ha valamit nem úgy csináltam ahogy ők szerették volna, a saját szájzük szerint akkor azt mondták, hogy ne zsidóskodjék. Hoztam egy órát

Kulturális antropológia

esetben le is tagadtam a francba. Az volt a legjobb. Letagadtam és kész. És volt, amikor zsidóztak, de elengedtem a fülem mellett. Sőt! Még lelkiismeret-furdalásom is volt, hogy tulajdonképpen miért vagyok én ilyen gerinctelen. Hogy én letagadom azt, aminek születtem. De aztán rájöttem, ez nem gerinctelenség. Meggyőztem volna három embert. De nyolcmilliót nem tudtam volna meggyőzni. Mert mindig azt mondtam, hogy minket gyűlölnék, a cigányokat utálják. Óriási különbség. Mert a zsidó az nem vitte a kocsmába a pénzt. Családcentrikus volt. Nálunk ilyen nem létezett. És ezt, valahogy ezt irigyelték, hogy mi többre vittük. A legszegényebb zsidó is, ha volt munkája, ha csak nem volt borzalmasan szegény, az is többre vitte. Csak volt egy ünneplőruhája, amiben el tudott menni sábeszkor templomba. Akkor ezeket nem vették észre az antiszemiták, nem vették észre, hogy a zsidók között is van szegény.

Na most, visszatérve arra, hogy énnekem tulajdonképpen, a zsidósággal, amíg dolgoztam nem sok kapcsolatom volt. A Dohány utcai neológ templomba elmentem Hosszúnaphkor, és elmondtam a halotti imát.

Egyébként nem gyakoroltam. Most sem gyakorlom. A vallást. Az egyik nap Hofmann rebe [a budapesti ortodox rabbi] azt mondta, miért nem „fíllint legolok” ezzel az imaszíjjal.³ Az ő kedvéért megígértem neki, elmentem. De most megint elkapott reggel. Nem tudok visszatérni, mert én már nem... De én már nem tudok igazán visszatérni. Semmi kapcsolatom nincs a vallással. Csak az, hogy a szívem az száz százalékig zsidó, mert ha annak születtem és azért üldöztek, nem is lehetek más.

– Volt bar micvája?

– Volt. Ja, a bar micvóra. Hát elfelejtetem, említeni. Hatvan év után el lehet felejtetni egy-két évet, vagy tízet.

– Csak az imaszíj miatt kérdeztem.

– Voltam bar micva. Sőt, az ortodox templomban, akkor a nagyapám még élt, háború után közvetlenül. Harminc-

háromban születtem, negyvenhatban voltam bar micva. Tanított engem a rabbi az imádságra, minden voltam, ahogy kellett. Fölvavattak, volt bar micvo ünnepegyem. Nagyon szépen elmondtam, bár nehezen tanultam meg, mert gyerekkoromban sem... Én a pajeszos gyerekeket kinevettem. Szóval, bigottnak tartottam. Már bennem volt az asszimilálódásnak a készsége. Vagy a hajlam. Mert én nem szerettem azt, hogy valaki megnéz. Sőt, olyan gátlásos voltam! Mert gátlásos is vagyok, sajnos. Ajaj! Emiatt a zsidóüldözések miatt. Zsidók mentek például az utcán, és én nem szíviesen mentem olyanul... akin rajta volt a hitközség. Szóval, annyira zsidós arc. Tudja, amit a karikatúrán mutatnak. Nagy kampós orr, meg mit tudom én. De láttam már pisze orrú zsidót is meg szökét, de sok olyan van. Viszont láttam keresztényt, olyat, aki tök keresztény volt, és tök zsidó kinézése volt. De tök keresztény volt. Tehát erre sem lehet alapozni. Dehát erre is hajlamosak, valamikor voltak ugye a nyilas időkben azok a vicclapok, mikor... kigúnyolták a zsidókat és így rajzolták. És mindenkinek ez maradt meg a fejében. Már az öregebbeknek. A fiatalok... azok... A lányom járt egy gimnáziumba, és kivettem az iskolából, mert zsidózták őt. Nemegyszer sírva jött haza. Fogtam, kivettem, szóltam az osztályfőnökének, hogy ezért. Azt mondja, nem, gyerekek, ez nem igaz, meg nem komoly ez. Mondom: komoly vagy nem komoly, csak van valami alapja, kiviszem a lányomat, viszontlátásra. Ne haragudjon, így nem lehet... Maguknak kéne ezt megakadályozni. Hát... Lehet, hogy a tanármó is antiszemita volt. De lehet hogy nem. Nem tudom. Nem előlegezem ezt senkinek... Két ember összekeverül a harmadik szavuk: zsidó. Már zsidóztak. A jelenlétemben. Mert nem tudták, hogy zsidó vagyok, mert én ugye sapha nélkül jártam, nagy hajam volt, meg vagány voltam, meg ittam velük. Aztán mikor megtudták, hogy zsidó vagyok, azt mondták: te egy aranyos, klassz zsidó gyerek vagy, nagyon klassz gyerek vagy. Iszol te is? Igyál, nem számít. Ittam. Asszimilálódtam. És így kevesebb bajom volt.

Bécsből és eladtam háromszáz forintért. Akkor azt mondták, hogy már megint zsidóskodok. Pedig bennem abszolúte nincs ilyen alaptermészet, mint amit a zsidókra mondanak, hogy jó üzletemberek, meg spekulánsok. A rosszindulat, ami beleidegződött az emberekbe, évezredekken keresztül. Abszolúte nem vagyok egy jó üzletember. Én ugyanúgy vagyok, mint a cigány, aki cigány ugyan, de nem biztos hogy jó hegedűs. Hát azért, mert zsidónak születtem, miért kell nekem jó üzletembernek lenni? Én egy hülye. Apropó, hülye zsidó. Ezt mondták nekem... Miért? Azért, mert dolgozol. De, mondom, ha okos zsidó lennék, akkor azért utálnátok, mert okos vagyok és nem dolgozok. Most akkor mit csináljak? Hát aztán elnevettek a dolgot. Legtöbbször úgy volt, hogy mindent elmosolyogtam...

Nem tudtam komolyan vitatkozni, meg egyáltalán, ha tudtam is volna, belefáradtam volna. Mit akarnak éntőlem? Mit akarnak a zsidóságomtól? Azért legtöbb

– Otthon gyerekkorába kóser háztartás volt.

– Kóser háztartás volt, persze. Amíg iskolába jártam, én nem ettem sehol. De hozzá kell tennem az evéshez, hogy a mai napig se bírom a szalonnát. Mert így, ebben nőtem fel. Vagy a vaját nem tudom megenni a zsírral. Még a szardíniás, halas szardíniás kenyeret is – mert vajjal az a legjobb – én nem tudom megenni. Én csak szardíniát teszek rá. Mert bennem van, így szokta meg a gyomrom. Hát a gyomorról – igazi zsidó gyomrom van. Szóval semmiféle... a lányom az már más. Az hamburgert eszik, meg ezeket a modern kajákat összeviszza. Én ezeket nem tudom megenni. Én csak a tiszta kaját tudom megenni.

– És hogy tetszett áttérni a kóserre?

– Na most amikor elkezdtem dolgozni, akkor nem volt mese. Akkor ugye étteremben volt az üzemi konyha, meg minden. Ott már én javában ettem a tréflit, szóval nem kósert. Akkor már nem foglalkoztam evvel, mikor már dolgoztam. Nekem abban a pillanatban, hogy dolgoztam, nekem rögtön asszimilálódnom kellett. Kész. Anyukám nem csinált ebből ügyet, mert ő felfogta azt, hogy nincs másképp... Itt élünk, nincs másképp. Nem lehet másképp... Nézze, azoknak a zsidóknak, akik vallásosak és akik ott dolgoztak a Dob utca harmincötben vagy a hítközségnél, vagy a Síp utcában a budapesti hítközségnél, országos hítközségnél, azoknak könnyű dolguk volt, mert zsidók között dolgoztak. Ők meg tudták tartani a szabályokat meg a vallási előírásokat. Én nem tudtam.

– És nem lehetett volna ott elhelyezkedni?

– Mindenkit nem tudnak ott alkalmazni. Hát nekem muszáj volt elmenni dolgozni. Egy-egy szombatot ki tudtam volna hagyni, de az összes szombatot! Lehetetlen! Ugye? És a többi ünnepekre... És akkor lassan elmosódtak bennem ezek az ünnepek. Elmosódtak. Anyám nem szólt azért, mert nem vagyunk vallásosak. Anyám úgy volt vallásos, hogy vallásos családból származott, de... kóser háztartáshoz ragaszkodott, péntek este gyertyát gyújtott. De nem nagyon foglalkozott az-

Kulturális antropológia

zal, hogy mi mit csinálunk az öcsémmel vagy a bátyáimmal... mind a két testvérem meghalt. Az öcsém meg én, egyikünk sem volt vallásos. Csak amíg az iskolába jártunk, amíg szem előtt voltunk a nagypapának. És kint Izraelben, hát az egy modern világ. Hát az antiszemitizmus azt képzei, hogy ott mindenki pajeszos. Áh! Teljesen szemben állnak a vallásosok a nem vallásosokkal. Teljesen szemben állnak. Van egy zsidó negyed Tel-Aviv mellett, a Bene Beraq. Ott persze, olyan, mint az amerikai Brooklynban. De aztán kész.

Mi itt Magyarországon tulajdonképpen felszivódtunk. Felszivódtunk, amit nehezményeznek a vallásos zsidók, akik külföldön vannak. De a vallásos zsidók úgy nehezményezik, hogy ők üzletemberek voltak és függetlenek voltak. Akkor zárták be az üzletet – egy szabad országban – amikor akarták, egy zsidó ünnepen – senki nem szólt. Sőt! Még Németországban is – már akkor csodálkoztam – volt fasiszta országban a zsidó ünnepek fel voltak tüntetve a naptárban. Mert az öcsém 1968 óta ott él. Mikor megláttam ott egy autón a fasiszta horogkeresztet, egy autón, fiatal gyerekek ültek benne, és mondom, nekik megyek, és mit tudom, én mit csinállok. Azt mondja: hagyd a francba... A rendőrség vigyáz arra, hogy ne nyúljanak hozzád egy ujjal sem. Pofázzanak... pofázzanak. Pofázni lehet. És aztán megtanultam ezt. Mint Amerikában is van, meg mindenhol van antiszemitizmus. De csak dumálnak. Tehát nem bánthatják a zsidókat. Az antiszemitizmus mint jelenség sokáig, talán több generáción keresztül is lesz még. Mi borzasztóan érzékenyek vagyunk. Nem ok nélkül vagyunk érzékenyek. Már a Holocaust előtt is benne volt az emberekben a zsidógyűlölet. Hát gyerekek, a játszópajtásaim, volt, akivel együtt játszottunk: cigány, keresztény, zsidó gyerek. Nem volt érdekes, szerettük egymást, néha hülyéskedtek velem, mit tudom én, vagy „lecsokiztuk” a cigánygyereket, engemet „lebibisiztek”, de nem vettük komolyan. De sze-

rettük; ma is találkozok vele, megcsókoljuk egymást, pedig nem vagyunk testvérek, együtt nőttünk fel. Már ő is olyan hatvan körüli, megcsókoljuk... szerbusz, mintha a testvérem lenne, pedig tök keresztény. Soha nem hallottam a szájából – hülyéskedve igen, de hát abban semmi nincsen. Végre is utalhat az ember a fajtajára, valamilyen formában, azt nem vettük, vesszük komolyan. Most, hogy zsidók között mozgok, más a helyzet... két év óta, mióta egy-két zsidóval így elmegyek ide-oda, azért volt, akit nagyon utáltam. Ezt is hozzá kell tennem. Ha őszinte akarok lenni. Nagyon utáltam, mert nem azt néztem, hogy zsidó, bár hajlamos voltam – mert van ilyen zsidó

49
K É K

antiszemitizmus is, mert csak belém nevelődött valahogy, hogy talán tényleg ezeknek az antiszemita nézetű embereknek, gajoknak van igazuk? Hogy talán mégse vagyunk olyan jó természetűek?... Találkoztam vallásosokkal, keresztényekkel, akikben talán a Krisztus idejéből származó az előítélet, hogy mi... mi feszítettük keresztre Jézust. Mit tehetek én arról, hogy akkoriban Krisztust keresztre Jézust feszítették... Mondtam egyre zsidó rebenek, aki Brooklynból jött, hogy – mondom – a gyerek tűzze be a cidáklíját, meg hogy itten ezt nem nagyon szeretik. Nehogy belekössenek. Úgy jöttem hátulról, nehogy belekössenek, mert tényleg féltettem őket. Azt mondja: miért? Azt mondja: mi szégyelljük a vallásunkat? És az a keresztény, aki a fizetését elissza és megveri a családját, és összeverekszik, az nem szégyenli magát. Csak mi szégyelljük magunkat, mert vallásosak vagyunk? Mit tudtam erre mondani? Igaza van. De látja, ettől még nem leszek pajeszos. Te-

hát én ő... hogy is mondjam, zsidó érzel-
mű vagyok, zsidónak születtem, de én
nem tudok beolvadni őhozzájuk se.
Tehát... én kívülálló vagyok, mert én ...
ők elfogadnak engemet ugyan, hogy jid
vagyok: jiddisül jid, de csak ennyi. Ők
ugyanúgy távol tartják magukat tőlünk –
hiába vagyunk zsidók, még ha minden-
nap bent davenolnék, imádkoznék is a
tfilinnel meg mindennel, ami kell, ahogy
elő van írva, talesz a fejemen – akkor is
mi magyar zsidók... Szóval, mi zsidók is
egymás között teszünk egy kis különbsé-
get. Nem mentség az, hogy valaki zsidó,
és akkor minden meg van engedve neki a
zsidók között. Ugyanolyan rossz emberi
tulajdonságaink vannak, de nem rossz-

szabbak – és ez a lényeg.

Az előbb említettem, a zsidó antiszemi-
tizmust. Annyit hallok, hogy a végén én
is elhiszem. Mert valahol, tudat alatt én
már elhittem. Voltak olyan idők... Mi a
tűrőnek kell nekünk ennyire különköd-
ni, ennyire elszigetelődni a közösségtől?
De aztán elkezdtem gondolkodni. Tulaj-
donképpen ha a vallás előírja, akkor mi-
ért kell menni a többség után? Miért? Mi-
kor mi... eleve más a vallásunk. Mint a
mohamedán. Modern világban él, bárhol
a világon eljön az ima ideje, előveszi a
szőnyegét és és... arccal a földre borul és
imádkozik... Most, hogyha én – képzelve
el – a vezérigazgatót viszem Pécsre, neki
időben oda kell érni, és én azt mondom:
kérem, nekem most le kell állni az úton
és imádkozni. Mit szólt volna? Azt mon-
ta volna: jól van, Miklóska, imádkozzon?
Azt mondta volna: nézze, Miklóskám, én
nem bánom, ha imádkozik, de imádkoz-
zon otthon vagy utána. Szóval... nem
gyakoroltam. Ha akartam volna se gya-

Kulturális antropológia

korolhattam volna. Mentem volna pa-
jesszal, kapedliben a kocsiiban?...

Szóval, mindig oda lukadunk ki, hogy
hogyan nem lehet általánosítani. De mivel
kisebbségben élünk évezredekken keresz-
tül, soha nem volt hazánk, nem gyökere-
sedtünk meg igazán, a vallásunk elkülö-
nített minket. A Hegedűs a háztetőn-
ben?

– Kiborult az apa, mikor keresztény fi-
úhoz ment a lánya. Megszerette. És hogy
fogott kezét... épp hogy visszahúzta a ke-
reszténytől. Mert akkoriban egy keresz-
ténnyel nem is foghatott igazán kezét.
Most már azért túl vagyunk ezen. Ha-
gyomány. Mindig a „tradition”. Ezek be-
vett szokások, nehéz ezt levetközni. Bár a
zsidó állam, hála istennek, most már
azért modern állam. Talán az antiszemi-
tizmus is el fog tűnni pár évtized múlva.
Vagy legalábbis nem lesz ez olyan nagy
kérdés. Most se nagy kérdés, mert bár-
melyik kereszténnyel beszélék negyven év
után vagy haverokkal – aki van – soha
igazán nem voltak antiszemita az én
szememben. Nem úgy tündek. Csak lehet,
hogy a túlérzékenység, ha kiejtették azt a
szót, hogy zsidó, az már idegesített. Mi-
ért nem mondta azt, hogy Miklós? Meg,
hogy zsidó vagyok, de rendes vagyok. De
miért? Szóval ez, amit nem lehet megér-
teni. A gyerek beleszületik, hallja a szü-
leitől és akkor antiszemita lesz. Akara-
tán, tudtán kívül. Milliő–millió olyan ke-
resztény van, aki még tényleg nem látott
középről zsidót. Vagy lehet, hogy látott,
de arról sem tudta, hogy zsidó. De azért
csak benne van. Mert hallotta a szüleitől,
a nagyszülőktől. A zsidók, amilyen kis
nép, azért mindenhol ott van. Mindenhol
a kulcspozíciókban, mert eszük volt meg
tehetségesek voltak: orvos, művész... Ez
se jó. Inkább lettünk volna buta, tehetség-
telen emberek, akkor elmosódtunk volna,
fölszívódtunk volna. De akkor is ott áll a
kérdés, hogy: miért szívódjunk föl? Mi-
ért? Miért kell nekem fölszívódnia? Ej,
szóval...

Hol érzem, hogy zsidó vagyok, hol nem.
A meghalt, elpusztult zsidókért mindig

imádkoztam magamban vagy egy évben
egyszer vagy ahogy eszembe jutott. Ugye
sirattam a két kis unokahúgomat, unoka-
öcsémet, akik Auschwitzban... Milyen le-
hetett az, amikor bevitték őket a gázba.
Egy négy-öt éves gyereket. Meg a szülei-
vel, amikor elszakították egymástól. Mi-
kor látok ilyen filmeket, már nem bírom
nézni, meg a hullahegyeket. De ezeket
nem lehet megbocsájtani. És akkor jön-
nek most ilyen újfasiszták, hogy ez nem is
történt meg. Bár ne történt volna meg.
Akkor nekünk... Akkor jó lenne, de ez
megtörtént.

És visszatérve még erre, hogy ugyan-
úgy, mint a keresztények között is, meg
zsidók között is, akármilyen fajtában
vannak emberek, akik a másikat megöl-
nék egy kanál vízben, van aki nem tudna
egy emberhez hozzányúlani. Mint ahogy
ez bizonyítja, hogy a legvéresebb idő-
ben, amikor az életével játszott, mentet-
tek zsidókat keresztények. És ez nagyon
jó. Mert mentettek, nem is keveset, és az
életükkel játszottak. Akkor mutatkozott
meg, hogy ki az ember... Nem bírom el-
viselni az emberi szenvedést, se állati
szenvedést, semmiféle szenvedést. De ez
nem olyan jó. Lennék egy blazirt pofa.
Kit érdekel a más sorsa. Leszarok min-
denkit, ha én jól élek. Talán jobb lenne.
Na, de mindenki olyan, amilyennek szü-
letik. Ennyi...

...Hol állok én? Sehol. Sehol...

Azért szoktam mondani, hogy a
haszidumok, akik a vallásosok, azok
tartják fenn a zsidó vallást. Mint a mo-
dernebbek: nincs pajesz, de vallásos,
egész nap betartja. Rendes frizurája van.
És még nem is látszik zsidónak. Ők tart-
ják fenn. De ez csak egy maroknyi. Vi-
szont Amerikában, Brüsszelben, illetve
Amszterdamban, Belgiumban, Izraelben
ott vannak a zsidók. És élünk és létezünk.
És ez jó érzéssel tölt el, mert miért akar-
tak minket elpusztítani. Kirtották volna
az összes zsidót a világon, mert zsidónak
született? És akkor el van intézve. Akkor
kitalálták volna azt, hogy meggyilkoljuk
a keresztényeket is és a cigányokat. Ak-
kor meggyilkoljuk a mohamedánokat is,
mert azok is feketék meg szemiták. Mert
az arabok nekünk unokatestvéreink a

Biblia szerint. Visszatérő probléma, drága: kutassa, csinálja, fiatal. Bár több ilyen fiatal volna, mint maga! Mert higgye el nekem, hogy azért minden ott van a zsidó vallásban. Még az antiszemitizmus is...

... Azt akarom elhítenni, hogy nem vagyunk se rosszabbak se különbek. Azt hiszem, erről meg is győztem többé-kevésbé. Nem? És ez a lényege a dolgoknak. Maga ne szeressen minket és ne utáljon. Illetve utáljon egy zsidót, ha szemét, de úgy szeresse, ha rendes. Szóval, mint egy másik embert. Ne legyenek előítéletei, ami annyiszor már elhangzott. És énnekem is van... nem bosszúvágy... De még most is van, hatvankét éves leszek. Most vegye a kalapját, menjünk, fegyvert kap a kezébe és elvisszük magát az összes gyilkoshoz, aki bizonyítottan gyilkos. Ami megtörtént, bár ezek már mind vagy meghaltak, megdöglöttek vagy már száz évesek, beteg öreg emberek. De a háború után sokszor megfordult az agyamban, évtizedekig. Még feláldoztam volna az életemet, hogy ezt megbosszuljam. És ez se helyes. Hogy most lehet, hogy gyilkosokat megöltem, lehet, hogy mellette öltem volna meg ártatlanokat, mint ahogy meg

Kulturális antropológia

is történtek... A nővéremet egy SS nő mentette meg. Ilyen is van. A bosszú bosszút szül. Nem jó. Ez emberi tulajdonság, de.. Nem szabad egy embert... sem azért mert kockás, meg rossz, meg gonosz megölni. Nincs joga. Egyik embernek sem. Egyik embernek sincs joga a másik embert megölni vagy megkülönböztetni. Gyűlölni, utálni utálhatja, azzal nem árt, legföljebb megvan a véleménye az illetőről, akárhová tartozik.

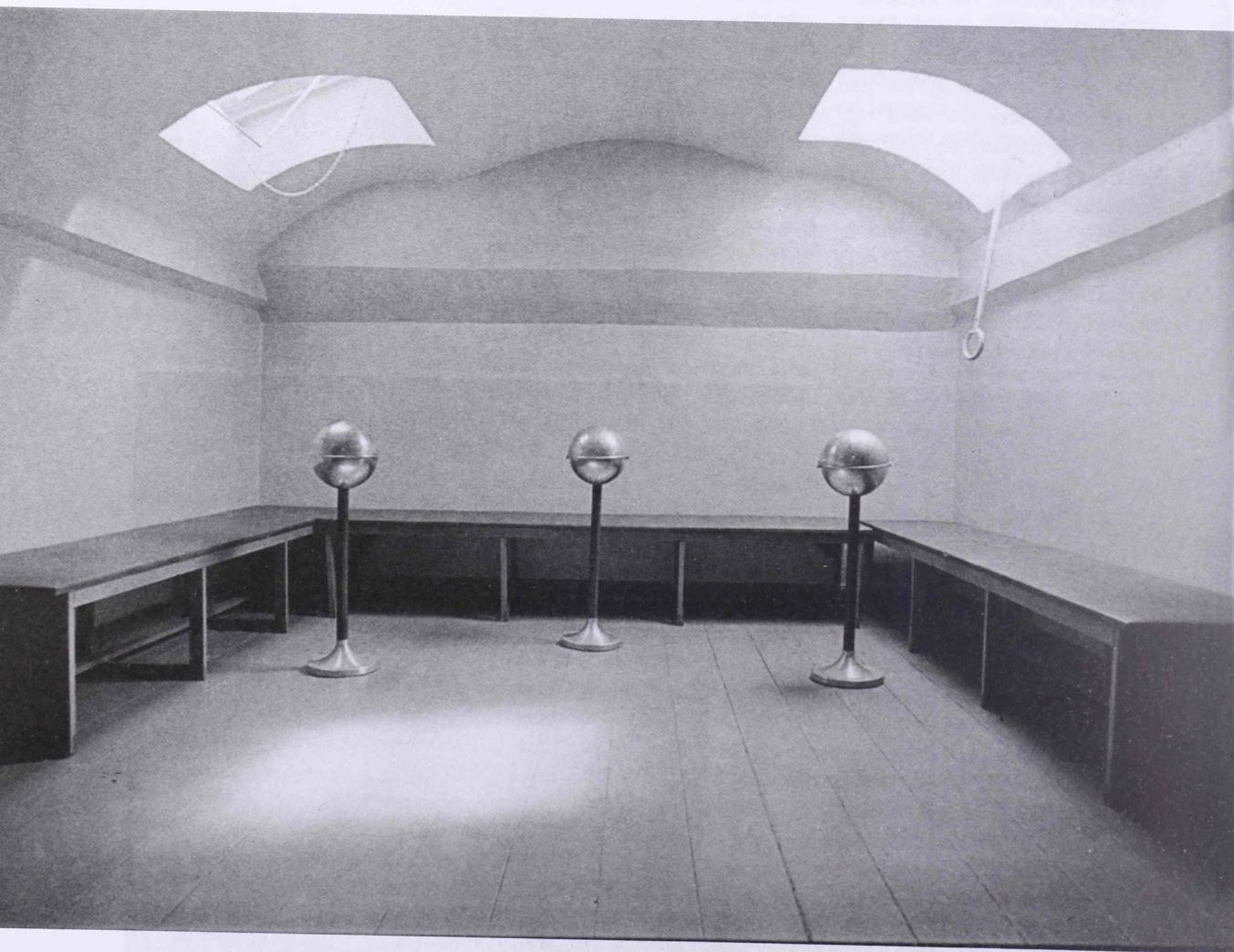
Szerintem mi egy faj vagyunk. Mi egy faj vagyunk. És a vallással szorosán, paralel, a vallással összekötődik a fajtánk. Ebből alakult a mentalitásunk, akkor a körülmények, az üldöztetések, a pogromok, kisebbség, győztünk, veszítettünk. Voltak őseink, voltak nagy tudósaink, ott volt a Gölem. Elismertek császárok, királyok, üldöztettek. Visszakanyarodunk – soha nem lesz vége. Menjünk, drága! Soha nem lesz vége.

JEGYZETEK

- 1 Erős Ferenc: A zsidó identitás szerkezete Magyarországon a nyolcvanas években. In.: Zsidóság, identitás, történelem, T-Twins, 1992. 92.
- 2 Erős Ferenc: A zsidó identitás szerkezete Magyarországon a nyolcvanas években. In.: Zsidóság, identitás, történelem, T-Twins, 1992. 94-95.
- 3 Imaszíjjal való reggeli imádkozás. A hétköznapi reggeli imáknál a fejre, illetve a bal karra kell feltenni a kis borból készült dobozkákat, amelyekben Tóra-idézetek vannak, s a rajtuk lévő szíjjakkal kell ezeket felerősíteni. Tfilla: imaszíj.

51
K É K





Prónai Csaba

Néhány gondolat a cigány társadalomról

Patrick Williams szociálintropológiája¹

Több írásomban is igazoltam, hogy a kulturális antropológiai megközelítés alapvető változást jelent a cigánykutatások történetében, Európában és Amerikában éppúgy, mint Magyarországon. A szakirodalom tanulmányozásába „belemerülve” egyre inkább kirajzolódik egy új – a korábbiakétól (nyelvészekétől, fizikai antropológusokétól, folkloristákétól, szociológusokétól) eltérő – cigányság képe: „az antropológusok cigányai”. A kulturális antropológusok által „teremtett” cigány világnak éppen annyiféle aspektusa létezik, ahány féle szakantropológia van, így lehetséges azt pl. a vallási, a gazdasági, a politikai, a jogi, az ökológiai, a

terogénnek, hanem azért, mert azok „valóban” hol olyanok, hogy egyetlen szerkezeti csoportnak felelnek meg, hol pedig olyanok, amelyekben különféle csoportokhoz tartozó egyének és családok keverednek. Az egyik „pillanatban” lehet, hogy „többé-kevésbé koherens” formációt alkotnak, amelyet a közös érdekek, illetve a közös életmódbeli identitás tart össze (pl. azonos helyen történő állomásozás vagy letelepedés). Lehetnek azonban „kérészetűek” is, hiszen az éppen őket létrehozó érdekközösség is szüntelenül formálódik, illetve széthullik.

Williams már 1981-es írásában figyelmeztet arra a veszélyre, amely ab-

53

K É K

pszichológiai, a nyelvészeti vagy éppen a társadalmi dimenzió mentén is megkonstruálni. Ez utóbbit mutatja be az itt következő tanulmány, legalábbis annak egyik fejezetét: Patrick Williams szociálintropológiáját.

A cigány társadalom „folyamatos összetevődés és újra összetevődés”, amelyben „a mozdulatlan struktúrák” és „az egyének szakadatlan mozgásai” együtt léteznek, írja a francia kutató első publikációjában, a *La société*-ben (1981: 39). A megmutatózó alakzat attól függően változik, hogy melyik pillanatban, illetve hogy melyik helyen találkozunk vele. Egyszerre mindig csak „töredékes részeivel” találkozhatunk, mert az sohasem mutatja meg magát a maga teljességében és egészében. Ezen azonban nem „véletlenszerűséget” kell érteni, hanem egy „alaptulajdonságot”. A kutatók előtt feltáruló cigány „társadalmak” ugyanis nem véletlenül tűnnek egyszer homogénnek, máskor he-

ből adódik, ha egy kutató a társadalom egészére kiterjeszti azokat a jellegzetességeket, amelyeket valójában csak a „résztöredékek mutatnak” (1981: 39). Erre három példát említ. Az egyik eset az, amikor valaki egy olyan alcsoport csaknem homogén szegmensét jelentő oláh cigány közösséggel kerül kapcsolatba, ahol az egyének helyzete az apai ágú leszármazást jelentő „vică”-ban erősen meghatározott. Az ilyen kutató „a szerkezetek zártságát”, „működésük szigorát”, a cigány társadalmi szerveződés „specifikus jellegét” és „autonómiáját”, valamint „a külső beavatkozással szembeni ellenállóképességet” fogja hangsúlyozni. Ha valaki egy olyan változatos közösséggel kerül kapcsolatba, amely egy kedvező kereskedelmi lehetőségeket kínáló város környékén állomásozik, akkor hajlamos lesz arra, hogy a csoportok szerveződésében a gazdasági tevékenységek szerepének, a családi sejtek mobilitá-

sának és függetlenségének tulajdonítson nagyobb szerepet. Végül Williams harmadik példájában a kutató egy „tranzitvárosban összesereglett” emberrel lép kapcsolatba. Az ilyen tudós nagy valószínűséggel mindenekelőtt „a struktúrák felbomlását”, „a közös szerveződés lehetetlenségét” és „a külvilágtól való függést” fogja majd kiemelni.

A cigány társadalom egyedisége globális szinten nem lehető fel, azonban a „töredékrészek” szintjén – ahol a kutató számára az egyáltalán megtapasztalható – igen. Ezek az alapvető vonások pedig – túl azon, hogy létezésük szüntelenül azt mutatja be, hogy egy velük szemben álló világon belül „létre

Kulturális antropológia

éppen annak a tételnek az igazsága, amit egy helyen (1994a: 8) a társadalmi struktúrák „illanó jellegének” nevez.

Hogyan ragadható meg egyáltalán a cigány társadalom, ha az előbbi állítás igaz? Mi az, ami egyáltalán lehetséges? Mit tesz Patrick Williams, amikor ehhez a kérdéshez elérkezik?

Két dolgot ajánl.

Egyrészt a társadalmi szerkezet „nyelvezetének” helyi szinten történő megragadását (Williams 1984: 185), vagyis arra törekszik, hogy feltárja az egyén kapcsolatrendszerének lehetséges meghatározásait (A).

Másrészt e kapcsolatrendszerből kiemelten nagy hangsúlyt helyez a házastársi kapcsolatok vizsgálatára, mert szerinte annak alapvető jelentősége van (B).

(A) Williams a párizsi régióban élő romák (oláh cigányok) önmeghatározásából indul ki, vagyis a kutatandó jelenségeket a romák gondolkodási kategóriái felől igyekszik megérteni.

Arra a megállapításra jut (1984: 102), hogy valamely személy egyszerre tarthatja magát például oláh cigánynak (rom), kelderásnak, „havasalföldi-moldáviainak „Zinger leszármazottjának”, párizsinak vagy éppen „Fardi fiának”. Ugyanakkor az egyes megállapítások köthetők bizonyos szerveződési szintet képviselő – oláh cigány nyelvű – kifejezésekhez is, mint például a „rácá”, a „bári vicá”, a „vicá”, a „fámília”, a „kumpániá” stb. Ezek fordítására Williams nem vállalkozik, ellenben az alábbi táblázatban mutatja be, hogy az egyes kifejezések hogyan viszonyulnak egymáshoz a romák saját használati rendszerén belül (1984: 104 alapján):

		rácá
1	rom	bári vicá vicá
		rácá
2	kelderás	bári vicá vicá

		nácia
3	moldováno (tsz: moldovájá)	bári vicá vicá kumpániá
		rácá
4	zingeresto (tsz: zingeresti)	vicá kumpániá fámília
		kumpániá
5	párizsoszko (tsz: párizsoszke)	kumpániá
		fámília
6	o sáv le Fardeszko (= „Fardi fia”)	fámília szemeszto

Mindebből jól látható, hogy egyazon önmeghatározás (baloldali oszlop) egyszerre több, különböző „szerveződési szintet” (jobboldali oszlop) is magában hordoz. És ez fordítva is igaz: az egyes szerveződési szinteket (jobboldali oszlop) a párizsi oláh cigányok mindig egyszerre többféleképpen is jelölhetik (baloldali oszlop).

És talán éppen ez maga az értelmezés kulcsa. A párizsi oláh cigányok önmeghatározása olyan, amely a helyzet függvényében változik. Az egyén mindig aszerint határozza meg önmagát, amilyen kapcsolatrendszerbe kerül, amelyet az adott helyzetben – amelyben beszél – fenntart azzal, akivel beszél.

Williams felfogása alapján a cigány társadalom csak egy olyan sajátos nézőpontból kiindulva érthető meg, amely nem ad egyértelmű képet, mert az a társadalmat szemlélő személyektől és csoportoktól, illetve tér- és időbeli mozgásterüktől függően változik.

A francia antropológus ezen álláspontjából egy olyan megközelítési mód következik, amely szerint ahhoz, hogy egy dolog jelentését megértsük, soha nem önmagában, saját maga által meghatározva kell kutatni azt, hanem mindig azoknak a kapcsolatrendszernek a függvényében, amelyeket más dolgokkal fenntart (Williams 1984: 160).

Egy konkrét esettel próbálom meg ezt még jobban megvilágítani. Williams egy 1985-ös tanulmányában – amelyben a párizsi és a new yorki kelderásokat hasonlítja össze – a fran-

lehet hozni” egy olyan másik világot (Williams 1994a: 7), amelynek „nincsen közös pontja” az előbbivel² (Williams 1982: 341; vö. 1981: 40) – a „változatosság”, a „szétszóródás” és a „széttoredezetttség”, valamint az egyéneknek az a lehetősége, hogy „közlekedhetnek” a csoportok között (Williams 1981: 39).

Máshol Williams (1995: 698) ezt úgy fogalmazta meg, hogy a cigány kultúrában éppen „a rokonság védőhálója” az az egyik tényező, amely lehetővé teszi, hogy ne egy merev (konstans), hanem egy átmeneti (változásra bármikor képes) társadalmi struktúra jöjjön létre. Erre a cigány „vándorság” kifejezést használja, abban az értelemben, hogy az egyének és a családok a nagyobb csoportok között állandó mozgásban vannak: a cigány közösség összetétele „örökösen változik”.

Ha valamit sikerül Patrick Williams antropológiájának bebizonyítania, az

Kulturális antropológia

ciaországi romák (oláh cigányok) „rendszeréről” (1985: 122) beszél³. E romák „vicákra” oszlanak: pl. kelderásokra, csurárikra, lovárikra stb. És azon belül is újabb „vicákra”: pl. a kelderásokon belül „zingerestokra”, „jonestokra”, „bánestokra”, „mides-tokra” stb. A „vicá” kifejezés tehát egyszerre több szerveződési szintre is utalhat (l. főntebbi ábra). Bizonyos esetekben használhatják azt például a kelderások, sőt akár az összes oláh cigány csoport együttes megjelölésére is (Williams 1985: 122).

Mindez könnyen egy szegmentált társadalom modelljét sugallhatja. Így több kutató (pl. Werner Cohn, Philippe Lemaire de Marne, Jean-Pierre Liégeois) is arra a következtetésre jutott, hogy a „vicát” „apai leszármazás alapján szerveződő csoportoknak”, „leszármazási ágnak” kell tekinteni. Szerintük erre utalnak az olyan elnevezések is, mint pl. „zingeresto”, „jonesto” stb. (l. főntebb), amelyek általában egy „alapító ős” nevét idézik.

Williams szerint azonban a párizsi kelderások például nem egy szegmentált társadalom képviselői. A francia antropológus szerint el kell vetnünk a „vicá” = „leszármazási vonal” megfelelést, mert a „vicák” „nem szigorúan genealógiai [leszármazás szerinti] szabályszerűségek alapján különülnek el.

Az oláh cigányok Franciaországban – mégha letelepedett életmódot folytatnak is – gyakran költözködnek, akár a nem-cigányok által teremtett feltételek megváltozása (mint pl. a tartózkodási jog megvonása) miatt, akár gazdasági okokból (pl. új erőforrások keresése), vagy „családi ügyek” miatt. Ilyen esetekben gyakran előfordul, hogy egy személy „átkerül” az egyik „vicából” egy másikba. Az is előfordul, hogy „egymás mellé kerülő”, egyazon területen osztozó vicák közt a határok „leomlanak”. Williams (1985: 123) kifejezetten amellet érvel, hogy az egyéneknek az a fajta készsége, hogy elszakadjanak az egyik közösségtől és integrálódjanak egy másikba – amely gyakran az egyik vicá elhagyása és a másik-

hoz való csatlakozás útján történik – a romák szerveződési rendjének alapvető vonása.

Williams (1984: 339) definíciójában a vicák nem olyan csoportok, amelyek tagjait egy közös őstől való származás vér szerinti rokonsága tart össze, hanem általában olyan egyénekből állnak, akiket „házassági csere-kapcsolataik rendszere köt egymáshoz” (erről mindjárt bővebben szó lesz alább, a B. pontban).

A francia antropológus (1984: 164) szerint egyáltalán nem fontos, hogy az ember, akiről a vicá a nevét kapta, ki volt és mit csinált. Nem állapítható meg kapcsolat a jelenlegi helyzet és azon múltbéli események között, amelyeket esetleg egy-egy elnevezés jelölése felidézhet (1984: 173). A „zingerestokat” nem azért hívják „zingerestoknak”, mert valamennyien egy „Zinger” nevű ember leszármazottjai, és a kelderások sem azért kelderások, mert valamennyien „üstfoltozók”⁴ (Piasere 1983: 42). Nem a múlt számít, ahogy Williams (1984: 164) mondja, hanem a kapcsolatok és a jelen. Az egyes elnevezéseknek „csak” az a szerepe, hogy az egyes csoportokat a kapcsolatok bonyolult hálózatában „megjelölje, megkülönböztesse és elhelyezze” (Williams 1984: 172). „Néven nevezni” valakit tehát egyszerre jelent „identitással történő felruházást”, „a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos konfigurációjának a megjelenítését”, és ugyanakkor „az elvárt viselkedés/magatartás meghatározását” is (Williams 1985: 125).

Egy párizsi kelderás „társadalmi identitása” tehát egy olyan „viszonykötegek” az elrendeződésén alapszik, amelynek szálai őt környezetéhez fűzik. Ezt az elnevezéssel csak úgy tudják a kelderások kifejezni, ha azt olyan más egyének vagy csoportok nevével „hozzák kapcsolatba”, akik az egész közösség egészén belül kijelölik a helyüket. Csak így van mód arra, hogy

magukat egymástól megkülönböztessék, hiszen sokan viselik ugyanazt a nevet (Williams 1985: 124). Ennek a „belső” pozíciónak a kijelölése – a legáltalánosabb, cigány vs. gádzsó distinkció szintje után – a rom (oláh cigány) vs. nem-rom (pl. szintő) megkülönböztetéssel veszi kezdetét. Majd a kelderás vs. nem kelderás (pl. csurári, lovári) ellentét felállításán keresztül pl. a „zingeresto” vs. nem-„zingeresto” dichotómiával folytatódik, hogy legvégül a „kinek a fia vagy?” („kászko sávo szán”) kérdésre adott válasz zárja be a sort (l. Williams 1984: 159).

Az egyént így nem mindig ugyanaz a kategória jelöli. Attól függően, hogy ki-

55
K É K

vel „hozzák kapcsolatba”, más és más identitással „ruházzák fel”. Ezt leggyakrabban a szüleikhez fűződő viszony megnevezésével teszik, de a közösség minden tagja megteheti, hogy „létező viszonyai közül” valamelyik neki tetszőt helyezi előtérbe, mintegy „utazgatván” a társadalmi struktúrák között. Erre az egyik legjobb példa a „rokonok közötti egyensúlyozgatás” a házasságban. Ha egy egyén abból a közösségből, ahol apai rokonai rendelkeztek jó pozícióval, átkerül abba, amelyikben anyai rokonai foglalnak el fontos helyet, az utóbbiakhoz fűződő viszonyát kezdi előtérbe helyezni az előbbiekkal fenntartott viszonyának a rovására (Williams 1985: 125).

Összefoglalva: Williams szerint (Williams 1981: 36) hiba lenne a cigány társadalmat úgy bemutatni, mint ami teljes egészében egyetlen és megváltoztathatatlan kritérium alapján szerveződik. A struktúrák tökéletessége csak

Kulturális antropológia

referenciaként létezik (ha egyáltalán létezik). Valójában ezen a területen is inkább „mozgásról”, „változatosságról” és „a változatok számára fenntartott lehetőségekről” kell beszélni, mint általános jellemzőkről.

Általános érvényességgel az alábbiak fogalmazhatóak meg:

– valamely csoport tagjai – bármekkora is a közösség – mindenekelőtt rokonoknak számítanak;

– az összekötő láncok erőssége a csoport méretének növekedésével párhuzamosan csökken;

– az egyének mindig el tudnak helyezni mindenkit sajátos rokonsági hálózatukba, mivel terminológiai rend-

jöttét kísérő szabályok a völegény apját és annak családját helyezik előtérbe. Williams szerint az, hogy a házasságok többségében az apai leszármazási vonal dominál, a társadalom szerveződéseként olyan szegmentációs modelljét sugallja, amely csábító általános elméleti keretek felállíthatóságával kecsegtet. Miközben azonban „a kezelhetőséget” és „a rend illúzióját” – a globális megközelítés és a vonatkoztatási pontok kijelölhetőségének ígérését – nyújtja, a tényekkel való szembesítéskor összeomlik. A „szigorú rend” azonban nyomban „töredezettnek” bizonyul, amint vizsgálódásainkat kiterjesztjük a közösségen belüli és közösségek közötti szinteken lezajló különböző „kötődési” és „szakadási” folyamatokra is.

Ennek egyik legjobban „látható” területe a házasság⁵.

(B) A párizsi oláh cigányok esetében az egyén női és férfi ági felmenőjéhez való viszonyát a házasság szabja meg. Ez – mivel a cigány társadalom struktúráját a „mozgás” dominálja (mint ahogy azt fentebb már kifejtettem) – nemcsak az egyenesági leszármazás szabályai szerint történhet: a házastársak választhatják egymást belülről és kívülről is. Valamennyi csoport minden szerveződési szinten lehet endogám és exogám. Megtörténhet tehát, hogy különböző alcsoportokhoz és csoportokhoz tartozó embereket házassági szálak és anyai ágú kapcsolatok kötnék össze, és ezeket a kapcsolatokat nem is hanyagolják el. Az igaz, hogy a norma az apai leszármazásnak biztosítja az elsőbbséget, de a házassalandók győzedelmeskedhetnek a szülőkön. Ugyanakkor azt is fontos megjegyezni, hogy a házassággal kialakult viszony is mindig csak „pillanatnyi”. Előfordulhat, hogy például az azonos területen való utazás, az azonos gazdasági tevékenység az esküvő idején az apai leszármazási ághoz tartozásnak kedvez, de később – az előbb említettekben bekövetkező változás eredmé-

nyeképpen – „átbillen” a másik (anyai) oldalra. Ahogy Williams (1981: 37) mondja, az egyének nem mindig ugyanazokhoz a csoportokhoz kötődnek, „a társadalom nem mindig azonos konfigurációkban mutatkozik meg”.

A házasság azonban mindenképpen nagy fontossággal bír, hiszen új emberekhez kötheti az egyént és családját, és ezzel megteremt a lehetőségét annak, hogy megváltoztassa kapcsolatait mind csoportjának családjaival, mind pedig azzal a családdal, amellyel házasság révén rokonságba kerül. Egy házasság nemcsak a csoport összetételét változtathatja meg, hanem az életmódot, a követendő gesztusokat is. Hatással lehet továbbá az újabb házasságokra is, hiszen azok a családok, amelyeket házassági kapcsolatok fűznek össze, gyakrabban találkoznak, és könnyen előfordulhat, hogy a két csoport közti első házasságot követően a házasságok száma megsokszorozódik, és idővel új csoportok születnek.

Döntő jelentőségű kérdés a házasság „iránya”. Egy endogám házasság mindig stabilizálja a csoportot, hiszen az olyan emberek közti kapcsolatot erősíti, akiket már bizonyos szálak összekötnek. Ezzel szemben egy exogám házasság azzal a kockázattal jár, hogy destabilizálja a csoportot. Legalábbis azt a csoportot, amelyből az egyén ezáltal „kilép”, hiszen onnan nézve, ahová belép, ez a házasság is stabilizáló szereppel bír.

Williams (1981: 37-38) erre a témára vonatkozóan az alábbi „törvényszerűségeket” fogalmazza meg:

– valamennyi csoportban, bármely szintet tekintünk is, létezik az endogámia iránti törekvés;

– de mégha ez így is van, valamennyi csoportban és minden szinten léteznek exogám házasságok is;

– az azonos területen való tartózkodás, az azonos életmód és tevékenységek, az azonos „lakásmód”, illetve az azonos életszínvonal az exogámia irányába hatnak;

– e tényezők közül kétségkívül a tartózkodási hely, illetve az azonos terü-

56

K É K

szerük (ha több lépcsősen is, de) jól leírja a különböző „összekötő kapcsolat”;

– a kapcsolódás elsősorban a genealógia figyelembevételével történik;

– az igaz, hogy a cigány társadalmat alkotó különféle csoportok apai ág szerkezeten alapulnak, ugyanakkor ehhez azt is rögtön hozzá kell tenni, hogy az egyes csoportok három generáción túl már csak elvétve tekinthetők homogénnek;

– az egyenesági leszármazás – az előbbi bekezdésben foglaltak miatt – valójában csak egy elemnek számít a többi (pl. terület, nyelv, mesterség, életmód) mellett a csoportok közötti, „megkülönböztető szembenállások játékaiban” (Williams 1981: 36).

Williams (1985: 124) azt állítja, hogy például a vicá nem egy patrilineáris leszármazási elv létezése miatt tűnik patrilineáris csoportnak, hanem azért, mert a házasságok többségének létre-

leten történő közlekedés a legfontosabb;

– sőt megtörténhet, hogy az egyes csoportokon belül az ún. „területi alapú endogám tendencia” olyan erősen fejti ki hatását, hogy képes háttérbe szorítani a „rokonsági alapú endogámiát”. Vagyis előfordul, hogy az egyazon területen tartózkodók inkább házasodnak egymás között, mint a más helyen élőkkel.

A házasság kérdésével kapcsolatos további megállapításait Williams a párizsi kelderások vonatkozásában fejti ki (őket ismeri a legjobban). Ebben a közösségben a menyasszonyt bizonyos pénzösszeg ellenében adják férjhez a szülők, annak „ellenértékét” nyilvánosan vitatják meg, és mivel azt a közösség előírásai szabályozzák, kevés eltérést mutat az egyes esetekben. Amennyiben ez az összeg megfelel a „normálisnak”, úgy nem esik csorba a családok közötti egyenlőség elvén. A fiatalasszony ilyen esetben a férj családjához költözik, és az ilyen házasságból származó gyermeket az apai ághoz fogják sorolni. A kompenzáció összegének eltérése a „normálistól” módosíthatja a rokonsági szerkezetet. Amennyiben ugyanis az összeg alatta marad a szokásosnak,⁶ akkor az anyai ághoz való költődés válik dominánssá (Williams 1985: 123).

Williams 1984-es monográfiájában hosszabban is foglalkozik a „menyasszonyváltás” kérdésével, ami a párizsi romáknál az eljegyzés (mángimosz) hivatalos és leggyakoribb formája. Ennek „menete” során – deskriptíve – két apa cserél egymással: egyikük egy leányt ad, és a másiktól ezért egy pénzösszeget kap cserébe.

Vajon mit jelképez ez a pénz, és mire való?

Korábban már több cigánykutató (pl. Jules Bloch, Werner Cohn, Françoise Cozannet, Ronald Lee, Jean-Pierre Liégeois, Matéo Maximoff, David W. Pickett, Anne Sutherland, Carl-Herman Tillhagen) is foglalkozott ezzel a kérdéssel, de Williams (1984: 275) szerint egyikük sem adott választ rá.

Kulturális antropológia

Williams úgy látja, hogy Claude Lévi-Strauss azon megállapítása, mely szerint „mindig a csere az, ami a házassági intézmény minden fajtájának alapvető jellemzőjeként kitűnik” (Lévi-Strauss 1969: 478–479), a párizsi romák esetében is igaz: a házasságok olyan csereként foghatók fel, amelyet a reciprocitás szabályoz. Ez magyarázatul szolgálhat a „menyasszonyváltás” jelenségére is.

Ennek igazolását a francia kutató a „páruimosz”-házasság⁷ bemutatásával kezdi, amikor a reciprocitás elvének alkalmazása alapvető (1984: 284). Ilyen eset akkor áll fenn, ha X. apa Y. apának a fiához adja a lányát, „cserébe” pedig Y. lányát „megkapja” X. fia. Williams (1984: 285) szerint azért a „legideálisabb” csere (ideálisabb a menyasszonyváltás cseréjénél), mert „páruimosz” során egyik apa sem ad ki pénzt: asszonyt adnak asszonyért.

Ezt megelőzően a cigánykutatók valószínűleg azért fordítottak kevés figyelmet a „páruimoszra”, mivel az igen ritkán történik meg. Williams Werner Cohn és Anne Sutherland amerikai kutatókra hivatkozik, akik a „páruimoszt” csak egy szélsőséges jelenségnek tartják. A francia kutató szerint azonban éppen ez adja meg annak jelentőségét.

A „páruimosz” a legtökéletesebb formában, és éppen ezért a legszigorúbban jeleníti meg a reciprocitás ideáját. Mivel ilyen esetben a reciprocitás elve „egészében érvényesül”, annak „pontos” megvalósítása nemcsak hogy ritkán lehetséges, de „nehézségek forrása” is. Például ha a két pár egyike felbomlik, a sértett házaspár családja is azonnal felbontja a másik párt, emlékeztetve gyermekére. Ha X. lánya elhagyja férjét, Y. azonnal visszaveszi a lányát, még akkor is, ha az egyébként boldog házasságban él (Williams 1984: 285).

Williams szerint a nem „páruimoszként” történő házasság, ami a párizsi közösségben inkább előfordul, köny-

nyebben megmagyarázható, ha a „tökéletes házasság ideájából” indulunk ki, mégha az kivételes esetekben valósul is meg. A menyasszonyváltás fizetésének kötelezettsége éppen a „páruimoszból” érthető meg. Az előbbi ugyanis nem más, mint a cserével kötött házasság (a „páruimosz”) megváltozott formája⁸. A menyasszonyváltás ugyanis az az összeg, amelyet a házasodó fiú apja egy leány helyett ad a házasodó leány apjának „cserébe”. Ez a pénz tehát valójában azt az asszonyt helyettesíti, amelyet a házasodó leány apja nem kap meg, mivel a „páruimosz” nem valósul meg. Az idea azonban így továbbra is fennmarad.

57

K É K

Williams erre három bizonyítékot hoz. Egyrészt szerinte az a tény, hogy oláh cigány nyelvben nincsen szó a „menyasszonyváltásra”, azt erősíti meg, hogy ez az összeg csak a cserét szolgálja, olyasmis, „ami valami más helyett létezik” (1984: 288). Másrészt a menyasszony „átlagárát” a felek mindig a tőzsdei árfolyamok függvényében állapítják meg: állandó értéket tartanak fenn. Ez is amellett szól, hogy a „menyasszonyváltás” olyasmis helyettesít, ami nem változik, tehát az „az elnemcserélt asszony pótlása” (1984: 290). Harmadrészt Williams azt állítja, hogy a „menyasszony árát” kitevő összeg a „gazdaság területén kívülre esik”. Abban az értelemben ti., hogy az csak asszonyok „vásárlására” szolgál és csak asszonyok átadása árán kapható meg. A romák rossz szemmel nézik, ha valaki ugyanúgy bánik azzal, mint a „községes” pénzzel, amelyet „munka árán” szereznek. Ez is azt bizonyítja,

Kulturális antropológia

hogyan az összeg egy „oda-nem-adott-leányt” helyettesít. Minden olyan, „menyasszonyváltság” fizetésével járó esküvő esetében tehát, ahol a vételár megmarad abban a kumpániában”, amelyben a házasságot kötötték, „elhalasztott páruimoszról” beszélhetünk. Csak ezzel magyarázható meg például az, hogy miért lesz rossz annak az apának a megítélése, aki nem kér a lányáért pénzt. Tettét nem bőkezűségnek fogják fel, hiszen a „menyasszonyváltságot” a párizsi romák nem tekintik egyszerű vételárnak.

Ami a „menyasszonyváltság” funkcióját illeti, Williams evvel kapcsolatosan az egyenlőség fenntartását hangsúlyoz-

vetsége meg is ismétlődik egy generáció során, presztízsvizonyaik nem feltétlenül lesznek azonosak. A menyasszonyok „kiegyensúlyozott cseréjét” biztosítja továbbá az is, hogy az előzetes beleegyezés nélkül kötött házasságokat a közösség utólag éppennyű jóváhagyja, mint a „szabályosan” kötötteket.

Williams 1985-ös tanulmányának párizsi romákra koncentráló részében igen figyelemreméltó összefüggéseket állapít meg az endogámia, a házasságkötés és a „menyasszonyváltság” fizetésének kötelezettsége között.

A párizsi közösség valamennyi „vicját” házassági kötelékek fűzik egymáshoz. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy tagjai nagyobb számban kötnek házasságot egymás között, mint más franciaországi vagy külföldi kelderásokkal, illetve más – nemkelderás – oláh cigányokkal. Egyre ritkábban házasodnak össze olyan oláh cigányokkal, akik más országból jöttek. 1975 és 1985 között 12 ilyen házasság történt, de azoknak is több, mint kétharmada válással ért véget, és az elvált felek mindegyike visszatért eredeti rokonságához.

Az endogámiaira való hajlam megerősödésének magyarázatát Williams az ideálisnak megfelelő módon kötött házasságokban látja. Az ilyen házasságok esetében ugyanis nemcsak hogy minden résztvevő megtarthatja saját identitását, de a személyek is egyenlően oszlanak meg, ami a csoportok stabilitását erősíti. Továbbá mivel a normakövetés virilokális,⁹ az ideális házasságok a patrilineáris leszármazás képzetének megőrzéséhez is hozzájárulnak, szemben a más – nem-oláh – cigány csoportokkal kötött házasságok esetével, amelyek csak veszélyeztetik azt.

Williams-nek a fent említett összefüggésekre vonatkozó másik fontos megállapítása (l. 1985: 130) lényegében úgy summázható, hogy a párizsi oláh cigányok körében tapasztalható

endogámia egy olyan típusú tendencia, amely a házassági kötelékek ismétlődésének az eredménye. Itt nem egyszerűen egy tautologikusnak tűnő megállapítással van dolgunk (hogy ti. az endogámiát [az endogám tendenciát] az endogámia [az endogám tendencia szüli). Endogámia nemcsak bizonyos kötelékek ismétlődésével jöhet létre. Annak, hogy a párizsi közösség esetében viszont éppen ez utóbbiról van szó, a „menyasszonyváltság” vonatkozásában van különös jelentősége. A házassági kötelékek ismétlődése révén kialakult endogámia esetében ugyanis minden házasság – nemcsak az, amelyiket „azonnal”, hanem az is, amelyiket „halasztással” kötnek – már eleve cserét jelent.

A párizsi oláh cigányok 30 éve szövődő házassági kapcsolathálója olyan sűrű, hogy minden családfő, aki leányát egy másik családnak adományozza, már maga (vagy valamelyik öse, fivére, unokatestvére) is kapott vagy kapni fog leányt azoktól, akiket most ő „ajándékozott” meg. Amikor egy családfő a leányát férjhez adja, az sohasem csak az ő „egyéni adománya”, hanem az általa képviselt „vicáé” is. Ennek azért van nagy jelentősége, mert így ha sikerül a két apa közötti egyenlőség ideáját tiszteletben tartani – márpedig a párizsi közösségben az esetek többségében ez történik! –, akkor a „vicák” közötti egyenlőség is megvalósul.

Harmadik fontos megállapításában Williams valójában Anne Sutherland amerikai antropológus kaliforniai oláh cigányokra vonatkozó megfigyelésével von párhuzamot. Ahogy ott is, a párizsi közösségben is összefüggés mutatható ki az endogámia térnyerése és a „menyasszonyváltság” csökkenő jelentősége között. Igaz ugyan, hogy a párizsi romáknál is versengés folyik az utódok feletti ellenőrzésért, de – mint fentebb említettem – az ismétlődő és az egyensúly eszméjének megfelelően alakuló házassági kapcsolatok hatására nemcsak az endogámia erősödik meg, hanem a „menyasszonyváltság” is megszűnőben van (1985: 130). Az endo-

58
K É K

za. Hiszen amikor egy apa a leányát olyan férfinak adja, aki cserébe odaadja neki a lányát, egyikük sem tartozik semmivel a másiknak, ugyanaz történik mindkettőjükkel. Ez valósul meg az ideális csere (a „páruimosz”) esetében, ahol leányt leányra cserélnek, hiszen olyankor mindkét apa egyszerre kér és ad, nincs sem hitelező, sem adós. És nincs sem hitelező, sem adós az ideális cserét helyettesítő „legáltalánosabb” esetekben sem, ahol leányt megfelelő pénzüsszeg ellenében adnak. Mindkét típus esetében fennmarad a két családfő közötti egyenlőség.

A párizsi oláh cigányoknál ügyelnek rá, hogy mindenki egyformán jól járjon. És a menyasszonyok cseréje annak ellenére kiegyensúlyozott marad, hogy az ún. „fontos emberek” igyekeznek egymás leányait megszerezni fiaiknak. A „fontosság” azonban sohasem véglegesen megszerezhető tulajdonság. Mégha két család házassági szö-

Kulturális antropológia

gámia olyanfajta stabilitást eredményez, amely garanciát nyújt a reciprocitás betartására. Így a dolog úgy fest, mintha mégha fáziskéséssel is, de betartanák a „páruimosz” diktálta leánycserét (a leányért leányt elvét), tehát nincs szükség a pénzzel való helyettesítésre (Williams 1994b: 172).

IDÉZETT MŰVEK

- Choli Daróczi József – Feyér Levente 1984. *Romano – ungriko cino alavari. Cigány – magyar küsszótár*. Budapest: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.
- Erdős Kamill 1989a. A magyarországi cigányság. In *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Szerk. Vekerdí József, 42–56. Békéscsaba: Gyulai Erkel Ferenc Múzeum.
- Erdős Kamill 1989b. A ma élő magyar cigány nyelv. In *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Szerk. Vekerdí József, 139–165. Békéscsaba: Gyulai Erkel Ferenc Múzeum.
- Lévi-Strauss, Claude 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. (Az 1967-es, javított francia kiadás fordítása). Boston: Beacon Press
- Piasere, Leonardo 1983b. Recenzió Patrick Williams „Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris” (1980) című doktori értekezéséről. *Lacio Drom* 19 (5): 41–43.
- Rhum, Michael 1997. Virilocal Residence. In *The Dictionary of Anthropology*. Szerk. Thomas Barfield, 484. o. Oxford: Blackwell.
- Williams, Patrick 1981. La société. In *Les populations tsiganes en France*. Szerk. Jean-Pierre Liégeois, 27–44. Paris: Centre de Recherches Tsiganes.
- Williams, Patrick 1982. The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of the Kaldersah Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology* 11 (3–4): 315–346.
- Williams, Patrick 1984. *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiancailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan/Selaf.
- Williams, Patrick 1985 Paris – New York. L'organisation de deux communautés tsiganes. *L'Homme* 25 (3): 121–140.
- Williams, Patrick 1994a. Introduction. *Études Tsiganes* 40 (2): 3–8.
- Williams, Patrick 1994b. Structures ou stratégies? Le mariage chez les Rom Kalderás. *Études Tsiganes*, új sorozat 2 (2): 169–182.

Williams, Patrick 1995. Országúton. A cigányok európai odisszeája. *Barátság* 2 (2): 697–699.

JEGYZETEK

- 1 Kutatásaim az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az OTKA F-024087-es számú programjának támogatásával végeztem.
- 2 Már ti. annak a – „minden területen” megnyilvánuló” – jellegzetes cigány törekvésnek az értelmében, amelyet az a „jelszó vezérel”, hogy „nem belépni a már létrehozott keretekbe!” (Williams 1994a: 5).
- 3 Az eredeti szövegben: „systeme rom”. Ugyanezt – valamint az éppen itt tárgyalt osztályozási kategóriákat – mutatja be sokkal részletesebben és aprólékosabban Williams a „Mariage tsigane” II. fejezetében (1984: 79–183). Ez utóbbi címe: „Le système tsigane”.
- 4 „kelderáni” = „üstfoltozó” (Choli - Feyér 1984: 29). Vö. továbbá Erdős 1989a: 42.
- 5 Ennek az intézménynek a működését mutatja be – közel száz oldalon! – a párizsi oláh cigányokra vonatkozóan Williams doktori értekezésének IV. fejezete (l. Williams 1984: 263–361).
- 6 Szélsőséges esetben ez az összeg akár nulla is lehet, ha pl. a házasodó férfi „árva, családja elszegényedett, vagy ha szülei ellenére házasodik” (Williams 1985: 123). Az ilyen házasságot nevezik „zsámutro”-nak, szemben a „sztreino” házassággal, amikor a kifizetett összeg „meszse meghaladja az átlagos árat” (Williams 1984: 295). Mind a „zsámutro”, mind a „sztreino” házasság eltérése a „normálistól”, az ideálistól csak látszólagos. Végző soron ugyanúgy megfelelnek a romák ideológiájának, mint maga a norma. Azokat is előre bejelentik, ami azt jelenti, hogy a tárgyalások során mindenkivel tudatják, hogy a házasulandó két fél közötti megállapodás értelmében „zsámutro” vagy „sztreino” házasság fog kötettni, vagyis hogy a két apa, illetve a két család között a továbbiakban majd milyen kapcsolat lesz. És mivel a közösség a házasságoknak e két fajtája közül egyiket sem tartja veszélyesnek, „szinte hivatalosnak” számítanak. A veszélyes eltérések inkább azok, amelyeket nem hoznak nyilvánosságra, amelyekről nem vallják be, hogy

nem felelnek meg a normáknak, amelyeket „félmegoldások mögé bújtatnak”, vagy például azok, amelyben a normától csak kicsit eltérve az egyik fél a másik nagylelkűségére bizza magát (Williams 1984: 301). A családfők egyenlősége ezek miatt a „nem hivatalos eltérések” miatt bomlik meg, ha meg-bomlik, és nem a két szélsőséges eltérés, a „zsámutro” illetve a „sztreino” miatt (Williams 1984: 302).

- 7 „Páruimosz” = „csere”; „páruváv” = „én cserélek”; „páruvel” = „ő cserél” stb. (l. Choli - Feyér 1984: 40; Erdős 1989b: 150; Williams 1984: 284).
- 8 Williams-et erre a felismerésre – többek között – az vezeti, hogy párhuzamot vesz észre a párizsi oláh cigányok körében élő menyasszonyválság és a kelet-afrikai „lobola” fizetésének kötelezettsé-

59
K É K

ge között. A francia szerző itt ismét Lévi-Strauss (ld. 1969: 470) gondolatmenetét követi.

- 9 A házasságot követő letelepülésnek az a válfaja, amikor az ifjú házasok a férj családjához költöznek: a „férj helyén” alapuló szállásrend. Helyettesíthető a sokkal általánosabb „patrilokális” kategóriával is (Rhum 1997: 484).



A politikai antropológia szótári értelmezésben és az antropológia egyes ágazatait bemutató szakkönyvekben a politikai élet szervezetségi szintjeivel, a jogérvényesüléssel és a társadalmi ellenőrzés sajátos módjaival foglalkozik. Fontosságáról példaképpen: James Peoples és Garrick Bailey „Humanity – An Introduction to Cultural Anthropology” című kézikönyvében (1988) a tizenharmadik fejezetet teszi ki a politikai és jogi szerveződések leírása – ami nem jelent tucatrangú érdektelenséget a téma antropológiai fontosságát illetően, csupán azt, hogy míg az európai közgondolkodásnak alighanem az első fejezetei közé kerülne a társadalom

zetti múról van szó. A politikai rendszerek antropológusok általi leírásai ugyanis vagy fél évszázadon át elsősorban az állam nélküli társadalmak deskripciói voltak, s csak az utóbbi negyedszázadban találkozunk (egyre növekvő számban) olyan művekkel, amelyek a „politikai embert” és közösségi-kommunikációs rítusait immár egy diskurzus-milióben vélik megnevezhetőnek. S ez nem pusztán témaválasztás kérdése, hanem sokkal inkább szemléletmódé. Mintha azt mondanám, hogy a tudományág belső fejlődése meghaladta a „termelőerők és termelési viszonyok” átfogó értelmezését és belekezdett a politikusok és a

A. Gergely András

Az államnélküliség antropológiájától a szimbolikus politikáig

61
K É K

politikai-jogi felépítménye, a kulturális antropológia szisztematikus rendszerében jóval előtte szerepelnek olyanok, mint a tudományág természetének, sajátos nézőpontjainak, kutatási módszereinek, a fizikai-biológiai sajátosságoknak, a szociokulturális rendszereknek, rokonsági kapcsolatoknak, vallásnak vagy a gazdaságnak körülírásai.

Aki egyenesen a politikai antropológiai szakkönyveket nyitja föl (Balandier 1967, Easton 1958, Lewellen 1983, Winckler 1970, Clastres 1974), rendszerint a társadalom politikai szervezetének sejtyszerű formáitól az államszintű társadalmakig láthatja föl-tárva egy-egy társadalom vagy az egyes rendszerek karakterét. Nem mindegy azonban, hogy – akár monografikus művet, akár egy-egy földrész, tájegység vagy politikai berendezkedés aprólékos leírását tartja kezében az olvasó – mikortájt keletke-

politikai gondolkodásmódok csoport-szintű elemzésébe, vagyis leszállt a „dialektikus és történelmi materializmus” szintjéről a kereszténydemokrata, miépes és szocialista politikusok szimbolikus közlésmódjainak megértési szintjére. Más példával: meghagyja a politológusoknak a választási rendszer szerkezetének és mechanizmusainak nyomon követését, helyette (s persze a már elkészült elemzések ismeretében) arra figyel inkább, miképpen szimbolizálja a Parlament térbeli zártsága vagy a kormányzat Budavárba költözése a hatalmi „nagyságot” és megközelíthetetlenséget...

A politikai antropológia – mint rendszerint a legtöbb helyét kereső új tudományág – kölcsönvesz, eloroz, átértelmez más tudományágak által vizsgált területekről olyan kérdéseket, amelyeket azok nem, vagy nem kellőképpen ember-szinten értelmeztek. Ha a tudományág klasszikusainak

munkásságát nézzük, azt látjuk, hogy a történeti indíttatású, strukturákat leképező, folyamatjellegű procedúrákat áttekintő műveket mára fölváltották a mikrojelenéseket megnevező, de azokat is kiterjedt jelentéskörben értelmező munkák. Ha most itt nem részletezem a nagy klasszikus antropológiai monográfiák egy-egy fejezetnyi politikai rendszerleírását (példásképpen mondjuk hivatkozni lehet Bronislaw Malinowski „Baloma” címen magyarul megjelent kötetére, ahol a trobriandi társadalom gazdaságának és cserepiaci rendszerének szászaldalnyi leírásában mindösszesen hét oldalnyit találunk a főnöki hata-

Kulturális antropológia

követi nyomon (1954); Max Gluckman két kutatásban is illusztrálja zambiai példákon, hogy nemcsak a nyugati típusú államosodásnak van leképezhető felépítettsége, hanem a látszólag kusza „állam-alattiság” is éppoly racionalitással bír (1965, 1973); Lucy Mair a primitív kormányzás technikáit vizsgálja a preindusztriális Afrikában (1966); Elman Service a hordáktól a törzsfőségekig követi nyomon a politikai rendszerfejlődést (1966); Fried Morton elméleti megközelítésében már az egyenlőségelvű társadalmaktól az államszintű rétegzettségig vezeti végig a politikai társadalmak fejlődését (1967). S így, napjainkhoz közeledvén egyre sokasodik az állam eredetét a „primitív” szerveződésektől követő (Abélés 1990, Bailey 1971, Bohannon 1958, Clastres 1980, Cohen – Service 1978), a független nemzeteken (Balandier 1967, Bailey 1960, Hilda Kuper 1986, H. L. Nieburg 1973, C. S. Kessler 1978) és az összehasonlító gazdasági jogi kölcsönhatásokon át (Katherine S. Newman 1983) a rítusok hatalmáig és az uralkodók rítusaiig (M. J. Aronoff 1980, S. Willenz 1985), vagy a politikai beszédmódok szimbolikus tartományáig (Murray Edelman 1964, D. E. Apter 1964, Abner Cohen 1974) széles jelentéshorizontot rajzoló tudományág érdeklődése. Az antropológusok más társadalomkutatókhoz hasonlóan követik „a” politika megnyilvánulásmódjait, egyúttal kételkednek is abban, létezik-e „a” politika, nem inkább „valamiféle” politikák vannak-e. Olyanok például, mint az állampolitika, nemzetpolitika, háborúzás vagy mozgalmotörténet mellett (és „alatt”) megbúvó etnicitáskérdések, kisebbségi identitások, belső határátépítési kísérletek, szociokulturális közlésmódok, szimbolikus befogadási és kirekesztési eljárások stb.

Ha egyszerűbben kívánnék fogalmazni, melegen ajánlanám az olvasónak Zentai Violetta kiváló szöveggyűj-

teményét, ahol a bevezető áttekinti a történeti értékű diszciplináris alapon felépült mai politikai antropológiai gondolkodásmódot, s kifejti, hogy az olvasó nem afféle szövegválogatást tart kezében, „melyet a kulturális antropológia hivatalos eszmetörténete *politikai antropológia* néven ismer”, hanem ezt megkülönbözteti a különböző diszciplinák művelőinek munkásságából kiemelhető (nem elsősorban premodern társadalmakra vonatkozó) értelmezések révén „*a politika antropológiájától*”, vagyis az antropológiai gondolkodásban és azon túl is érvényesülő szemléletmódoktól (Zentai 1997:9). Egyetértek vele, s magát a kutatható, értelmezhető világot magam is inkább ama felfogásmódok felől nézem, melyeket e kötetben igen jeles nevek (Cassirer, Ricoeur, Turner, Calhoun, Parkin, Garland) reprezentálnak.

Számomra a tudományterület egyik alapdilemmája maradt a Clifford Geertz által (a „sűrű leírás” ürügyén, valamint az „ott lenni, itt írni” problematikájával általa jellemzett, a kutató és a terep viszonyáról) megfogalmazott gondolat, nevezetesen a föltárt ismeretanyag értelmezéséről, „fordításáról”, s a kutatót téma mint „szöveg” megértéséről kialakított álláspont védhetősége. Magam is úgy vélem (Geertz igencsak meggyőző érvelése és a kortárs társadalomtudományi gondolkodás mai irányzatainak intenciói alapján), hogy a megértés a megismerésre ajándékképpen következő jelenség, amely nem zárhatja ki a tévedéseket, a későbbi átértelmezések szükségességét, az interpretációk sokféleségét, nem mellőzi tehát a diskurzusszintű áttekintést, illetve a kultúra és a politikai természetű jelenségek narratíváinak széles horizonton való megjelenítését. Magát az interpretációt tartom tehát a fő feladatnak, s az empirikus kutatásban „begyűjthető” anyagok érzékeny tálalását olyan kötelezettségnek, amelyet az „interjúalanyok” és a kutatói felelősség rónak ránk. Az antropológusok egyik specialitása, hogy forrásku-

62

K É K

lomról), vagy azt a néhány momentumot, amelyet a húszas-harmincas évek amerikai politológusaitól (Lasswell, Lowie, Laski) „emeltek át” az antropológusok (pl. a döntéshozás, autoritás, erőszak vagy jogintézmények szerepéről), akkor azt láthatjuk, hogy századunk legfontosabb politikai antropológiai kutatásait a negyvenes évektől datálhatjuk. Gyűjteményes kötetükben Meyer Fortes és E. E. Evans-Pritchard a különböző felépítésű afrikai politikai rendszerek rövid leírását kínálják (1940); E. A. Hoebel a komancs indiánok politikai szervezeteinek intézményesülését (1940) és a cheyenne modelt (1941) kutatja, majd a primitív ember jogi gondolkodásának rendszerét ismerteti a nem-nyugati társadalmakban (1964); Fredrik Barth a pakisztáni és afganisztáni képviselői berendezkedést (1959), Edmund Leach Felső-Burma kacsinjainak ciklikus politikai változásait

Kulturális antropológia

atásaitak nemcsak könyvtárak mélyén vagy történeti-statisztikai anyagok alapján végzik, hanem jóval szívesebben a helyszínen. Ahogy Geertz írja: nem falvakat, közösségeket kutatnak, hanem falvakban és közösségekben – így amennyiben a bizonyos jelenségekre irányuló figyelem körülhatárolt egységekre vonatkozik, akkor a problémák Marokkóban, Indonéziában és a Jászságban is hasonlóan fognak minősülni. Mármost ha adott egy sereg kiváló terepkutatás anyaga, a világ horizontja igen tágas, lehetne minden ismeretlen területről új meg új ismereteket összehordani, idővel azonban e fólhalmozott tudás „olvasata”, értelmezése is rangot adhat már a szakembernek. A politikai antropológus számára a terep lehet politikai plakátgyűjtemény, kisebbségi önkormányzati képviselő, vallási szekta vagy határátlépési kísérlet két etnikai kultúra között, a Maugli-történet vagy egy etnocidiumot tetten érő fényképsorozat akár, ebben a kontextusban *mint szöveg olvasandó*, melyet valahol valakik kódoltak, „beirtak” a társadalom kulturális és/vagy politikai működés-módjába. S ha ez az irodalompolitikában tükröződik (mint például a hazai szociográfiai vagy munkásirodalmi irányzatok tájékán), vagy a zenei szubkultúrákban (afro-műfajokban, a rapdivat átvételében, a rai térnyerésében vagy a punk-rock politikai tiltakozásformává válásában), esetleg a néprajzi-antropológiai dokumentumfilmezésben, az éppoly „politikai” lehet, mint a politikusok imázsalkotási és kommunikációs stratégiái vagy az europolitikai orientációváltás jelentősége Moszkva felől Brüsszel felé...

A politikai antropológia, mint a társadalmi diskurzusszintek elemzésére alkalmas eszköz, alapvetően veti fel a kérdést: szabad-e a társadalmi egységek elbeszélés és történésként értelmezhető folyamatát „beszédeseményként” olvasni? Lehet-e egyáltalán a politikai antropológia megfigyelési és értelmezési eszköztárát olyan esetekre alkalmazni, amelyekben a geertz-i „szöveg”

a kultúra megjelésmódjaként, s az interpretáció mint „szövegolvasás” fogalmazódik meg? Ha így tekintem tárgyunkat, akkor alapkérdés marad az *értelmezés síkjainak* és az interpretációk érvényességének az a problematikája, amelyet az étikus és émikus elemzések egyaránt fölvetnek. Az étikus (eredetileg mint a generatív grammatika „fonétikus” síkja, vagyis formai-alaki sajátosságok tartománya), s az émikus (ami ugyanebben a közegben a „fonémikus”, vagyis értelmezhető üzenetet hordozó) egyaránt a föltárgymegismert valóság „mondott”-ját, a beszéd „noémáját” (gondolatát, tartalmát, velejét) közvetíti (Geertz 1997: 729-730). S ahhoz, hogy egy politikai hangoltságú vagy jelentéssel bíró esemény (történes, jelkép, program, gesztus, mítosz, rítus) üzenetét értelmezhesük, a megfigyelés-feljegyzés-elemzés folyamata nem választható külön, ezek a tudás keresésében nem elkülöníthetők. Nem is beszélve arról, hogy a politikai antropológiai kutatásban sem a társadalmi (köz- vagy magán)beszéd lejegyzése a megismerés egyetlen *tar-talma*, hanem a közölt, megvallott, megmutatkozó, rejtőzködő fogalmi tények rekonstrukciója, beágyazottságukból kiemelten nem kezelhető „jelentéskristályok” kulturális építményeinké. Ekként pedig nem lehet egyetemes világnézetek közt őseredeti tartalmakként, a „tudomány” elszíntelenítő eszközeivel megragadható „valóságként” beszélni róla. Hanem be kell vallani, hogy „tudományos objektivitásról”, „operativitásról” vagy a maguk adatszerűségében feldolgozható és „operacionalizálható” tényekről beszélni a politikai antropológia esetében (is) nagyképű túlzás. „A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokból – nem a jelentés világának felfedezése és tetetlen tájainak feltérképezé-

se” – írja Geertz (1997:716-732). Az értelmező éppen a saját kreativitását, szemléleti eredetiségét, alkotói inven-cióit használhatja célszerűen, ha a társadalmi „beszéd folyamatot” értelmezi, s megpróbálja kiszabadítani a jelentéseket az esetlegesség körülményei közül – de azoktól nem függetlenül –, tanulmányozható formában rögzíti és elfogadja, hogy a saját „mikroszkopikus” szintű megfigyelései csak esetlegesen lesznek alkalmassá a tágabb összefüggések, a kiterjesztés, vagyis az általánosítás szintjén.

Mind a terep, mind az interpretáció tehát az értelmezésmód révén nyilatkozik meg, s a kutató maga inkább a

63

K É K

„fordítást” végzi, akárha tallenszik, nuerek vagy szváziföldiek beszéd-módját közvetítené. Az interpretatív megformálás így a legkevésbé sem mellőzheti a kutató személyiségét, annál is kevésbé, mert például a szimbólumok nem adatok, így a kutatási információk – mint a folyamatok fix pontjai – sem vizsgálhatók kvantitatív terminusokban, s számszerűségükben sem tükröződik a racionális cselekvés mellett-mögötti viselkedéstartalmak lényege. A szimbólumok természetesen a durva politikai erőszak „mögött” vannak, de az anyagi erőforrások, csoport- és településszintű erőmegosztás szerves részei – s ekként a politikai folyamatok megértéséhez nélkülözhetetlenek is. Egyes kutatók szerint a szimbolikus diskurzusok a struktúrákban rejlő mélyebb politikai tevékenységek pusztá „diszei”. Mások esküsznek arra, hogy nincs is politika a szimbolizációs szertartások, rítusok nélkül. Megint

mások azonban e kettő között egyensúlyt tartva úgy gondolják (s hozzájárulnak közelebb), hogy akár a primitív társadalmak (sokszor bonyolult) rituális rendjét, térbeli szervezettségét és vertikális rétegződését tekintjük, akár a modern ipari demokráciák (látványlag) sokrétűen rétegzett, de belülről éppúgy konfliktusokból építkező rendszereit nézzük, mindenütt a szimbólumok igencsak erős szerepére lelkünk.

Az ember hajlamos civil polgárként az államot, a pártokat, a kormányt (rövidebben: a politikai intézményeket) kemény entitások formájában „megtestesíteni”, miképp a nemzetet is

Kulturális antropológia

például De Gaulle elnök a Champs-Élysées diadalívétől a rokonszenvező tömegek élén és sorfala közt a Concorde felé vonul, abban ott rejlik a történelmi misszió, a hősoktól a hatalom központjai felé ívelő jelképes mozgásirány is: visszaszerezte, ami a miénk, bevonulunk jussunkba, köröttünk a nép s minden igaz lélek... Mitterrand elnök pedig épp ellenkezőleg: a Panthéon felé veszi első útját, tisztelni a nemzet nagyjait előtt, s évente egyszer ugyanazt a sziklát mássza meg, ahol a jövőbe révedt annak idején, politikai karrierje kiindulópontján, s itt évente mutatva erejét, emlékező bátorságát, hűségét a „szülőföldhöz”, az őt hatalomba segítőkhez, a csúcson ismét messzire elmereng a rituálé részeként, hogy azután válogatott bennfenteseknek elmesélje jövőképét és esetleges terveit – melyek azután esztendőn belül kőkemény változások előképeinek minősülnek... (bővebben lásd Abélés 1990).

Nem véletlen mindezért, hogy a politikával kapcsolatos antropológiai mintavételek legfőképp a jelképhordozó objektivációkat fejtik meg egyre nagyobb vehemenciával. Az antropológus, amikor nem tud vagy nem akar ötezer mérföldet utazni, hogy „megszámolja, hány macska él Zanzibáron”, egyszerűen kinéz az ablakon és témáját a saját társadalmában is rögvést éppúgy megleli. A saját társadalom komplexitása éppúgy „fordításra”, értelmezésre szorul, a megismerés-megértés-értelmezés hármassága ott is csak bizonyos könnyebbséget jelent. A politikát antropológiai eszközökkel, szemüveggel értelmezni viszont „úgy általában” nem lehet. Lehet azonban azt megfigyelni, miként termelődik az államiság mentén a nemzetgondolat, miről árulkodik viselkedésminták és magatartások szocializációs folyamata a különböző térségekben, hogyan formálódik a rejtett presszió a „köz”szolgálati médiák vilá-

gában, miképp jönnek és léteznek ugyanabban a térben külföldiek, menekültek, marginalizáltak, vagy hogyan konstruálnak a népek s hatalmak ünnepeket és építenek föl elhalt identitástudatokat, formálnak nyelvi rituásokat, fogalmaznak át szabadsághatárokat, alakítanak ki határátlépési megoldásokat az egyes kultúrák között, zárnak ki és fogadnak be ezt vagy azt, neveznek meg vagy sejtetnek ellenséget és vetélytársat, adnak jelentést munkának és testhasználatnak, nemi szerepeknek és épületdíszeknek, gyarmatosítanak és háborúznak mentálisan vagy morálisan satöbbi. A politikai etnográfus is épp úgy tesz, ahogy a keszkenőgyűjtő: feljegyez, leír, követi a társadalmi párbeszéd politikai jelentésváltozásait, ismételhetővé teszi azt, ami az előfordulásának pillanatát követően már alig visszakereshető: a kultúra (és benne a politika, ideológia, elnyomás, kiegyezés stb.) jelentésteleki struktúrák kiválasztására alkalmas, s ennek nyilvános voltát tetten érni már a munka első fele. Ahogy Geertz írja: „kijönni valakikkel”, megtalálni a személynél alaphangot saját társadalmunk bennszülöttjeivel, s ha megérteni véljük, amit közöltek, akkor ezt továbbadva bővíthetjük az emberi tudás és beszéd világát... – ennél merészebbet kutató csak akkor remélhet, ha rögtön Tudományt akar fabrikálni mindebből. Az elemzés azonban aligha lehet a „feltárt” fogalmi „tények” közlése, hiszen a csak részben megismert, töredékeiben megértett jelentéskristályokat előadni, azokat beágyazottságukból kiemelni és egyetemes világnézetek közt tárgyalni nemes produkció lehet ugyan, de találgatásnál aligha érhet többet (Geertz 1997:727-730). Az „objektív” tudás is lehet művi, viszont a „verifikáció” erős túlzás a „puha” tudományokban: a kutató épp azt kell hogy tisztázza, mi történik a szokatlan cselekedetekben. Az aprólékosan („sűrűn”) leírt tapasztalatok tömegére épülő tudományos képzelet adja a kutatás értékét, a tudás koherenciáját. Így a leírás mások által is használható lesz

(Anderson 1983). De nem könnyen merengenek el azon, amire Michael Walzer figyelmeztet: „Az állam láthatatlan; meg kell személyesíteni, hogy látható legyen, szimbolizálni kell, hogy szeretni lehessen, el kell képzelni, hogy felfogható legyen” (Walzer 1967:194). Ahol tehát a politikát nem fizikai objektumként kezelik, s az emberek nem pusztán a politikai piac fogyasztói, ott az erők és kényszerek eszköztárában fölöttébb komoly szerepe van a jelképes konstrukcióknak. Amit az eszmék „tükröznek”, amit a politikai mező kisajátít magának, amiről konszenzus vagy törvény születik a politikai alkudozások platformján, ott jelen vannak ugyan valóságos tárgyak, értékek, erőviszonyok – de ki merné állítani, hogy morális jelképek, jelentésadási produkciók, definíciós küzdelmek nincsenek jelen legalább olyan súllyal (hogy csak hevenyészve kapkodjak elő néhányat). S midőn

Kulturális antropológia

majd, ha az antropológus munkája a társadalmi jelentésgörbe kinyomozásából és megfigyelhető formában történő rögzítéséből áll. Az antropológus „adata” nem több és nem kevesebb „eredmény”, hanem egy újabb világgal többhöz segít, amelyről így hallunk. Egy másik világ üzenete, melyből további értelmezések táplálkozhatnak, s például aktualitást, konkrét tartalmat adhatnak azoknak a „gigantikus fogalmaknak”, amilyenek a „modernizáció”, „legitimáció”, „integráció”, „konfliktus”, „struktúra”, hogy azután ne csupán róluk gondolkozzunk, hanem velük is (Geertz uo. 734).

A mikroszkopikus nagyságú jelenségekre irányított politikai antropológiai figyelem segíthet fölismerni, hogy politikai és társadalmi cselekedeteink önmagukat is értelmezik, kölcsönhatásban is állnak, átmeneteket is alkotnak egyszerűbb és komplexebb jelentéstegek között, s néha analógiákkal is szolgálhatnak. McIver Weatherford amerikai antropológus a szenátusi szakmai tanácsadó testület tagjaként megfigyelte a Capitolium magasában zajló politikai küzdelmeket, összehasonlítva azokat a törzsi szinten folyó hatalommegosztási gyakorlattal: kötete (*Tribes on the Hill*, 1981) kicsit poénosan, de igen finom iróniával fricskázza meg a világ első nagyhatalmának törzsi jellegű szervezetségét... S aki a kortárs politológiai elemzések korporatizmus-problematikájában nem látja meg évszázadunk „tribalizációs” átférmelődését, az esetleg már szükségtelenül belemerevedett a „todományos” magaslatocon kínálókozó egyértelműségeibe...

Márpedig a politikai antropológia talán legfőképpen a sokértelműségek kedvelője.

IDÉZETT MŰVEK

- Abélès, Marc 1990. *Anthropologie de l'État*. Armand Colin, Paris. /Kiadás alatt magyarul is/.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

- Apter, David E. 1980. (ed.) *Ideology and Discontent*. Free Press, New York, 1964.
- Aronoff, Myron J. (ed.) *Ideology and Politics, Political Anthropology I-II*. Transaction, New Brunswick.
- Bailey, F.-G. 1960. *Tribe, Caste and Nation*. Manchester.
- Bailey, F.-G. 1965. *Decisions by Consensus in Councils and Committees*. In: *Political Systems and Distribution of Power*. London.
- Bailey, F.-G. 1969. *Stratagems and Spoils*. Oxford, (illetve franciául: 1971. *Les règles du jeu politique*. Paris.)
- Balandier, Georges 1967. *Anthropologie politique*. P.U.F., Paris, és *Political Anthropology*. Penguin Books, 1972.
- Banton, Michael (ed.) 1965. *Political Systems and the Distribution of Power*. Tavistock, London.
- Barth, Fredrik 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. Athlone, London.
- Bohannan, L. 1958. Political aspects of Tiv social organisation. In Middleton, J. – Tait, D. (eds.) *Tribes without rulers*. London.
- Clastres, Pierre 1962. *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. = *L'Homme*, vol. 3. no. 1.
- Clastres, Pierre 1974. *La société contre l'État*. Editions de Minuit, Paris.
- Clastres, Pierre 1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Le Seuil, Paris.
- Cohen, R. – Service, E. 1978. (eds.) *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
- Cohen, R. 1969. *Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage?* In: Lipset, S. M. (ed.) *Politics and Political Sciences*. Oxford University Press, New York.
- Easton, David 1958. *Political Anthropology*. In: Siegel, B.J. (ed.) *Biennial Review of Anthropology*, 210–262.
- Easton, David 1953. *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*. A. Knopf Inc., New York.
- Edelman, Murray 1964. *The Symbolic Uses of Politics*. University of Illinois Press, Urbana.
- Fortes, Meyer – Evans-Pritchard, Edward Evan 1940. (eds.) *African Political Systems*. Oxford University Press, London. (Ugyanez franciául: *Systèmes politiques africaines*. Paris, 1964.)
- Geertz, Clifford 1997. A sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Századvég–Osiris, Budapest, (1994). Valamint In Bohannan, P. – Glazer, M. *Mérföldkövek a kul-*

turális antropológiában. Panem, Budapest, 716–736.

- A. Gergely András 1996. *Politikai antropológia*. (Bevezető egy diszciplínához) MTA PTI Etnoregionális munkafüzetek, No. 8. Budapest.
- Gluckman, Max 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, Cohen and West.
- Gluckman, Max 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Blackwell, Oxford.
- Gluckman, Max 1965. *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. Manchester University Press, Manchester.
- Gluckman, Max 1973. *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester University Press, Manchester.
- Gombár Csaba 1984. A politikai antropológiáról. In: *Egy állampolgár gondolatai*.

65
K É K

- Kossuth, 215–229.
- Hoebel, E. Adamson – Llewellyn, Karl The 1941. *Cheyenne Way*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Hoebel, E. Adamson 1964. *The Law in Primitive Man*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hoebel, E. Adamson 1940. *The Political Organisation and Law-Ways of the Comanche Indians*. American Anthropological Association, Memoir 54.
- Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. Yale University Press, New Haven.
- Kessler, C. S. 1978. *Islam and Politics in a Malay State*. Cornell University Press, Ithaca.
- Kuper, Hilda 1947. *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*. Oxford University Press, London.
- Kuper, Hilda 1986. *The Swazi: A South African Kingdom*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Lasswell, H. D. 1936. *Who Gets, What, When, How?* Whittlesay House, New York – London.
- Leach, Edmund 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Beacon, Boston.
- Lewellen, Ted C. 1983. *Political Anthro-*

Kulturális antropológia

- pology. *An Introduction*. Massachussets, Bergin and Garvey.
- Mair, Lucy 1966. *Primitive Government*. Penguin, Baltimore.
- Malinowski, Bronislaw 1972. *Baloma. Válogatott írások*. Gondolat, Budapest.
- Morton, Fried 1967. *The Evolution of Political Society*. Random House, New York.
- Newman, Katherine S. 1983. *Law and Economic Organisation: A Comparative Study of Pre-Industrial Societies*. Cambridge, University Press.
- Nieburg, H. L. 1973. *Culture Storm: Politics and the Ritual Order*. St. Martin Press, New York.
- Peoples, James – Bailey, Garrick 1988. *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*. West Publishing Company, St. Paul–New York.

66
K É K

- Service, Elman 1975. *Origins of State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. New York, W. W. Norton.
- Service, Elman 1966. *Primitive Social Organisation: An Evolutionary Perspective*. Random House, New York.
- Walzer, Michael 1967. *On the role of symbolism in political thought*. = *Political Science Quarterly*, 194.
- Weatherford, J. McIver 1981. *Tribes on the Hill*. New York, Rawson, Wade, Willenz, Sean (ed.) *Rites of Power*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.
- Winckler, E.-A. 1970. *Political Anthropology*. In: Siegel, B.-J. (ed) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford.
- Zentai Violetta 1997. *Politikai antropológia*. Osiris, Szemeszter sorozat, Budapest.

TOVÁBBI AJÁNLOTT IRODALOM

- Balandier, Georges *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard, 1985.
- Banton, Michael (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, London, 1965.
- Beals, A. – Siegel, B. *Divisiveness and social*

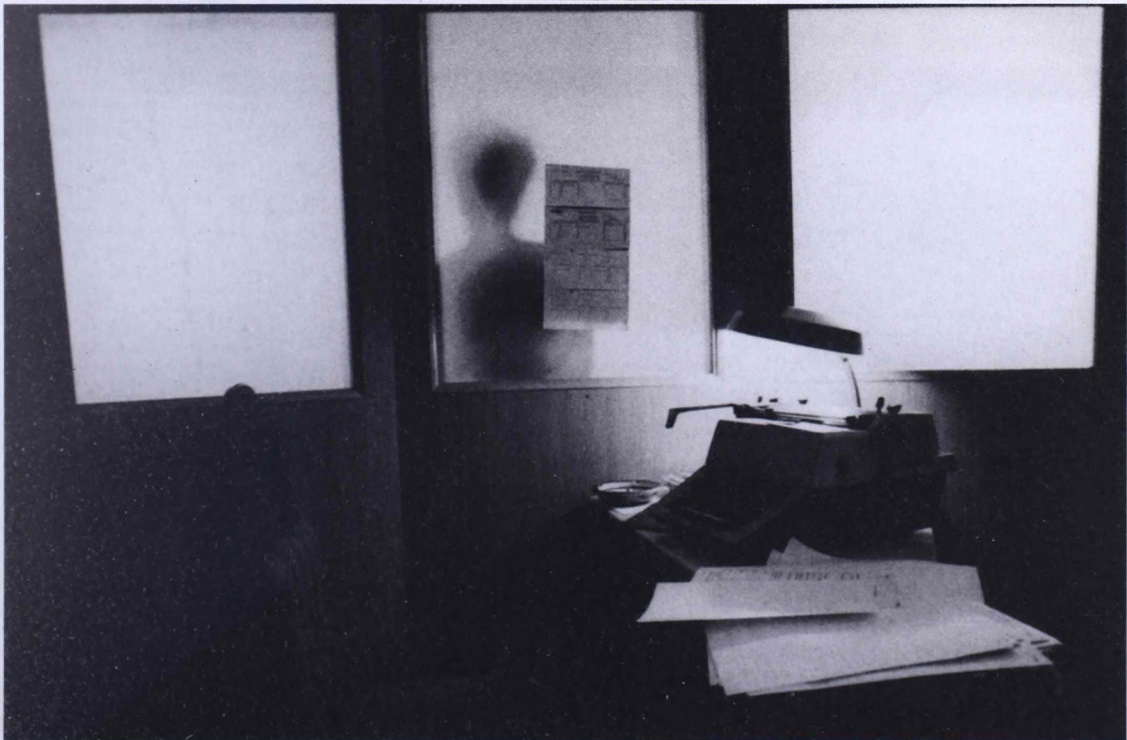
- conflict: an anthropological approach*. Stanford, 1966.
- Beer, W. R. *The Social Class of Ethnic Activists in Contemporary France*. In: Esman (ed.) *Ethnic Conflict in the Western World*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977.
- Bloch, Marc. *Ritual, History and Power*. London, The Athlone Press, 1989.
- Bourdieu, Pierre 1981. *La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique*. = *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36–37, 3–24.
- Bourdieu, Pierre *Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez*. = *Szociológiai Figyelő*, 1985/1:7–22.
- Caessen H. J. M. *The Study of the State*. Mouton, La Haye, 1981.
- Claverie, E. 1989. *Anthropologie politique et sociétés contemporaines*. In: M. Segalen, ed. *L'Autre et le semblable*. Paris, Presse du CNRS, 89–103.
- Cohen, Abner *Political symbolism*. *Annual Review of Anthropology*, 1979, 8: 87–113.
- Cohen R. – Middleton, J. (eds.) *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Preindustrial Societies*. University of Texas Press, Austin, 1967.
- Colson, E. *Tradition and Contract*. London, Heineman, 1975.
- Dahrendorf, Ralf *A modern társadalmi konfliktus*. Gondolat, Budapest, 1988.
- Daun, Áke „Svédség” mint akadály a kulturális érintkezésben. In: Hofer – Niedermüller szerk. *Nemzeti kultúrák...* 1988:107–144.
- Descola, Ph. – Lenclud, G. – Severi, C. – Taylor, Ch. *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég–Osiris, Budapest, 1993.
- Douglas, Mary *Purity and Danger*. Praeger, New York, 1966.
- Dumont, Louis *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.
- Easton, David *A Framework for Political Analysis*. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.
- Edelman, Murray *Constructing the political spectacle*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- Eisenstadt, S.-N. *Primitive Political Systems*. In: Siegel, B.-J. (ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford, 1959: 210–262.
- Eisenstadt, S.-N. *Primitive Political Systems: a preliminary comparative*

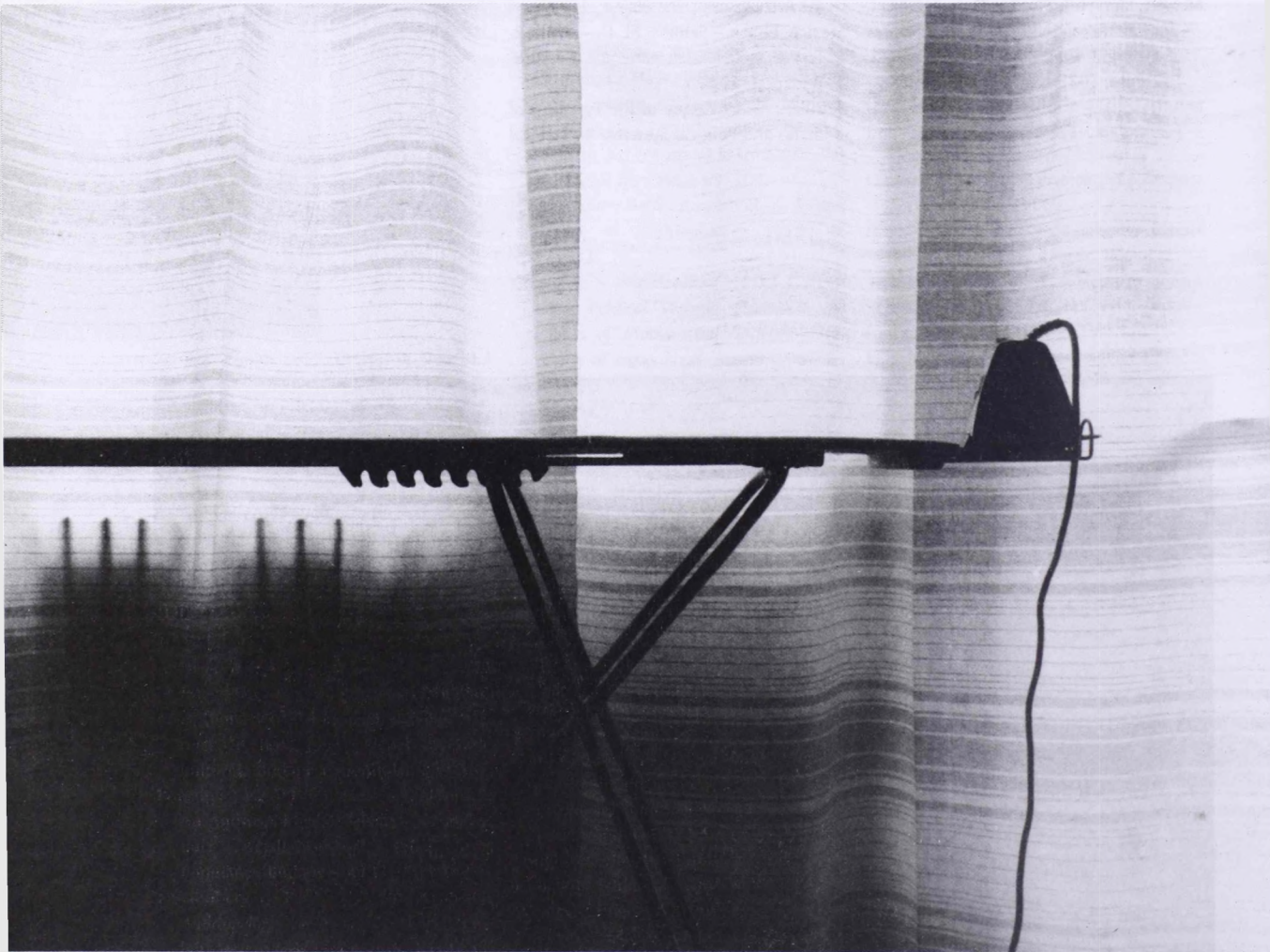
- Analysis*. In: *American Anthropologist*, vol. 61. 1959:200–222.
- Engels, F. 1877. *Anti Dühring*, [valamint] *A család és a magántulajdon és az állam eredete...* Kossuth, Budapest, több kiadásban.
- Erllich, Stanislaw – Wootton, Graham *Three Faces of Pluralism. Political, Ethnic and Religious*. Gower, London, 1980: 103–189.
- Evans-Pritchard, Edward Evan *Essay in Social Anthropology*. London, Faber & Faber, 1962.
- Evans-Pritchard, Edward Evan *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1940.
- Fortes, Meyer *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London, Oxford University Press, 1945.
- Fried, M. H. *The Evolution of Political Society*. New York, Random House, 1967.
- Geertz, Clifford *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic, 1983.
- Geertz, Clifford *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára*. In: *Kultúra és Közösség*, 1988/4: 67–75.
- Girardet, R. *Mythes et mythologies politiques*. Paris, Le Seuil, 1986.
- Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. (Szerk. Hofer T. – Niedermüller P.) MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországtudató Csoport, Budapest, 1987.
- Hobsbawm, Eric *Tömeges hagyománytermelés: Európa 1870-1914*. In: Hofer – Niedermüller (szerk.) *Hagyomány és hagyományalkotás...* 1987:127-197.
- Hobsbawm, Eric *Primitív lázadók*. Kossuth, Budapest, 1974.
- Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.) *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországtudató Csoport, 1988.
- Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1983.
- Keesing, Roger M. *Structures of inequality*. In: *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Holt & Co. New York. 1971:330-385.
- Krader, L. *Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. Mouton, The Hague, 1963.
- Laitin, David *Hegemony and Culture*. Chicago University Press, Chicago, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikwara of*

Kulturális antropológia

- Northwestern Mato Grosso. Academy of New York, series 2, 7. no. 1. 1944: 16–32.
- Lewis, Oscar *Anthropological Essays*. Random House, New York, 1970. Részlet magyarul: A szegénység kultúrája. =*Kultúra és Közösség*, 1988/4:94–105.
- Lowie, R. H. *Traité de sociologie primitive*. Payot, Paris (Első kiadás: 1920).
- Lowie, R. H. *The Origin of the State*. New York, Russell & Russell, 1927.
- Mackenzie, W. J. M. *Political Identity*. Penguin Books, London, 1978.
- Maine, Henry Sumner *Ancient Law*. London, Oxford University Press 1861. (Magyarul: Az ősi jog. Gondolat K., Budapest, 1988.)
- Marcuse, Herbert A politikai univerzum bezárulása. In: *Az egydimenziós ember*. Kossuth, Budapest, 1990:41–77.
- Meggitt, Mervyn J. *Blood Is Their Argument: Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highland*. Mayfield, Palo Alto, 1977.
- Middleton, J. – Tait, D. (eds.) *Tribes without Rulers*. London, Routledge and Systems and the Distribution of Power. A. S. A. Monographs, no. 2. London, 1965.
- Swartz, M. – Turner, V. – Tuden, A. (eds.) *Political Anthropology*. Chicago, Aldine, 1966.
- Terray, Emmanuel 1969. Le marxisme devant les sociétés „primitives”: deux études. Maspéro, Paris.
- Turner, Victor *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca, 1967.
- Walzer, M. – Kantowicz, E. – Higham, J. – Harrington, M. *The Politics of Ethnicity*. Harvard University Press, 1982.
- Willis, Roy (ed.) *The Interpretation of Symbolism*. Wiley, New York, 1975.
- Kegan Paul, 1958.
- Morgan L. H. *Az ősi társadalom*. Gondolat, Budapest, 1961.
- Nadel, S.-F. *Black Byzance*. London, 1942.
- Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben*. (Szerk.) Hofer T. – Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarságtudató Csoport, Budapest, 1988.
- Pouillon, Jean. (ed.) *Etudes d'anthropologie politique*. =*L'Homme*, XIII 1973/1–2.
- Rivière, Claude *Les liturgies politiques*. P.U.F., Paris, 1988.
- Seaton, S. Lee – Claessen, Henri J. M. (eds.) *Political Anthropology: The State of the Art*. Mouton, The Hague, 1979.
- Service, Elman – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth, Budapest, 1973.
- Southall, A. A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: *Political*

67
K É K





A gazdaságantropológia tudománya a XX. század elején született meg. Az első gazdaságantropológiai írás Bronislaw Malinowski 1921-es *The Primitive Economics of the Trobriand Islands* című munkája volt, amelyet az egész antropológia alapműnek tekintett (Sárkány 1970). Ebben az írásban a szerző elutasítja az egyéni, önérdeket követő gazdasági döntéshozatal elvének általános érvényességét, helyette inkább a gazdasági tevékenységet is társadalmi-nak tünteti fel. Majd két évtized múlva jelentek meg azok a jelentős munkák, amelyek már bírálva Malinowskit arra hívják fel a figyelmet, hogy minden gazdasági viselkedés mélyén ott

a rendet a termelésben és az elosztásban. Az említett két viselkedési elv nem is kimondottan ökonómiai jellegű – állítja Polányi (uo.). A *reciprocitás* és a *redisztribúció* elvéről van szó.

A reciprocitást a kölcsönösség vagy a viszonyosság szinonimájaként használjuk köznapi értelmezésben, ami a szolidaritásnál gyengébb fogalmat takar; a redisztribúciót újraelosztásnak is szoktuk nevezni. Egyik elv sem ismeretlen társadalmunkban, mégsem állíthatjuk, hogy alapvető szervező elvként merülne fel a modern kapitalista gazdaságban. Polányi szerint a reciprocitás inkább „a családnak és a rokonságnak a vonatkozásában működik”, a rediszt-

Pálinkás János

A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában

69
K É K

rejlük a választás pszichológiája, amikor az ember döntést hoz arról, miképp is használja fel a korlátozott erőforrásokat. Ezek a – Firth, Goodfellow és Herskovits által írott – munkák igyekeztek hidat verni a közgazdaságtan és az antropológia közé (Durrenberger 1996).

Polányi Károly az elsők között hívta fel komolyan a figyelmet arra a tényre, hogy nem csupán a modern gazdaságban oly evidensnek tűnő nyereség motiválhatja egy adott gazdaság szereplőit. Sőt egyes társadalmakban a nyereség motívuma hiányzik is, akárcsak a díjazásért végzett munka elve vagy a legkisebb erőfeszítés elve (Polányi 1976; Polányi 1997). Polányi egy egész könyvet (1997) szentelt annak, hogy bemutassa: a kapitalista gazdaság kialakulása és a nyereségorientált gondolkodás nem eleve elrendelt, hanem egy történelmi folyamat eredménye. Polányi két olyan viselkedési elvet is bemutat, amelyek képesek biztosítani

redisztribúció azonban egy erősebben hierarchizált formát igényel, mint például egy közös főnök alá tartozást, „ezért a redisztribúció területi jellegű” (1977: 62).

Polányi óta a gazdaságantropológia a cserének három általánosan felismerhető formáját ismeri: a reciprocitást, a redisztribúciót, valamint a piacot. A *reciprocitás* során az egyének vagy a csoportok egymás között kölcsönösen javakat adnak és kapnak, hogy ezáltal segítsenek a szükségét szenvedőkön, bizonyos társadalmi kapcsolatokat hozzanak létre, tartsanak fenn, erősítsenek meg vagy állítsanak helyre; mindeközben pedig bizonyos javak megtartásra, esetleg elfogyasztásra kerülnek.

Az *általánosított reciprocitás* esetében a javak átadása után az ajándékozó fél nem várja el a megajándékozotttól, hogy az visszatérítse a javakat. Azaz itt valóban önzetlen ajándékozásról be-

szelhetünk, a szó hétköznapi értelmében, de talán a segítségnyújtás vagy az altruisztikus cselekvés a megfelelőbb kifejezés. Az ilyen aktusok általában olyan egyének között történnek meg, akik érzelmileg közel állnak egymáshoz, és ezért kötelességüknek érzik, hogy egymásnak segítséget nyújtsanak. Az anyagi szempontokat felülmúlják a társadalmi szempontok. A viszonzás kötelessége nem létezik, bár a viszonzás feltételezett, de ezek a feltételek nem meghatározhatóak. Elképzelhető, hogy a viszonzás azonnal létrejön, de az is lehet, hogy ez soha nem történik meg. Ilyen esetekre mindenki tudna példát mondani, akár saját életé-

Kulturális antropológia

vetítő kereskedőként funkcionálnak, így nem feltétlenül szükséges minden egyes csere alkalmával a tárgyalás. A kapcsolat megszakad, amennyiben a viszonzás nem történik meg a meghatározott időn belül, illetve az elvárt aránynak megfelelően.

A *negatív reciprocitás* során mindkét fél arra törekszik, hogy a csere útján minél nagyobb nyereségre tegyen szert, azaz nagyon hasonlít a piaci cserehez. Itt azonban nincs pénzforgalom, a nyereséget úgy akarják a felek elérni, hogy a lehető legkevesebbet próbálnak adni. Itt az alku is előfordul. A reciprocitás ezen fajtája az olyan preindusztriális társadalmakban, ahol a pénz nem létezik, komoly jelentőséggel bírhat, mivel az egyének és csoportok hozzájuthatnak azokhoz a javakhoz, amelyek termelésével ők nem foglalkoznak. A negatív reciprocitás elvét a tiszta árucserében – azaz az olyan árucserében, ahol nem létezik egy mögöttes pénzszámolás – lehet leginkább tetten érni. Ide sorolható az erőszakos eltulajdonítás esete is.

A *redistribúció* során egy bizonyos csoport tagjai az általuk birtokolt javakat vagy azok egy részét egy közös alapba helyezik el, ahonnan a javak később szétosztásra kerülnek, általában valamilyen központi döntés alapján. Ez a döntés határoz arról, hogy a szétosztandó javakból ki és milyen mértékben részesedik.

A *piac*on a javak pénzért vagy valamilyen csereközvetítő eszköz segítségével cserélnek gazdát. Az eladón, vevőn, a csereközvetítő eszközön kívül szükség van még egy arányra – azaz árra –, mely a javak pénzre cserélhetőségét határozza meg; valamint a cserékben olyan paritások is kellenek, melyeket a kereslet és a kínálat jelölnek ki.

A tanulmány további részeiben a reciprocitásról és a redistribúcióról írok bővebben.

Ajándék és reciprocitás

Ha röviden kellene megfogalmazni, mit értünk reciprocitás alatt, akkor azt valahogy úgy lehetne leírni, mint egyének vagy csoportok közötti javak juttatását bizonyos javakért cserébe, a kölcsönösségi viszonzóság jegyében. A hagyományos antropológiai elmélet mellett foglalt állást, hogy a csere és az ajándékozás a reciprocitás univerzális elvére épül: a megajándékozottnak egy megfelelő ajándékkal kell viszontajándékoznia az ajándékadót, hogy a közöttük fennálló egyensúly létrejöhessen (hatalom, státus, egymás iránti kötelezettségek).

A 19. században a misszionáriusok és az utazók feljegyzésein kívül Európa nem sokat tudott arról, hogyan is működnek ezek az úgynevezett „primitív” társadalmak, bár *Constant*, *Condorcet*, *Engels*, *Morgan* vagy éppen *Maine* írásai a „vademberekről” és kultúrájukról már olyan információkkal szolgáltattak, amelyek valóban használhatóak tudományos célokra is. De általában könnyű volt feltételezni, hogy az ilyen társadalmak híján vannak a magántulajdonnak, a kormányzásnak vagy akár a jogrendszernek. A „primitív” társadalmak sajátosságai egyaránt szolgálhattak érvelésként a nyugati kapitalista rendszer legitimitása ellen és mellett.

Émile Durkheim szintén foglalkozott a reciprocitás kérdéskörével. 1893-as, *A társadalmi munkamegosztásról* című művében a reciprocitást úgy jellemzi, mint ami egyfajta „társadalmi cement”, ami az egyének közötti kötelezettségrendszerben a javak és szolgáltatások cseréjében érhető tetten; az emberek addig nem teljesen társadalmiak, amíg nem lépnek egymással valamilyen cserekapcsolatba. Durkheim, elődeivel szemben, a reciprocitás társadalmi meghatározottságát emeli ki; ez is egyfajta társadalmi tény, ami képes az egyén viselkedésére kényszerítő erővel hatni.

Durkheim elmélete szerint a „primitív” társadalmakban, ahol mindenki

70
K É K

ből is; vannak olyan népcsoportok – főleg a zsákmányolók között –, ahol a gazdaság, a csere meghatározó módja is az általánosított reciprocitásra épül.

A *kiegyensúlyozott reciprocitás* során, miután az áru gazdát cserél, az új tulajdonos hasonló értékű árut igyekszik juttatni az eredeti tulajdonosnak, azaz egyensúlyi cserével állunk szemben. Hogy a viszonzást miképpen szabályozzák, az kultúránként változó; a viszonzás történhet azonnal, egy meghatározott időpontban, amikor az adományozó erre igényt tart, esetleg valamikor a távoli jövőben. „A cserefolyamat anyagi oldala legalább olyan lényeges, mint a társadalmi oldal” (Sik 1988: 14). A reciprocitás e fajtájára legtöbbször a két fél vagy csoport közötti alku hiánya jellemző. Két csoport közötti csere egyes kultúrákban olyan egyéneknek keresztül valósul meg, akik már rendszeres kereskedelmi kapcsolatban állnak egymással; egyfajta köz-

Kulturális antropológia

saját termelése felett rendelkezik, *mechanikus szolidaritás* létezik, ahol a kapcsolatok az egalitáriánus adok-kapok elv alapozza meg. Későbbi munkáit már kimondottan antropológiai – vagy etnológiai – témájúaknak lehet tekinteni, ezek *Baldwin Spencer* és *Francis Gillen* ausztráliai kutatásainak eredményeit használták fel.

Marcel Mauss a *L'Année Sociologique* 1925-ös kötetében jelentette meg az *Essai sur le don (Tanulmány az ajándékról)*¹ című munkáját, amit úgy tartanak számon, mint a gazdasági antropológia alapjait lerakó egyik alapművet. A hosszúra nyúlt esszében öt nagy rész különíthető el: 1. a programadó bevezetés; 2. fejezet a főleg polinéziai etnográfiai kutatásokra alapuló ajándékcseréről és viszonzási kötelességről; 3. a rendszer kiterjesztése, melanéziai és észak-amerikai példákkal illusztrálva; 4. az ajándékozás elvének túlélése ősi jogrendszerekben és gazdaságokban; 5. végül pedig a szintén programadó konklúzió, benne az elsajátítandó tanáccsal: „... kilépni önmagunkból, adni önként és kötelező érvénnyel” (Mauss 1990: 71).²

Mauss művének azonban volt egy fontos előzménye, melyről mindenképpen szót kell ejteni. A csere univerzális létének bizonyításához jelentős mértékben járult hozzá Somló Bódog. *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* címmel jelent meg 1909-ben egy nagyobb munkája, amit Felix Somló néven jegyzett. Somló könyvét Marcel Mauss a későbbiekben felhasználta, amikor saját művét írta hasonló tárgyban; érdekes, hogy ezt tette a témához a későbbiekben oly jelentős mértékben hozzájáruló *Polányi Károly* is. Polányi egy *Jászi Oszkár*hoz írt 1948-as levelében azt írja: „Somló egy nemzedékkel előzte meg a primitív népek gazdaságának megértésében kortársait...” (idézi Sárkány 1998: VIII).

Somló olvasta *Baldwin Spencer*, *Durkheim* munkáit. Munkájában azt a feltételezést igyekszik cáfolni, miszerint léteznek olyan törzsek a világon, akik nem ismerik a cserét. Ez a feltéte-

lezés élt számos ausztráliai, óceániai, afrikai és amerikai törzsről. Somló ellenben azt állítja, hogy „tekintélyes jószágforgalom áll fenn egyes törzsek között éppúgy, mint ugyanazon törzshöz tartozó egyének között” (Somló 1977: 385), csupán a csere egy másik „fennálló alakja” (uo.) fedezhető fel, mint ami nálunk ismeretes. Somló ezt a formát ajándékcserének hívja; ahogy írja, „sem a mi ajándékunkról, sem a mi cserénkről nincsen szó, hanem olyan jogügyletről, mely középpont áll a kettő között” (uo.). A jogügylet – ahogy Somló ezt nevezi – az ajándékhoz anynyiban hasonlít, hogy egyoldalú adományról van szó és egyoldalú elfogadásról; mégis kapcsolódik a cseréhez, mivel az ajándékozási aktus a viszonzás reményében történik meg, ami nemcsak a remények szintjén él, hanem szabályozott is. Az ilyesfajta jogügyletek nagy jelentőséggel bírnak a „primitív” társadalmakban, a javak mozgásának egyik legintenzívebb formájáról van szó.

Mauss volt tulajdonképpen – Somló után – az első olyan tudós, „aki először tulajdonított jelentőséget és foglalta elméletbe a primitív társadalmak egyik legmeglepőbb vonását; azt, hogy a társadalmi érintkezésben nagyon dominánsak az olyan jelenségek, mint az adakozás, az elfogadás és az ajándékok viszonzása” (Rubin 1994: 70). Egy ilyen társadalomban az ajándéktárgyak diverzitása csereként körforgásban van. Ezek a „tárgyak” azonban nem csupán tárgyak (szerszámok, fegyverek, yamgyökér stb.) lehetnek, hanem varázslatok, rítusok, nevek, szavak, valamilyen „know-how”, sőt akár nők is.

Mauss szerint az ajándék lényege abban a tényben keresendő, hogy az ajándék adása viszonzási kötelezettséggel jár a megajándékozott részéről. Amennyiben ez nem teljesül, akkor a társadalom rosszallását fejezi ki, szankcionálja az egyént, ami természetesen azzal jár, hogy annak presztízse csor-

bát szenved. Ezt a megállapítást pszichológiailag minden kultúrára érvényesnek találja a szerző, az ajándékozás azonban különösen azokban a társadalmakban bír igazán komoly jelentőséggel, ahol a gazdaság kevésbé specializálódott, itt ugyanis az ajándékozás intézményesített formává válva a legfontosabb gazdasági tényezőként jelenik meg (Sárkány 1998).

Ahogy *Marshall D. Sahlins a Stone Age Economics* című 1972-es munkájában írta: „[az] ajándékozás a béke megőrzésének primitív módja, amit a polgári társadalmakban az állam biztosít... A társadalom létrehozásában az ajándékozás a kultúra felszabadtítását

71
K É K

jelentette” (idézi Rubin 1994: 71). Az ajándékozás azonban nemcsak szövegeseket teremt, de határokat is hűz; ellenségeimet kizárom ebből a folyamatból. *Rubin* szerint Mauss azon a véleményen van, hogy „az ajándék a társadalmi diskurzus fő vonala, az az eszköz, amellyel a társadalom összetartható”.

Claude Lévi-Strauss könyve a *Les structures élémentaires de la parenté* (A rokonság elemi formái), nem kevesebbet próbál megmagyarázni, mint az emberi társadalom eredetét és természetét. A mű „részen radikális glossza egy másik primitív társadalmi szervezetről szóló híres elméletéről” (Rubin 1994: 70), Mauss ajándékozásról szóló esszéjéről.³ Lévi-Strauss többször hangsúlyozta, hogy Mauss gondolatait igyekszik továbbvinni, elődjének pedig már majdnem sikerült eljutnia oda, hogy létrehozza a strukturalizmust. Részen az ajándékról írott mű alapoz-

ta meg a későbbi strukturalista iskolát az antropológiában.

Lévi-Strauss szerint a társadalmakban alapvetően három „dolog” cseréje folyik: javaké, szavaké és nőké. A francia tudós kiemeli a nőcserét mint egyfajta esszenciális cserét. Véleménye szerint a nők cseréje a társadalmi szolidaritás megerősítésének módja az egyes férficsoportok között. A nőcsere lehetőséget ad arra, hogy a társadalom minden tagja nagyobb eséllyel bírjon a túlélésre. Erre épül fel Lévi-Strauss híres *alliance*-elmélete, ami a rokonsági rendszerek kutatásában nagy előrelépés volt.

Az ötvenes évekre a korábban a polinéziai tikopiaiak között kutató Mali-

Kulturális antropológia

azt Malinowskitól, Mausstól és Polányitól ismerjük.

Melanézia és a kula

Malinowski volt az első olyan antropológus, aki hosszabb terepmunkát végzett a Trobriand szigeteken. A terület két részre osztható, a kisebb északi részhez a Trobriand-, Woodlark (Murua)- és Marshall Bennett-szigetek tartoznak. Itt élnek az északi masszimok. A kula-körzetben a leszármazási rendszer matrilineáris, a társadalomszervezet exogám nemzetségekből épül fel, vallásuk totemizmus. Ahol a földrajzi viszonyok ezt lehetővé teszik, ültetvények találhatók: leginkább gyümölcsfák, pálmafák, yam és banán. Az ültetvényeken sokkal többet termelnek a bennszülöttek, mint amennyire szükségük volna, ennek azonban presztízsértéke is van: a jól gazdálkodó bennszülött megbecsülésnek örvend. Minden férfi kiállítja termékét a saját telkén, és összehasonlítják őket. Azonban a rokonsági rendszer sajátosságának következtében a férfi munkája gyümölcsének nagy része nem hozzá, hanem sógorához kerül, miután főnökének a termés mintegy háromnegyedét adóként beszolgáltatta.

„A kula a csere széles körű, törzsek közötti formája”, írja Malinowski (1972: 49). Ez egy rendkívül összetett és bonyolult intézmény a melanéziai térségben, az Új-Guinea keleti sarkától északra és keletre fekvő szigettérségben; az itt élőket masszimoknak, dobuinak és amphlettieknek hívják. A kula azt jelenti: menni. A Trobriand-szigetek, ahol Malinowski terepmunkájának nagyobbik részét végezte, és ahonnan útnak indult a szigetcsoport más részeire, szintén a *kula-körnek* nevezett térségben található. Ebben a térségben kétféle áru kereskedelme mozog: egyik irányban a *mwali* (kagylókarperec), a másikban pedig a *szoulava* (vörös kagylókorongokból készült

nyaklánc) forog. Minden szigeten és minden faluban van az embereknek egy csoportja, akik részt vesznek a kulában. Ezen emberek közül mindenkihez eljutnak e tárgyak különböző időpontokban, melyeket egy rövid ideig maguknál tartanak, majd átadják kulapartnerüknek, cserébe a másik árucikkért. Formálisan tehát ez egyfajta kereskedelem, egy körforgásos csere. Egy-egy cikk körüljárása akár tíz évbe is telhet. Az árucikknek azonban nem lehet kifejezni az értékét, eszmei értékük van. A kulapartnernek közötti „üzletársi viszony” egy életen át tart. A két árucikk szertartásos cseréje a kula lényege. Ezt azonban másodlagosan olyan, mindenki számára hasznos dolgok is kísérik, mint a szigetek közötti kereskedelem, cserebere, ismerkedés vagy éppen feleségkeresés. A kula előzményéhez számos egyéb tevékenység is kapcsolódik, mint például a rituális hajóépítés, és számos előkészületi tabu is szabályozza a felkészülést. Végeredményben olyan *intézményről* van szó, ami a melanéziai lét szinte minden elemét meghatározza, az élet minden szférájához kapcsolódik.

Ha mint egyfajta kereskedelmet értelmezzük a kulát, meg kell jegyezni, hogy sem pénz, sem profit nem kapcsolódik hozzá. Nem a cserére való hajlam, hanem a társadalmat mindennél átszövő reciprocitás vezérli az itteni emberek viselkedését. Malinowski végül is azt a funkcionalista magyarázatot adta a kulára és kiterjesztve minden „primitív” cserére, hogy az „adni az adás kedvéért” szükségletére épül. Nincs felhalmozás, a javak élvezete nem azok elfogyasztásán, hanem elajándékozásán keresztül történik. Egyesek számára mindez megmosolyogtatónak vagy primitívnek tűnhet, de hozzá kell tenni, hogy olyan bonyolult eljárásról van itt szó, amivel a mi fejlett könyvvitelünk és modern piaci szervezetünk nem biztos, hogy könnyen elboldogulna. Ráadásul egy ilyenfajta elvek által működtetett – részben – gazdasági jelenség egy modern társadalomban működéséértelen

nowski-tanítvány, Raymond Firth újfajta gazdaságantropológiát hozott létre. Elutasította Mauss romantizáló elképzelését, amely a reciprocitás visszaállítását célozta meg a modernitásában. De Malinowskival sem értett egyet, aki szerint a „primitív” társadalmak gazdasága merőben más, mint a fejlett Nyugaté. Firth a tikopiai főnökségekben vizsgált cseretranszakciókat egyáltalán nem találta kiegyenlítettnek, tagadta, hogy a reciprocitás és az egalitáriánus társadalmi kapcsolatok között valamiféle összefüggés lenne. Elméletében – amelynek követőit később formalistáknak nevezték – az egyéni döntéshozatalra és választásra helyezi a hangsúlyt; így van ez szerinte a „primitív” társadalmakban is, csupán eltérő értékrendszer él bennük, mint a kapitalista rendszerekben (Weiner 1996: 1064). Azóta számos kutatás kétségbe vonta, vajon valóban létezik a reciprocitás abban a formában, ahogy

volna (Polányi 1976; Polányi 1997).

Polányi a reciprocitás elvét Melanéziában abból az alapvető tényből vezeti le, hogy először is a társadalomban egy sajátos munkamegosztás van. A családdal való törődés az anyai ágú rokonok kötelezettsége. Ezzel a feladattal pedig közvetlenül a nők foglalkoznak. A férfi tehát termése javát nővére rendelkezésre bocsátja, aki törődik gyermekeivel és feleségével. Ebből a férfinak nem származik anyagi haszna, de ha nem tenne így, hírnevén folt esne, lustának tartanák. A reciprocitás elve így közvetlenül a felesége és gyermekei javára válik, de közvetve a férfiera is. A termények átadása nyilvános és ritualizált, ami azt szolgálja, hogy a férfi mások előtt bizonyítsa derekasságát (uo.).

Ez az elv az alapja a kulának is. Általánosságban a reciprocitás elvéhez a szimmetria intézményesített struktúrája szükséges, ellentétben a redisztribúcióval, ahol a centricitásra van szükség.⁴ A szimmetria általában az egyszerűbb társadalmakra jellemző, ahol a dualitás és a párba rendezés az osztályozás jellemző kísérője. A Trobriand-szigeteken nemcsak az embereknek van meg a maguk kulapartnerre, hanem minden partmenti falunak van egy szárazföldi párja, így a halak és a kenyérfa gyümölcsének cseréje ajándékozás által, a reciprocitás elvével akadálytalanul történik meg.

Redisztribúció

A redisztribúció is a reciprocitás logikájára épül, ám annál sokkal szervezetesebb módon. A német etnopszichológus Richard Thurnwald 1932-es műve, az *Economics in Primitive Communities* volt az első olyan munka, amely a redisztribúciót a piaci tranzakcióktól eltérő cseremechanizmusként mutatta be. Thurnwald felismerte, hogy több olyan társadalom is létezik, ahol a javak a vezető (headman, chief), a feudális úr vagy az adminisztratív központi raktár irányába áramlanak, ahonnan pedig szétosztásra kerülnek bizonyos ünnepekkor; esetleg rituális ajándékként

Kulturális antropológia

osztják el, mint harci kitüntetést, vagy másfajta javadalmazásként. Ezt a központ felé és felől irányuló elosztást Thurnwald összehasonlította a közvetlen, szimmetrikus, reciprociális cserével, ami véleménye szerint ősbibb forma és kulturálisközileg is elterjedtebb.⁵

Polányi szerint a redisztribúciós rendszerek kulcseleme a szervezet centrális szerkezete, centricitása (centricity). Mivel Polányi úgy vélte, hogy a centricitás minden emberi társadalom számára természetesen adott, a redisztribúció elméletét széles körben alkalmazta, a kwakiutl potlachra, az európai középkori uradalmak működésére, az ősi Egyiptom és Mezopotámia hatalmas gabonabegyűjtésére és -raktározására. Így fordulhatott elő, hogy a reciprocitást, a redisztribúciót és a piacgazdaságot nem csupán a gazdaság típusaiként értelmezte a szerző, de általános sajátosságokként, amelyeknek segítségével összehasonlító elemzéseket lehet tenni különböző gazdasági rendszerek között.

Bár már Polányi felismerte a redisztribúció jelentőségét a főnöki (chiefly) társadalmakban és az ősi államokban, a későbbi neoevolucionista iskola vonta le azt a következtetést, hogy a főnökségekben (chiefdom) a redisztribúciónak kitüntetett szerepe van. Marshall D. Sahlins szerint a redisztribúció csak növeli a különböző polinéziai főnökök hatalmát. 1958-as művében (*Social Stratification in Polynesia*) azt állítja a szerző, hogy közvetlen kapcsolat áll fenn a produktivitás, a redisztributív hálózat mérete, a főnök presztízse és következesképpen hatalma között. Többször úgy fogalmaz, hogy a redisztribúció nem egyéb, mint a törzsfőség (chieftainship) intézménye gazdasági terminusban meghatározva. Sahlins polinéziai elemzése termékenyítőleg hatott mind Morton H. Fried, mind Elman R. Service munkáira, akik a redisztribúciót központi fontosságúnak tartották az ilyen, hierarchikusan

létrejövő társadalmakban. Service szerint a főnökségek folyamatosan koordináló központtal rendelkező redisztribúciós társadalmak. A későbbi – főleg kelet- és közép-afrikai – kutatások kétségbe vonták a neoevolucionista szerzők állítását a redisztribúció és a főnöki alapon szerveződő társadalmak között fennálló kapcsolatáról (Feinman 1996).

Nanda (1980) a redisztribúciót úgy írja le, mint amelynek során „egy a csoport tagjai által összegyűjtött vagy felajánlott jószágmennyiséget egy új mintázat alapján a csoporton belül szétosztanak. A redisztribúció így együtt kell járjon egy társadalmi központtal (so-

73
K É K

cial center), ahol a javak találkoznak és ahonnan szétosztásra kerülnek. Számos helyzet létezik, ahol a redisztribúció a csere módozata. A háztartáson belüli ételosztásban a közösen összegyűjtött javak a családtagok között kerülnek szétosztásra. Államszervezetekben a redisztribúció az adóztatáson keresztül valósul meg, ami nem más, mint egy olyan kötelező befizetés az emberek részéről, amiért cserébe a kormányzat különböző szolgáltatásokat biztosít számukra” (Nanda 1980: 167).

Az északnyugati indiánok és a potlach

Észak-Amerika északnyugati partvidéke számos indián törzs hazája. Az amerikanisztika tudománya e csoportoknak igen komoly figyelmet szentel, és az északnyugati indiánok névvel címezte fel őket. Olyan törzsek tartoznak

ebbe a kategóriába, mint északon a tlingitek, haidák, csimsiánok, délen a parti szelisek, csinukok, valamint a középső törzsek, úgymint a bellák, kulák,⁶ nutkák, és a legismertebbek, a kwakiutlok. Ezek a törzsek nem alkotnak egyetlen nyelvcsaládot, a haidák például az athapasca nyelvcsalád távoli rokonai (Stingl 1970), a parti szelisek ellenben a wakash nyelvcsaládhhoz tartoznak (Averkijeva 1982), akár csak a kwakiutlok, a nutkák és a bella-bellák (Gelo 1996).

Az említett törzsek közös, vagy legalábbis nagyon hasonló vélekedésekkel (belief), szokásokkal rendelkeztek. Ellentétben az Egyesült Államok síksá-

Kulturális antropológia

anyagul azoknak az óriási totemoszlopoknak, melyeknek csodájára jár ma is a világ. A vas használata nem volt jellemző, inkább a réztárgyaké. Ugyan az itteni indiánok földműveléssel nemigen foglalkoztak a múltban (kivéve a kisebb dohányföldeket és egyes területek gyomtalanítását), táplálkozásuk változatos és bőséges volt (Stingl 1970). A közhiedelemben úgy élnek ezek a törzsek, mint mesésen gazdag vademberek.

Az itt élő törzsek összehasonlító elemzéséből arra lehet következtetni, hogy törzsi fejlődésük hasonlóan alakult. Az egykori törzsi szervezet mindegyik törzsen belül bomlásnak indult, és megkezdődött az osztálytársadalom kialakulása: a nemek közötti munkamegosztáson kívül létrejött a társadalmi munkamegosztás is, továbbá a rab-szolgaság intézménye is. Nemcsak a különböző földrajzi helyen elhelyezkedő törzsek próbálták komparatív előnyeiket kihasználni (folyami halászat, tengeri halászat, vadászat), de a törzsen belül is szétvált például a kézműipar és a halászat (Averkijeva 1982).

A kwakiutl indiánok egykor a Vancouver-sziget északi részén és a szigettel szemben lévő brit-kolumbiai (Kanada) partvidéken éltek. Mára már csak a szigeten, annak is az északkeleti részén élnek kwakiutlok. *Franz Boas* 1886-ban járt először a szigeti törzseknél, a legtöbb információt a kwakiutl indiánokról gyűjtötte. Boas tudta, hogy az utolsó pillanatban érkezett. Azóta a többségi amerikai társadalom erősen megváltoztatta a kwakiutl kultúrát. Boas 1886-ban megismerkedett a kwakiutl George Huntal, aki fordított neki, amíg el nem sajátította a helyi nyelvet egy bizonyos szinten, és aki az antropológus távozása után folytatta az etnográfiai gyűjtést a boasi módszerek alapján. A későbbiekben nem csupán Boas tanítványai keresték fel e népcsoportot, hanem valóságos záródokhellyé vált az antropológusok kö-

zött.

A kwakiutl nyelvjárást beszélő indiánok több faluban élnek, melynek mindegyike egy lokális törzset alkot. Egy-egy törzs kisebb-nagyobb csoportokból áll, ezeket a csoportokat *numaym*nak nevezik, ami a társadalom szerveződésének elemi egysége. A numaym nem egyszerűen nemzeti, tehát vér szerinti közösség. Maga a szó azt jelenti: azonos fajta (Boas 1975). A numaymon belül a nemesség tagjai általában vérokonságban állnak, de a csoporthoz tartoznak még idegen eredetű, befogadott tagok is. Az ősök leszármazottjaiból áll a nemesség, a köznépet (a főnök „házanépet”) pedig a befogadottak alkotják. Feltételezhető, hogy egy törzs numaymjai eredetileg nem álltak vérokoni kapcsolatban, hanem csupán a későbbi házasodások útján jött létre rokonság közöttük. Több numaym egyesülése egy faluban hozhatta létre magát a törzset (uo.).

A házasodási szabályokat az exogámia jellemezte általában, azaz különböző numaymok tagjai között jött létre házasság. Endogámia csupán a nemesség körén belül fordult elő. Egy numaym vezetője a legfőbb főnök. Az alacsonyabb rangúakat főnöknek nevezik, de megkülönböztetik őket a legfőbb főnöktől, aki időnként ünnepségeket szokott rendezni, amit *potlach*-nak hívnak. A kwakiutlok úgy írták le a főnököt vagy a numaym vezetőjét, „mint az az ember, aki potlacht rendez a törzsek között”.

Egy-egy numaymhoz tartoztak rab-szolgák is. Ők a nemzeti főnökök és a háztartás-közösségek fejének vagy más jómódúak magántulajdonát képezték (Averkijeva 1982). Rab-szolgákat úgy lehetett szerezni, hogy a törzsek más törzseket vagy saját törzsük egy-egy alnemzetiségét megtámadták és foglyokat ejtettek (bár arra vigyáztak, nehogy saját fratriájukat támadják meg). A rab-szolgáknak nemcsak használati értékük volt, hanem el is lehetett őket adni vagy cserélni. A rab-szolgák együtt dolgoztak urukkal – amennyiben az nem volt elég magas pozícióban

74
K É K

gi indiánjaival, e törzsek kultúrájában nem mutatható ki a közép-amerikai magakultúrák hatása (Averkijeva 1982). Továbbá ezen törzsek életmódjában van egy olyan sajátosság, amely más indián törzseknél jellemzően nem található meg: az északnyugati partvidék indiánjai nyílt tengeri és folyami halászával foglalkoztak, táplálkozásuk fő forrását a halak biztosították, és pedig olyan halak, mint lepényhal, tőkehal, lazac, de a nutkák és a parti szelisek vadásztak bálnákra is. A növényi táplálék hiányát az őslakosok tengeri moszatok gyűjtésével és fogyasztásával pótolták. Az indiánok gazdagságának másik fő forrása a bőséges erdőknek köszönhető. Így aztán nem meglepő, hogy a famegmunkálást az indiánok – bár kőeszközöket nem nagyon, inkább csont- és kagylószerzőket használtak – tökélyre fejlesztették. Az egyenes erezetű, hatalmasra megnőtt cédrusfák szolgálnak alap-

Kulturális antropológia

ahhoz, hogy ne kelljen fizikai munkát végeznie –, és egy fedél alatt is éltek velük. A rabszolgatartás azonban nem volt elterjedt, tíz rabszolga tulajdonlása pedig már nagy gazdagságnak számított. A legértékesebb vagyontárgy a rabszolga volt, és a potlachok alkalmával gyakran cserélték vagy ajándékozták el őket. De a rabszolga bizonyos szinten a pénzt is helyettesítette, a különböző árúérték vagy szolgáltatásokért cserébe szívesen fogadtak el embereket. A rabszolgát az indiánok megvetették; aki akár egy rövid ideig is rabszolga volt, szégyenfoltként viselte azt élete végéig, de nemzetségére is szégyent hozott.

Az alábbiakban a potlacht⁷ a kwakiutl törzsek körében mutatom be. A különböző északnyugati törzseknél a potlachnak egyedi sajátosságai vannak, nem ugyanazon szabályok mentén és nem ugyanazon formában zajlanak le.

A *potlach* szó a csinuk nyelvből ered, és azt jelenti: megenni, elfogyasztani. Első ránézésre a potlach a felhalmozott kincsek közszemlére tételéből és szétosztásából áll. Ennél azonban jóval összetettebb jelenségről van szó. A kutatók még a mai napig sem tudtak közös nevezőre jutni arra vonatkozólag, hogy a potlachnak milyen értelmezését lehetne is adni.⁸ Többen abban a tényben látják a potlach létrejöttének lehetőségét, hogy ezek az indiánok jólétben éltek, bár egyes antropológusok (pl. Piddock, Suttles) tagadják ezt a feltevést. Vannak, akik a versengésre fektetik a hangsúlyt, mások a csoportok közötti szolidaritásra, megint mások a javak újraelosztását látják meg benne, egyesek pedig a státusz megerősítésének egy sajátos módját emelik ki a potlach alapvető funkciójaként. Az azonban nem képezi vita tárgyát, hogy a potlach mögött egy olyan – számunkra talán idegen – jelenség húzódik meg, miszerint a kwakiutl és más északnyugat-amerikai társadalmakban nem a vagyon felhalmozása és elfogyasztása, hanem éveken át történő gyűjtése és annak szétosztása számított kívánatosnak. Azokat, akik vagyonu-

kat nem elosztás céljára igyekeztek összegyűjteni, általános rosszallás és megvetés kísérte a társadalom részéről.

De tulajdonképpen mi is ez a potlach?⁹ Bizonyos meghatározott alkalmakkor (pl. születés, névadás, házasság stb.) a legfőbb főnök olyan ünnepséget rendezett, ahová a szomszédos falvak, numaymok (pontosabban a másik frátria) lakóit és vezetőit meghívta, és több napos ünnep során a vendégeket rang szerint differenciálva különböző ajándékokkal halmozta el. Ezek az ajándéktárgyak lehettek állatok, halzsír, kenek, prémek, rabszolgák, takarók stb. Ez utóbbiak értékmerként is funkcionáltak azután, hogy a fehér ember megjelent. A tőlük vásárolt gyapjútakarók mellett – melyek olykor a 10-12000 darabot is elérhették a felhalmozás során – a különböző díszesen megmunkált rézlemezek és a rabszolgák ellátott pénzhelyettesítő szerepet.¹⁰ Egy-egy potlach alkalmával az elfogyasztott étel is hatalmas mennyiségű volt, ráadásul mindig több volt belőle, mint amennyit meg tudtak enni. Ezeket vagy hazavitték magukkal a vendégek, vagy a helyszínen elpusztították. Ez utóbbit a haidák úgy nevezték, hogy „megölik” a vagyont.

A potlachokat lényegében kötelező volt viszonzni. A viszont-potlach nem volt általános elvárás a társadalom részéről, azonban ha a megajándékozott nem viszonzta a potlacht, elvesztette presztízsét és becsületét. Ezért aztán igyekeztek bőségesen viszonzni egy-egy ajándékozást, és „az igazi főnökök mindig szegényen haltak meg” (Averkijeva 1982: 134).

Mauss a potlach kifejezést kiterjeszti más társadalmak intézményeire is. Véleménye szerint mind Melanéziában, mind Új-Guineában is hasonló alapon működik a csere, mint az északnyugati indiánoknál, ellentétben a világ számos más területével, ahol a csere egy elemibb formája maradt fenn. Mauss egy olyan intézményként definiálja a

potlacht, amit „versengő típusú szolgáltatásnak” is lehetne nevezni (1997: 393).

A potlach a kwakiutl társadalomban a főnök számára nem az anyagi nyereség elvére épül, hanem a becsületre és a saját presztízs növelésére. Azaz a nyereség nem annyira materiális, maga a presztízs a nyereség. Ezzel azonban a főnök a megajándékozottakra kötelezettséget is kiró, akik „adósaivá és védőső soron szolgálóivá” válnak (Polányi 1976: 63; 1997: 67). Az olyan potlach is, ami a javak elpusztításával jár, azt mutatja, hogy a nagyfőnök milyen hatalmas.

A magyar gazdaságtörténész a redisztribúció elvét nemcsak a potlachon be-

75
K É K

lül használja, hanem általános kontextusra is kiterjeszti (uo.). A falvak elöljárói a vezetőnek a termés komoly hányadát átadják. A vezető elraktározza ezeket a javakat, és a későbbiekben pedig mindenkinek kiosztja a szokásos ajándékokat. Ahhoz azonban, hogy az ilyen viselkedési elv hatékonyá válhasson, a fennálló intézményes struktúráknak is megfelelően alkalmazkodniuk kell. Hogy egy olyan meglehetősen szövevényes intézmény, mint a potlach, hatékonyan működjön, a *centricitás* struktúrája szükségeltetik. Amennyiben a viselkedési elvek és az intézményesített struktúrák összhangban állnak egymással, a nyereségvágy nem jelenik meg a társadalmon belül. Az egyéni gazdasági motívumoktól nem kell tartani, a munkamegosztás pedig automatikusan működik (uo.). Azaz a gazdasági rendszer működése a társadalomból vezethető le. A redisztribúcióra épültek a nagy történelmi biro-

dalmak, de a feudális viszonyok között is jelen volt ez a rendszer.

Michael C. Howard értelmezése alapján „a potlach egy olyan ajándékozási forma, amelynek során a felesleg széleskörű elosztását az egyén arra használja fel, hogy státuszát növelje; vagy pedig az északnyugati parti indiánok között egy olyan csoportok közötti formája a cserének, amely aprólékosan kidolgozott és időnként nagyon dramatizált ünnepként és ajándékadó szertartásként jelenik meg. A versengő dőzsölésnek és ajándékozásnak ilyen formái a kis mezőgazdálkodó és halászó társadalmakban jellegzetesek, és ezen társadalmakon belül a gazdasági

76 K É K

cserefolyamat fókuszpontjaként működnek a különböző társadalmi csoportok tagjai között” (1986: 148). A potlachon kívül a redisztribúció formái közt fel lehet lelteni az egyszerű ajándékozást és az adózást is.

IDÉZETT MŰVEK

- Averkijeva, Julia Pavlovna 1982. *Indiánok Észak-Amerikában*. Budapest: Gondolat.
- Boas, Franz 1975. *A kwakiutl indiánok néprajza*. In: Boas, Franz: *Népek, nyelvek, kultúrák*. Budapest: Gondolat: 233-267.
- Borsányi László 1983. *Potlach Problems*. – *An Anthropological Calvary*. In: Boglar, Luíz – Kézdí Nagy Géza (eds.): *Artes Populares*. Budapest: ELTE: 108-132.
- Durrenberger, Paul E. 1996. *Economic Anthropology*. In: Levison, David – Ember, Melvin (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 3. New York: Henry Holt and Company: 365-371.
- Feinman, Gary M. 1996. *Redistribution*. In: Levinson, David – Ember, Melvin (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*.

Kulturális antropológia

New York: Henry Holt and Company: 1068-1071.

Gelo, Daniel J. 1996. *North America, Native Americans*. In: Levinson, David – Ember, Melvin (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company: 870-877.

Howard, Michael C. 1986. *Contemporary Cultural Anthropology*. Boston – Toronto: Little, Brown and Company.

Malinowski, Bronislaw 1972. *A nyugati Pacifikum argonautái*. In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Baloma*. (Válogatott írások) Budapest: Gondolat: 7-110.

Mauss, Marcel 1990. *The Gift. – The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge. Magyarul: *Az ajándék*. In: *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 2000.

Mauss, Marcel 1997. *Ajándékok és viszonzásuk*. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem: 368-375.

Nanda, Serena 1980. *Cultural Anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company.

Polányi Károly 1976. *Társadalmak és gazdasági rendszerek*. In: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest: Gondolat: 49-79.

Polányi Károly 1997. *A nagy átalakulás*. Budapest: Mészáros Gábor.

Rubin, Gayle 1994. *Nők forgalomban*. – *Jegyzetek a nemek „politikai gazdaságtanához”*. In: Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest: Replika kör: 63-97.

Sahlins, Marshall D. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Sárkány Mihály 1970. *Gazdasági antropológiai irányzatok*. In: *Népi kultúra – Népi társadalom IV*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Sárkány Mihály 1998. *A közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

Somló Bódog 1977. *A gazdaság őskorából*. In: Zsigmond Gábor (szerk.) 1977. *Az ősi társadalom magyar kutatói*. Budapest: Gondolat: 383-409.

Stingl, Miloslav 1970. *Indiánok tomahawk nélkül*. Budapest: Gondolat.

Weiner, Annette B. 1996. *Reciprocity*. In: Levison, David – Ember, Melvin (szerk.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company: 1060-1068.

JEGYZETEK

- 1 Pontosabban: *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: *Année Sociologique*, nouvelle série, 1. k. (1923-1924), 1-2. Paris.
- 2 Itt Szántó Diana fordítását vettem át – szóbeli közlése alapján.
- 3 Másrészt a cím utalás Durkheim *Formes élémentaires de la vie religieuse (A vallási élet elemi formái)* című 1912-es művére.
- 4 Természetesen a szimmetria és a centricitás legtöbbször nem egymástól élesen elkülönülve jelentkeznek, hanem harmonikusan ki is egészíthetik egymást. Az északnyugati indiánoknál mindkét intézményesített struktúra jelenlétét felfedezhetjük, még ha a centricitás erősebbnek is tűnik. A frátriák közötti házasodás, illetve potlachok például a szimmetria elvét mutatják.
- 5 A reciprocitás terminus egyébként Thurnwaldtól származik, a redisztribúció kifejezést pedig Polányi javasolta.
- 6 Egyesek a bellakula nevet használják ez utóbbi két csoportra.
- 7 „Potlacs (angolul: potlach): ajándékosztó ünnep. Bizonyos alkalmakkor (tisztességválasztás, rangra emelkedés stb.) egyegy indián szertartásos keretek között megajándékozza faluja vagy a szomszédos települések lakosait” (Averkijeva 1982: 11).
- 8 E témában lásd: Borsányi 1982.
- 9 Még egyetlen társadalmon belül is számos potlach-fajta létezett, amelyeket különböző elnevezéssel is illettek, itt azonban inkább egy általános képet igyekszem bemutatni a potlachról.
- 10 A szétosztásra kerülő ajándékok az idők folyamán megváltoztak. A XX. században már fémedényeket, üvegyongyókat, színes televíziót, sőt készpénzt is osztogattak. Ez utóbbi információhoz Boglár Lajos személyes közlése alapján jutottam, aki Wolfgang G. Jilektől halotta az elmondottakat. 1888 óta egyébként a kanadai hatóságok betiltották a potlach, ennek ellenére a mai napig előfordul, bár jelentősége erősen megcsappant, és az ünnepség is átforgalmódott.

Az antropológusok a századforduló óta a különböző közösségek hétköznapi életében részt véve kutadják a társas viselkedést. A személyes megfigyelés és részvétel azóta is elválaszthatatlan az antropológiától.

Az egyéni és közösségi viselkedésformák megismerése azért szükséges, mert azokban jut kifejezésre az adott társadalom tagjainak gondolkodásmódja (megismerő-, megértő-, észlelőképessége, azaz az ún. kognitív folyamat), és ezáltal lesz megérthető az egyének életét szabályozó társadalmi csoportosulások természete. Ugyanis „az etnográfiai gyakran óriási távolság választja el a kendőzetlen, kézzel-

zését szolgálja. Ha pedig az egyének interakcióit (az egyének közötti viszonyokat) irányító, nem tudatosult kulturális modellt akarja feltárni, akkor a megfigyelés az egyik alapvető információforrás.

A viselkedés szisztematikus megfigyelése és elemzése iránti érdeklődést két nagy hatású antropológiai iskola ösztönözte. Az egyik a kultúra és a személyiség közötti összefüggéseket állította a kutatások középpontjába, a másik képviselői a rejtett vagy öntudatlan – ezt általában ideálisnak nevezik – és a nyílt, azaz manifeszt kulturális minták kérdését; ők arra kerestek választ, hogy az emberek miért nin-

Borsányi László

A megfigyelés az antropológiai terepmunkában

fogható információt – azt, amit a kutató megfigyel, amit a bennszülött közöl vagy mindazt, ami az... élet kaleidoszkópjában megjelenik – az információk akadémikus interpretálásától” (Malinowski 1922:3–4).

Az antropológusnak az a feladata, hogy feltárja a társadalmi élet törvényeit és szabályszerűségeit, mindent, ami állandó és kötött; hogy leírja az adott társadalom kultúrájának az anatómiáját és íratlan szabályait. Az explicit módon nem rögzített hagyományok rendszere, a közösségek törvények által nem szabályozott szerkezete a legnehezebben megragadható „anyagban”, az emberekben testesül meg (Malinowski 1922: 11).

Az antropológiai leírások elsősorban a megfigyelésekre és a különböző fajta interjúkra épülnek. Ha a kutatónak az a célja, hogy a társadalom tagjainak a gondolkodásmódját derítse fel, a megfigyelés elsősorban az interjúk ellenőr-

csenek mindig tudatában saját viselkedésük szabályszerűségeinek.

A viselkedés rendszeres megfigyelésének és lejegyzésének technikáját a viselkedés előrejelzésében érdekelt szociál- és gyermekpszichológusok dolgozták ki az 1920–30-as években. Ők azonban az egységesítés érdekében elsősorban kontrollált helyszínekre, laboratóriumokra, iskolákra korlátozták megfigyeléseiket (H. F. Wright 1960), ámbar később R. G. Barker és H. Wright hatására új, természetes helyszínekre is elmerészkedtek. Több munkájukban (1951, 1954 etc.) taglalják a helyszíni megfigyelés mint módszer előnyeit és hátrányait. (A típus rögzítése órákba telik, az átírás sem kevesebbe, az elemzés pedig még annál is többé. Kérdés, hogy a ráfordítás – szakképzett munkaerő/óra – arányban áll-e a kapott eredménnyel. John Whiting és társai a „hat kultúra” kutatási projektjében kb. 3 ezer,

77
K É K

Kulturális antropológia

egyenként 5 perces viselkedésmintát gyűjtöttek. Évekig tartott, amíg elvégezték az elemzést. Számos antropológus – mivel túlságosan időigényesnek találja a feljegyzett megfigyelések elemzését, rendszerezését – feldolgozatlanul teszi közzé az anyagot (l. John M. Roberts, 1956).

A megfigyeléseknek ott és akkor van a legnagyobb szerepük, ahol és amikor az emberek nem tudnak a viselkedésre vonatkozó kérdésekre egyértelmű választ adni. Sok ilyen van, de hat fő okot kell kiemelni:

1. Sem a megkérdezettnek, sem az antropológusnak nincs megfelelő szókincse a szóban forgó viselkedés –

megítélni, hogy a saját viselkedésüket milyen szabályszerűségek határozzák meg).

4. A megkérdezetteknek nincsenek ismeretei saját tevékenységi körükön kívül eső dolgokról, például nem vesznek tudomást a sajátjuknál alacsonyabb társadalmi rétegbe tartozó, vagy valami miatt a perifériára került személyekről, családokról stb.

5. A megkérdezett azért nem tud érdemi információkkal szolgálni valamilyen viselkedésről, mert ellentmondás van a gyakorlat és a viselkedéssel kapcsolatos események, szabályok és normák között.

6. A megkérdezett a múltbeli tapasztalataira építve általánosít, holott nem emlékszik vissza pontosan a konkrét eseményre, történetre, jelenségre; a pontatlanul interpretált emlékek eltorzítják az információk valóságtartalmát. (Például az időhatárokat és időpontokat rendkívül szigorúan követő amerikai anyák sem mind emlékeznek vissza arra, hogy mikor választották el gyermekeiket, vagy hogy mikor tanították meg őket asztalnál enni – l. Haggard et al. 1960, Roberts 1963 és Radke-Yarrow 1963).

A kutató a minél hitelesebb információk beszerzése érdekében nem nélkülözheti munkájában az elfogulatlan személyes megfigyelést.

A megfigyelésnek különböző szintjei, technikái vannak, amelyek vagy önmagukban, vagy egymást kiegészítve, vagy egymást követve alkalmazandók. Ezek: a *közvetett megfigyelés*, a *feltűnést kerülő közvetlen megfigyelés*, és a *résztevő megfigyelés*. Fontos hangsúlyozni, hogy akár interjút készítünk, akár megfigyelünk, óhatatlanul kényszerhelyzetbe hozzuk az érintetteket. Csupán azzal, hogy kérdezzük valakit – függetlenül attól, hogy őt foglalkoztatja-e az a téma, ami bennünket – és hogy *rákérdezzük* számára természetes jelenségekre, cselekvésekre, máris „természetellenes” légkört teremtünk.

A „mesterséges” körülmények pedig „mesterkéltté” teszik/tehetik a legösszetettebb reakciókat is.

Közvetett megfigyelések

Az antropológusnak a terepen – már csak azért is, hogy célirányosan, önmaga és a vizsgálódása tárgyát képező közösség tagjainak idejével és türelmével a lehető legjobban gazdálkodhasson – első körben a közvetett úton megszerezhető információk összegyűjtésére érdemes törekednie. A „tartózkodó felmérések” (unobtrusive measures) során különösebb feltűnés nélkül hasznosíthatja a kézenfekvő eszközöket és lehetőségeket. A „tartózkodó” vagy „nem tolakodó/beavatkozó” mérések kategóriáját Eugene J. Webb és munkatársai vezették be 1966-ban megjelent *Unobtrusive Measures: Nonreactive Research in the Social Sciences* című könyvükben, sokoldalúan bizonyítva, hogy milyen bőséges lehetőség kínálkozik egy kutató számára a társadalmi viselkedés mérhető lenyomatainak hasznosítására.

Számtalan, a nem szakember számára sokszor érdektelen dolog észrevétele(!), megfigyelése és rendszerezése kiegészíti a később más úton-módon szerzett ismereteket, de gyakran felhívja a figyelmet olyasmikre, amikre korábban nem gondolt a kutató. Ilyenek például a környezetben feltérképezhető *külsőleges nyomok*.

Az otthonok, iskolák, munkahelyek, közösségi helyek, terek pontos, részletes megfigyelését rögzítő, úgynevezett *ökológiai leírások* rávilágítanak arra, hogy a környezet és a körülmények milyen módon befolyásolják a viselkedést, hogyan határozzák meg a viselkedés irányát és az ellenőrzésével kapcsolatos elvárásokat.

A környezethez tartozó tárgyakban, épületekben, térkonstrukciókban (parkok, játékterek, udvarok, kertek, temetők stb.) emberi tevékenységek, gondolkodás, a megalkotásukkor érvényes társadalmi szokások, normák, ízlés, szellemiség jutnak kifejezésre; az

78
K É K

például egy bonyolult rokonsági kapcsolatokon alapuló rituális viselkedés – leírására; a közvetlen megfigyelés megkönnyítheti minden, önmagában értelmetlennek tűnő verbális üzenet megértését.

2. Nincsen tisztán kirajzolódó általános viselkedésminta; a viselkedési előírások korcsoportonként, a testvérek születési sorrendje, lakóhelytípusok stb. szerint eltérnek, de ezt a megkérdezett nem láthatja át, illetve a válszaiból az antropológus nem tudja kibontani a szabályszerűségeket.

3. Az informátor nincsen tudatában, ezért nem is tudja megfogalmazni, verbalizálni saját vagy mások viselkedését például a szocializáció folyamatában. (Pl. az amerikai John és Ann Fischer kutatópáros (1963, 1966) azt tapasztalta, hogy még a legiskolázottabb, legjobb kifejezőkészséggel megáldott anyák sem tudnak a szocializációról általában nyilatkozni, és azt

ilyesmiket az érdeklődő turista megnézi, az antropológus azonban tüzetesen megfigyeli, és kíváncsi a köztük lévő, de a bennük megtestesülő összefüggésekre is. Az antropológiai kutatásban a *tárgy* fogalom a legszélesebb és legmélyebb tartalmával értelmezendő: benne foglaltatnak a történészek által okmányoknak nevezett dokumentumok, növény- vagy kisemlős-gyűjtemények, a természetben előforduló anyagok (pl. gyógynövények) meghatározott célra való használata stb.

A jó antropológus a terepen olyan, mint Sherlock Holmes. Egy jól kitapasztalt ösvény, amely két házat vagy települést köt össze, vagy egy élénk forgalomról tanúskodó út például intenzív kapcsolatra utalhat, ezen a nyomon elindulva már csak a forgalom jellegét, célját, okát kell kideríteni. Egy település épületeinek állapota az általános életszínvonalra utaló jel, a hulladék-halmokból arra lehet következtetni, mióta élnek ott az emberek; a személerakó helyeken látható italosüvegek is beszédes „dokumentumok” (Webb, Campbell, Schwartz és Sechrest 1966:41).

A helyi temető szintén értékes adatokkal szolgál. A sírkövek, sírjelek, fejfák, sírfeliratok informálnak a rokonsági csoportokról, születési és halálozási időpontokról, az elhunytak társadalomban és családban elfoglalt helyéről (a síremlék anyaga, mérete, díszessége; a környéke rendezettsége, elhanyagoltsága stb.). Az amerikai William Lloyd Warner 1959-ben megjelent *The Living and the Dead* című monográfiája elsősorban a sírokról szerzett közvetlen és közvetett információkra, valamint elhalálozási okmányokra alapozva tár fel haláleseteket, és ezeket interjúkkal kiegészítve bizonyítja, hogy a temetők, mint társadalmi érvényű adatforrások nem elhanyagolhatók az antropológiai kutatásban sem.

Ha a tanulmányozott társadalomban kevesen tudnak írni és olvasni, az egyes családokban, hivatalokban előforduló könyveket, újságokat, magazínokat, kalendáriumokat és egyéb

Kulturális antropológia

nyomatványokat is célszerű megfigyelni, számba venni.

A közvetett megfigyelések mint „nem tolatkodó” eljárások általában csak korlátozottan hasznosíthatók, kiegészítő forrásként. Ám mivel a bennük foglalt, általuk közvetített információk rendszerint a későbbiekben más, elmélyültebb kutatási technikák alkalmazásakor ellenőrizhetők, pontosíthatók, gyakran döntő jelentőségűvé válhatnak.

Feltűnést kerülő megfigyelés

A feltűnést kerülő megfigyelés annyiban különbözik a feltűnést nem okozótól, hogy ezúttal a kutató nem „ráakad” a figyelemre méltó jelenségre, hanem céltudatosan keresi azokat az alkalmakat, amelyek újabb információkkal gazdagítják meglévő tapasztalatait, s ezáltal közelebb juthat a résztvevő megfigyelések folyamatában.

Ebben a szakaszban nem az egyének, illetve a közösség életének „lenyomatái” képezik a vizsgálódás tárgyát, hanem maga az egyén, illetve a közösség, de a vizsgálódás még mindig a háttérben történik.

A feltűnést kerülő megfigyelésekre is jócskán kínálkozik alkalom, feltéve, hogy az antropológus tudatosan, jól felkészülten, mondhatnánk tervszerűen figyel. (Ha például a kutató tudja a szakirodalomból, hogy X nép körében a férfivá avatás velejárója a homlok két oldalán ejtett három hosszanti bevágás, szükségtelen ezt a külső jelet „megfigyelnie” – ezt természetesen látja, de fölkelti a figyelmét az a felnőttnek látszó férfi, akinek nincsenek ilyen bevágások a homlokán).

Mit lehet feltűnést kerülve megfigyelni? *A külsőségeket, a metakommunikációt, a nyelvhasználatot.*

Külsőségek

A tetoválások, hegek, az öltözködés sok mindenről árulkodhatnak. Az ékszerek, a testdíszek és a különböző személyes tárgyak szintén. (Például több kutató észrevette, hogy egyes társadalmakban az írástudatlanok előszeretettel vásárolnak tollkupakokat, amiket jól láthatóan a ruhájukhoz erősítve viselnek: ezzel demonstrálják, hogy értenek az íráshoz).

Mimika, metakommunikáció

A mozdulatok, gesztusok kommunikációs szerepét már a múlt században

79
K É K

igyekeztek tudományos igénnyel elemezni: Charles Darwin 1872-ben jelentette meg *Az érzelmek kifejezéséről embernél és állatoknál* című kötetét, amely az általános érdeklődést a témára irányította. Az antropológus is a munkájában előrevívó információkat raktározhat el az egyénekre jellemző taglejtésekből, testmozgásokból, illetve a társadalmilag egységesen értelmezhető mozdulatokból, metakommunikációs jelekből, jelzésekből. Pl. L. Sechrest és L. Florest annak az amerikai közhiatedelemnek az alapján, hogy a láblóbálás a filippinóknál az idegesség jele, megfigyeléseket végzett a filippinók körében, és kimutatta, hogy a kávéházakban összehasonlíthatatlanul többen lóbálják a lábukat, mint a bárókban, ahová nyilván általában a nem ideges emberek ülnek be (Webb, Campbell, Schwartz, Sechrest 1966:122).

Vannak olyan mozdulatok, gesztusok vagy reakciók, amelyek babonás

képzetekhez vagy valamilyen szokáshoz kötődnek. A megfigyelésük és lejegyzésük igazolhat korábbi állításokat, vagy új kérdések kiindulópontja lehet.

Nyelvhasználat

Feltűnés nélkül megfigyelhető, hogyan beszélgetnek egymással az emberek a hétköznapi életben, hogyan nyilvánulnak meg élőlóban ilyen vagy olyan közösségi megmozduláskor. Meghatározott szókapcsolatok, szavak előfordulásának gyakorisága, tartalmuk, érzelmi töltésük állandósága vagy változatossága tükrözi a beszélő

Kulturális antropológia

múzeumi látogatók által egy teremben eltöltött idő és az ez alatt elsajátított ismeret szorosan összefügg egymással: a modern kiállításrendezés éppen ebből a tapasztalatból kiindulva fogalmazta meg alapelveit – I. Borsányi 1983).

Az egyszerű, feltűnést kerülő megfigyelésekkel értékes, a konkrétan kutatni kívánt témához, kérdéshez közelebb vivő információkhoz jut az antropológus. Azt azonban tudni kell, hogy az „adatgyűjtő eszköz”, azaz maga a kutató ember a legjobb szándéka ellenére sem tökéletes: figyelme, összpontosító készsége változó; ha a saját kultúrájától eltérő kultúrában, a megszokott természeti, időjárási környezetből eltérő környezetben dolgozik, mérséklék a teljesítményét az alkalmazkodással együtt járó fizikai és lelki megpróbáltatások. (Nehéz úgy koncentrálni figyelni, hogy közben csipős legyek, szünyogok, ismeretlen rovarok, bogarak támadják meg az embert!)

A résztvevő megfigyelés

A fentebb ismertetett megfigyelési módszereknek nem csupán az összegyűjtött információk és tapasztalatok a hozadékai. A terepen, a tanulmányozandó közösségben való jelenlét, mozgás, ismerkedés az antropológus elfogadásához és befogadásához vezető út is. A terepmunka célja, lényege a tartós együttéléssel elérhető megismerés, megtanulás és megértés.

A terepmunka időtartama minimum hat hónap, de valóban érdemi kutatáshoz egy-két év az ideális. Századunk jeles antropológusai, mindenekelőtt Bronislaw Malinowski és Margaret Mead voltak azok, akik „elvitték az antropológiát a missziós házak verandáiról”; ők – elődeiktől eltérően – nem elégedtek meg a misszionáriusoktól, kereskedőktől vagy gyarmati tisztviselőktől beszerezhető információkkal, hanem magukkal az őslakókkal együtt élve, közvetlenül tőlük gyűjtötték össze

az elemzéseikhez és összehasonlító munkáikhoz szükséges adatokat, ismereteket, tapasztalatokat. Malinowski 1922-es leírása jól illusztrálja, hogy a résztvevő megfigyelés az egyetlen, a társas élet szubjektív részleteinek feltárására is alkalmas módszer:

„Alighogy megtelepedtem Omara-kanán, bizonyos mértékben részt vettem a falu életében, figyelemmel kísértem a fontos vagy ünnepi alkalmakat, és érdeklődtem a kis falu eseményeinek fejleményei iránt. Reggelente többé-kevésbé olyan napokra ébredtem, mint a helybeliek. Kibújtam a szünyogháló alól, hogy lássam az éledező falusi életet, a háztartástól és az évszakoktól függő munkanapba belelendülő embereket, hiszen olyan korán vagy későn kelnek és látnak munkához, ahogy a tennivalók megkívánják. Amikor reggeli sétámat tettem, a faluban láthattam a családi élet bensőséges részleteit, az öltözködést, a főzést, az étkezést. Láthattam a napi munka előkészületeit, feladataikat végző embereket, valamilyen kézművességben serénykedő férfiakat és nőket. Viták, tréfák, családi jelenetek, általában hétköznapi, olykor drámai, de mindig lényeges események határozzák meg mind az én napjaimat, mind az övéket. Visszaemlékezve meg kell állapítanom, hogy mivel a bennszülöttek folyamatosan mindennap láttak, megszűnt az irántam tanúsított érdeklődésük, illetve a riadalmuk miattam, vagy hogy tudatosan kezdjenek viselkedni a jelenlétemben; többé nem jelentettem zavaró tényezőt az általam tanulmányozott törzsi életben, nem befolyásoltam a puszta jelenlétemmel – ahogy általában szokásos egy új jövevény megérkezésekor minden primitív [eredetiben: savage] közösségben. Valójában amint rájöttem, hogy mindenbe beleütöm az orromat, még olyan dologba is, amiről egy jól nevelt bennszülött álmodni sem mer, az életükhöz tartozó szükséges rossznak tekintettek, amin a dohányadományok enyhítettek valamennyit.

Napközben bármi történt, könnyen megtudtam, semmi sem kerülhetett el a figyelmemet. Jelzések a mágus (sorcerer)

80
K É K

társadalmi hovatartozását (iskolázottság, műveltség, az adott társadalmon belüli csoporthovatartozás stb.), de utal a beszélők/megszólalók kapcsolatának minőségére is (két szomszéd másként üdvözli egymást a buszmegállóban és másként cseveg, mint a templomban; más kifejezéssel közelít egymáshoz két ismerős és két rokon; másról és másként beszélget egymással tanár és diák, mint diák és diák stb.).

Az ilyen természetű megfigyelések általában csak beszédfoszlányokat, részleteket kaphat el a kutató, s ennél többet nem is várhat. Ám ha a helyet és az időpontot jól választja meg és kitartóan gyűjt, adatai nemcsak szám szerint, hanem tartalmilag is gazdagodnak. Fontos tényező a ráfordított idő. Ez jelentheti ugyanannak az eseménynek, helyzetnek, helynek a többszöri megfigyelését, és az alkalmankénti időráfordítást. (Például a

Kulturális antropológia

esti felbukkanásával kapcsolatban, egy-két nagy, igazán fontos veszekedés és szakítás a közösségben, betegségek, gyógyítási kísérletek és halálesetek, mágikus rítusok, amelyeket elő kellett adni, s mind ezt nem kellett felhajtanom attól felve, hogy elszalasztom őket, mert a szemem előtt zajlottak, mondhatnám, a saját házam küszöbe előtt. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ha bármikor valamilyen drámai vagy fontos dolog történik, azon melegében tanulmányozni kell, mert a bennszülöttek akkor csak arról tudnak beszélni; erősen izgatottak lesznek, ezért nem tartózkodók; erősen foglalkoztatja őket, felélénkül a gondolkodásuk és emiatt belemennek a legapróbb részletekbe. Mindazonáltal sokszor megszegtem az etikett szabályait, amire a bennszülöttek, most már eléggé ismerve engem, nem voltak restek azonnal felhívni a figyelmemet. Meg kellett tanulnom viselkedni, és egy bizonyos fokig megtanultam „ráérezni” a helyes és rossz bennszülött-viselkedésre. Ezzel, meg azzal, hogy élveztem a társaságukat és részt vettem egyes játékaikban és szórakozásaikban, kezdtem érezni, hogy valóban kapcsolatban vagyok a bennszülöttekkel, ami előfeltétele a sikeres terepmunkának” (Malinowski 1961: 7-8).

Malinowski igazán érzékletesen és meggyőzően számol be arról, hogy a mindennapi életbe és tevékenységekbe bekapcsolódva az etnográfiai gyűjtőmunka beleágyazódik az antropológus napirendjébe: miközben átveszi a helybeliek gondolkodásmódját és szokásainak nagy részét, az érvényes viselkedésformákat „beépíti” a saját magatartásába.

Mindehhez célszerű a közösség nyelvét megismerni, ha mód van rá, elsajátítani még akkor is, ha a megfigyelt szokások, viselkedésformák java része nem verbális. Minél közvetlenebb és zavartalanabb a kapcsolat a közösség és a kutató között, annál több valódi részlet és annál több intimitás tárul fel. Minél indifferensebb az idegen személy, annál természetesebben zajlik közvetlen jelenlétében az élet, s a cél az, hogy ez az élet a kuta-

tó számára is természetes legyen, hogy magáévá tegye a helyi közösség szokásait és konvencióit, az érvényes viselkedési normákat. Hogy ezt mennyire sikerül elérnie, az már főként rajta múlik: a személyiségén, a felkészültségén, az adaptációképességén. Az bizonyos, hogy „bennszülötté válni” legalább annyira hátrányos, mint amennyire előnyös lehetne a munka határfoka szempontjából.

Bármilyen ellentmondásosnak hangzik is, meg kell tanulni kívülről szemlélni a belülről való részvételt. Ez az egyik záloga a közvetlenül szerzett információk megbízhatóságának, mert így kellő tárgyilagossággal lehet az információkat regisztrálni, elemezni és a kutatási célnak megfelelően szelektálni. A résztvevő megfigyelések során gyűjtött, viszonylag rendszertelen, ám többnyire igaz ismeretek és tapasztalatok biztos alapot adnak minden további információ megszerzéséhez, és hozzásegítenek a kutatás folyamán alkalmazandó, mélyebbre hatoló módszerek kiválasztásához.

A megfigyelések révén szerzett elsőleges adatokra, tényekre, benyomásokra építve konkrét kérdések fogalmazódnak meg a kutatóban, amelyek célirányos kérdőívek, tesztek összeállítására sarkallják. A résztvevő megfigyelések az egyéb módszerekkel, eszközökkel gyűjtött információk ellenőrzésére is szolgálnak. A folyamatos ellenőrzés – egy adott kérdés minél sokoldalúbb megközelítése, feltárása – elengedhetetlen a feldolgozó munkához.

Mindnyájan résztvevő megfigyelők vagyunk, ha nem más kultúráké, akkor a sajátunké, de a „nem antropológus” nem rendszerezi magában a megfigyelés tapasztalatait, és nem alakít ki teljes képet a megfigyelt helyszínről, eseményről.

A „résztvevő megfigyelés” mint szak kifejezés többféle antropológusi szerepválasztási lehetőséget foglal magá-

ban. A kutató résztvevőként teljesen beépülhet a tanulmányozni kívánt közösségbe, de azt is megteheti, hogy úgy viselkedik, mintha a csoport tagja lenne, ám valójában csak megfigyelőként van jelen. Ugyanakkor csatlakozhat a csoporthoz megfigyelőként, aki egyúttal részt vesz a közösség életében, s végül választhatja az egyszerű megfigyelő szerepét (vö. Gold 1958). A „beépült”, „bennszülötté váló” kutató elitkolja megfigyelői szerepét, ami akadályozhatja őt az adatgyűjtésben és rögzítésben (vö. Festinger, Riecken és Schachter 1956). A „résztvevő mint megfigyelő” nem rejti véka alá a szándékát. Ő azért tartózkodik a helyszí-

81
K É K

nen, hogy megfigyeljen, és közvetlen közelről legyen a tanúja az emberek interakcióinak, konfliktusainak. (A „megfigyelő mint résztvevő” szerepet akkor vállalja/választja, ha az informátorokkal rövid és formális a kapcsolata. Hasznos az antropológusnak minél hamarabb felfednie, hogy a közösség tagjai miként vélekednek róla, mert ez befolyásolja az elhangzottak igazságtartalmát).

A résztvevő megfigyelő különböző társas helyzetekben megfigyeli az eseményeket, és a lehető legpontosabban és legrészletesebben (utólag) lejegyzik őket. Vannak kínosan alapos megfigyelők, s vannak, akik sokszor a kezük ügyében lévő dolgokat sem veszik észre. Az, hogy kinek mi ragadja meg a figyelmét, egyénileg változik. (Például a nők a mi társadalmunkban könnyebben jegyzik meg a ruhák, színek, ékszerek jellegzetességeit, mint a férfiak. Szakemberek hamarabb figyelnek

Kulturális antropológia

fel a szakterületükből adódó ismereteik alapján olyan részletekre, amelyek mellett mások elmennek). Az antropológus sem kivétel ez alól. Ezért ha tisztában van saját megfigyelőképessége erősségeivel és gyengéivel, képességének fejlesztésével is felkészül a kutatásra; kialakítja „testre szabott” módszereit. A lényeg az, hogy minél objektívabb legyen, s hogy olyan feljegyzéseket készítsen, amelyekre biztosan építhet a továbbiakban. A résztvevő megfigyelő nem szakadhat el tudományos elméleti meggyőződésétől. Nyilvánvalóan egészen mást és másként figyel meg egy szertartáson, ünnepen a strukturalista-funkcionalista

fontos a megfigyeléseket lejegyezni, nem pedig a megfigyelésekből eredő következtetéseket.

James P. Spradley az adatgyűjtés során alkalmazott megfigyelési technikák között (1980) megkülönbözteti egymástól a *leíró* – az egy adott eseményre koncentráló – és az antropológus által feltett kérdéshez kapcsolódó *szelektív* megfigyelést. Szerinte a leíró megfigyelés alapvető célja az, hogy az embereket, a környezetet, az eseményeket bemutassa. Ezeket a részleteket diszkrét – egymástól jól elkülönülő – kategóriákba sorolja: életkor, nem, öltözet, fizikai megjelenés stb. Velük együtt javasolja feljegyezni azt is, amit az ember lát és hall, illetve tapasztal. Négy fő csoportba oszthatók a megfigyelendők: *cselekvések, személyek, helyek* és a *csoport figyelmének középpontjában lévő tárgy*.

A lejegyzésnek nincsenek szabályai, de az idők folyamán kikristályosodott néhány követendő alapelv. Mindenekelőtt célszerű megfigyelni és lehetőleg pontosan leírni, esetleg lerajzolni a *környezetet, a fizikai elrendezést* (hol zajlik az esemény, hogyan van a tér, a helyiség berendezve, milyen tárgyak, bútorok, díszek, díszletek láthatók a helyszínen stb.), aztán a *résztvevőket* (hány ember van jelen, hogyan oszlanak meg nemek, életkor, nyelv stb. szerint), az esemény *látványát* (mikor és milyen napszakban történik, milyen különleges, a többiekétől megkülönböztetett személyek és/vagy tárgyak vannak jelen) és magát az *eseményt*, illetve a történéseket (ki mit csinál, mikor, mivel, kivel vagy kinek).

A kutató a viselkedést szisztematikusan megfigyelve bepillant a tanulmányozott társadalom működésébe. Mintákat gyűjt a különböző emberi megnyilvánulásokból, hogy feltárhassa a viselkedés szabályszerűségeit.

A jó terepmunka-jegyzetek telis-tele vannak eseményleírásokkal, a megfigyelő érdeklődését felkeltő momentu-

mokkal, de az elkészült monográfiákban már csak elvétve fordulnak elő a konkrétumok. Például, a terepmunka jegyzet így szól: Találkoztam „A”-val és feleségével az ösvényen. Az asszony egy köteg rózsát cipelt a hátán, és kb. 2 és fél éves fiúgyereket az ölében. „A” egy lándzsát vitt. Libasorban haladtak, „A”-val az élen.

Az antropológus ilyenkor megjegyzi magának, hogy a nő a tehercipelő és a férje háta mögött halad. A továbbiakban nyitva tartja a szemét, vajon mindig a férj megy-e elől, és mindig a feleség viszi-e a terhet? Ha minden esetben ezt tapasztalja, és szóbeli információk is megerősítik, hogy ez a szokásos viselkedésforma, a konkrétumból az következtethető: „X” társadalomban a nők viszik a terheket, s a férjük mögött haladnak. (Az semmiképpen sem, hogy ez a munkamegosztás és sorrendiség azt bizonyítja, hogy a nőket alacsonyabb rendűnek tartják, mint a férfiakat (Whiting and Whiting 1970:283)! Az antropológusnak azt kell kiderítenie, hogy az adott közösség értékrendjében hogyan értelmezhető ez a szokás).

Ahhoz, hogy a megfigyelés (a kutatómunka egyik legfontosabb szakasza, módszere) ne parttalan legyen és a végeredmény ne valami koncepció nélküli információhalmoz maradjon, az antropológus tájékozódik a közösség napirendjéről, heti, havi eseménynaptáráról, s megfontoltan, vizsgálódási céljainak alárendelve dolgozza ki saját napirendjét; mikor, hová *kell* mennie, miben kell feltétlenül részt vennie stb. A napirendi táblázatok a megfigyelésekhez pontosan olyan nélkülözhetetlenek, mint a genealógiák a rokonsági rendszer kutatásához. A kutató tehát feltérképezi a rituális és társadalmi eseménynaptárt, az évszakokhoz kötődő gazdasági események időpontjait, az egyének és a kisebb közösségek (családok) szokásos tevékenységének idejét és helyszíneit.

Mint arról már szó esett, az antropológus minden dolgot, amit megfigyel, jegyzetekben rögzít. Minthogy az em-

82
K É K

antropológus, mint egy kulturális ökológus. A szemlélet meghatározza az információk osztályozását, rendszerezését is.

Bármelyik elmélet vezérli is a kutatót, mind a megfigyelések során, mind az információk rögzítésekor a kutató célját tartja szem előtt. Minthogy utólagosan rögzíti a látottakat, hallottakat, könnyen megeshet, hogy túlzottan vázlatos, általánosító feljegyzéseket készít, amiket aztán akkor, amikor az elemzésükre, feldolgozásukra sor kerül, aligha tud hasznosítani.

A tudományos következtetésekre alkalmatlan általánosítások sokszor azért félrevezetőek, mert a kutató saját kultúrájában érvényes értékeket és normákat tükrözik. Előfordulhat, hogy amit például egy szubkultúra tanulmányozásakor „ellenséges” tartalmú interakcióként regisztrál a társadalomtudós, az az adott közösségben éppen az ellenkezőjét jelenti. Ezért

lékezet – még hosszas gyakorlás ellenére is – sokszor hiányos, az idő pedig elhalványítja a részleteket, a lehető legrövidebb időn belül papírra veti a látottakat, hallottakat. Manapság kéznél van/lehet a fényképezőgép, a videokamera, a magnetofon; használatuk megkönnyíti az események visszaidézését, s hozzásegít a megfigyelői elfogultság kiküszöböléséhez. Sok közösségben azonban még a legbennfentesebb kutatóknak sem engedik – főként rituális és intim közösségi megmozdulásokon – az efféle eszközök alkalmazását. Ez még indokoltabbá teszi, hogy amit összegyűjtött, lejegyzett a kutató, azonnal rendszerezze, elemezze, hogy a későbbiekben ne fulladjon bele az adathalmazba. Ezt azért kell nagyon tudatosan szem előtt tartani, mert a megfigyelés az antropológus mindig „kéznél lévő eszköze”, amire bármikor számíthat, de ez az eszköz csak akkor ér valamit, ha jól használják. A jó használatnak – az információk rendszerezésének – is megvannak a sajátos, nem „hivatalosan” kötelező, de követendő módszerei, ezek azonban az antropológiai terepmunka módszertanának külön fejezetét képezik.

Kulturális antropológia

IDÉZETT MŰVEK

- Barker, R. G. 1954. *Midwest: Its Children*. New York: Row, Peterson and Co.
- Barker, R. G., H. Wright 1951. *One Boy's Day*. New York: Harper and Row.
- Borsányi László 1983. Museum education or exhibit evaluation? *Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae* 32 (1-4):238-243.
- Darwin, Charles 1963. *Az érzelmek kifejezéséről embernél és állatoknál*. Budapest.
- Festinger, Leon – Riecken, H. W., Schachter, S. 1956. *When Prophecy Fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gold, Raymond, L. 1958. Roles in Sociological Field Observations. *Social Forces* 36:217-23.
- Haggard, Ernest et al. 1960. On the reliability of the anamnestic interview. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 61(3): 311-318.
- Malinowski, Bronislaw 1922. *Argonauts of Western Pacific*. London: G. Routledge and Sons.
- Radke-Yarrow, Marian 1963. *The elusive evidence*. Presidential address to the Division of Developmental Psychology, American Psychological Association, Philadelphia.
- Roberts, John M. 1956. *Zuni Daily Life*. Behavior Science Reprints. New Haven: HRAF Press.
- Roberts, John M. – B. Sutton-Smith – A. Kendon 1963. Strategy in games and folktales. *Journal of Social Psychology* 61: 185-199.
- Russel, Bernard (ed.) 1998. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Warner, William Lloyd 1959. *The Living and the Dead*. New Haven: Yale University Press.
- Webb, Eugene J. – Donald T. Campbell – Richard D. Schwartz – Lee Sechrest 1966. *Unobtrusive Measures. Nonreactive Research in the Social Sciences*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company.
- Whiting, John – Beatrice Whiting 1970. *Methods for Observing and Recording Behavior*. In Narrol, Raoul – Ronald Cohen (eds.) *Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Wright, Herbert F. 1960. Observational child study. In Paul H. Mussen (ed.) *Handbook of Research Methods in Child Development*. New York: Harper and Row.



Az ELTE Kulturális Antropológia szakán immár tíz éve folyik a terepmunka-módszerek és technikák oktatása a hallgatók számára. Ma már szinte a tanszék minden belső és felkért oktatója tanította, illetve tanítja a terepmunka-módszereket. Ez is bizonyítja azt a már-már frázisként hangzó tényt, hogy ebben a tudományágban elengedhetetlen a terepmunka, mely nélkül az adatgyűjtés és megértés szinte kivitelezhetetlen. Többé-kevésbé elfogadott az az általános vélemény az antropológusok körében, hogy a terepmunka-módszerekben döntő az antropológus alkalmazkodása, beilleszkedése és befogadása után a részt-

szakemberek a jelenkor embertípusait és a ma élő rasszok jellemző tulajdonságait is vizsgálják, azonban ez inkább biológiai, semmint társadalomtudományi kutatás).

A néprajztudomány képviselői is folyamatosan végeznek gyűjtőmunkát. A szellemi néprajz kutatói, a folkloristák szorgalmasan gyűjtik az egyes folklorjelenségek és műfajok elemeit, részeit, a népköltészeti-népművészeti alkotásokat (mesék, néptáncok, népzene, balladák, mondák, gyermekfolklor, szokásjelenségek, diszitőművészet, népi hitvilág stb.), legtöbbször azonban kiragadva ezeket társadalmi környezetükből, önálló műfajokként

Kézdi Nagy Géza

Terepmunka-módszerek az antropológiában

Van-e olyan kulcs, amely minden zárat nyit?

85
K É K

vevő megfigyelés, a helyi nyelv ismerete vagy elsajátítása, és a rögzítéshez technikai eszközök (interjúk készítéséhez magnetofon, fényképezőgép, videokamera stb.) használata.

Természetesen vannak más társadalomtudományok is, melyek elmondhatják magukról, hogy nem csak az íróasztal mögül végzik kutatómunkájukat, de mindezen társtudományok képviselői is elismerik, hogy jelentős mértékben mást értenek a terepen elvégzett gyűjtőmunkán, mint az antropológusok. A régészek nyilvánvalóan képtelenek lennének feltárások, régészeti ásatások vagy topográfiai terepbejárások nélkül művelni tudományukat, de ők már csak a holtakkal „beszélgetnek”, a múlt emlékeit kutatják, elemzik és rekonstruálják a történelem számára. A nekik „bedolgozó” fizikai antropológusok hasonló helyzetben vannak az elhunytak csontjainak vizsgálatakor. (Ugyanakkor e

vizsgálják őket és végeznek összehasonlító kutatásokat. Ellentétben az antropológusok holisztikus szemléletmódjával, itt inkább egyfajta irodalomtudományi kutatómunka folyik, melyhez szervesen kapcsolódik az egyetemi oktatómunka, melynél szintén elkülönített folklorisztikai műfajokat tanítanak és ismertetnek meg hallgatóikkal. Hiányzik a közvetlen társadalom vagy társadalmi csoport mindennapi életéhez, tágabb kultúrájához való kapcsolódások vizsgálata, a kutatótt folklorisztikai műfaj vagy alkotás elhelyezése saját kulturális közegében. A terepmunka-módszerek is mások, nem igazán jellemző a résztvevő megfigyelés, az együttélés az adatközlővel, a komplexebb áttekintés és más társtudományok bevonása a kutatómunkába. Így jószerivel marad az adatközlő „megénekeltetése”, „meséltetése”.

Maguk a folkloristák így vallanak módszerükről és szemléletükről:

„A folklórisztika éppúgy lehet leíró, történeti-összehasonlító és elméleti jellegű, mint a többi társadalomtudomány is. Foglalkozhat a folklór egyes jelenségeivel (mese, tánc, zene stb.) vagy egészével. Eddigi erőssége a részjelenségek behatóbb ismerete (különösen fejlett a népköltészet, azon belül pl. a mesekutatás), annál bizonytalanabbak az eddigi általánosítások: a nemzetközi összehasonlító kutatások genetikus-típológiai eredményei mellett a történeti periodizáció problémái majdnem teljességgel kidolgozatlanok, az elméleti általánosítások is sok esetben anyag, tér és idő felett lebegnek, jöszerevel a társadalmi háttér is hiányzik mögü-
lük”.

Kulturális antropológia

vannak, akik antropológiai megközelítéssel dolgoznak, vagy konkrétan antropológiai terepmunkákat folytatnak. Náluk már korábban is találkozhattunk a 'társadalomnéprajz' kifejezéssel és ilyen kutatásokkal. Nyilvánvalóan a szociálintropológia szót a nyolcvanas évek előtt nem igazán volt szerencsés használni az akkori politikai milióban, bár Sárkány Mihály már 1978-ban szociálintropológiai módszerrel említ tanulmányában, sőt a különböző jellegű adatokat, véleményeket – e módszernek megfelelően – egyetlen összefüggésben próbálta meg összefoglalni, ami egyszerre leírása és elemzése a változó varsányi gazdaságnak. (Sárkány 1978: 66). Ilyen jellegű terepmunka volt például 1971-ben az MTA Néprajzi Kutató Csoportja által Varsány községben három éven keresztül folytatott, komplexitásra törekvő kutatás, bár maguk is bevallják, hogy „nem tekintettük feladatunknak a falu teljes társadalmi és kulturális képének a feltárását, hanem olyan jelenségcsoportokat választottunk ki, amelyekből egyrészt változási tendenciákat véltünk megállapítani, másrészt amelyeket eléggé körülhatároltaknak tartottunk ahhoz, hogy a tervezett vizsgálati időszak alatt egy-egy kutató által feldolgozhatók legyenek” (Bodrogi szerk. 1978: 9).

Ugyanakkor a komplexitásra törekvést igazolta, hogy vizsgálatuk a falu

történetétől kezdve a gazdaság átalakulásán, a családi háztartásszervezés átalakulásán, vagy a hatvanas-hetvenes évek családtípusának kutatásán keresztül a népviseletben bekövetkezett változásokra, a hitvilág és hitélet tanulmányozására is kiterjedt.

A kutatócsoport tagjaként a falu lakosságának társadalmi és tudati viszonyaiban bekövetkezett változásokat vagy éppen kontinuitást vizsgáló Jávor Kata szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy milyen módszerekkel végezte terepmunkáját:

„Mélyinterjút készítettem a falu minden volt társadalmi rétegét, jelenlegi foglalkozási csoportját, a különböző generációkat és nemeket arányosan képviselő adatközlőkkel. Nagy szerepet játszott kutatásomban a résztvevő megfigyelés, valamint a kontroll más fajtái is” (Jávor 1978: 295).

A jelenkori etnográfusok közül feltétlenül meg kell említenünk az antropológiai módszerekkel dolgozó és e megközelítésre érzékeny Mohay Tamást, aki például életútinterjúkat készítve, egyetlen ember gazdaságán keresztül közelít egy közösség gazdálkodása, társadalmi egy korszakának rekonstruálásához (Mohay 1994), vagy a csíksomlyói pünkösdi búcsú vizsgálatát és elemzését a térszerveződés szempontjából tekinti át (Mohay 1996).

A szociológusok döntően kérdőíveket alkalmaznak kutatásaikhoz és ezek segítségével „vallatják” egy-egy társadalmi réteg vagy csoport tagjait, képviselőit, azonban nem szokták „beköltözni” hozzájuk.

Természetesen az antropológusok számára sem volt egyértelmű a kezdet kezdetén, hogy miként fogjanak hozzá és milyen módszerrel végezzék kutatómunkájukat. Eleinte a főként gyarmatokkal rendelkező országok kutatói csak arra szorítottak, hogy azokat az adatokat összegezzék, elemezzék és különféle elméleteik alátámasztására felhasználják, melyekhez a gyarmatokon szolgálatot teljesítő hivatalnokok, hittérítők vagy utazók révén jutottak (Hollós 1995/2000).

86
K É K

Dömötör–Katona–Martin–Olsvai–Ortutay–Voigt 1979: 13).

Az ún. „tárgyi néprajzosok” vagy etnográfusok már inkább közelebb állnak az antropológiai szemléletmódhoz, hiszen azon etnográfus kollégák mellett, akik igen jelentős tárgyi gyűjtő és elemző munkát végeztek és végeznek a múzeumok számára, többen



Kulturális antropológia

„Kezdetben néprajzi módszert alkalmaztak, amelynek célkitűzése az őshonos kultúrák korábbi életmódjának rekonstruálása. Ez főleg az amerikai antropológiára volt jellemző, ahol a kutatók az amerikai őslakosok akkori életének tanulmányozása helyett azt vizsgálták és készítettek róla feljegyzéseket, hogy milyen volt az életmódjuk a rezervátumokba való elkülönítés, a betegségek, a háborúk és az eredeti gazdaság alapjainak lerombolása előtt. A rekonstruálás egyének emlékezetén alapult, ami azt jelentette, hogy szorgalmasan készítették interjúkat. Az 1920-as évekre a kutatási módszerek és az antropológusok érdeklődési területe gyorsan változott és egyre gyakrabban alkalmazták a kutatás intenzívebb módszereit a terepmunkában” (Hollós 1995/2000: 21).

A terepmunka előtérbe kerülése az antropológiai kutatásokban, ill. módszereinek kialakulása, fejlődése és intenzívebbé válása az Amerikában tevékenykedő Franz Boas mellett elsősorban Malinowskinak köszönhető. Ő volt az, aki „leszállt a tornácról” és elvegyült a kutatandó emberek között, velük együtt lakva tanulmányozta közösségeket, kultúrájukat.

„A terepkutató az emberi lényeket egy adott környezet, természeti és mesterséges környezet keretei között tevékenykedve figyeli meg, amely hatással van rájuk, és amelyet – másfelől – egymással együttműködve átalakítanak. Azt vizsgálja, hogy a férfiakat és nőket egymás közötti viszonyukban hogyan motiválják a vonzalom és az ellenszenv érzései, az együttműködés kötelezettségei és privilégiumai, az abból származó haszon és az azért hozott áldozatok. A társadalmi kötődések láthatatlan hálózatait – amelyekből a csoport szervezete összeáll – technikai, jogi, szokásbeli és erkölcsi irányelvek és kódok határozzák meg, amelyeknek az egyes egyének különbözőképp vannak alávetve, és amelyek a csoportot egésszé integrálják. Mivel minden szabályt és minden törzsi hagyományt szavakkal – tehát szimbólumokkal – fejeznek ki, a társadalomszervezet megértésé-

nek részét képezi a jelképrendszer és a nyelv elemzése. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a terepkutatónak a viselkedés megfigyelése és az anyagi kultúra vizsgálata mellett szövegeket, állításokat és véleményeket is gyűjtenie kell” (Malinowski in. Bohannon – Glazer 1997: 380-81).

A magyarországi kulturális antropológia intézményrendszerének kialakulásakor (1990-től) egyfajta „Biblia-ként” használták az oktatásban és valamiféle „tolvajkulcsnak” tekintették Borsányi László tanulmányát a megfigyelési technikákról, amely segít kinyitni a terepmunkás útjában álló zárat (Borsányi 1988).

Ugyanakkor a kilencvenes évek előtt még etnológusnak nevezett antropológusok közül többen is írtak terepmunka-módszerekről és technikákról (itt-hon és külföldön egyaránt), egyes részproblémákat összefoglalva, mint például Boglár Lajos dél-amerikai terepmunka-tapasztalatait (Boglár 1979), vagy Fél Edit a saját kultúrájában kutató etnológus dilemmájáról (Fél 1991), de itt említhetjük Huseby-Darvas Éva Amerikába bevándorló magyar nők közösségeiben végzett terepmunkájának módszereiről közölt írását is (Huseby-Darvas 1991). Sajnos azonban a mai napig nem készült el egy minden tekintetben átfogóan mond-

ható módszertani könyv vagy tanulmánykötet – bár erre volt már kísérlet, csak az illető maga is visszariadt a feladattól –, mely útmutatást adhatna a szakma művelőinek.

Borsányin érződik mind tanulmányából, mind az egyetemen tartott előadásából, hogy kellőképpen „magába szívta” az amerikai antropológia kutatási módszertanát az ott eltöltött másfél év alatt, de ez inkább egy elméleti tudás magabiztosságát jelenti számára, mivel konkrét saját terepmunka-tapasztalattal ugyan minden bizonnyal rendelkezik, azonban – legalábbis eddigi publikációi alapján – ezeket a szakma nem ismerhette meg. Ismerjük

87

K É K

a navahók között végzett kutatómunkájának egy részét, melyről írt tanulmányokat, de ezekben terepmunka-módszerekről nem számol be; gyónki kutatásairól pedig egyáltalán nem publikált. Ezzel szemben például Boglár Lajos szinte egyfolytában végez terepmunkákat Dél-Amerikában, és ta-



nulmányokat, cikkeket megjelentetve tájékoztatja a szakmát módszereiről, kutatásairól és eredményeiről (lásd Szimbiózis 8. 371-384).

Boglár az oktatásban is más utat járt, mint Borsányi. A kötelező alapszerekek leadása után „Így kutatunk mi” című kurzusán belül meghívott több neves magyar és külföldi kutatót, akik terepmunka-tapasztalataikról számoltak be, és ismertették meg a hallgatókkal kutatási módszereiket, terepmunka technikáikat. Ezek az előadásokon a hallgatók mellett mi is hallhatunk például Hofer Tamás átányi, Zempléni András (X'Nanterre) elefántcsontparti, Losonczy Anna (Nanterre)

Kulturális antropológia

kolumbiai, Benedicty professzor (Berlín) libanoni tapasztalatait vagy Huseby-Darvas Éva (University of Michigan) Cserépfalun elvégzett kutatásainak módszerelmzését és Vidacs Bea kameruni terepmunkabeszámolóit, a többi kollégáról most nem beszélve. Boglár ugyanis azt vallotta és vallja ma is, hogy nincsen olyan egységes terepmunka-módszer, amely sablonszerűen alkalmazható bármelyik terepen, bármelyik kutatómunkához, bármely nép, népcsoport, társadalom vagy csoport kultúrájának kutatásakor. Szerinte minden egyes terepnek megvannak a maga speciális problémái, sajátos megközelítési lehetőségei. Ezért elsősorban az adott helyzet és a sajátos körülmények, a helyi adottságok alapján határozhatjuk meg a legcélravezetőbb, legjobban alkalmazható kutatási módszert, természetesen az alapos megismerés és alkalmazkodás, befogadás után.

Mexikóban a totonák indiánok között végzett terepmunkáim tapasztala-

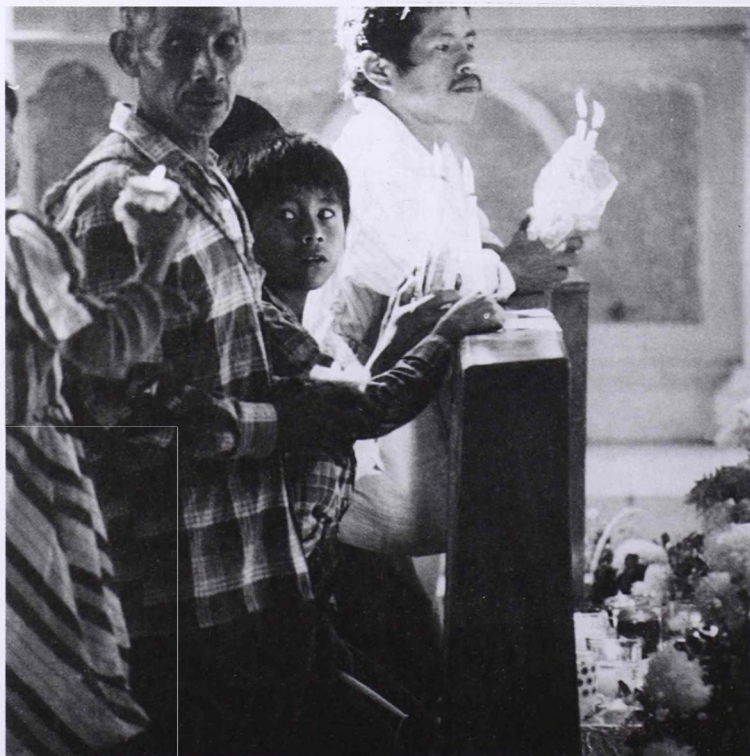
itait a Néprajzi Értésítőben foglaltam össze 1996-ban (Kézdi 1996). Az első alkalommal az itthoni és külföldi archívumok, könyvtárak segítségével szerzett előzetes információk után egyfajta felderítő munkát végeztem a mexikói totonákok között. Még nem végezhettem teljes értékű, résztvevő megfigyeléssel, mélyinterjúkkal gazdagított terepmunkát, hiszen mindehhez meg kellett ismerni a hivatalos állami nyelvet, a spanyol mellett a helyi totonákot is. A folyamatos szótárkészítés és nyelvtanulás mellett közvetítőket alkalmaztunk, helybéli kétnyelvű tanárokat, akik a totonák nyelvű válaszokat spanyolra fordítva segítettek nekünk. Ez persze nem a legbiztosabb módszer, azonban amíg az antropológus elsajátítja a helyi nyelvet, addig is képes folyamatos kutatómunkára ezzel a „mankóval”. Több antropológus kolléga is ezekkel a kezdeti nehézségekkel „birkózott” hasonló terepeken, pl. Boglár a nambikuaráknál kezdett szótárakat készíteni, melyet később publikált is, vagy Vargyas Gábornak Vietnámban kezdetben többszörös nyelvi akadályokon kellett keresztüljutnia, amíg az adatközlőhöz eljutott. Ugyanakkor van amikor kevésbé jelent problémát az ún. közvetítő nyelv. Ilyen tapasztalatom volt Zanzibár szigetén, ahol mohamedán feketékkel kellett interjút készíteni gyógyító tevékenységükről; itt az angol volt a közvetítő nyelv, azonban saját bevallásuk szerint is a szuahéli mellett ez második anyanyelvük.

Külön szólnunk kell az etikai problémákról, arról, hogy az antropológusnak miként kell törődnie az általa kutatott terület adatközlőivel, mikor adhatja ki a nevüket, adataikat, és mikor nem, milyen negatív következménye lehet az általa végzett antropológiai kutatómunkának az ott élő közösségre, az egyes emberekre, hogyan védheti meg őket egy ellenséges politikai légkörben, miként segíthet rajtuk, esetleg hogy képviselheti érdekeiket.

Joanna Overing, aki Amazóniában folytatott több ízben helyszíni kutató-

88

K É K



sokat a venezuelai piaroa indiánok között, a terepmunkát végző antropológus feladatának újragondolása közben felhívja figyelmünket arra, hogy: „Ma a kutató nem engedheti meg magának, hogy az 'objektív specialista' státusát foglalja el, ami lehetővé tenné számára, hogy ne keveredjen bele politikai vonatkozású ügyekbe. Ma már nem érheti be az objektivitásra törekvő pusztá leírással” (Overing 1999: 53).

Fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az amazóniaiak ma már visszautasítják, hogy úgy kezeljük őket, mint egy „objektív tanulmány alanyait”, és egyáltalán nem szeretik, ha kísérleti alanyként tekintik őket. Szerinte az antropológus ma már végképp nem lehet passzív szemlélő, megfigyelő a terepmunka során, hanem olyan embernek kell lennie, aki elkötelezte magát a kutatási területén, és erről az elkötelezettségéről meg tudja győzni az őslakosokat, mert csak így van esélye arra, hogy mint vendéget, mint kutatót befogadják. Hasznosnak tartja, ha a terepmunkát végző antropológusnak a politikai nézetei is egybevágóak, azonosulnak az általa vizsgált őslakosokéval. Korábban természetesen ilyesmit nem vártak el az antropológustól, mint ahogyan azt sem, hogy használja, alkalmazza minden menedzseri és diplomáciai képességét, és ezt vesse latba a kutató társadalom, vizsgált népcsoport érdekébe Overing úgy tartja, hogy az antropológusnak tájékozottnak kell lennie, és ismernie kell minden olyan szervezet működését, melynek hatása lehet az őslakosság életére, vagy amelynek működésébe ők szereplőnek bekapcsolódnak, a legalacsonyabb szinttől kezdve az állami intézményeken keresztül egészen a multinacionális cégekig, szervezetekig (Overing 1999 : 53).

Ez már egyfajta alkalmazott antropológia a terepen, az antropológus által tanulmányozott közösség érdekében, tulajdonképpen „akció-antropológia”, melynek segítségével az antropológus tehet is valami hasznosat adatközlője és annak társadalma védelmében, kul-

Kulturális antropológia

túrja megőrzéséért, a túléléseért. „Manapság egy közösség azért lát vendégül antropológust, mert reméli, hogy ő majd minden menedzseri képességét latba veti annak érdekében, hogy ügyeiket előbbre mozdítsa. Ahhoz, hogy az idegen, kegyetlen külvilágból érkező antropológust elfogadják, az kell, hogy demonstrálja: igenis hajlandó tenni a közösség céljai érdekében. Ma már nem elég, hogy a kutatómunkáját elvégezze. Ahhoz, hogy az őslakosok elfogadják, hozzá kell járulnia a közösség társadalmi és gazdasági jólétének előremozdításához” (Overing 1999 :53-54)

Rendezvén gondolataimat, be kell vallanom, én nem találok a kulcsot...

IDÉZETT MŰVEK

- Bindorffer Györgyi 1997. Nyelvében él az etnikum. Identitás, nyelvi és kulturális reprezentáció egy magyarországi sváb faluban. *Szociológiai Szemle*. 1997/2, 125-141.
- Bodrogi Tibor (szerk.) 1978. *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Néprajzi Tanulmányok, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Boglár Lajos 1979. A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia*. 1979/3. 415-419.
- Bohannon, Paul – Gazer, Mark 1997. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*.



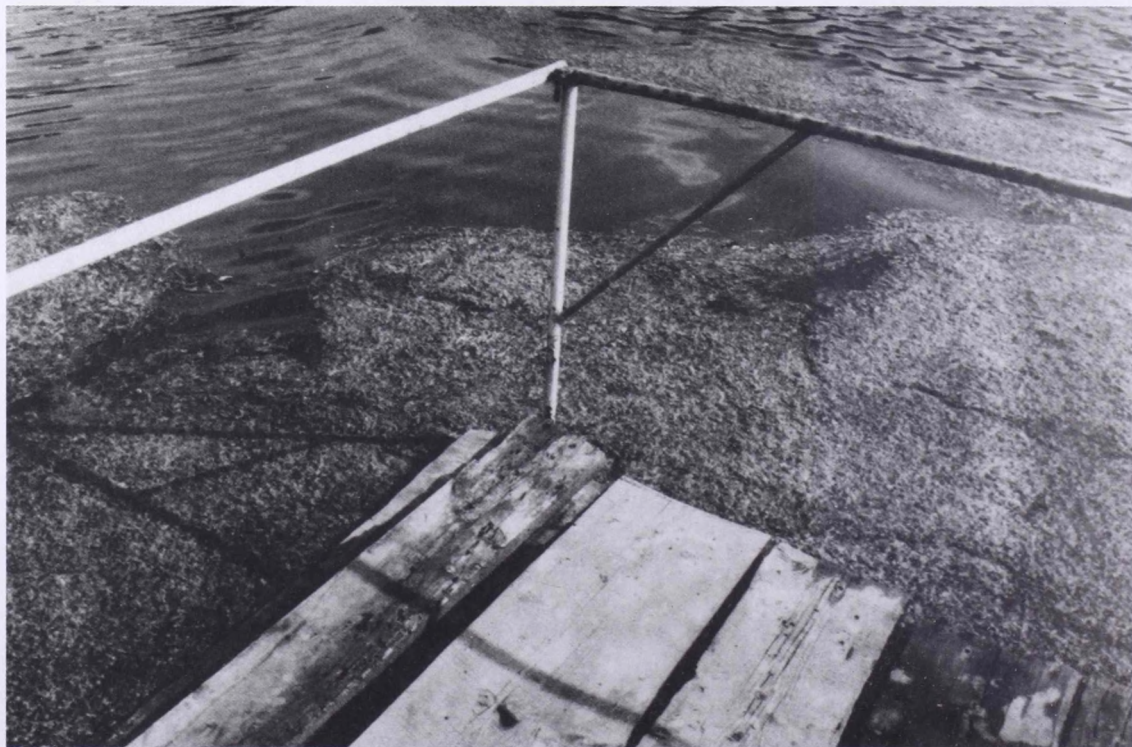
ban. Panem Kft., Budapest.
 Borsányi László 1988. A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*. 1988/1. 53-82.
 Dömötör Tekla – Katona Imre – Martin György – Olsvai Imre – Ortutay Gyula – Voigt Vilmos 1979. *A magyar folklór*. Tankönyvkiadó. Budapest.
 Fél Edit 1991. A saját kulturájában kutató etnológus. *Ethnographia*. 1991/1-2., p.1-8.
 Fél Edit – Hofer Tamás 1969. *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. Viking Found Publication in Anthropology 46., Chicago – New York.
 Fél Edit – Hofer Tamás 1997. *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Ballasi Kiadó, Budapest.
 Hollós Marida 1995/2000. Bevezetés a

Kulturális antropológia

kulturális antropológiába. *Szimbiózis* 5. ELTE, Budapest.
 Huseby-Darvas Éva 1985. Közösség és identitás Cserépfaluban. *Ethnographia*. 1985/4. 493-508.
 Huseby-Darvas Éva 1991. A bevándorló nők mint a kontinuitás fenntartói Delray amerikai magyar közösségben. *Ethnographia*. 1991/3-4. 279-309.
 Jávor Kata 1978. Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In Bodrogi Tibor (szerk.) *Varsány. Tanulmányok egy északmagyarországi falu társadalomnéprajzához*. 295-373. Néprajzi Tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest.
 Kézdi Nagy Géza 1996. Terepmunka tapasztalatok a totonákoknál. *Néprajzi Értesítő*. LXXVIII. 89-100.
 Kézdi Nagy Géza 1999. Túlélési technikák és stratégiák a mexikói totonák társadalmában és gazdaságban. *Szimbiózis* 8. 47-51.
 Mohay Tamás 1994. Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolynyéken. *Dissertationes Ethnographicae*. 8. Budapest.
 Mohay Tamás 1996. Térszerveződés a

csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő*. LXXVIII. 29-58.
 Overing, Joanna 1999. „What's the difference between a Peace Corps worker and an anthropologist? A millenium rethink of anthropological fieldwork. *Szimbiózis* 8. 52-64.
 Pelto, Perti J. 1970. *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. New York.
 Sárkány Mihály 1978. A gazdaság átalakulása. In *Varsány. Tanulmányok egy északmagyarországi falu társadalomnéprajzához*. Néprajzi Tanulmányok, Akadémiai Kiadó, Budapest. 63-150.
 Spradley, J. P. 1978. *The Ethnographic Interview*. New York.
 Williams, Thomas Rhys 1967. *Field Methods in the Study of Culture*. New York.

90
K É K



A kulturális antropológia módszertani ösvényeit minden egyes antropológus saját nyomvonalain tapossa. A kutató személyisége, terepének sajátosságai, mestereitől választott, elődeitől eltanult szakmai fogások együttesen adják kezébe azokat a bozótívágó késeket, amelyek segítségével utat próbál törni egy számára „más” kultúra érdekében. Egy dologban azonban többekévesb minden antropológiai munka megegyezik: résztvevő megfigyelésének és elkészítendő leírásának (egyik) alapja a terepen látott, hallott jelentésváltások, azaz a kulturális szemiozsis megfigyelése és értelmezése. Ide tartoznak azok az első ránézésre „érthe-

egy ilyen pár perc alatt lezajló jelenség értelmező leírása, bemutatása mit tud elmondani a vizsgált kultúráról az ilyen és ehhez hasonló jelzések „mögöttes” jelentéseinek keresésekor. A beszélgetés időpontja a szombat bejövetele előtti délelőtt.

A zsinagóga rituális életének egyik meghatározó alakja, egy idős és tekintélyes öregúr odalép a sameszhez (ő a rituális élet gyakorlati feltételeinek megteremtője) s a bárcheszek iránt érdeklődik. A válasz nem túl biztató az öregnek: „Nincs már bárcheszünk”.

Sanyi bácsi azonban nem veszíti el szokásos jókedvét, s legyintve így válaszol:

Papp Richárd

A fonott kalács

Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása

91
K É K

telennek” tűnő beszélgetések is, amelyek során a megismerni kívánt kultúra tagjai által használt interaktív jelzések, jelhasználatok dekódolása elengedhetetlen a kutató számára ahhoz, hogy megértse ezen beszélgetések „mondanivalóját”, kulturális értelemben (is) vett tartalmát. Az antropológus feladata tehát „az összes megvizsgálható részlet összeegyeztetése, az összes lényeges jellemvonás szociológiai szintézisének megalkotása... Mindenekelőtt (ezért) rá kell jönni arra, hogy bizonyos, első pillantásra összefüggéstelennek, összetartozónak nem látszó tevékenységeknek jelentésük van” (Malinowski 1972:50).

Az alábbiakban bemutatott beszélgetést nemrég jegyeztem fel az egyik budapesti zsinagógában. A beszélgetést idézve és továbbgondolva talán közelebb jutunk az antropológus szakma megközelítésének módszereihez, valamint belepillanthatunk abba, hogy

„Nem baj, majd akkor megcsinálom a hiddust zsemlével”.

Ekkor kapcsolódik be a beszélgetésbe egy huszonéves fiatalember, aki – kortársai legtöbbszöréhez hasonlóan – az idős előimádkozótól tanulta meg a rituális zsidó életforma alapjait:

„De Sanyi bácsi, a zsemléről nincs hállá véve, nem lesz ez így túl kóser” – szemében, hangjában mosoly bujkál, ugratja öreg mesterét.

„Nem kell forszírozni mindent, nem kell úgy a dolgok mélyére piszkálni” – neveti el magát Sanyi bácsi, megértve az ugratást.

„Hát igen, néha, ha nincs bárchesz, mindannyian így szoktuk csinálni” – válaszol vissza a fiatalember, s már mind a hárman ugyanúgy nevetnek az egész beszélgetésen.

Mielőtt még belekezdzenék e jókedvű „jelzésváltás” boncolgatásába, érdemes talán megemlíteni, mit vonhat el egy ilyen beszélgetésből azonnal a jelen lévő „megfigyelő”.

Először is azt lehet látni, hogy ez a beszélgetés kölcsönös „tikkelések” (Geertz 1994: 172–177), üzenetváltások párbeszéde volt, azaz nem maga a beszélgetés lejegyzett mondataiban található meg a párbeszéd „lényegét”, kulturális jelentésvilágát, hanem a szavak mögött megbújó, ám a résztvevők számára konkrét jelentéseket hordozó mondanivalójában. A lényeg tehát, hogy mindezeket a „mondanivalókat” a beszélgetés résztvevőinek mindegyike értette, és „első kézből” reagált is rá. Másodsor annyi rögtön kiderül a beszélgetésből, hogy mindhárman a zsidó tradíció által meghatározott egyik rituális előírásra, a szombat be-

Kulturális antropológia

nó rétegeinek) esetlegesen megtalált konklúzió(k)nak. A munkahipotézisek azonban óhatatlanul felbukkanak a résztvevő megfigyelőben, hiszen csak ezáltal tudja átvágni magát egy „másik” kultúra erdején. A munkahipotézisek megfogalmazása azonban csak olyankor járhat „eredménnyel”, ha a kutatás minden egyes részletét ütköztetjük előre felállított vagy megsejtett elgondolásainkkal, tehát ha képesek vagyunk a látott és hallott jelenségek megértésével párhuzamosan változtatni rajtuk vagy akár elvetni azokat, engedve a kutatott kultúrának, hogy az írja át nekünk tanulmányunkat.

Az idézett beszélgetés „mondanivalója” számomra (azaz munkahipotézisem) a következő volt: az élő zsidó kultúra kutatásának „lényege”, hogy megragadhatóvá válik az adott kultúrát meghatározó tartalom, a kodifikált hagyománnyal való kommunikáció – a zsidóság koronként és régióként eltérő közösségeinek – sokatmondó példája. Jelen esetben az ezredforduló magyar zsidósága egyik közösségének kognitív jellemzőire bukkanhatunk rá a beszélgetés elemzésekor. Hiszen Sanyi bácsi tudja, hogy hallát kéne venni a barcheszből, hogy maga a kiddus rituálisan tiszta, azaz kóser legyen, de számára ennél fontosabb magának a kiddusnak a megtartása, mivel a „lényeg” nem a rituálisan meghatározott tisztaságon, hanem magának a rítus „élményének” átélésén van. Két beszélgetőtársa pedig nem csak megérti, de meg is erősíti őt mindebben „hiszen mi is szoktunk így csinálni”.

Az értelmező vagy a sűrű leírás (Geertz 1994:170–200) azonban nem itt kezdődik. Először is meg kell magyaráznom minden olyan „érthetetlen” szót, amit eddig (szándékosan) nem tettem meg, hogy az olvasó is megértse magát az elhangzott beszélgetést, s ne csak az antropológus zavaros módszertani tapasztalataival szem-

besüljön. Munkánk ugyanis a terepen látható jelenségek megértésével kezdődik, azonban annak minősége azon is áll vagy bukik, miképpen tudjuk az általunk (jobb esetben) megértett dolgokat megértetni másokkal, mindenki által megemészthető, közérthető módon.

A kulturális szemiózis jelenségeinek, így beszélgetésünknek értelmező leírása három szintre bontható.

1. szint: a beszélgetés etnográfiai leírása,
2. szint: az elhangzottak jelentésének „dekódolása”, a sűrű leírás,
3. szint: az értelmezett jelentések további értelmezése az adott kultúra vizsgálatának és hátterének elemzésével, a szociokulturális rendszer összefüggéseibe helyezésével, hiszen „a kulturális antropológusok sem feledkezhetnek meg a társadalomról mint a kultúra hordozójáról” (Sárkány 1990: 292, vö. Boglár 1995:44).

Az elmondottak fényében tehát ilyen (és ehhez hasonló) beszélgetés(ek) értelmezése a kulturális antropológia módszerei megismerésének példáját is mutatja.

Mielőtt azonban magát a beszélgetést a fent említett „szintek” figyelembevételével kibontanánk, érdemes egy kicsit részletesebben is megvilágítani, mit is képes bemutatni egy-egy „szint” az elemezni kívánt jelenségről:

Az etnográfiai leírás

a) A beszélgetés rögzítése.

Ehhez elengedhetetlen a résztvevő megfigyelés, a terepmunka, az antropológusnak „benn” kell lenni a vizsgált kultúra mikrovilágában.

b) A beszélgetésekben említett kifejezések magyarázata, közérthetővé tétele, „lefordítása” (Leach 1996:46).

Ebből következik a 2. szint, a „sűrű leírás”: a kulturális szemiózis (az egymással érintkező emberek közötti jelhasználat, jelzés) a „kacsintások” értelmezése (Geertz 1994).

jövetelkor „használatos” barchesz hálálvételére vonatkozó valamiféle kötelezettségre reflektáltak. Adva van tehát egy kulturálisan meghatározott normatív rendszer, amely mintegy „törvényerővel”, megkötöttségekkel bír a közösség tagjai számára, s adva vannak a közösség tagjai, akik különbözőképp merítenek a törvények világából, de életmódjukat láthatóan ezek a „merítések” határozzák meg, hiszen – akármilyen módon is – feltételezhetően erre reflektálnak minden más zsinagógái (és nem zsinagógái) „beszélgetésükben” is.

Ezeket átgondolva a kutatóban már ott a helyszínen is megfogalmazódhat egyfajta munkahipotézis, ami egy lehetséges értelmezési megoldáshoz juthat el a beszélgetés elemzésének végére. Természetesen nem minden munkahipotézis felel meg az értelmező leírások végén (ha lehet egyáltalán vége az értelmezések újra és újra felbukka-

Kulturális antropológia

A 3. szint, a szociokulturális összefüggésekbe való ágyazás jelen beszélgetésünk szempontjából bemutatathatja – egy jelenlegi magyarországi zsidó közösség és annak társadalmi-kulturális kontextusaiak függvényében –, mi a jelentése és jelentősége az ezen beszélgetésből értelmezett konklúzióknak. (Mit „mond el” az elemzett jelenléte a mai magyar zsidó kultúráról, milyen kérdésekre, általánosabb összefüggésekre vezethet rá az ilyen beszélgetések dekódolása). Végül rákérdezhetünk arra, mit tud mondani egy antropológiai mikroelemzés magáról a zsidó kultúráról, s ezen keresztül képes-e (s ha igen, hogyan) az antropológus hozzájárulni olyan általános kérdésekhez, amely szűkebb értelemben vett szakmájának nem feladata.

Nézzük most magának a beszélgetésnek az elemzését a megadott nyomvonalak alapján.

1. a) az etnográfiai leírás első lépése, a beszélgetés rögzítése már megtörtént, érdemes talán ennyi kerülő út után vissza is lapozni oda az olvasónak.

1. b) Mielőtt a használt „érthetetlen” kifejezések magyarázata megtörténne, érdemes a beszélgetés „propójáról”, a szombatról is pár szót ejteni.

A szombat (héberül: sabbát) a zsidó kultúra időstruktúrájának megfelelően péntek estétől szombat estig tart. Ezt a napot áldotta meg és szentelte meg Isten, amikor a hat nap alatt véghezvitte teremtés művét befejezve megpihent (2Móz 20,11). A zsidóknak – a kultúrát meghatározó tórai törvények (Mózes öt könyve) értelmében – kötelező követnie Istent (5Móz 5:15), és minden olyan munkától tartózkodnia kell, amely a természet feletti emberi ellenőrzésre, annak cselekvő átalakítására utalna (Untermann 1999:200). A szombat – hétről-hétre való megismétlődésének gyakorisága mellett – a zsidóság legnagyobb ünnepének számít (Domán 1991:153).

A péntek esti rítus (kábbalát sabbát) vezeti be az ünnepet, amely a tradíció által meghatározottan az otthoni gyertyagyújtással kezdődik, majd a zsina-

gói istentisztelettel folytatódik, s végül ismét egy otthoni rituállal zárul (Donin 1995:75). A beszélgetés szempontjából egyelőre elég ennyit tudnunk. Most lássuk az elhangzott jiddis és héber szavak jelentését.

A *barchesz*¹ azt a fonott kalácsot jelöli, amely az egyetemes zsidó kultúra számos közösségében, így a magyarországi zsidóság körében is a szombati és ünnepnap étkézések és rítusok elengedhetetlen tartozéka. Péntek este az említett második rítus során áldást mondanak rá. Ezt a rítust nevezik a beszélgetésben is használt héber szóval *kiddusnak*. A kiddus jelentése: megszentelés; a sabbát és a más ünnepek bejövetelekor tartott rítust is jelöli. A péntek esti *kiddus*² – és a benne szerepet kapó *barchesz* – a zsidó kultúra tradíciója által alapvető tartalmakkal bír a rituális közösség tagjai számára.

Az adott rítus néhány jellemző mozzanatát kiragadva érdemes bepillantnunk ezekbe a gyakorlatokba és „üzeneteibe”. A péntek esti kiddus tulajdonképpen a családfő által elmondott szentírási részeket (1Móz 2, 1–2), valamint a bona és a szombat szentségére elmondott áldásokat jelenti. A közösség tagjai azonban ezt a kifejezést használják a péntek esti istentisztelet követő rituális cselekménysor egészére is (Lau 1994:177). A kiddust borral vagy kóser szőlőlével kell megtartani, de ha ezt nem sikerül beszerezni, akkor el lehet mondani az áldásokat a két *barchesz*re is. A szombati asztalra ugyanis mindig két kenyér (Magyarországon majdnem mindig két fonott kalács) van kikészítve. Ez a „kettős kenyér” (Lau 1994:178) azt a tórai eseményt teszi újra átélhetővé, amikor a zsidó nép a sivatagban vándorolt, s a szombat tiszteletére (s hogy a zsidók ne szegjék meg a szombati munkavégzés tilalmát) az Örökkévaló kétszeres mennyiségű mannárt küldött minden zsidónak (2 Mózes 16,22).

Ezáltal is az a kettős jelentéstartalom mélyül el a kidduson résztvevőkben, amely ezen rítus „üzeneteihez” – a szombattartás alapjához – tartozik: a teremtés művének és az egyiptomi kivonulásnak periodikus átélése, elmélyítése (vö. Donin 1998:68–72).

Az elmondott áldásokkal történik a szombat megszentelése, majd ezt követi a fonott kalácsra mondott áldás. Ezután a kalácsból levágott szeletet sóba mártja a rítus vezetője, e mozzanattal utalva egyrészt a zsidóság és az Isten „örök sósövetségére” (3Móz 2,13), valamint a jeruzsálemi szentély lerombolásán érzett gyászra. Az ókori szentélybeli áldozatok mindegyikén

93
K É K

áldoztak sót, s ez a cselekmény folytatódott tovább a szentély lerombolása után, mivel ezután az otthon vált szentélyé, az asztal pedig oltárrá lett (vö. Untermann 1999:244). Ezután következik a vacsora, mivel a „szombati lakomát finom falatokkal kell a szombathoz méltóvá tenni” (Lau 1994:178). A tradíció azonban azt is előírja, hogy nemcsak hússal s más ételekkel kell (azaz a hús fogyasztása is normatív előírás!) megtisztelni a szombatot, hanem „szellemi táplálékkal” is. Ezt teremtik meg a péntek esti dalok, a „zmíreszek”, valamint a fogások közötti tóratanulások.

Ezen rítus tehát említett beszélgetésünk résztvevői számára is alapvető jelentőséggel bír kultúrájuk megélése szempontjából. A rítus során elhangzott tórai részletekben való elmélyedés, de még a rítusban helyet kapó „kellekek” (l. a *barchesz* jelentése a mannáról) egyaránt újra átélhetővé te-

Kulturális antropológia

szik a teremtés, az Egyiptomból való kivonulás, a mitikus – tórai – idő újraélését, s ezeken keresztül a kultúra kognitív tartalmaiban való elmélyülést, a saját kultúra megtapasztalását. Ezért „ügyel” annyira a rituális-halachikus³ tradíció arra, hogy ez a ritus is, illetve minden összetevője a rituális előírásoknak megfelelő, azaz kóser legyen.⁴

S itt érkezünk el a beszélgetés következő zsidó kifejezéséhez a *hállá*hoz, amely említésével a fiatalember azt jelzi Sanyi bácsinak, hogy az előbb említett ritus, a kiddus nem lesz így „túl kóser”, hiszen annak egyik összetevője, a barchesz nem felel meg az emlí-

natkozik, a rituális normarendszer értelmében a „hállászedés nélkül az ünnepi kalács nem kóser” (Rékai 1997:110).⁶

Témánk szempontjából azért fontos a fentiek vázlatos ismertetése, hogy tisztában legyünk azzal, az antropológus csak akkor tud továbblépni a következő szintre, a „sűrű leírás” ösvényére, ha legalább annyira fel van készítve az általa kutatott közösség „mögött” álló világban, hogy egyáltalán megértse az ilyen beszélgetéseket.

Az értelmezés szintjének első fázisában azt érdemes bemutatni, hogy a beszélgetés résztvevőinek mindegyike érti a másikat. A második szintnek nevezett lépcsőfok az elemzés során számomra azt jelenti, hogy egyértelműsíteni kell, a szereplők interakciójában ki kinek és mire kacsintott, majd megpróbálni megfejteni, értelmezni ezen tikkelések okait, kulturális kontextusait. Az ilyen értelmezés akkor válhat elfogadhatóvá, ha a végén már nem csak a beszélgetés résztvevőinek, hanem végre nekünk, „kivülállóknak” is lesz valamilyen mondanivalója.

A zsinagógában kapható barcheszt (ez később még szintén fontos lesz) nem kapja meg Sanyi bácsi, de kijelenti, ez nem baj, „nem ez a fontos”, A harmadik beszélő, a fiatalember is tudja, hogy „nem ez a fontos”, ezért ugratja az öreget, aki szintén érti, hogy a fiatal akadémikuskodó kötekedése nem veendő komolyan. Kölcsönösen megerősítik egymás véleményét az utolsó mondattal és nevetéssel: „én is így szoktam csinálni”. A velük nevető samesz is – aki tulajdonképpen, rituális szerepköréből adódóan valóban kritikus lehetne a két beszélővel, akik a rituális tisztaság „komolyságát” is megmosolyogják („nem kell forszírozni”) – megerősíti kettőjük kommunikációjának jelentését.

A samesz, a beszélgetés keretében mintegy „adottan” értő tagja a társalgásnak, hiszen ha mindenki ügyelne a

ritusok „kóserságára”, akkor nem kellene neki a zsinagógában árulnia a kóser barcheszt, mivel azt – mint még évekkkel ezelőtt is gyakorlat volt – mindenki maga szerezné be az otthon tartott kiddusra.

A beszélgetés – az elmondottak függvényében – a tradícióval kapcsolatos közös hozzáállásban és gyakorlatban, illetve ezek közösségi konszenzusában, kulturális kognitív harmóniájában (a közös nevetéssel) zárul le.

Az értelmezés következő lépcsőfoka lehet, ha az antropológus megpróbálja a beszélgetést „körülvevő” jelenségeket tovább bontani, majd az előbb említett „közös hozzáállást és gyakorlatot”, azaz a beszélgetés kulturális kontextusát megvilágítani.

Ami először feltűnik, hogy a barcheszt a zsinagógában árulják, mivel ez a gyakorlat eltér a korábitól. Ez az aprónak tűnő jelenség két irányba is mutat. Egyrészt rámutat arra a mai magyar zsidó kultúrát jellemző jelenségre, hogy a kóser tészta (és egyéb) ételek fogyasztása a ritusokra korlátozódik, a hétköznapi életben ez nem kap akkora fontosságot. (A tradíció alapján minden fogyasztható ételnek, italnak kósernek kell lennie).

Másrészt láthatjuk – s ez még tovább mutathat –, hogy a zsinagóga átveszi a közösség tagjaitól a rituális élet közösségi formáin „túli”, azon kívül eső mozzanatait is. A hagyományosan otthoni ritusra megteremt a feltételek egy részét. Ez a jelenség – amelyet más „beszélgetések” elemzései rajzolnak ki és támasztanak alá – így részévé válik egy általánosabb folyamatnak, a mai magyar zsidó közösség kulturális változásainak. Ezen belül is annak a jelenségnek, miszerint a hagyományosan otthoni ritusok a zsinagógába költöznek át. Beszélgetésünkben erről nincs szó, azonban itt is a zsinagóga mint a rituális életet szervező intézmény lép fel.

Korábban a Kazinczy utcai kóser pékségbe kísértem el péntek délelőttönként Sanyi bácsit, ahol maga „intézte” a kiddus kósersági ügyeit. A beszélgetés idején azonban már leszo-

94
KÉK

tett rituális előírásoknak, mert „nincs róla hállá véve”. A héber *hállá* („tészta”, „tésztaáldozat”) szó azt a tésztaadart jelzi, amelyet a tésztaból való ételt készítő kötelessége a nyers tésztaból levenni és elégetni. Ez a cselekedet szintén tórai parancsolatra vezethető vissza: „Tésztaátöle zsengejéből adjatok az Örökkévaló tisztelére ajándékot nemzedékről nemzedékre” (4Móz 15,20). A Szentély idejében a papi szolgálatot teljesítő kohénnak adták a hállát, a diaszpóra kezdete óta tűzbe kell vetni, a kohénnal kapcsolatos bonyolult tisztasági törvények okán. Ez a parancs a Szentély idején csak Palesztinára volt érvényes, azonban hogy a Szentély messiási időben való újjáépülésekor újra törvénybe kerülő rituális gyakorlat feledésbe ne merüljön, a rabbik kötelezővé tették az elkövetkező nemzedékek, így a ma élők számára is (Újvári 1929:164). Bár a hállávetel parancsolata nem csak a barcheszre vo-

Kulturális antropológia

kott a sok fáradsággal terhes beszerző utakról, így viszont, ha elfogy a barchesz a zsinagógában, már másképpen „oldja meg” az otthoni rítus elvégzését.

A zsinagóga megerősödése a zsidó rituális életben (amely egyaránt kiterjed a nyilvános és az egyéni rituális megélési módokra) számos hatással van az említett kulturális változásokra. Beszélgetésünkhöz kapcsolódva: azzal, hogy kapható barchesz a Bethlen téri zsinagógában, olyanok is hozzájuthatnak ehhez, akik vagy „járatlanok” a város zsidó tereinek útvesztőiben (a kóser boltok általában jól „eldugott”, a „járatlan” számára nehezen megtalálható kicsiny helyiségek), vagy akik egyébként nem élnek otthon a rituális élet előírásainak megfelelően, azok is megvásárolják a barcheszt és tartanak otthon kiddust. Ehhez kapcsolódik, hogy az említett zsinagógában is vannak péntek esti közösségi kiddusok, ahol a rituális életben járatosabbak „előjátsszák”, bemutatják a közösség – évről-évre növekvő – azon tagjainak a rituális gyakorlatot, akik most próbálják megtanulni, visszatannulni „saját” kultúrájukat.

Ennek a hatása is kettős, hiszen egyre többen tudják tartani az otthoni rítusokat, azonban azok is, akik eddig otthon tartották, most a zsinagógában is megtartják, vagy csak már ott. A lényeg, hogy a péntek esti rítusok ilyen „vándorlásával” egy – a hagyományostól némileg eltérő – sajátos közösségi kiddus jelenik meg a budapesti zsinagógák némelyikében, s így a beszélgetés színhelyén is (l. erről részletesebben: Papp 2000). S ezek a jelenségek olyan kognitív és értékrendszerbeli tartalmakat hordoznak, amelyek elemzése szintén az értelmező leírás feladata.

A beszélgetés egyik legfontosabb mozzanata ennek megfelelően Sanyi bácsi válasza a fiatalember ugratására, miszerint az általa elvégzett kiddus nem lesz rituálisan megfelelő: „Nem baj, majd megcsinálom zsemelével, nem kell mindent úgy forszírozni”.

Az elhangzott mondatok a kulturális

változások egy másik jelenségére is utalnak: a rítusok átélése fontosabb, mint a rituális-halachikus előírások rendszere. Tehát a rítus megtartása, annak megélése, „lelki pillanata”, élménye (Marót 1940), pszichológiai tartalma fontosabbá válik, mint a rítus feltételeinek normatív „tisztasága”. A tradíció átértékelődik. Ez pedig a jelen magyar zsidó kultúra egyik legfontosabb jellemzője – kutatásaim szerint.

Az elmondottak újból két ösvényt tárnak fel előttünk. Az egyik a tanulmány elején említett munkahipotézisem, amely az imént leírtakból igazolódni látszik. Nem mertem volna mindezt ilyen „határozottan” leírni, ha nem állna mögöttem egy közel két éves kutatómunka és aktív együttélés az adott kultúrával, s nem támasztanám alá hipotézisemet számos más jelenség és interjú értelmezése (Papp 2000).

A másik ösvény azt mutatja meg: nem lehet éles különbséget vonni a módszertani „szintek” meghúzásakor, hiszen az előbb elmondottak már legalább annyira a szociokulturális kontextus értelmezési tartományához tartoznak, mint magából a kultúra életéből önkényesen kiragadott jelenség értelmezéséhez. Csakúgy, mint a vizsgált kultúrák élete, az azt „követő” kutató munkája sem lehet statikus. A változó „szintek” csak mint útmutatók, „mankók” segíthetnek bennünket.

A szociokulturális kontextus figyelembevételéért fontos tanulmányaink szempontjából, mert az antropológiai munkák között tucatszámra találhatunk olyanokat, amelyek az általunk látott-hallott jelenségeket valami „jelenbeli állandóságnak”, csak akkor és csak arra a pillanatra érvényesnek tekintik, s megfelelnek arról, hogy a vizsgált kultúrákat mint történetileg változó és társadalmilag meghatározott közösségeket tanulmányozzák (vö. Sárkány 2000:89–101).

Így a zsidó kultúrát is mint történetileg változó kultúrát érdemes vizsgálni,

amely nem mindig jelöl egy „állandó” formát. Fontos tehát az értelmezett közösség szociokulturális kontextusának vizsgálatakor annak a múltból öröklött tartalmait is kutatni, valamint azt a társadalmi valóságot, amelyben él. A judaisztikai, etnográfiai háttérkutatások mellett ezért legalább olyan fontosak a vonatkozó társadalomtörténeti és társadalomtudományi munkák, hiszen ezek a változók csak együtt képesek magyarázni a látható jelenségek mögöttes okait, jelentéseit.

Jelen tanulmányomnak nem lehet célja ezek bemutatása. Vázlatosan felvillantva azonban meg lehet jegyezni, hogy a fenti értelmezés társadalomtörténeti és

95
K É K

szociokulturális összefüggésrendszerét egyaránt megrajzolja a magyar zsidóságnak az a tradícióhoz való sajátos hozzáállása, amely a múlt században kezdődő polgárosulás hozott magával, amikor is megjelent a magyarországi zsidóság „neológ” irányzata. Ettől kezdve számos változás – a tradíció maradéktalan megőrzését magára vállaló ortodoxiával szemben vett értelemben – „könnyítés” történt a rituális élet liturgiájában, az életmódban, világlátásában, valamint a zsidósághoz való kötődés, a „zsidó identitás” megváltozásában. Amit közkeletű szóval „kettős identitásnak”, „magyar zsidó identitásnak” szoktak nevezni.⁷

Ez a kulturális-kognitív tartalom sokat változott a második világháború tragikus eseményei, a kommunista hatalom és annak ateista ideológiájának hatására, ill. az 1956-tal befejeződő tömeges elvándorlások miatt. Ezért a tradícióval való kapcsolat is igencsak

megbomlott. A rendszerváltás után viszont újra tapasztalhatók bizonyos revival jelenségek (Papp 2000), amelyek egyaránt magukban hordozzák a korábbi neológia, a napjainkban megjelenő ortodoxia, valamint az elmúlt évtizedek magyar társadalmára jellemző értékrendek együttesét.

A látható-hallható, tapasztalható új-jáéledések – amelyek korántsem felelnek meg a sokat emlegetett mai magyarországi zsidó reneszánsznak (Papp 1999) – megváltozott rituális-kulturális jelenségeket hordoznak. Ezek megértéséhez elengedhetetlen a fent említett változók ismerete. Legáltalább ennyire fontos azonban e válto-

Kulturális antropológia

módjára is konkrétan gondolkozunk *róluk*, hanem – ami ennél is fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon *velük* foglalkozunk” (Geertz 1994:191).

Az antropológia egyedisége és nélkülözhetetlensége tehát abból adódik, hogy a történeti, filológiai vagy makrotudományos eredményekhez kapcsolja az általa kutatott egyedi mikrovilágokat, amelyek ezáltal kiegészíthetik, ill. megmutathatják a maguk hűs-
vér valóságában, életükben a fent említett diszciplínák meglátásait.

S ahogy ezeknek szükségük van az antropológusra, úgy az antropológus számára is fontos ezen diszciplínák ismeretanyaga, mivel ezeket az eredményeket tudja „a bonyolult egyedi sajátosságokhoz kapcsolni”, hogy ezáltal „képes legyen az értelmezhető jelentős következtetéseket” levonni, a „látszólag jelentéktelen, ám igen sűrű szövegszerű tényekből” (Geertz 1994:96).

Az egyedi életvilágokat bemutató antropológus munkája úgy teszi ke-
rekké a legkülönfélébb tudományok interdiszciplináris körét (amely mondjuk a judaizmus, a magyar társadalom vagy bármilyen más kulturális-társadalmi-történeti „objektumát” veszi körül), hogy az általa kutatott közösség „belső kategóriáinak” értelmezésével, bemutatásával elősegíti a *velük együtt* való gondolkodást.

Az sem mindegy természetesen, hogyan gondolkozunk kutatásunk „tárgyáról”. A zsidó néprajz jelentős mai kutatója, Rékai Miklós szerint például „nehézséget jelent... tárgyának meghatározása”. A néprajzi szakkifejezések nehezen értelmezhetőek a zsidóság kutatása során: „Esetünkben” – írja – „a szájhagyomány és az írásbeliség szembeállítása is teljesen terméketlen lenne, nemkülönben a föld vagy más termelőeszköz tulajdonviszonyainak e csoport 'differentia specifikája' gyanánt való kezelése. Így a legegyszerűbb, bár pontatlan megoldás adódik:

tanulmányomat recens archaikumok vizsgálatának tekintem, ahogy ezt sokszor kimondatlanul is e téma magyar kutatói teszik” (Rékai 1997: 11). Rékai tanulmánya a munkácsi zsidók községi szokásrendszerének bemutatásán keresztül foglalkozik – többek között – a helyi közösség életmódjával, a tradícióval kapcsolatos, egyéni kommunikációival, a közösségi élet jellemzőivel. Ezért érhető kevésbé, miért nevezi munkáját „élő régiségek” vizsgálatának, hiszen az általa bemutatott, kitűnő eredmények pontosan azért nem „archaikumok”, mivel élő emberek megragadható jelenségei. Olyan jelenségek, amelyek az élő kultúra részeiként éppen a judaizmus lényegére, kultúrájára világítanak rá. (Nem beszélve arról, hogy egy zsidó közösség empirikus kutatásakor ugyanolyan élő, megismerhető, jeljelentésrendszerekbe ágyazott s így értelmezhető kultúrával találkozunk, mint minden más kultúra és közösség kutatása alkalmával).

A judaizmust, azaz a zsidó kultúra komplex rendszerét a hagyománnyal való kommunikáció tartja fenn, s osztja fel különböző történeti-regionális és szubkultúrákra (vö. Rékai 1997:53). Az utóbbiak kulturális, identitásbeli jellemzőit, valamint kölcsönhatásait a tradícióhoz való viszonyuk és ennek változásai alakítják ki.

Amikor az antropológus egy zsidó közösséget kutat, ismernie kell ezen viszonyrendszer jellemzőit. Az évezredek és kodifikált hagyománnyal való kapcsolat azonban minden zsidó közösségben élő marad, így mint élő jelenség, élő tartalom ismerhető meg. Ez a „tartalom” elsősorban egyfajta „vallási élmény”, vagyis a kinyilatkoztatással való élő kapcsolat (Scholem 1995:54) és ennek folyamánként a „kadosim” törői parancsolata,⁸ amely egyaránt meghatározza a zsidó kultúra szentségének és elkülönülésének megtartását.

Nem érzem ellentmondásnak azt, hogy a magukat „zsidó származásúnak” valló, ám „ateista” zsidók aránya igen magas, hiszen ezek az egyének és közös-

zások jellemzőinek ismerete, amelyeket viszont kizárólag az empirikus, s így az antropológiai kutatások (az értelmező leírások) képesek bemutatni.

Ezzel elérkeztünk értelmezési sé-
mánk utolsó aspektusához: mit tud elmondani és hozzátenni egy antropológiai elemzés a judaizmusról (s ezzel együtt – jelen esetben – a magyarországi társadalomról) és annak kutatási lehetőségeiről? „Az antropológus eredményeiben azok összetett specifikuma, részletessége a fontos. Ennek a hosszú, főként (bár nem kizárólag) minőségi, erősen résztvevő jellegű és szinte megszállottan aprólékos, behatárolt területen végzett terepkutatás során szerzett anyagnak a segítségével egyfajta érezhető aktualitást lehet kölcsönözni azoknak a gigantikus fogalmaknak, amelyekkel a mai társadalomtudomány küszködik: legitimáció, modernizáció, integráció [...] Így nem csak az válik lehetővé, hogy realista

segek is a „vallásra” reflektálnak akkor, amikor magukat „ateistának” vagy „nem vallásosnak” nevezik. Ezek az önmeghatározások is a tradícióra reflektálnak.⁹

A zsidó hagyomány legkülönfélébb értelmezéseivel, s az ahhoz kapcsolódó életmódok, értékrendszerek egyikeivel állunk tehát szemben, ha az adott kultúra egyik közösségének életét vizsgáljuk. Jellemzőinek, jelentéseinek, megjelenésének értelmezése, majd az adott szociokulturális összefüggérendszerbe, végül az egyetemes judaizmus egészének komplex világába való „belehelyezése” a zsidó kultúrával foglalkozó antropológus feladata. A fentiekből talán kiderült, miért pont egy zsinagógai beszélgetést vettem alapul elemzésemhez. Kutatóm világa tehát a magyar zsidó kultúra vallási-rituális szférája.¹⁰ Ennek részben oka – érdeklődésem szubjektív mozgatórugói mellett, amely szerintem minden antropológus témaválasztásának alapja –, hogy a rítusok vizsgálatakor a kultúra egészéről tapasztalhatunk meg olyan jelenségeket, amelyeket alaposan megvizsgálva, felfejtve, a kultúra számos komplex jelentését érthetjük meg.

A nyilvános rítusokban a kultúra olyan gazdag jelentéstartalmai koncentrálnak, és – esetenként – „nagyitódnak fel”, amelyek egyébként a „hétköznapi cselekmények” során talán a kutató előtt rejtve maradnának. A vallásantropológia fogalomtárából kölcsönözve azt is mondhatnánk: „a rítus nem más, mint a kultúra akcióban” (vö. Boglár 1995:45). Éppen ezért olyan folyamatok figyelhetők meg a rítusok összetettsége következtében, amelyek alkalmat adhatnak számos következtetésre. Ezek a „következtetések” azonban csak akkor állják meg a helyüket, ha a kutató minden egyes munkahipotézisét, meglátását alátámasztja egyéb megfigyeléseivel, a közösség tagjaival való „beszélgetésekkel”, interjúkkal, valamint háttérkutatósaival. Az így nyert „eredmények” a rítusok során aztán újra „ellenőrizhetővé” válnak.

Az elmondottakat konkretizálандó

Kulturális antropológia

érdemes talán bemutatni mindezt egy adott példán. Terepmunkám helyszíne a budapesti Bethlen téri zsinagóga közössége, amely mikrovilág tagjaival való találkozásaim alakították ki tulajdonképpen fenti meglátásaimat.

Miért „jó terep” a Bethlen tér? A magyar zsidó kultúra egyik olyan közössége tanulmányozható itt, amely napról-napra, megszakítások nélkül, folyamatosan és viszonylag (a legtöbb magyarországi zsinagóghoz képest) nagy lélekszámban éli meg a rituális zsidó életet. Fellelhető itt minden generáció, így azok eltérő jellegzetességei is elemezhetővé válnak. A közösség magát el nem kötelezett, „status quo” közösségnek identifikálja¹¹ s ennek megfelelően a mai magyar zsidó társadalom szinte minden „jellemző rétege” megtalálható itt, a közösség a legkülönfélébb identitású és a tradícióhoz való hozzáállást képviselő egyénből áll. A „neológ”, „ortodox”, „cionista”, „konzervatív”, „agnosztikus” saját és a közösség által egyaránt alkalmazott kategóriáinak megfeleltethető személyek konfliktusai vagy bizonyos „beszélgetésekben” való egyetértései sok mindent elárulnak az élő zsidó kultúra jellemzőiről.

A rítusok fontosságát mutatja, hogy maga a rituális élet folyamatossága, a kulturális gyakorlat tartja össze és teremti közösséggé mindezeket az embereket. Ennek köszönhető az a közös „Bethlen téri entitás”, amely megkülönbözteti az említett közösséget más budapesti zsinagógáktól. (Amelyeknek szintén megvan a rájuk jellemző csoporttudata és a zsidó tradíció felé irányuló közösen képviselt hozzáállása).

Ezt a közösséget vizsgálva olyan egyedi olvasatait tudhatjuk meg a zsidó kultúrának, mint pl. a vallási vezető szerepe a közösség életében, a huszadik századot különféleképp megélt generációk hozzáállása a világhoz és a zsidósághoz, ezen generációk kapcsolatai, a „hagyomány láncolata” átadásának folyamatai, a nők rituális szerepköreinek változá-

sai, a rituális életben résztvevők – tradícióhoz való kapcsolat mentén is megrajzolható – „körei” s ezek kapcsolatai, konfliktusai, a zsidó idő- és térszerkezet struktúrái stb.

Számos olyan kérdésre kereshetünk tehát válaszlehetőséget, amelyek a magyar zsidó kultúrának (is) alapkérdései. S nem utolsósorban magáról a zsidó kultúráról gazdagodhat tudásunk azon jelenségek bemutatásával, amelyek nem nélkülözhetik a kutatás említett etnográfiai szintjét.

Ehhez pedig még egy fontos tanácsot kell megfogadnunk. Az antropológia egyik régi mesterének tanácsát, mely így hangzik: „kapcsolatot kell teremte-

97
K É K

nünk az olvasó és a kultúra között” (Malinowski 1972:67). E kapcsolat nélkül ugyanis csak a könyvtárak raktárait gyarapíthatjuk; ezért elengedhetetlenül fontos, hogy munkáink közérthetőek legyenek. A hosszas együttélés, a részletek aprólékos gyűjtése, az etnográfiai tudás megszerzése és alkalmazása a terepmunka során, az értelmező leírás papírra vagy filmtekercsre vetése, az általános meglátások vitára bocsátása fonják át újra és újra az antropológus kalácsát, amelyet fogyaszthatóvá is kell tenni a kölcsönös megismerés és megértés várt lakomájára.

IDÉZETT MŰVEK

- Boglár Lajos 1995. *Vallás és antropológia* Bp. Szimbiózis.
Domán István 1991. A zsidó vallás In: Geszthelyi Tamás szerk.: *Vallások a mai Magyarországon* Bp. Akadémia kiadó
Donin Hayim Halévi 1997. *Zsidónak lenni* Bp. Göncöl.
Geertz Clifford 1988. Súra leírás: Út a kultúra értelmező éméletéhez In: Vári A.

Kulturális antropológia

- (szerk.) Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben Akadémia, Bp. 13-61.
- Geertz, Clifford 1988. Works and lives. The anthropologist as author Stanford University Press
- Geertz, Clifford 1994. Az értelmezés hatalma Bp. Századvég.
- Golinkin, Noah 1998. *Kelohénu* Shengold publishers.
- Gonda László 1992. A zsidóság Magyarországon 1526-1945 Bp. Századvég.
- Dr. Hertz, I.H. 1984. szerk. *Mózes öt könyve és a haftárok*. Budapest.
- Jólesz Károly 1985. *Zsidó hitéleti kislexikon* Bp.
- Lau, Rabbi Israel Meír 1994. *A zsidó élet törvényei* Jerusalemben.
- Leach, Edmund 1996. *Szociálintropológia* Bp. Osiris.

98
K É K

- Léon Dufour, Xavier 1986. (szerk.) Biblius teológiai szótár Bp.
- Malinowski, Bronislaw 1972. *Baloma* Bp. Gondolat.
- Marót Károly 1940. Ritus és ünnep *Ethnographia*: 143-187.
- Papp Richárd 1999 Van-e zsidó reneszánsz *Remény* (3):43-51
- Papp Richárd 2000. *Magyar zsidó revival?* Bp. MTA Kisebbségkutató Műhely.
- Rékai Miklós 1995. *Keserű gyökér* Bp. Néprajzi Múzeum
- Rékai Miklós 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”* Bp. Osiris.
- Sárkány Mihály 1990. Vágyak és választások *BUKSZ*
- Sárkány Mihály 2000. *Kalandozások a 20. Századi kulturális antropológiában* Bp.: L'Harmattan.
- Scholem, Gershom 1995. *A kabbala helye az európai szellem-történetben Válogatott írások I.-II.* Bp. Atlantisz.
- Újvári Péter 1929. szerk. *Zsidó Lexikon* Bp.
- Unterman, Alan 1999. *Zsidó hagyományok lexikona* Bp. Helikon.

JEGYZETEK

- 1 A szó etimológiája a mai napig bizonytalan és vita tárgya (vö Rékai 1997:106-

- 110, Újvári 1929:87)
- 2 Másnap délelőtt, ebéd előtt is tartanak keddust, tanulmányunk szempontjából azonban most elégedjünk meg a péntek esti keddus bemutatásával.
- 3 A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéseként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezéseként szoktak fordítani, „járható utat”, „járt utat” jelent (vö. Lau 1994:6). A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak háláchikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A háláchá jelentése: „járható osveny”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sokezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás, és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszerükhöz. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994: 6-7)
- 4 A „kóser” kifejezést főként a fogyasztható („tisztá”) ételekre használja a zsidó tradíció (Jólesz 1985:100). A zsidó kultúra számos olyan területén is találkozunk vele, aminek nincs kapcsolata a táplálkozással. Az „átvitt értelemben vett kóserység” (Rékai 1997:89) olyan jelzőt jelent, amelynek jelentése „rituálisan tisztá”, „az előírásoknak megfelelő”.
- 5 A „halláköteles” tészta ötéle gabonából készült ételre vonatkozik: a búzára, az árparra, a rozusra, a zabra és a tönkölyre (Rékai 1997:410).
- 6 Az esetleges későbbi félreértések miatt azt is meg kell említeni, hogy a hallát a barchesz színimájaként is szokták használni, a mi beszélgetésünkben természetesen nem erről van szó.
- 7 A hazai zsidóság múlt század közepétől felgyorsuló magyarosodásának következtében, az 1867. évi 17. tc. megszületésével az addig *nemzetiségi* megjelölés helyett a magyar törvénykezés *vallás-ként* (izraelita) határozta meg a magyarországi zsidóságot, s ez a születő magyar polgári társadalomba integrálódást könnyítette meg és gyorsította fel a hazai zsidóság körében (Gonda 1992:113-119; 319-320). A magyar zsidóság nagy része ennek megfelelően izraelita vallású magyarként identifika magát már több mint százhusz éve.

- 8 A zsidó kultúra istenfogalmának legfontosabb aspektusa, hogy Isten szent (kados); a zsidóságnak ezért – az Isten által adott parancsolatok okán – szent népek (kódosim) kell lennie (Golinkin 1998:58). A „kódosim” 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 „kódosim” parancsolatával: „... papok királysága és szent nép lesztek” (2Móz 19,6) „... mert én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek, szenteljétek (kódosim) tehát meg magatokat, hogy szentek legyetek, mert szent vagyok Én...” (3Móz 11,44) (ill. 3Móz 19,2; 2Móz 19,6).
- A sémi qodes szó (héberül: kados) jelentése „szent dolog”, „szentség”, amely az „elvágni, elkülöníteni” igék többször származik, így jelentése a profántól való elkülönülés gondolatát sugallja (Léon-Dufour 1986:1184-1187).
- A „megszentelés” kulturális jelentése, a vallásos zsidó emberek számára egyben elválasztást is jelent: a „tisztá”, a szent megvalósítását az életben a „tisztátalanságtól”, a profántól, a „nem-szenttől”; a kulturális gyakorlat „elválasztásai” által.
- 9 A magukat „vallásosnak” nevező legkülönbözőbb közösségek is a tradíció-felfogások mentén nevezik magukat „ortodoxnak”, „hászidnak”, „konzervatívoknak”, „reformnak” stb.
- 10 Meg kell jegyezni – újra utalva a fentiekre – ez csak az egyik lehetséges megközelítése a zsidóság életének. Más közösségek, a kultúra más dimenziói legalább ennyire fontosak tárgyunk megértéséhez. (Az ELTE kulturális antropológia szakán, az általam koordinált zsidó kultúrakutató műhelyben szerencsére egyre több munka készült ilyen mikrovilágokról is).
- 11 A többek által is a Bethlentér entitását a fenti kifejezéssel jelölő szó ebben az összefüggésben „el nem kötelezettel”, „se neológ se ortodox” közösséget jelent. A kifejezés itt azokra az izraelita hitközösségekre utal, amelyek az 1868-69-es (a magyar zsidóság történelméből fordulópontot jelentő) „országos zsidó egyetemes gyűlésen” s azt követően sem csatlakoztak az említett gyűlésen létrehozott kongresszusi (ismertebb elnevezése: neológ), sem pedig az 1871-ben létrehozott magyarországi ortodox zsidó szervezethez, hanem megmaradtak abban a jogállapotban, amelyben az egyetemes gyűlés előtt a magyarországi hitközösségek voltak; innen a status quo ante elnevezés (Újvári 1929:804).

Lányi András, az önmagát humán-ökológiának nevező társadalomtudományi irányzat jeles képviselője és teoretikusa egyik polemizáló írása címében fölveti a kérdést, vajon átkelhet-e az ökológia fényes nappal a Múzeum körúton (a természet- és társadalomtudományok közötti jelképes határon), azaz használható-e természettudományos módszertan és nevezéktan társadalomtudományi kérdések vizsgálata során.² Mivel a kulturális antropológia azon ága, amely a kultúra és a természeti környezet viszonyával foglalkozik, s amelyet egyelőre jobb híján ökológiai antropológiának nevezünk, éppen erre tesz néha kísérletet, talán

és módszertani apparátussal vizsgáljuk ezt a kapcsolatot. Az emberi kultúrával foglalkozó kulturális antropológia eszközeit használjuk-e, s ezáltal e vizsgálatok az antropológia tudományterületén belül maradnak, avagy a kapcsolat másik eleme, a természeti környezet tanulmányozásával foglalkozó természettudomány, az ökológia módszereit használva az ökológia és az antropológia határterületén vizsgálódunk, viselve a tudományok közötti „határsértés” minden következményét. A gyakorlat azt mutatja, hogy az antropológiában és a rokon tudományokban a kutatók az 1920-as, 30-as évektől kezdve leginkább a biológiai

Borsos Balázs

Félig festett zebra a Múzeum körúton

Az ökológiai antropológia a természet-
és társadalomtudományok között¹

nem tévedünk nagyot, ha helyzetét a félig fölfestett gyalogátkelőhelyéhez hasonlítjuk. Ami annyit tesz, hogy a zebra-n a forgalom egyirányú, a társadalomtudományok szempontjai a természettudósokat legfeljebb annyiban érintik, amennyiben az eszközeikkel nehezen, vagy egyáltalán nem megoldható problémákról filozófiai fejtegetések során nyilatkoznak.

Az emberi társadalmakkal foglalkozó tudományos elméletekben már igen régen megjelent az a felismerés, hogy a kultúra egésze, illetve annak részjelenségei nem vizsgálhatók és értelmezhetők teljes körűen a természeti környezet figyelembevétel nélkül. A korábbi kutatások fényében azt az alapfeltevést, hogy a kultúra és a környezet kölcsönösen hat egymásra, ma már szinte senki sem kérdőjelezi meg. Az igazi probléma abban rejlik, hogy milyen tudományág keretei között, milyen nevezéktannal, kategóriákkal

ökológiából átvett kategóriákat és módszertant használják a kultúra és a környezet kapcsolatának leírására.³ A kérdés tehát az, hogy a természettudományban kidolgozott apparátus alkalmas-e a természet- és társadalomtudomány határán végzett kutatásra.

Az ökológiai szempontú antropológiai kutatás elnevezése és tárgya

Az első probléma már a kultúra és a környezet kapcsolatával foglalkozó tudományos diszciplína elnevezése körül fölmerül. Mint később látni fogjuk, a különböző szerzők más és más nevet használnak, és ráadásul az azonos nevet használók sem értik feltétlenül ugyanazt az adott név alatt. A dolgot nehezíti, hogy az eredeti, biológiai értelemben vett ökológia szó meghatározása és használata sem egyértelmű. Amióta 1866-ban Ernst Haeckel né-

99
K É K

met természettudós először bevezette ezt a terminust az élő organizmusok és környezetük közötti viszony tanulmányozására, egyre-másra születtek e tudományág vizsgálati területének szélesítését, illetve szűkítését célzó megfogalmazások. A helyzetet rontja, hogy az ökológia meghatározása nemcsak tudományos irányzatokként, hanem (ezzel némi összefüggésben) országokként is különböző lehet. A magyar természettudományban használatos ökológia kifejezés ugyanis nem egyezik meg az angolszász országokban alkalmazott *ecology*-val. Ez utóbbi „azon kölcsönhatások tudományos tanulmányozása, amelyek meghatároz-

Kulturális antropológia

dalmi, kulturális környezetet egyaránt. A biológiai alapon létrejött ökológia nem alkalmas társadalomtudományi felhasználásra. E vizsgálathoz azonban elengedhetetlen, hogy pontosan meghatározzuk a koegzisztenciális struktúra alkotórészeit: a természeti-társadalmi-kulturális környezetet, valamint az ennek hatását elszenvedő, sajátos kultúrát hordozó emberi közösséget. E meghatározások viszont számos problémát rejtenek.

Az első probléma rögtön az, hogy míg az ökológia tudománya a természeti környezet fogalmát többé-kevésbé kidolgozta, a társadalmi-kulturális környezet pontos meghatározása „mindmáig még megközelítően sem sikerült senkinek”.⁷ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nem természeti környezet ne lehetne vizsgálat tárgya. Van a társadalomtudományi kutatásban olyan, önmagát humánökológiának nevező „világnézet”, amely bár az emberi élet természeti meghatározottságának fontos szerepet tulajdonít, az ember elsődleges környezetének nem a természeti környezetet tartja, hanem a nyelv világát. Azaz e nézet szerint az ember elsődleges környezete a saját maga alkotta szimbolikus környezet, amelyet a nyelv mint interpretációs eszköz segítségével a közvetlen környezet és önmaga közé iktatott, és e vizsgálatok módszertani kiindulópontja, hogy a szimbolikus környezetben zajló emberi együttélést vizsgálja.⁸

A kulturális antropológia azon ága azonban, amelyet a kultúra kutatásában ökológiai szempontok vezérelnek, nem a szimbolikus környezetfogalmat használja. Noha mind a tudományág elnevezésében, mind a kutatás tárgyát illetően van bizonyos zavar, fölfedezhető azonban olyan „közmegegyezés” is, hogy ez az ág a kultúrának elsősorban nem a társadalmi-kulturális, hanem a természeti környezettel való kapcsolatát vizsgálja, tehát leginkább azt, hogy egy adott kultúra vagy

kulturális jelenség létrejöttében és jellemzőit illetően a természeti környezetnek milyen szerepe van.⁹ Miután azonban ez a tudományág elsősorban az angolszász országokban és azok hatáskörében fejlődött, az *ecology* inkább megengedő meghatározását vette alapul, a szigorú értelemben vett ökológiától abban is eltér és a szünbiológia felé közelít, hogy nem tudja, és gyakran nem is akarja elkerülni a ható és a hatás alatt álló tényezők viszonyának megfordítását, tehát azt is kutatja, hogy a kultúra a természeti környezet mennyiben és hogyan alakította át.

Az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás mint tudományág elnevezését illetően azonban már nem beszélhetünk közmegegyezésről. Számos elnevezés forog közközben attól függően, hogy melyik szerző milyen szempontok alapján közeledik tárgyához. Miután azonban a kutatás a biológiai ökológia apparátusát igyekszik segítségül hívni, s annak környezet-meghatározását is veszi alapul, célszerűnek látszik, hogy a tudományág elnevezését illetően is az ökológia logikáját kövesse.

Az ökológia részterületeinek elnevezése egyrészt a biológia hagyományos felosztásán (növény, állat, ember) alapszik, másrészt azon, hogy a vizsgált objektum az élet milyen szerveződési szintjét képviseli. Az első szempontot figyelembe véve így a növény- és állatökológia mellett beszélhetnénk humánökológiáról is; ezt a német tudományos élet meg is tette. Az ilyen egymás mellé rendelésből az a következtetés vonható le, hogy a humánökológiát az ember biológiai lényként való vizsgálatára alkalmas tudományának tekintették. Ugyanakkor megjegyezték, hogy a humánökológia a szocioökológián át a szociológiával is kapcsolatot tart.¹⁰ Az angolszász tudomány ezzel szemben sokkal tágabb megfogalmazást adott, miszerint a humánökológia az élet biológiai, környezeti, demográfiai és technikai feltételeit egyaránt figyelembe veszi, és úgy tekint ezekre, mint az emberi kultúrák-

zák a szervezetek eloszlását és mennyiségi viszonyait; vagyis arra keres választ, hogy hol mennyi élőlény fordul elő és miért.”⁴ Az *ecology* tehát nem választja szét a jelenség és a háttér kutatását, míg Magyarországon tudománytörténeti okokból az ökológia csak a háttér kutatását jelenti. Az angol *ecology* tartalmilag a szünbiológiával azonosítható.⁵ A szünbiológia és az ökológia meghatározása azonban más szerzőknél gyakran igen közel kerül egymáshoz.⁶

Az ökológia meghatározása elég tág ahhoz, hogy objektumként az organizmusok tetszőleges szerveződési szintjét, a kényszerfeltételek kialakítójaként pedig tetszőleges külvilágot definiáljuk. A hatás alatt álló objektum mint összetett szerveződési szint lehet tehát egy sajátos kultúrát hordozó emberi közösség is, míg a külvilág, a kényszerfeltételek kialakítója magában foglalhatja a természeti és a társa-

ban és társadalmi rendszerekben a forma és funkció kölcsönös kapcsolatban álló meghatározóira.¹¹ Újabban azonban – talán belátva a fenti meghatározás igen kérdéses használhatóságát – a brit enciklopédia frissebb kiadásából eltűnt a humánökológia címszó. Sajnos azonban ezzel maga a fogalomkör is, az indexben is mindössze a steward-i értelemben vett kulturális ökológia szerepel, a szociológia tárgyköre alatt.¹² A német tudomány azonban továbbra is használja ezt a kifejezést, csak más értelemben. A növényeket és állatokat egyetlen vonatkozási rendszer, az ökoszisztéma keretei között vizsgáló rendszerökológia fejlődése miatt ugyanis értelmét veszti szerintük az ember-, állat-, növényökológia elkülönítés, s miután az ember nemcsak része a környezetnek, hanem a törvényeiről alkotott ismeretei alapján manipulálni is tudja azt, a humán ökológia többé már nem egy egyszerű természettudományi ág, hanem szellem-tudományi ismereteket is magában foglal, és tudományon kívüli területeket is érint.¹³

Az ökológiai szempontú antropológiai kutatás elnevezését illetően a biológiai ökológiából származó párhuzamok nem vezetnek eredményre. Miután azonban a természettudományok sem követik mindig a formális logikát, akadnak az ökológiának olyan ágai is, amelyek elnevezése a fenti két szempontrendszerbe nem illik bele, s analógiaként felhasználható. A viselkedés-ökológia nevébe például, noha meghatározása szerint az egyed feletti szerveződési szint problémáival foglalkozik, mégis csupán az állati élet egyik aspektusa szerepel.¹⁴ A viselkedésökológia párhuzamaként – tekintettel arra, hogy az antropológiai kutatás sajátos módszertanával elsősorban a tanult magatartásformákat tudja vizsgálni – a természeti környezet és a kultúra kapcsolatával foglalkozó tudományág nevéül a kulturális ökológia kínálkozik. Ehhez azonban a kultúra számtalan (és nem teljesen kielégítő) meghatározása közül például Lintonét kell elfo-

Kulturális antropológia

gadni (kultúra = ismeretek, attitűdök és magatartásminták összessége) és nem a kultúrának Keesing, Goode-nough és Geertz nevéhez kötődő fogalomalkotó felfogását (kultúra = szellemi jelenségek, a viselkedés nem tartozik bele).¹⁵ A kulturális ökológia név azonban már foglalt, az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás egyik legnagyobb hatású művelője, Julian Steward alkalmazta, s ráadásul nem is tudományág értelmében, hanem „rávezető eszközként” (heuristic device), amivel azt kívánta magyarázni, hogy egyes kulturális jelenségek a környezet hatására hogyan jöttek létre.¹⁶ Steward meghatározása ellenére a fenti csábító analógia miatt a kulturális ökológia kifejezés e tudományág elnevezéseként is terjedni kezdett, olyannyira, hogy tankönyvcímekben is megjelent, de jobbra megfelelt annak, aminek az elnevezését keressük, vagyis a vizsgált népcsoport és természeti környezete viszonya kutatási területének.¹⁷

Az ökológiai szempontokra figyelő antropológiai kutatás egyes radikális képviselői ezt a tudományágot el is akarták távolítani a társadalomtudományoktól, és azt „inkább ökológiának és nem kulturális ökológiának” határozták meg.¹⁸ Az elnevezési probléma tisztázását nem könnyíti meg, hogy maga az ökológia név is kikerült az (így vagy úgy, de alapvetően tudományos eszközökkel) meghatározott biológiai rész tudomány rubrikából, és köznyelvi használata már távolról sem fedi eredeti jelentését. Ez azonban a kisebbik baj, hiszen számos egyéb szakszó is átment már köznyelvi ártelmezésen; a nagyobb gond az, hogy pontos fogalmi használata helyett a társadalomtudományokban is sok mindenre ráhúzható divatszóként kezdett terjedni.¹⁹

E fogalmi és elnevezési zűrzavarban üdítő kivétel az először H. Conklin, W. C. Sturtevant és C. Frake által

használt etnoökológia kifejezés, melyet az angolszász antropológia annak leírására tart fenn, hogy egy adott népcsoport saját ismeretei, meghatározásai és a világról alkotott rendszere szerint hogyan viszonyul a természeti környezetéhez, és mint ilyen, a „népi tudomány” (ethnoscience) fogalomkörébe tartozik. A megközelítési hasonlóság miatt az etnoökológia a kognitív antropológiának is része.²⁰

Látható, hogy a különböző jelzős szerkezetekkel ellátott ökológia név nem igazán alkalmas e tudományág elnevezésére. A megoldást talán az hozza meg, ha visszatérünk a kezdetekhez, vagyis ahhoz a tényhez, hogy az

101
K É K

antropológia tudományán belül keressük annak az ágnak az elnevezését, amely a kultúrát és természeti környezetét kölcsönhatásukban, tehát ökológiai megközelítéssel vizsgálja. Így ezt a tudományágot ökológiai megközelítésű antropológiának, röviden ökológiai antropológiának nevezhetjük. Ez a kifejezés a mai antropológiában bevett,²¹ de korántsem általános. Van például olyan iskola, amely a környezetvédelemmel, környezettervezéssel való kapcsolatát hangsúlyozandó (de talán azért is, hogy az ökológia tudományos körökben talán már rossz csengésű nevét elkerülje?) önmagát környezeti antropológiának nevezi.²²

Ez az elnevezési vita ugyanakkor jól tükrözi a vizsgálat tárgyát illető problémákat is, vagyis azt, hogy a környezet – kultúra viszonyrendszerében mit és hogyan kutat az ökológiai antropológia. Ennek ellenére itt is fölfedezhető bizonyos „közmegegyezés”, misze-

Kulturális antropológia

rint az ökológiai antropológia elsősorban a kultúra természeti környezeti meghatározóit kutatja és azt, hogy ezek milyen mértékben felelősek egy adott kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttéért és milyenségéért, másként fogalmazva: ökológiai megközelítésű bármely olyan tanulmány, amely a társadalom és az eredeti természetrajzi értelemben vett ökológiai változók (fény, hőmérséklet, víz, növénytakaró stb.) kapcsolatát kutatja.²³ Az ökológiai antropológia tehát eltér a többi, jelzővel ellátott antropológiaágtól (gazdasági, politikai, társadalmi stb. antropológia), amennyiben nem az egyes, valamennyi kultúrában meglévő kul-

felében vált jelentőssé, nem jelenti azt, hogy az ember és természeti környezete viszonyával korábban nem foglalkoztak. A Steward előtti kutatásokat két, egymással ellentétes nézet jellemezte: meghatározza-e a természeti környezet a kultúra jellemzőit (determinizmus) vagy csak a kereteket, a lehetőséget biztosítja a kultúra létezéséhez, és azt nem befolyásolja, legfeljebb kizárja egyes kulturális tényezők meglétét (posszibilizmus). E két alapvető gondolat persze a kulturális ökológia kifejezés bevezetése után is meghatározó maradt, de a kutatás sok új szemponttal bővült. Ez a gondolati szembeállítás megfelelt a biológiában is megjelenő ellentétnek, mely arra kérdez rá, hogy egy szervezet változását alapvetően a környezet vagy a szervezet belső tényezői határozzák-e meg. Ma mind a biológiában, mind a társadalomtudományokban számos kutatás e két szemlélet összehasonlításán dolgozik.²⁴

A környezeti determinizmus gondolatának első ismert megjelenése Hippokratész humorteóriája volt. Szerinte az emberben levő nedvességek aránya, ami az adott személy karakterét meghatározza, a klímától függ. Ebből következően Platón és Arisztotelész szerint a környezet a kormányzatot is meghatározza, a mérsékelt Görögország a demokráciának, a forró éghajlat a diktatúrának kedvez. Montesquieu a kereszténységet mint a megvilágosodás tanát kivéve ezt a meghatározottságot a vallásra is kiterjeszti, meglebben passzivitáson (pl. buddhizmus), hidegben az agresszivitáson és az egyéni aktivitáson alapuló vallások terjednek el. A környezeti determinizmus a XIX–XX. században a marxizmus technikai determinizmusára való válaszként jelent meg ismét, és Donald Hardesty szerint máig tartó bizonyos fokú népszerűségének fő oka, hogy jó és könnyen használható eszközt jelent az emberi változatosság kategó-

rizálására.²⁵ A néprajzi, kulturális különbségeket először Friedrich Ratzel próbálta földrajzi tényezőkkel magyarázni *Anthropogeographie* című művében,²⁶ bár már az 1839-ben alapított párizsi Etnológiai Társaság is felhívja a figyelmet kutatási instrukcióiban a társadalmi élet, illetve a talaj- és éghajlati viszonyok kapcsolatára.²⁷ Az egyoldalú ok-okozati viszony még XX. századi szerzők műveiben is felbukkan, bár a kulturális hatásokat már nem tagadják.²⁸

A földrajzi determinizmusra való ellenhatásként jelent meg és elsősorban a XX. században teljesedett ki a posszibilizmus nézetrendszere, mely Franz Boas történeti partikularista iskolájából nőtt ki, aki a kulturális jelenségek eredetét nem a környezetre, hanem történeti hatásokra vezette vissza, bár a környezet módosító, határoló szerepét nem tagadta. Nagy jelentősége volt ennek a nézetnek az észak-amerikai kulturális areák kialakításában (Mason, Wissler és Kroeber munkássága), melyek jó közelítéssel megegyeztek a természetrajzi, botanikai régiókkal. A kulturális area elméletének jelentős problémája, hogy Észak-Amerikán kívül csak nehezen találtak alkalmazhatónak.²⁹ A környezet korlátozó szerepére a leghíresebb példát Kroeber állította föl a kukoricatermesztés elterjedését vizsgálva. Ez a növény csak ott termesztendő, ahol elegendő csapadék, legalább négy hónapos tenyészidő áll rendelkezésre, és nincsenek hirtelen fagyok.³⁰ Posszibilistának, de a kulturális area koncepció bírálójának tekinthető a brit Daryll Forde (1934), aki a nagy areák helyett a kis kulturális egységek vizsgálatára kívánta helyezni a hangsúlyt, úgy, hogy azokat történetükben és kapcsolataikban egyaránt elemzi.³¹ E komplexitásra törekvése azonban kritikát váltott ki: az ilyen szemléletnek „az okok sokfélék lehetnek” következtetés lehet csak a végeredménye.³²

Bár az ökológiai nevezéktan a chicagói iskolaként ismert városzociológiai irányzat kutatóinak írásaiban már

102

K É K

turális alrendszereket kutatja, hanem az antropológia alapvető teóriáihoz áll közelebb (evoluzionizmus, strukturalizmus, történeti partikularizmus stb.), mert a kultúra kialakulásának és szerveződésének mértéke és hogyanjára keres választ. Ugyanakkor az ökológiai antropológiához tartozónak kell tekinteni (még ha elméleti szinten el is kell választani a teoretikus kérdésektől) az egyes kulturális jelenségek, alrendszerek ökológiai megközelítésű kutatását, amely csupán arra keres választ, hogy az adott jelenségre a természeti környezet milyen hatással van, és e hatásra az adott jelenség hogyan alakul át, hogyan alkalmazkodik hozzá.

Kutatások az ökológiai antropológiában

Az a tény, hogy a társadalomtudományokban az ökológiai szempontú vizsgálat csak a XX. század második

az 1920-as években megjelent, ez az antropológiára nem gyakorolt jelentősebb hatást. Ökológiai antropológiáról igazából csak Julian H. Steward rengeteg kritikát megért, de megkerülhetetlen jelentőségű elméletének megjelenésétől kezdve beszélhetünk.³³ Szerinte minden kultúra esetében igaz, hogy az azonos környezet azonos alkalmazkodási folyamatokat indít el, éppen ezért a különböző környezetű társadalmak különböző fejlődésen mehetnek keresztül, és bár vannak mindennél ismétlődő jelentős szabályszerűségek, ezek nem jelennek meg szükségszerűen. Láttuk, ő a kulturális ökológiát csak módszernek tartotta, hogy vele az emberi kultúra fejlődésének (általa multilinéaris evolúciónak nevezett) sokszínűségét magyarázza, és azt a természetlen feltevést próbálja meg helyettesíteni, hogy a kultúra a kultúrából ered.³⁴ A vizsgálat és a kultúra összevetésének megkönnyítésére vezette be a kulturális mag fogalmát; ebbe azok a jelenségek tartoznak, amelyek a környezethez és az önfenntartási tevékenységhez kapcsolódnak. A kulturális maghoz tartozónak vett politikai, társadalmi és vallási mintákat is, ha azok szoros kapcsolata a fentiekkel kimutatható.³⁵ Szerinte a kulturális ökológia három alapvető módszerrel dolgozhat: a termelési technika és a környezet kapcsolatának vizsgálata, egy terület meghatározott technológiával történő kihasználása által létrehozott kulturális minták vizsgálata, illetve annak kutatása, hogy e kulturális minták a kultúra más területeire hogyan hatnak.³⁶ Mindez szerinte holisztikus megközelítést igényel (azaz a kultúra teljes egészét kell vizsgálni a demográfiai helyzettől a rokonsági szerkezeteken át egészen a településtípusokig). Azt az elméletének ellentmondó lehetőséget, hogy esetleg egy adott természeti környezetben ahhoz láthatóan nem kötődő kultúrát is találunk, illetve azt, hogy azonos környezetben különböző kultúrák is előfordulhatnak, a kultúrát övező szociokulturális környezetbe való integráció fo-

Kulturális antropológia

galmának bevezetésével próbálta meg áthidalni. Az így meghatározott kulturális típus tehát a kulturális mag olyan jelenségeinek együttese, amelyek a környezeti alkalmazkodásból származnak, a szociokulturális integráció azonos szintjét képviselik, és a világ kulturális típusainak vannak olyan szabályszerűségei, amelyek az azonos szintek és az azonos alkalmazkodás terminusaival leírhatók.³⁷

Steward elmélete ellen a legfontosabb kritikák a következők voltak: nem bizonyítható, hogy egy kulturális jelenség „elkerülhetetlenül” létrejön az okozó környezet hatására; nem mindig bizonyítható az egyirányú (környezetből jövő) hatás egy kulturális jelenség esetében; csak a technológiai adaptációt vette figyelembe, és az egyéb kulturális jelenségeket csak ehhez kapcsolta, holott bizonyos környezeti hatásra létrejöhet pl. vallási adaptáció is; az önfenntartás körén kívül eső környezeti tényezőket (pl. betegség) nem vette figyelembe; kihagyta a genetikai adaptáció lehetőségét;³⁸ de fölvethető az is, hogy vannak olyan általános kulturális jelenségek, melyek környezettől teljesen függetlenül megjelennek minden emberi kultúrában (nyelv, incesztustilalom), és Steward elméletében a kulturális magba tartozó jelenségek sem igazán pontosan megállapítottak, sőt fontosságuk és így figyelembe vételük részben a kutatási törekvéseken múlik.³⁹

Benjamin Orlove (1980) az ökológiai antropológia fejlődésében három szintet különböztetett meg. Az elsőt Steward mellett Leslie White munkássága jellemzi, a második (60-as, 70-es évek) a neofunkcionalizmus és neoevolucionizmus kora, míg a harmadik az úgynevezett „folyamati szint” (processual level) (70-es évek vége).

White – mivel véleménye szerint a kultúrák változatossága miatt összehasonlításuk és fejlődésük nyomon követése nem megoldható – a kulturális

evolúció jellemzésére olyan tényezőt keresett, ami számszerűsíthető, általános és nem kultúrához kötött. Ezt az energiában találta meg, mely azóta is az ökológiai vizsgálatok egyik fő tényezője. White szerint az adott helyen és időben elérhető fejenkénti éves energiafogyasztás meghatározza az ottani kulturális fejlődés szintjét. Növekvő energiabevétellel, mivel a fejlődés eszközeinek határfoka nő, a társadalom új fejlődési szintre ér.⁴⁰ Elméletét leegyszerűsítő, kizárásos szemlélete miatt természetesen rengeteg kritika érte.⁴¹

A neoevolucionisták az állam, a civilizáció, a kultúra eredete kérdését tartották a legfontosabbnak (R. L.

103

K É K

Carneiro, M. H. Fried, K. V. Flannery, E. R. Service és mások), a neofunkcionalisták pedig a társadalom és kultúra funkcionális alkalmazkodását a környezethez, s szerintük ez az alkalmazkodás teszi lehetővé a környezet kihasználását (A. P. Vayda, R. A. Rappaport, M. Harris, R. Lee, D. Hardesty és mások). Emiatt eszköztárunkban központi helyet foglalt el a biológiai ökológia módszereinek és kategóriáinak alkalmazása. Vizsgálati egységként a kultúra helyett a populációt használták, a társadalmi, kulturális rendszert az ökoszisztémákkal analóg rendszerként vizsgálták, a kutatások központjában az energiaforgalom mérése, a terület eltartóképességének vizsgálata és az ehhez kapcsolódó kulturális változások, jelenségek magyarázata állt. A kibernetikát mint az önfenntartó rendszerek tudományát igen nagy becsben tartották, mert a kultúrát is ilyennek tekintették, amelyben a különböző

kulturális jelenségek játsszák a negatív visszacsatolásnak a rendszer dinamikus egyensúlyát fenntartó szerepét.⁴² Lényeges tulajdonsága e vizsgálatoknak, hogy a kulturális jelenségeket az egyensúly fenntartásában mint nem tudatos tényezőket vették figyelembe.

A funkcionális ökológia ellenhatásaként született meg a „processzualista” szemlélet, amely a történeti kereteket és lehetőségeket is figyelembe vette, a változás mechanizmusára koncentrált, s ami a legfőbb, nem hagyta figyelmen kívül a kultúra szereplőinek tudatos választását, vagyis azt, hogy a kultúra hordozói tudatában vannak saját szerepüknek a környezeti egyensúly

megmaradásában, illetve felbomlásában. A fennmaradást elősegítő társadalmi viselkedést adaptációnak, a felbomlást előidézőt „maladaptációnak”, vagyis téves adaptációnak nevezhetjük. A tudatosság kérdéséhez csatlakoznak az etnoökológiai vizsgálatok is, mert csak azt a környezetet tudja az adott társadalom tudatosan használni, amelyet ismer. Ebből a szemléletből nőtt ki az új (negyedik) megközelítés, amely azt vizsgálta, hogy az adott társadalom hogyan reagál környezete fizikai és társadalmi fenyegetésére. Az ezzel foglalkozó antropológusok óhatatlanul alkalmazott antropológussá váltak, és akcióantropológiát műveltek. Ennek elterjedését a globális környezeti problémák tudatosodása, az informatika fejlődése és a hagyományosnak nevezhető társadalmak számának rohamos csökkenése is segítette.⁴³

Kulturális antropológia

A XX. század utolsó éveit az ökológiai antropológiában is a „posztmodern” jegyében teltek el, amennyiben számos kutatási nézet létezett és fejlődött egymás mellett. Leslie Sponsel több, mint tíz irányzatot különített el a politikai ökológiától a feminista ökológiáig.⁴⁴ A legjelentősebbek azonban a régiók maradtak. A neofunkcionalista nézetrendszer továbbra is az ökológiai módszertan alkalmazását szorgalmazta, és az alkalmazkodás kérdését állította előtérbe,⁴⁵ többféle irányzat megférő humán ökológia gyűjtőnév alatt az esettanulmányoktól az „együttéléstaniig”,⁴⁶ s még mindig érdeklődésre tartott számot az evolúció kérdésköre.⁴⁷ Amióta 1986-ban külön tudományágként meghatározták⁴⁸ az ökológiai antropológia történeti vetületének is felfogható történeti ökológiát, az igen dinamikus fejlődésen ment keresztül.⁴⁹ A vallás és a környezet közti kapcsolat, a hagyományos természetismeret vizsgálata is a felújuló irányzatok közé tartozik, mint azt Fikret Berkes nagy vitákat kavart könyve (*Sacred Ecology* 1999) is bizonyítja.

Az ökológiai antropológia módszertana

Az ökológiai antropológia módszertanában természetesen a hagyományos kulturális antropológia módszerei dominálnak, a kulturális jelenségek ökológiai megközelítésű kutatásában azonban más módszerek is előkerülhetnek.

A kultúrák megismerése az antropológiai kutatásokban a résztvevő megfigyelésen alapul. Ha a vizsgált kultúra nem „recens”, akkor a megismeréshez a szájhagyomány gyűjtésén alapuló néprajzi, a történeti források, oklevelek stb. felhasználására támaszkodó történeti, illetve az ásatások tárgyi anyagából következtetésekre jutó régészeti módszerek használhatók. A

természeti környezet megismerése a természettudományok bevonásával oldható meg. A kulturális antropológiai kutatásban ez a vizsgált kultúra környezetének egyidejű talajtani, biológiai, meteorológiai stb. feltárását jelenti, de felhasználhatók az adott területen már korábban elvégzett kutatások eredményei is. A nem recens kultúrák vizsgálatában természetesen elsődlegesen ez utóbbi adatsort segíti a kutatást, de a környezet feltárásában elengedhetetlenek a hagyomány ismeretéből, a régészeti anyagból, de legfőképpen a történeti forrásokból (feljegyzések, oklevelek, adatsorok, térképek stb.) származó ismeretek.⁵⁰

Nem kerülhető azonban meg a kérdés, hogy a feltárt és gyűjtött adatokat milyen fogalmi keretben interpretáljuk. Az ökológiai antropológia itt folyamodik az ökológia kategóriáihoz és módszeréhez. Rappaport szerint az ökológiai antropológiának az a legfőbb feladata, hogy az ökológia és az antropológia megközelítését és terminusait ne csak nevében, hanem a kutatás során is egyeztesse.⁵¹ Az ökológia terminusai közül elsősorban a populáció, az ökoszisztéma, illetve a niche került át az antropológiai írásokba. Ez a gyakorlat azonban, ha az ökológiai kategóriák alkalmazását következetesen és az ökológia szemléletének megfelelően viszik végbe, több ellentmondást is fölvet. Az tény, hogy az ökológiai kategóriák meghatározása elég tág ahhoz, hogy a kultúra vizsgálatában is felhasználhatók legyenek, de az ökológia tudománya valójában sokkal szorosabban értelmezi ezeket. Meg lehet tehát például határozni a kulturális populációt egy adott kultúrát hordozó genetikai populációként. Ha azonban ezt környezetével együtt, egy rendszerben akarjuk vizsgálni, rá kell jönnünk, hogy a kulturális populáció az ökológia többi kategóriájával már nem egyeztethető össze. Azt az alapvető ellentmondást ugyanis e keretek között nem lehet föloldani, hogy a segítségül hívott ökológia a biológia részét képezi, és valamennyi folyamatá-

nak alapja a biológia jelen állása szerint a lassan lezajló, egyéni szinten ható természetes szelekción alapuló genetikai alkalmazkodás, míg a kultúra változásának alapvető folyamata az előzőhöz képest gyors, és csoportszinten ható kulturális alkalmazkodás.⁵²

Az ökológia kategóriáinak és módszertanának alkalmazásával tehát az ökológiai antropológia nem tud ellentmondásmentes értelmezési kereteket alkotni. Ez azonban nem feltétlenül sikerül más tudományágaknak sem. Rappaport szerint bár sem az embert is magában foglaló, sem a természeti ökoszisztémáknak nincs tökéletes modellje, ugyanígy nincs mindenben működőképes modellje a társadalmi csoportnak, kultúrának stb. sem, az ökológiai antropológia által használt ökoszisztéma koncepció tehát felér bármely más kultúramagyarázó koncepcióval.⁵³ Más kultúramodellekkel szemben pedig az is előnye, hogy megjelenik benne a térbeliség és az időtényező is.⁵⁴ Az ökológiai antropológia tehát továbbra is használja az ökológiai kategóriákat és módszertant valamennyi, a kultúra és a természeti környezet kapcsolatával foglalkozó kérdés tisztázására, abban bízva, hogy így a kultúra kutatásának más eszközeivel föl nem deríthető problémákat is megoldhat.

Az ökológiai antropológia Magyarországon

Az ökológiai antropológia, illetőleg az ökológiai megközelítésű néprajzi kutatás ugyan megérintette a magyar néprajztudományt, de igazán mély nyomot nem hagyott.⁵⁵ Magyar kutatók foglalkoztak az ökológiai antropológiai kutatás (elsősorban Steward) módszereinek alkalmazhatóságával (Sárkány 1979, 1984–85), az ökológiai antropológia és a néprajzkutatás kapcsolatával (Viga 1989), és fölmerült ökológiai kategóriák alkalmazhatóságának kérdése is (Hofer 1980)⁵⁶. Gunda Bélának ugyan számos cikkében megjelent a kulturális ökológia fo-

galma (1981, 1983, 1987, 1992), valójában azonban hagyományos néprajzi módszertant használt.⁵⁷ Bartha Elek szakrális térszemlélettel foglalkozó műve (1992) esetében sem adekvát az ökológia szó használata.

A történeti ökológia, illetve a természeti környezetnek a történelem folyamán kulturális hatásokra történő átalakulása már több néprajzkutatót foglalkoztatott: lehet, hogy a magyar néprajzban mindig is domináns történelmi szemlélet miatt. Ilyen munkát végzett inkább a tájnak az ember által történő átalakítására koncentrálna Kósa László (1982, 1991) és a hagyományos természeti környezet ökológiai egyensúlyának a gazdálkodás által történő állandó megbontására figyelve Ikvai Nándor (1991) is. A környezeti tényezők szerepét kutatta a hagyományos kultúrák esetében Andrásfalvy Bertalan (1975) és Viga Gyula (1995, 1996). A folyószabályozás előtti természeti környezet és a hagyományos gazdálkodás átalakulásáról készült az ökológiai antropológia szempontjait is figyelembe vevő elemzés (Borsos 2000d).

A történeti ökológia „hivatalos megalkulása” előtt a néprajz tudományán kívül elsősorban a történeti földrajz művelői kísérték figyelemmel a táj és az ember folyamatosan változó együttélését.⁵⁸ Miután azonban szárnyat bontott a „legfiatalabb tudomány”,⁵⁹ nemcsak történészek (Dóka, 1995, Réfi Oszkó 1986, 1987, R. Várkonyi é.n. (1992) R. Várkonyi – Kósa 1993), hanem régészek (Pálóczi Horváth 1993) és földrajztudósok (Rácz 1993, Sümegi 1998) is vizsgálták a természeti környezet változásait, a környezet és kultúra kapcsolatát a történelmi és történelem előtti időkben.

Andrásfalvy Bertalan 1975. Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig. *Tanulmányok Tolna megye történetéből VII.* Szekszárd: Tolna megyei Levéltár.

Applebaum, Herbert 1987. 20th Century Evolution and Ecological Anthropology. Introduction. In: *Perspectives in Cultural Anthropology* (ed. Applebaum, H.). Albany: State Univ. of N.Y. 199–207.

Balée, William (ed.) 1998. *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.

Bargatzky, Thomas 1986. *Einführung in die Kulturökologie*. Berlin: Dietrich Reimer.

Bargatzky, Thomas 1992. *Kulturökologie*. In: *Ethnologie. Einführung und*

105
K É K

Überblick. (Hrsg.: Fischer, Hans) Berlin–Hamburg: Dietrich Reimer Verlag, 383–406.

Barth, Fredrik 1969. *Introduction*. In: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. (ed. Barth, Fredrik) Bergen–Oslo–London. 9–38.

Bartha Elek 1992. *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Debrecen: Ethnica.

Bates, Daniel G. – Lees, Susan H. (eds.) 1996. *Case Studies in Human Ecology*. New York: Plenum Press.

Bates, Daniel G. – Plog, Fred 1991. *Human Adaptive Strategies*. New York: McGraw–Hill.

Bennett, John W. 1975. *Ecosystem Analogies in Cultural Ecology*. In: *Population, Ecology and Social Evolution* (ed. Polgar, Steven). The Hague–Paris: Mouton.

Bennett, John W. 1993. *Human Ecology as Human Behaviour: Essays on Environmental and Development Anthropology*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Berkes, Fikret 1999 *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis.

Kulturális antropológia

- Berlin, Brendt 1992. *Ethnobiological Classification. Principles of Categorisation of Plants and Animals in Traditional Societies* Princeton: Princeton University Press.
- Bilskey, Lester J. 1980. *Historical Ecology. Essays on Environment and Social Change*. Port Washington: Kennikat Press.
- Biológiai lexikon 1975–79 főszerk.: Straub F. Brúnó. Budapest.: Akadémiai. I–IV.
- Borsos Balázs 1994. *Táj – ember – kultúra. Az ökológiai megközelítés társadalomtudományi alkalmazásához*. Dimenziók 2(3):95–105.
- Borsos Balázs 2000a. *Populáció – ökoszisztéma – niche. Az ökológia helye és szerepe az ökológiai antropológiában. Népi kultúra – népi társadalom*. Megjelenés alatt.
- Borsos Balázs 2000b. *Az ökológia a társadalomtudományban. Külön tudomány,* paradigmaváltás vagy csak új megközelítés? In: *Liget* (13)1:80–92.
- Borsos Balázs 2000c. *About the Use of Some Ecological Categories in Ecological Anthropology*. Miskolc.
- Borsos Balázs 2000d. *Három folyó között. A bodrogközi gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák idején (1840–1910)*. Budapest: Akadémiai. 321 p. + 6 térkép.
- Brockhaus 1971–1998. *Die Enzyklopädie in 24 Bänden*. Mannheim–Leipzig: Brockhaus.
- Burnham, P. C. – Ellen, R. F. (ed.) 1979. *Social and Ecological Systems*. London: Academic.
- Casimir, Michael J. 1993. *Gegenstandsbereiche der Kulturokologie*. In: *Handbuch der Ethnologie*. (Hrsg. Schweitzer, T. – Schweitzer, M. – Kokot, W.) Berlin: Dietrich Riemer. 215–239.
- Conklin, Harold C. 1969. *An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture*. In: *Environment and Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology* (ed. Vayda, A.P.) New York: The Natural History Press.
- Crumley, Carole (ed.) 1994. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. Santa Fe: School of American Research.
- Csányi Vilmos 1994. *Etológia*. Bp.: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Dóka Klára 1977. *A Bodrog szabályozása*. Herman Ottó Múzeum Évkönyve XVI. 105–131.
- Dóka Klára 1982. *Gazdálkodás a Tisza árterein a XIX. század első felében. Agrártörténeti Szemle* 25(3–4). 277–303.
- Dóka Klára 1995. *The Körös and Berettyó Valleys before the Regulation of Waterways*. *Acta Ethnographica Hungarica* 40(1–2). 41–57.
- Ellen, Roy F. 1979. *Introduction. Anthropology, Environment and Ecological Systems*. In: *Social and Ecological Systems* (ed. Burnham, P. C. – Ellen, R. F.). London: Academic.
- Ellen, Roy F. 1982. *Environment, Subsistence and System. The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge etc.: Cambridge Univ. Press.
- Encyclopaedia Britannica* 14. Edition. Chicago–London etc.: Enc. Brit.
- Encyclopaedia Britannica* 1995. 15. Edition. Chicago–London etc.: Enc. Brit.
- Forde, Daryll 1934 *Habitat, Economy and Society*. London
- Fowler, Catherine S. 1977. *Ethnoecology*. In: Hardesty, Donald: *Ecological Anthropology*. New York etc.: John Wiley & Sons. 215–243.
- Frake, Charles 1962. *Cultural Ecology and Ethnography*. *American Anthropologist* 64(1): 53–59.
- Gunda Béla 1981. *The Cultural Ecology of Service Nomads. The Eastern Anthropologist*. 287–299.
- Gunda Béla 1983. *Cultural Ecology of Old Cultivated Plants in the Carpathian Area*. *Ethnologia Europaea* 13(2): 145–179.
- Gunda Béla 1987. *Megjegyzések a kulturális ökológiáról*. In: *A kultúra ökológiája*. Új Forrás Füzetek 3. (szerk. Cs. Varga I.) 143–162.
- Gunda Béla 1992. *Cultural Ecology of an Agricultural Implement in Carpathian Europe*. *Ethnologia Europaea* 22 (2):145–161.
- Hardesty, Donald L. 1977. *Ecological Anthropology*. New York etc.: John Wiley & Sons.
- Hofer Tamás 1980. *A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről*. In: *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 7. (szerk. Paládi-Kovács A.). Bp.: MTA Néprajzi Kutatócsoport. 103–129.
- Hollós Marida 1993. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Bp.: ELTE BTK Kulturális Antropológia.
- Ikvai Nándor 1991. *Ökológia és agrokultúra. A hagyományos gazdálkodás és a környezet összefüggései a Kárpát-medencében*. Herman Ottó Múzeum Évkönyve 28–29: 329–337.
- Juhász–Nagy Pál 1984. *Beszélgések az ökológiáról*. Budapest: Mezőgazdasági.
- Juhász–Nagy Pál 1987. *„Kulturális ökológia”: néhány kritikai észrevétel*. In: *A kultúra ökológiája* (szerk. Cs. Varga I.) Új Forrás Füzetek 3. Tatabánya. 189–217.
- Kósa László 1982. *Ember és táj. Jegyzetek a magyar nép környezetátalakító munkájáról*. In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. (Szerk.: Módi Gy. – Balassa I. – Újváry Z.) Debrecen. 15–20.
- Kósa László 1991. *A természeti környezet és a tájat átalakító ember*. *Liget* 4 (1):100–108.
- Környezetvédelmi lexikon* 1993. főszerk.: Láng István. Bp.: Akadémiai. I–II.
- Krebs, E. R. – Davies, N. B. 1988. *Bevezetés a viselkedésokológiába*. Bp.: Mezőgazdasági.
- Láng Edit 1991. *Bevezetés*. In: *Növényföldrajz, társulástan és ökológia* (szerk. Horváthy T. – Simon T.) (első kiadás 1981) Bp.: Tankönyvkiadó. 21–24.
- Lányi András 1995. *Együttéléstan. Kísérlet a politikai filozófia néhány problémájának humánökológiai értelmezésére*. I. *Liget* 8(8):72–86.
- Lányi András 1999a. *A környezet fogalma a humánökológiában*. In: Lányi András: *Együttéléstan*. *Liget*. 41–62.
- Lányi András 1999b. *A chicagói laboratóriumtól a Római Klubig*. In: Lányi András: *Együttéléstan*. *Liget*. 63–71.
- Lányi András 1999c. *Visszatérés az anyához – egy „környezeti” etika elmei*. In: Lányi András: *Együttéléstan*. *Liget*. 122–141.
- Lányi András 2000. *Átkelhet-e az ökológia fényes nappal a Múzeum körütn?* *Liget* XIII/3. 55–59.
- Löfgren, Orvar 1976. *Peasant Ecotypes. Ethnologia Scandinavica* VI. 100–115.
- McKenzie, Roderick 1925. *The Ecological Approach to the Study of the Human Community*. In: *The City*. (Ed. by Park, E. R. – Burgess, E. W. – McKenzie, R.) Chicago: Chicago Univ. Press.
- Moran, Emilio F. (ed.) 1990. *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

106

K É K

Kulturális antropológia

Nánási Irén 1992. *A humánökológia mint transzdiszciplína*. Bp.: ELTE TTK.

Orlove, Benjamin 1980. *Ecological Anthropology. Annual Review of Anthropology*. 235–273.

Park, Robert Ezra – Burgess, Ernest W. – McKenzie, Roderick (ed.) 1925. *The City*. Chicago: Chicago Univ. Press.

Pálóczy Horváth András 1993. A környezeti régészet szerepe a középkor kutatásában. In: *Európa híres kertje*. (Szerk. Várkonyi Ágnes, R. – Kósa László) Budapest: Orpheusz. 44–66.

Rappaport, Roy A. 1967. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven – London: Yale Univ. Press.

Rappaport, Roy A. 1977. Maladaptation in Social Systems. In: *The Evolution of Social Systems* (ed. Friedmann, J. – Rowlands, M. J.) London: Duckworth. 49–71.

Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, Cal.: North Atlantic Press.

Rappaport, Roy A. 1990. Ecosystems, Populations and People. In: *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice* (ed. Moran, Emilio F.). Ann Arbor: Univ. of Michigan Press. 41–72.

Rácz Lajos 1993. Éghajlati változások a középkori és kora újkor Európában. In: *Európa híres kertje* (szerk. Várkonyi Ágnes, R. – Kósa László) Budapest: Orpheusz. 67–86.

Réfi Oszkó Magdolna 1986. A Rétköz földhasznosítása a XIX. századi vízimunkálatok előtt. *Agrártörténeti Szemle* 28(1–2). 221–261.

Réfi Oszkó Magdolna 1987. A földhasznosítási viszonyok változása a XIX. századi vízimunkálatok hatására a Rétközben. *Agrártörténeti Szemle* 29(1–2). 18–46.

Sárkány Mihály 1979. Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. *Világosság* 20(8–9): 564–569.

Sárkány Mihály 1984–85. Patrilineal band and the logic of cultural ecology. *Acta Ethnographica* 33(1–4): 309–320.

Sárkány Mihály 1997. *Nyitott szemmel. Környezet és kultúra, ahogy Gunda Béla látta*. Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXXV–XXXVI. 427–434.

Smith, Eric A. – Winterhalder, Bruce (eds.) 1992. *Evolutionary Ecology and Human Behaviour*. New York: Aldine de Gruyter.

Somogyi Sándor 1984. Történeti földrajzi bevezető. In: *Magyarország története*. Előzmények és magyar történet 1242-ig. I. (Főszerk. Székely György). Budapest: Akadémiai. 25–68.

Sponsel, Leslie E. 1999. *Introduction*.

Steward, Julian H. 1955. *Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: Univ. of Illinois Press (új kiadás: 1973).

Steward, Julian H. 1997. A kulturális ökológia fogalma és módszere. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannon, P. – Glazer, M.) Bp: Panem. 439–456.

Stocklund, Bjarne 1976. *Ecological Succession. Ethnologia Scandinavica* VI. 84–99.

Stüben, Peter E. 1988. *Die neuen „Wilden“.* *Umweltschützer unterstützen Stammesvölker – Theorie und Praxis der Ethnoökologie*. Giessen: Focus.

Súmegi Pál 1998. Ember és környezet kapcsolata a Kárpát-medencében az elmúlt 15000 év során. *Pannonicus* 3. Szombathely.

Vayda, Andrew P. (ed.) 1969. *Environment & Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. Garden City, New York: The Natural History Press.

Vayda, Andrew P. – Rappaport, Roy A. 1968. Ecology, Cultural and Non-Cultural. In: *Introduction to Cultural Anthropology* (ed. Clifton, James A.). Boston: Houghton Mifflin. 477–497.

Várkonyi Ágnes, R. é. n. (1992) *Pelikán a fiaival*. Budapest: Liget.

Várkonyi Ágnes, R. – Kósa László (szerk.) 1993. *Európa híres kertje. Történeti ökológia tanulmányok Magyarországról*. Budapest: Orpheusz.

Viga Gyula 1989. *Néhány megjegyzés a néprajz és a kulturális ökológia kapcsolatához*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum Közleményei 26. 115–119.

Viga Gyula 1995. Society Shaping the Landscape (Observations on the Ecology of Culture) *Acta Ethnographica Hungarica* 40(1–2). 59–75.

Viga Gyula 1996. *Hármas határon*. Miskolc.

White, Leslie A. 1973. A kultúra fejlődése. *Szociológiai Füzetek* 5. Kulturális Minisztérium

Viga Gyula 1997. Az energia és a kultúra evolúciója. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannon, P. – Glazer, M.) Budapest: Panem. 460–486.

JEGYZETEK

1 Ez a cikk a *Dimenziók* című folyóiratban megjelent tanulmány (Borsos 1994) alapvetően átdolgozott változata, amely az óta készült, és megjelent, illetve már hosszú idő óta a szerkesztők kezében lévő tanulmányok néhány gondolatát is tartalmazza.

2 Lányi 2000:55.

3 Nánási 1992:71.

4 Ch. Krebs meghatározását idézi Láng 1991:24.

5 Láng 1991:24.

6 Juhász-Nagy (1984:53) a kettő azonoságát is felveti. Lásd még: Juhász-Nagy 1987:195–198, *Biológiai Lexikon* 1975–79/III:297–298, *Környezetvédelmi Lexikon* 1993/II:146.

107
K É K

7 Juhász-Nagy 1987:215.

8 Lányi 1999a:54–58.

9 Ellen 1979:1.

10 Brockhaus 1971.13/700. *Ökológia* címszó.

11 *Encyclopaedia Britannica*, 14. kiadás, *Micropaedia* 5/199. *Human ecology* címszó.

12 *Encyclopaedia Britannica* 15. kiadás, 1995.

13 Brockhaus 1991 16/149. *Ökológia* címszó.

14 Csányi 1994:23. Lásd még Krebs-Davies 1988.

15 Hollós 1993:65–66.

16 Steward 1955:36.

17 A tankönyv Bargatzky 1986. A német tudomány azóta is, és ilyen értelemben használja ezt a kifejezést (Bargatzky 1992, Casimir 1993, Brockhaus 1997. 12/619. *Kulturökologie* címszó). Meglepő módon ez utóbbi a kulturális ökológiát nem társadalomtudományi ágként határozza meg, hanem „az ökológia részterületeként, amely az emberi kulturális tevékenység, a természeti környezet és a társadalmi szervezet kölcsönhatásaival foglalkozik”.

18 Vayda–Rappaport 1968:492.

Kulturális antropológia

- 19 Lásd erről Borsos 2000a. „Minek nevezzelek?” c. fejezetét.
- 20 Vayda – Rappaport 1968:489., Fowler, C. S. 1977:215-216. Lásd még Conklin 1969, Frake 1962. Az etnoökológia legkidalgozottabb ága a népi nevezéktan (ethnotaxonomia) és népi rendszertan (ethnosystematics). Lásd erről pl. Berlin 1992 összefoglalását.
- 21 Lásd. pl. Hardesty 1977.
- 22 A Canterbury Egyetem MA és posztgraduális kurzusai (environmental anthropology).
- 23 Ellen 1979:1.
- 24 Vayda – Rappaport 1968:480
- 25 Hardesty 1977:1-3
- 26 Bargatzky 1986:24., Gunda 1987:144
- 27 Sárkány 1979:564.
- 28 E. Huntington: *Mainsprings of Civilization* c. művére (1945, New York) hivatkozok Vayda – Rappaport 1968:480 és Hardesty 1977:2 is.
- 29 Bargatzky 1986:25
- 30 Kroeber, A. L.: *Cultural and Natural Areas of Native North America* c. könyvét (1939 Berkeley, California) idézi valamennyi ökológiai antropológiával foglalkozó szerző, pl. Hardesty 1977:4
- 31 Ellen 1979:4
- 32 Vayda – Rappaport 1968:483
- 33 Steward már a harmincas évektől kezdve kifejtett gondolatait alapvető jelentőségű könyvében 1955-ben összegezte. Ennek egy fejezete megjelent magyarul is (Steward 1997).
- 34 Steward 1955:5, 36.
- 35 Steward 1955:37, 89.
- 36 Steward 1955:40-41.
- 37 Steward 1955:42
- 38 Vayda – Rappaport 1968:485-488
- 39 Sárkány 1979:565
- 40 White 1973, 1997
- 41 Applebaum 1987:202
- 42 Applebaum 1987:204-205., Vayda ed. 1969. cikkei, Burnham – Ellen ed. 1979. cikkei, Vayda – Rappaport 1968, Hardesty 1977, Bargatzky 1986, Rappaport 1967, 1977, 1979, Bennett 1975, ezen kívül Fried, M. H.: *The Evolution of Political Society* (1967), Flannery, K. V.: *The Cultural Evolution of Civilizations* (1972), Service, E. R.: *The Origins of State and Civilization* (1975), Carneiro, R. L.: *The Theory of the Origin of the State* (Science, 1970 733-738.), Harris, M.: *Culture, People, Nature* (1975).
- 43 Applebaum 1987:206 és Stüben 1988 cikkei.
- 44 Sponcel 1999.
- 45 Moran 1990, Bates – Plog 1991.
- 46 Bates – Lees 1996, Bennett 1993.
- 47 Smith – Winterhalder 1992
- 48 R. Várkonyi é.n. (1992):32. R. Várkonyi meghatározása szerint a történeti ökológia „azt vizsgálja, hogy az ember az évszázadok folyamán miként alakította ki együttélését a természettel, mennyiben ismerte fel a természet törvényszerűségeit, hogyan teremtett egyensúlyt igényei és a természet szabta lehetőségek között”.
- 49 Első képviselői már tudományá szerződése előtt foglalkoztak ilyen kérdésekkel, hiszen a neoevolucionisták munkássága a történeti oldal figyelembevétele nélkül értelmetlen lenne, de a történeti ökológia kifejezés már 1980-ban könyvcímként is megjelent (Bilskey 1980). Lásd még pl. Balée 1998, Crumley 1994.
- 50 A szinkron antropológiai és természetrajzi módszerű kutatásnak máig egyik legalapvetőbb példája Rappaport (1967) munkája. A régészeti anyagok felhasználására a neoevolucionisták munkássága, a történeti és néprajzi anyagra való építésre pedig a skandináv kutatók (Stocklund 1976; Löfgren 1976) vagy éppen Andrásfalvy (1975) Dóka (1977, 1982) és Réfi Oszkó (1986, 1987) kutatásai adnak példát, bár ez utóbbiak valószínűleg inkább olyan néprajzosnak, történésznek határoznák meg önmagukat, akik figyelembe veszik a környezeti tényezőt is.
- 51 Rappaport 1990:41
- 52 Minderről részletesen lásd Borsos 2000a, 2000b, 2000c.
- 53 Rappaport 1990:51.
- 54 Ellen 1982:78.
- 55 Viga 1989:115.
- 56 Hofer Tamás azt vetette föl Barth (1969) nyomán, hogy a niche alkalmas lehet olyan etnikai csoport leírására, mely egy sajátos természeti környezetben él, és az ott található természeti erőforrások hasznosítása a tágabb gazdasági, társadalmi rendszerben sajátos szerepet is jelent számára. Ez a különböző etnikumok között mindenképpen erősíti a csoport egyéni kulturális arcát, de a környezeti elkülönülés azonos etnikumhoz tartozó csoportok esetében is vezethet kulturális különbségekhez. Ez utóbbi esetre Hofer a gyimesi csángók példáját hozza, akiknek kultúrája – az utóbbi 200 évben más természeti környezetben élve – sokkal jobban különbözik a székelyekétől, mint az ugyancsak a mádfélfalvi veszedelem idején Bukovinába menekült székelyek kultúrája az otthon maradtakétól (Hofer 1980:115-116.)
- 57 Vö. Sárkány 1997:430-431.
- 58 Viga Gy. 1989. 115. pl. Somogyi 1984.
- 59 R. Várkonyi – Kósa 1993.

108

K É K

Ebben a rövid eszmefuttatásban néhány benyomásomról és tapasztalatomról számolok be, amelyekre a Magyar Tudományos Afrika Expedíció tagjaként tettem szert 1987/88-ban, egy félév során, amikor társaimmal bejártuk Tanzánia, Kenya, Ruanda, Burundi jelentős részét, és megfordultunk a Kongói Köztársaságnak, az akkor Zaire-nak a Kivu-tavat szegélyező vidékén is,¹ valamint 1993-ban és 1995-ben, amikor egy kikuju faluban, Rititi-ben végeztem terepmunkát.² Az expedíciónak az volt a célkitűzése, hogy felbecsülje a környezetben és a kultúrában bekövetkezett változásokat a Teleki Sámuel felfedezőútját kö-

komolyabban venni a társadalmi haladás szempontjából, és felül kellene vizsgálni néhány feltevést, amely a néprajzi és antropológiai irodalomban él a játékkal kapcsolatosan.

Hosszas fejtegetés helyett elegendő egyetlen idézet annak megvilágítására, hogy mily kevésbé tisztázta a kutatás a „játéknak” minősíthető tevékenység helyét és szerepét az emberi életben, milyen ellentétes feltevések szolgálhatnak a vizsgálódás kiindulópontjául. „A kultúrát előrevivő tulajdonságokkal szemben vannak természetesen olyanok is, amelyek gátolják fejlődését. Ebbe az utóbbi kategóriába tartozik valószínűleg az ember szeretete

Sárkány Mihály

Körbe forog a kerék

avagy mivel játszanak a kelet-afrikai gyermekek

109

K É K

vető száz év során. A kenyai terepmunkát pedig a kisméretű falusi gazdaságok kávétermelésének sokoldalú megvizsgálására szántam egy, az árak zuhanása következtében kritikus időszakban. Azaz, sohasem volt érdeklődésem középpontjában a játék. Volt azonban lehetőségem arra, mind a gyors utazás, mind a faluban töltött ott-tartózkodás során, amikor egy családnál, a nagymamával egy házban laktam, hogy a mindennapi életről sok részletet megismerjek. Ezen felül a kávétermesztés kutatásával együtt járt, hogy kapcsolatba kerültem tanítókkal, akik számomra adatokat gyűjtöttek; voltam iskolákban, ahol előadásokat is tartottam. Ez azt eredményezte, hogy képet kaphattam a kenyai iskolai rendszer működéséről a falvak szintjén. Ezek a tapasztalatok és összevetésük azzal, amit a magyar társadalomról tudok, arra a következtetésre vezetett, hogy itt volna az ideje a játékot

a játék iránt, valamint vonakodása a meglévő viszonyok megváltoztatására; megfelelő körülmények között azonban mindkettőnek igen pozitív jelentősége lehet. Ahogyan a tanítók már rég felismerték a játék fontosságát a nevelésben, úgy újabban az etnológusok ébrednek tudatára a kultúra fejlődésében játszott, de korábban nagyon lebecsült szerepének. A játék nem csupán egyesíti az egyéneket, hanem önkéntesen fenntartja a rendet és a fegyelmet; továbbá kétségtelenül mély hatást gyakorolt olyan eltérő területekre, mint a nyelv, a tudomány és a művészet”.³

Nem arról van szó, mintha kulturális antropológusok, filozófusok és pszichológusok ne értenének egyet abban, hogy a játék kulturális létünknek fontos, integratív tényezője, hanem arról, hogy nem világos, vajon a játék hogyan tölti be ezt a funkciót. Ez a homály részben annak tudható be, hogy

Kulturális antropológia

a játéknak máig sincs általánosan elfogadott definíciója a társadalomtudományokban. A meghatározások száma persze nem csekély, de könnyen igazolható tarthatatlanságuk. Az ok – mint oly sok más társadalomtudományi fogalom esetében – minden bizonnyal abban keresendő, hogy „nem a kutató tudomány, hanem az alkotó nyelv szülte a szót és a fogalmat együtt” – ahogyan Huizinga találóan fogalmazott, aki a szó jelentéseit több nyelvben is át tekintette.⁴

A fogalmi bizonytalanság ellenére rendszerint képesek vagyunk felismerni, hogy valaki játszik vagy dolgozik vagy éppen élvezti az életet valami

legalábbis olyan tevékenység amelynek vannak játékos elemei, pillanatai is.

A régi etnográfusok és az összehasonlító etnológia, amely adataikra épített, a játéktárgyakra és különösen a gyermekek játéktárgyaira figyelt. Valószínűleg ez az oka annak, hogy olykor a játék hiányáról is beszámoltak. Így David Livingstone leszögezte a bakalaharikról írva, hogy „sohasem láttam a gyermekeket játszani”.⁶ A felhalmozódó adatok azonban más belátásra vezettek.

Az 1930-as években már nyilvánvalóvá vált, hogy az emberi lények a világon mindenütt játszanak, sőt többé-kevésbé hasonlóan játszanak; sőt, összeállítható azoknak az „elemi” játékoknak a listája, amelyek az egész Földön megtalálhatók.

Nevezetesen minden kontinensen előfordulnak játékok, amelyek

- hangot adnak,
- mozognak, mint a hajítófa, a labda vagy a pörgettyű,
- fegyverek apró másai (dárdák, íjak és nyilak),
- más lényeket jelenítenek meg (állatok vagy embereket),
- zsinórjátékok.⁷

Ezek a játékcsoportok értékes bizonyítékként támasztották alá az emberiség pszichikai egységének tانتételetét, de általános elterjedtségük megállapítása több kiegészítő megjegyzést érdemel.

Először is az a tény, hogy minden kontinensen előfordulnak, korántsem jelenti azt, hogy minden népnek voltak játékaik minden típusból. Ugyanakkor akadtak népek, amelyek gyakorlatában a felsorolt játéktípusok mindegyike képviselve volt.

Másodszor, annak az elismerése, hogy „minden nép játszik”, együtt járt annak a regisztrálásával, hogy ez a tény nem okvetlenül egyetlen fogalommal fejeződik ki, mint a modern európai nyelvekben.⁸ Megfordítva ez

úgy is megfogalmazható, hogy a modern európai nyelvek összefoglaló „játék” kategóriájában gondolkodók a világon minden részén találtak olyan jelenségeket, amelyre a fogalmat alkalmazni tudták éppúgy, mint mondjuk a „művészet” esetében.⁹ Magában hordozta ez a tévedés lehetőségét is, azaz játékként nevezhettek meg egészen más célú tevékenységeket, mint például a közép-amerikai népek rituális „labdajátékának” esetében.¹⁰

Harmadszor, nem feledkezhetünk meg arról, hogy az „etnográfiai jelen”, azaz a 19-20. század állapota hosszú történeti folyamat eredménye. Vannak játékok, amelyek némely embercsoportnál nagy múltúak, míg mások csak a legújabb időkben vették azokat használatba. Például a pörgettyűt a kikujuk az európaiaktól és az ázsiaiaktól vették át, bejövételük előtt nem ismerték. Leakey¹¹ írja le a játékot és használatát: egy kemény gyümölcsöt, bogyót szűrtak át tuskéval, s azt pörgették egymással versengve a fiúk egy ökörbőrön vagy kemény földdarabon. Magam ilyet nem láttam. Még találabb példa talán a mára viágszerte elterjedt futball-labda. A futball-labda kétségtelenül új jelenség Kelet-Afrikában. Minthogy drága, viszonylag ritkán található vele falun, s kevés ifjúnak adatik meg, hogy gyakorlatot szerezzen a vele való játékban. Rititiben egyetlen fiúnak volt, (kb. 16–17 éves) lehetett, s alkalmam volt vele és néhány kortársával focizni az egyik gyepes térségen. Így tapasztalhattam, hogy mennyire nem tudnak mit kezdeni vele, milyen csekély a rúgótechnikájuk, mennyire nem tudják a labdát kezelni – vagyis a gyakorlatlanság megannyi jelét. A labdatulajdonos fiút pedig ritkán lehetett látni labdájával, azaz a foci Rititiben még nem vált mindennapos játékká.

Végül megemlítendő, hogy a felsorolt elemi játékok mellett egyéb játékok is vannak más kultúrákban. Régészeti leletekkel igazolható, hogy a közel-keleti civilizációkban igen korán megjelentek energiát átalakító eszközök

110

K É K

lyen módon, amire sem a játszik, sem a dolgozik ige nem illik igazán. Ahogyan Eibl-Eibesfeldt fogalmazott „Human Ethology”-jában: „a viselkedés egy bizonyos típusát fogjuk fel játékként”.⁵ Ebben a percepcióban meghatározott ellentétpárok hangúlyozódnak ki, úgymint a hasznosság – hasznatlanság, kötelezettség – önkéntesség, célszerűség – célnélküliség, érzelemmentesség – a tevékenység öröme, előírások szerinti viselkedés – önfeledtség, s a sor folytatható. Ezek egyike sem kimerítően jellemző annak megállapítására, hogy egy tevékenység játéknak vagy munkának minősítsünk, azonban kombinációjuk valamely tevékenységhez kapcsolódva – amelynek vannak gyakorta egyéb, más tevékenység típusokra érvényes jegyei is, például szabályok betartása társasjátékok esetén –, rendszerint elegendő ahhoz, hogy az alkalmi megfigyelő megállapítsa: az, amit lát, játék, vagy

Kulturális antropológia

zők, mint amilyen az óegyiptomi pék volt, akinek végtagjai egy zsinórral mozgásba hozva dagasztást imitáltak, vagy a kis kocsi Perzsiából, amin sündisznó állt, és így húzhatta maga után a gyermek.¹² Az ilyesfajta játékok néhány kultúra látókörén belül maradtak, és nem váltak az emberiség közkincsévé jó ideig, éppúgy, ahogyan energiaátalakító szerszámok, mint az eke vagy a kerek járművek nem váltak az afrikai kultúrák nagy többsége eszköztárának részévé a Szaharától délre a 20. századot megelőzően.

Még feltűnőbb különbségre vezetett a specializált játékipar kifejlődése, amely a játékok nagy változatosságát eredményezte. Különösen kiemelendők tartom az építőjátékokat és a mechanikai játékokat, amelyek a gyermekek előtt egész új világokat nyitottak meg ott, ahol elérhetőkké váltak.

Ám a kelet-afrikai falusi településeken az iparilag előállított játékok, megfigyelésem szerint, szinte nem léteznek tekinthetők.

Helyettük a gyermekek mindennel játszanak, ami kezük ügyébe esik: kavicsokkal, fadarabokkal, szövetdarabokkal, tökedényekkel, bármivel, amit valaki otthagyt, miután eredeti hivatását már teljesítette a tárgy (pl. a műanyag vagy fémdobozok, poharak). Mindezek természetesen esélyt adnak a manipulációval történő tanulásra korai gyermekkortól kezdve.

A vadászat és a harc ma legfőképpen az önvédelem eszközei, az íj és nyíl, a dárda megfelelő kezelését ugyancsak játékként sajátítják el a nomád társadalmakban, mint a maszaik vagy a szamburuk táboraiban, de ezek a tárgyak eltűnően vannak a földművelő törzsek településeiről. Az utóbbi megállapítást azonban csak óvatosan merem megfogalmazni. A kikuju faluban ugyanis, ahol laktam, illetve annak környékén nincs már vadállat, legfeljebb egy-egy antilop téved be, mégis kaptam ajándékba kafferbivalyfogató olyan 22 éves, érettségizett ifjútól, aki 1995-ben varmi tanult, de néhány éve még maga is vadászott, s mondanom

sem kell, nem engedéllyel. Hogy milyen eszközt használt, nem árulta el. Fegyvereket pedig a házakban nem láttam.

Akadnak továbbá tárgyak, amelyek újonnan váltak játékszerré. Ezek egyike a fémkarika, amit a mellékelt képen egy kikuju fiúcska hajt lelkesen. Ilyen jelenetet többször láttam, s meglepett, hogy a játékosok 8–10 éves fiúk voltak. Hasonló játékot, abroncsajtást nálunk 5–6 éves korúak űznek, bár igaz, egyre ritkábban lehetünk szemtanúi.

Az iparilag gyártott játékok hiányának tudható be, hogy némelykor a gyermekek maguk készítik a játékokat, ahogyan ez természetes volt az európai falvakban is a modern urbanizációs hatások megelőzően.¹³ Így láthattam kisfiúkat Panganiban, a kikötővárosban, amely a hasonló nevű folyó partján épült, amint a kopra (kókuszdiót feldolgozó) telepen vitorlás hajómodellekkel játszottak, amelyek a hagyományos szuahéli *daut* formázák. Ruandában pedig előfordulnak a Nyugat-Afrikában elterjedtebb tologatható drótkocsik tíz-tizenkét éves gyermekek maguk készítette játékaiként, amely szórakozásból a tologatás öröme saját társadalmunkban a másfél-két éves gyermekeknek is megadatik.

Az 1930-as évek óta (benyomásom szerint) csökkent a játékszerek iránti érdeklődés az Európán kívüli népek leírása során a korábbi időszakhoz képest, miközben nagyobb hangsúlyt kapott a kultúra elsajátításának folyamata, az enkulturáció a kulturális antropológiában, illetve a szocializáció a szociálintropológiában. A játékot inkább tanulmányozták a munkához és a rituális viselkedéshez való viszonyában, mint önmagában. A pszichológiai képzettséggel rendelkezők ezeknek a folyamatoknak a leírását a gyermeki fejlődés szisztematikus kifejtésével gazdagították. Ami Afrikát illeti,

Meyer Fortes-nek köszönhető egy mestermunka a kutatásnak ebben a vonulatában, amelyet a tallenzi gyermekek életéről írt 1938-ban.¹⁴

Ezeknek a vizsgálatoknak az egyik fontos eredménye az volt, hogy az afrikai törzsi társadalmakban és falvakban egy egységes társadalmi mezőt mutattak be, ahol felnőttek és gyermekek folytonosan együtt vannak, a munkában és a pihenés időszakában egyaránt. A tevékenységek és a társadalmi létezés folyamatossága állapítható meg ezen az egységes társadalmi mezőn. A gyermekeket képességeiknek megfelelően kezelik, őrzik és képzik, ha szükséges, és erejük szerint be-

111
K É K

vonják a munka világába. A játéknak fontos funkciója, hogy a gyermekek szert tegyenek azokra a készségekre, jártasságokra, tudásra, amelyek a sikeres felnőtt élethez szükségesek, a megfelelő munkavégzéshez nélkülözhetetlenek, és elengedhetetlenek ahhoz is, hogy a státuszviszonylatokban eligazodjanak, azoknak megfelelően viselkedjenek. Vannak pihenési időszakok is, de nem csupán a gyermekeknek. A felnőttek, elsősorban a férfiak ugyan csak jogosultak pihenni, akár játszodozással, akár más módon.

Ez az egységes társadalmi mező szélesebb a családnál, felöleli az egész lokális csoportot és a társadalmi helyzetek széles köréből szolgál mintával. A gyermekek a szülők és más rokonok vigyázó szeme előtt nőnek fel, akik térben is közel állnak hozzájuk, kedvükre tesznek lehetőségeik szerint. Nem ritka a mellékelt képeken látható idilli béke, anyák és apák hosszan

együtt vannak gyermekeikkel. Az itt bemutatott apa hintát is felszerelt nagyobb gyermekeinek a marhaállásra.

Ritkán fordul elő, hogy a szülők fizikai erőszakkal akarják rábírtani gyermekeiket a helyes viselkedésre. Ha mégis, úgy mást kérnek meg. Egy maszai táborban tanúja voltam egy jelenetnek, amikor egy két év körüli kisfiút, aki nem akart valamit meginni, amit anyja adott neki, az anya kérésére két *moran* børszíjjal megvert. Rititiben ha egy anyának baja volt fiával, elment az iskolaigazgatóhoz, aki kérésére pálcával verte meg a renitens gyermeket.

A gyermekek bevonását a munkába megkönnyíti, hogy az világos státus-

rukban önálló leánytáborba költöznek.

A földműves kikujuk falvaiban a beavatást megelőzően a fiúk és a lányok ugyanazt a munkát végzik, mint anyáik: vizet hordanak, tűzifát gyűjtenek, fűvet hoznak az állatoknak, mosnak és részt vesznek a növények gondozásában, a mezőgazdasági munkában. A fiúk előjoga, hogy néhány családban nyulaik is vannak. A nyulakat a fiúk örömeire tartják és egy időn túl levégják őket. Időközben azonban a kisfiúk általuk megtanulják, hogy mit jelent egy élőlénynek gondját viselni – mint ha a korábbi állattartással járó őrzést pótolnák ezzel.

A beavatás után a fiúk többé nem hordanak vizet, nem gyűjtenek tűzifát, nem mosnak. A szállítás más módjait üzhetik, akár a felnőttek, és igyekeznek bizonyítani, hogy ehhez már elég erősek. Jó alkalom erre a talicska tolása is.

Másutt, Goma közelében, a Kongói Köztársaságban serdülőkorú fiúkat láttam, akik rolleren szállítottak árut a piacra. A munkát úgy élvezték, mint ha játszottak volna. A rollerokat helyi mesterek készítették. Hasonmását azonban nem láttam Tanzániában és Kenyában.

Megfigyelésem szerint a baojátékot, vagy mankalát (sok elnevezése van ennek a bonyolult társasjátéknak)¹⁶ ugyancsak már beavatott ifjak és felnőttek játszották, kisebb gyermekek legfeljebb nézhették a nagyobbak játékát.

A munkavégzés mellett persze marad idő játékra. A gyermekkor időszakában rengeteg csoportos játékra nyílik alkalom, amelyekről én mint felnőtt jobbra mások elbeszéléseiből értesülhettem. Ez az időszak a környezet természet megismerésének ideje, amikor ugyanazon évjáratba tartozó kisgyermekek csoportjai felfedezik a világot, és a tapasztaltabbtól tanulják meg, hogy mit látnak, mire kell ügyelniük.

Úgy láttam, hogy nővérek és fivérek gyakran játszanak együtt csoportosan a beavatást megelőzően. Gyanúm szerint a megnőtt családméret hozzájárulhatott ehhez a vonáshoz az elmúlt évtizedekben, még inkább összetartóvá téve a kiscsaládot, ezzel valamelyest eltávolítva az egy családi udvarban lakó, több kiscsaláddhoz tartozó gyermekeket egymástól, akik a korábban elterjedtebb poliginikus háztartásokban legalábbis féltestvérek voltak, s akik a mai, erőteljesebben kiscsaládokra szakadt nagyobb együttesekben is mindennapi érintkezésben vannak.

Az utóbbi négy évtizedben a kelet-afrikai gyermekek életét leginkább meghatározó új vonás az intézményszerűsített oktatás kötelezővé válása a korábbi, kisebb kört átfogó formákkal szemben, s ez eléri még a nomád csoportokat is, ha nem is mindenkit. Gabbra pásztorok között járva Észak-Kenyában előfordult, hogy senkivel sem tudtunk szót váltani, mert sem angolul, sem szuahéli nyelven nem tudott senki elfogadhatóan beszélni. A Náttron-tó közelében, Tanzániában lakó maszaik között pedig arról értesültünk 1988-ban, hogy egy család általában csak egy fiúgyermekét küldi el iskolába, ami kollégiumi, bentlakásos tanulást jelent egy távolabbi városban, hogy eleget tegyen a tankötelezettségnek. Az ilyen fiúról lemondanak, nem is várják el, hogy visszatérjen a szülők életét élni.

Az iskolai tanítás bizonyos értelemben hasonló társadalmi következményekkel jár, mint az ipari munka. Különválasztja a tanulás helyszínét és idejét más tevékenységeiktől, amelyet egyszerűen életnek nevezhetünk. Az iskola látogatása egyfajta munka, de különböző jellegű munka, mint amit a gyermekek otthon végeznek, lévén az utóbbi életük szerves része.

Az iskolában ugyanazokat a tárgyakat tanulják, mint az iparosodott világ gyermekei. Vannak dolgok, amelyeket még jobban is megtanulnak. Például egy kikuju gyermek, illetve a legtöbb tanzániai és kenyai, anyanyelvén kívül

112

K É K

különbségekkel jár együtt. Az idősebb személynek több a kötelessége, de a joga is, mint a fiatalabbnak. A nomád társadalmakban a fiatal fiúk és legények dolga, hogy őrzik a nyájukat, először a kecskéket, azután a szarvasmarhát, s ez legalább annyira játék a kisebbeknek, mint felelősségteljes munka. Serdülőkorban pedig a nomád társadalmak ifjai többnyire önálló táborokba költöznek (az ilyen állapotú ifjak a *moránok* a maszaiknál). Ebben a közösségen kívüli állapotban kialakíthatják egyéniségüket, levezethetik harciasságukat és begyakorolhatják azokat a szerepeket, amelyeket szüleik mintájára akkor és később viselniük kell, amint a délkelet-afrikai khószákról olvashatjuk.¹⁵ A lányok pedig a táborhelyen dolgoznak, vagy anyjukkal együtt összegyűjtenek mindent, amit hasznosnak találnak a táborhely környékén – kivételes esetben pedig, mint a maszaiknál, serdülőko-

Kulturális antropológia

még két nyelvet elsajátít az elemi iskolában az első évtől kezdve, az angolt és a szuahélit. Az iskolák azonban a könyvcentrikus oktatás színhelyei, ahonnan – legalábbis elemi iskolai szinten – gyakran hiányoznak a modern fizika és technika tanításának minimális szemléltető eszközei is. Sok iskolába nem vezették be a villanyt sem.

Az iskolák, különösen a középfokú iskolák igyekeznek valamilyen praktikus tudást is nyújtani, legalább a mezőgazdasághoz szükséges tapasztalatokat továbbadni a gyakorlatban; a gyermekek biológiai és agrikulturális ismeretei valóban lenyűgözőek. Ez igen értékes tudás, amivel valóban javítható a jelenlegi életszint, s ne feledjük, hogy Kelet-Afrika népességének túlnyomó többsége mezőgazdaságból él.¹⁷ Magában foglalja ez a tudás azt az igényt is, hogy a termelők gazdálkodásukat új ismeretekkel javítsák. Egyik kikuju barátom, Kenyua például középiskolai földrajz-könyvben olvasott arról, hogy a lucerna növeli a tehének tejhozamát, s megkért, küldjek neki magot, hogy vethessen. Amikor ez sikeresnek bizonyult, egy közeli iskola mezőgazdasági tanára kért lucernamagot és bíborheremagot, hogy kísérletezhessen velük ő is. A kenyai termelők ilyenén beállítotttsága széles körben érvényesnek mondható, ezért volt képes Kenya mezőgazdasági termelése lépést tartani a rendkívül gyors népességnövekedéssel az 1948–1990 közötti időszakban, vagy legalábbis attól arányában csak kevéssé maradt el.¹⁸

Ez a mezőgazdasági tudás azonban aligha alkalmas arra, hogy egy másfajta, nem a mezőgazdasághoz kötődő életmódra neveljen. Az ehhez szükséges ismereteket azonban olyan tárgyak körében oktatják, amelyeket nem kísérnek igazán kézzelfogható illusztrációk.

Az ipari világról szóló információkhoz jutás – tömegméretekben nézve – meglehetősen korlátozott. Könyveket csak a magasabb iskolázottságúak olvasnak. Televízió még nem volt 1988-ban Tanzánia szárazföldi részén, és

csak viszonylag kis területen volt fogható Kenyában, bár négy készülékről tudtam egy körülbelül ötezer főt felölölő körön belül. Nem vált azonban szokássá egymás meglátogatása televízió nézés végett, mint a televíziózás korai korszakában Magyarországon. Mozik nincsenek a falvakban. Van ugyan néhány városban, de a népesség többsége nem engedheti meg magának, hogy megvásárolja a belépőjegyet.

Jelen van azonban az ipari világ a gyermekek előtt másként, és nagyon is intenzíven, mégpedig a boltokban és a piacon látható áruk formájában. Kíváncsús, de többnyire ritkán megvásárolt tárgyak ezek. Példa erre a Kenyában gyártott csokoládé, amelyet egyetemem végzett barátommal, Mathengével én kóstoltattam meg először Nairóbiban. Akadnak azonban olyanok, amelyekhez már hozzászoktak az emberek. A kikuju házakban iparilag előállított bútorok találhatók, akadnak porcelán, fajansz vagy keménycserép csészék és tányérok, fém főzőedények, petróleumlámpák, nem beszélve a ruhadarabokról. Az autón, autóbuzsón utazás a mindennapok részévé vált, s aki megengedheti magának, elemes rádiót vásárol.

E tárgyak használata és javítása speciális ismereteket igényel, és mind ezekre a munkákra kiváló mesterekből találhatók Kelet-Afrika-szerte a városokban, de gyakran falun is. Ezeket a szakismereteket azonban elsősorban más mesterektől lehet megtanulni, nem az iskolában. Érvényesül továbbá a foglalkozások monopolisztikus védelme, és egy olyan becses mesterség, mint az órajavítás, indiai specialitás maradt.

A látogatónak az a benyomása, hogy szakadék tátong a tanulás világa és az élet között Kelet-Afrikában. Ez a felismerés nem új. Guy Hunter az afrikai és ázsiai modernizáció nehézségeit taglalva már 1969-ben felismerte ezt a

szakadékot, és a „humán és társadalomtudományi iskola” (grammar school) megközelítésnek tulajdonította, amely „az egyetem felé mutat”, s aminek háttéréből hiányzik az evilági gyakorlati ismereteknek és fejlett mezőgazdasági technikának a nyugati világban az egyetemeken kívül elsajátítható alapja, nem beszélve annak történeti kiépüléséről. Igaz, nehezményezi a modern technika mérnöki szintű tanítását is, amely csak keveseket érint.¹⁹

A hatvanas évek óta sok minden történt. A mi egykori technikumainknak megfelelő iskolák nyíltak Tanzániában és Kenyában, mégis azt kell megállapí-

113

K É K

tanom, hogy az általános irány nem igazán változott meg. A tanulni vágyó kelet-afrikaiak a politika, a közigazgatás, illetve az ilyen tevékenységre felkészítő stúdiók (közgazdaságtan, jog, szociológia) iránt érdeklődnek igazán a pedagógus pálya és a mezőgazdasági felsőfokú képzés mellett, s ritkán találkozni mérnökökkel, akkor is inkább a fővárosokban. 164 kikuju családtól felvett adataim szerint bár a családok kétharmadában legalább egy fiú és egyharmadában legalább egy leány középiskolát végzett, s szép számmal voltak egyetem, főiskola végzetek is, mérnök nem akadt közöttük.

Ez a helyzet a századforduló magyar falusi népességének továbbtanulási irányaira emlékeztet, amikor a papi, a pedagógusi, a mezőgazdasági és a jogi pálya iránti érdeklődés dominált a műszaki tanulmányokra vállalkozók elenyészően csekély száma mellett,²⁰ következésképp a mérnökök, akik

nélkül modern társadalom aligha építhető fel és működtethető, inkább a városi polgárok és mesteremberek családjai köréből verbuválódtak.

Az aspirációk változatlansága, a beállítódás viszonylagos folytonossága természetesen igen sok tényező következménye Kelet-Afrikában. Egyik közülük bizonyosan a felnőttek és gyermekek viszonylatát átható szokások folytonossága, ami a „jó” és a „rossz” gyermekről kialakult kép század eleje óta megállapítható tartósságán is lemérhető,²¹ s a kelet-afrikai vidéki embernek megadja a biztonságérzetet a társadalmi érintkezés minden területén, mintegy arra sarkallva, hogy tár-

Kulturális antropológia

nyosan tesznek szert. Amint Edward T. Hall hangsúlyozza, a kultúra jórészt rejtett dimenzió.²⁴ Az egyén nem szándékolt gazdagodása és a neki szándékosan megtanított viselkedés és gondolkodásmódok együttesen vezetnek a kultúra újraalkotására vagy a kulturális alkotásra. Még a céltudatos emberi tevékenység is túlmutat közvetlen célján, mégis így van ez a nem mindig határozott céllal végzett játék esetén.

Jóllehet az emberi kreativitás összetevői ma sem ismeretesek a maguk teljességében, aligha vonható kétségbe az a széles körben osztott kulturális antropológiai kiindulás, hogy minden, ami kultúra, kultúrából fakad.²⁵ A tárgyakkal való egyre behatóbb foglalatosság, a tárgyak uralásának igénye és megismerése vezet el fogalmi helyettesítésükig, gondolati újraalkotásukig, ahogyan pszichológusok vélik.²⁶ Nem tudjuk pontosan, hogy mi a jelentősége annak, hogy bizonyos játékokat játszanak némelyek, másokat pedig nem. Nyilvánvaló, hogy a „racionális szabadság”, a kísérletezés esélye nem képzelhető el a kísérletezés feltételeinek megléte nélkül, s ez bizonyára hatással van a pályaválasztásra – egyéb kényszerekkel összekapcsolódva. Az afrikai gyermekek jelenleg főként olyan tárgyakkal és feladatokkal kísérleteznek játék közben, amelyeket jórészt preindusztriális életfeltételeik kínálnak. Megpróbálják beépíteni játékaikba mindazokat a jeleket, amelyek környezetükből érkeznek, mint a talenszi gyerek, aki agyagból megminta egy motorbiciklista figuráját, akit látott.²⁷ Nem kétséges, hogy szintézist próbálnak teremteni aközött, amit az iskolában tanulnak és amit az iskolán kívül megélnak. Igen nehéz feladat azonban egyidejűleg két világ gyermekének lenni,²⁸ szétartó ismeretekkel, s közben személyes harmóniát alakítani ki, olyan ambíciókat táplálni, amelyek a sikeres élet reményével kecsegtetnek.

Nem akarom túldimenzionálni a felvetett problémát Kelet-Afrikára nézve, amikor a játék jelentőségére hívom fel a figyelmet. Hasonló nehézségek felmerülnek iparosodott világvégünkben is a tudomány fejlődésének rendkívüli felgyorsulásával. Az is igaz, hogy új ismeretek, készségek, az egész életút során elsajátíthatók, ami segítséget nyújt ahhoz, hogy sikeres válaszokat találjunk a változó világ új kihívásaira. Mindössze arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy nem vezet királyi út egy jobb jövő társadalmába. Az iskolai nevelés ugyan segíthet a kiközvezésében, de a közöket a kultúra egyéb elemei töltik ki, közöttük a játék, és utóbbiak sajátosságai, a kultúra különböző tartományai közötti összhang hiánya éppen ama a kulturális különbségek fenntartásához járulhat hozzá, amelyek eltüntetését célozza az iskolai oktatás, amikor társadalmi felemelkedést ígér.

IRODALOM

- Balogh István 1965. A paraszti művelődés. In: *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában*. I-II. Szerk. Szabó István. Budapest, Akadémiai Kiadó. II. 487–564.
- Birket-Smith, Kai 1969. *A kultúra ösvényei*. Budapest, Gondolat.
- Blacker, J. G. C. 1972. Demography. In: *East Africa: its peoples and resources*. Szerk. W. T. W. Morgan. Nairobi, Oxford University Press. 41–58.
- Bodrogi Tibor 1968. A művészetetnológia helyzete és problémái. *Műveltség és Hagomány* X. 93–118.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 1989. *Human Ethology*. New York, Aldine de Gruyter.
- Eigen, Manfred – Ruthild Winkler 1981. *A játék*. Budapest, Gondolat.
- Elkonyin, D. B. 1983. *A gyermeki játék pszichológiája*. Budapest, Gondolat.
- Fortes, Meyer 1970. *Time and Social Structure and Other Essays*. London, The Athlone Press.
- Gatheru, R. Mugo 1964. *Child of Two Worlds. A Kikuyu's Story*. New York, Mentor Books 1972.
- Hall, Edward T. 1980. *Rejtett dimenziók*. Budapest, Gondolat.
- Huizinga, J. 1944. *Homo ludens*. Szeged, Universum Kiadó, 1990.
- Hunter, Guy 1969. *Modernizing Peasant*

114

K É K

sadalmilag felemelkedve is elsősorban emberekkel foglalkozzon. Véleményem szerint azonban az okok között számon tartandó a játéklehetőségek korlátozottsága is.

A játék, mint Eibl-Eibesfeldt megállapítja, „kísérletezésre és aktív tanulásra ad esélyt, amelynek során még új mozgásmintákra is szert tehetünk. És ez a gyökere annak a képességünknek, hogy távolságot tartsunk egy problémától és bizonyos mérvű 'racionális szabadságra' tegyünk szert”.²² A játék tehát jövőorientált tevékenység.²³ Ezt a pszichológiai felismerést értékte meg és alkalmazza a modern pedagógia, s ez kapta meg a játékgyártók fantáziáját is. Termékeik jó százötven éve segítik az ipari világ gyermekeinek tömegeit, hogy az iskolában szerzett tudást kombinálják személyes tapasztalataikkal, észleleteikkel, amelyekre a játék során és igen gyakran nem szándékosan, azaz nem célirá-

Societies. A comparative study in Asia and Africa. Oxford, Oxford University Press.
Kelemen Pál 1981. Régi amerikai művészet. Budapest, Corvina.

Lázár Katalin 1990. Játéktípusok. A játékok rendje... In: Magyar Néprajz VI. Népzene, néptánc, népi játék. Főszerk. Dömötör Tekla. Budapest, Akadémiai Kiadó. 544-647.

Leakey, L. S. B. 1977. The Southern Kikuyu before 1903. I-III. London, Academic Press.

Lips, Julius 1962. A dolgok eredete. Budapest, Gondolat.

Lofchie, Michael F. 1989. The Policy Factor. Agricultural performance in Kenya and Tanzania. Nairobi, Heinemann.

Lowie, Robert H. 1997. A kultúra meghatározói. In: Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Szerk. Paul Bohannon - Mark Glazer. Budapest, Panem Kft. - McGraw-Hill Inc. 190-206.

Mayer, Philip - Iona Mayer 1970. Socialization by peers. The youth organization of the Red Xhosa. In: Socialization. The approach from social anthropology. Szerk. Adrian Mayer. London, Tavistock, 159-189.

Niedermüller Péter 1990. Magyar népi játékok. In: Magyar Néprajz VI. Népzene, néptánc, népi játék. Főszerk. Dömötör Tekla. Budapest, Akadémiai Kiadó. 529-543.

Whiting, Beatrice Blyth 1996. The effect of social change on concepts of the good child and good mothering: a study of families in Kenya. Ethos 24. 3-35.

Zaslavsky, Claudia 1984. Afrika számol. Budapest, Gondolat.

JEGYZETEK

1 Az interdiszciplináris expedíciót a földrajzkutató Gábris Gyula vezette. Útját a Novotrade és 87 további magyar vállalat és intézmény, közöttük a Művelődésügyi Minisztérium, a Magyar Tudomá-

Kulturális antropológia

nyos Akadémia Földtudományok Osztálya és a Soros Alapítvány támogatása tette lehetővé.

2 A kutatást az Institut Français de Recherche en Afrique (Nairobi) támogatásával végezhettem, amelyért köszönettel tartozom az intézmény akkori igazgatójának, Colette Le Cour Grand-maisonnak. Az anyaggyűjtés pedig lehetetlen lett volna tolmácsom és barátom, Richard Muriuki Mathenge segítségével.

3 Birket-Smith, K. 1969. 35.

4 A szerző összegező meghatározást is ad: „...a játék szabad cselekvés vagy foglalkozás, amely bizonyos önkéntesen, előre meghatározott időben és térben, szabadon választott, de föltétlenül kötelező szabályok szerint folyik le; célja önmagában van, bizonyos feszültség és öröm érzése, továbbá a 'közönséges élet'-től való 'különbözőség' tudata kíséri” (Huizinga, J. 1944: 37, továbbá 38-54). Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy a meghatározásnak mennyire kétes értékű eleme az előre meghatározottság, a kötelező szabály, valamint az élet megosztása közönséges és ettől eltérő állapotok között ebben a vonatkozásban. Csupa olyan elem ez, ami aligha érvényes, mondjuk a csecsemő és a kisgyermek „játékára”, amely eredményeként izmaink és tagjaink mozgatása „céltalan kapálódzásból pontosan koordinált mozgásfolyamatokká” állnak össze (Eigen, M. - Winkler, R. 1981. 23.), érzékszerveink használatából pedig hangok, színek, formák felismerése következik, hacsak nem metaforaként alkalmazzuk a szót.

5 Eibl-Eibesfeldt, I. 1989. 585.

6 Hivatkozik rá Elkonyin, D. B. 1983: 85.

7 A felosztást E. A. Arkintól (Rebjonok i jevo igruska v uszlovijah pervobitnoj

kulturi. Moszkva 1935.) veszi át Elkonyin (1983: 65-66.), a magyar fordításban alkalmazott néhány fogalmat azonban módosítottam.

8 Huizinga, J. 1944: 38.

9 A fogalmi megragadás hasonló gondjáról vö. Bodrogi 1968.

10 Az elterjedt szóhasználatra példa Kelemen P. 1981: 24-25.

11 Leakey, L. S. B. 1977/II.: 578-579.

12 Lips, J. 1962: 180.

13 Lázár K. 1990: 547-560.

14 Fortes 1970: 201-259.

15 Mayer, Ph. - I. 1970: 162.

16 A játék jó bemutatása és elterjedésének leírása: Zaslavsky, C. 1984: 131-153.

17 Blacker J. G. C. 1972: 47-49.

18 Lofchie, M. F. 1989: 146-147.

19 Hunter, G. 1969: 244-245.

20 Balogh I. 1965/II.: 548-549.

21 Legalábbis kikujuk körében igazolást nyert az értékrendszer ezen elemének folytonossága, vö. Whiting, B. B. 1996: 12.

22 Eibl-Eibesfeldt, I. 1989: 86.

23 Niedermüller P. 1990: 538.

24 Hall, E. T. 1980: 251.

25 Lowie, R. H. 1997: 191.

26 Elkonyin, D. B. 1983: 510-511, 524-527.

27 Fortes 1970: 226.

28 Gatheru, R. M. 1964.

115
K É K



Kikuju fiúcska fémkarikát hajt
(Fotó: Sárkány Mihály, Rititi, Kenya, 1993).



Fiú talicskát tol (Fotó: Sárkány Mihály, Rititi, Kenya, 1993).



Gyermekek hintáznak a marhaállásra szerelt hintán
(Fotó: Sárkány Mihály, Rititi, Kenya, 1993).



Apa gyermekével az udvaron
(Fotó: Sárkány Mihály, Rititi, Kenya, 1993).



Anya gyermekével az udvaron
(Fotó: Sárkány Mihály, Rititi, Kenya, 1993).



Fiúk kis hajókkal játszanak a kopra-telegen
(Fotó: Sárkány Mihály, Pangani, Tanzánia, 1988)



A dau modellje (Fotó: Sárkány Mihály, Pangani, Tanzánia, 1988).



Fiú rollerrel, amelyen árut szállít
(Fotó: Sárkány Mihály, Goma mellett, Kongói Köztársaság, 1988)

Ez a dolgozat eredetileg angol nyelven, előadásként hangzott el 1998-ban az *Ethnologia Europaea* folyóirat „Europe as a Cultural Construction and Reality: Perspectives on European Ethnology” konferenciáján, Berlinben. A konferencia a készülő „Egyesült Európa” jegyében állt: egyes előadások a már „belül lévő” területek, csoportok kultúráinak változásait elemezték, elmosódó, illetve újonnan előhívott regionális határokat, jelképek szerepét, mások „belépésre váró” vagy a „peremen lévő” országok, illetve a Szovjetunió kötelekéből kivált országok kétségeiről, nehézségeiről adtak képet. A konferencia összes résztvevője tisztá-

kal szélesebb jelenségkörének sűrűsödését-ritkulását vonta be a központok és peremek viszonyának ábrázolásába. Az anyagi eszközök, hatalom stb. egyenlőtlen eloszlása most – benyomásaim szerint – világszerte kevésbé van a viták előterében. Az utóbbi években páratlanul népszerű globalizáció kifejezés is sokkal inkább valami simát, egyenleteset, szabályosat sugall mint kép – szemben például az alig tíz évvel ezelőtt is még Észak és Dél, az északi és a déli félgömb országainak közkeletű szembeállításával, a közöttük lévő szakadék képével.

A világ természetesen folyamatos és gyors változásban van. Ujraolvasva

Hofer Tamás

Európa-közérzet egy „szélső országban” – Magyarország, 1998

119

K É K

ban volt azzal is, hogy az integráció jóval tágabb keretekben, voltaképp „hátartalanul” folyik mint globalizáció, és ebben az Egyesült Államoké a központi szerep (s mellette más Európán kívüli országok is törekednek arra, hogy befolyásukat, gazdasági központ szerepüket erősítsék). Ebben a gyorsan, dinamikus változó képben nekem az volt a szerepem, hogy a „Köztes-Európában” fekvő Magyarországról adjak beszámolót. Gondolatmenetem alapvetően az életszínvonal, hatalom, befolyás és függés Európán belüli nagy különbségeit, s e különbségek rendszerszerű eloszlását, az emberek mindennapi életére, életlehetőségeire gyakorolt befolyását emelte ki. A közismert (közgazdasági, gazdaságtörténeti) centrum–periféria modellt próbáltam alkalmazni, illetve kibővíteni, keresztezni Edward Shils korábban kifejlesztett modelljével, mely a társadalmi konszenzus, participáció stb. sok-

2000 szeptemberében a három éve írt szöveget, a magyar társadalom tagjaként meglep, hogy akkor még – ha benyomásaim helyesek voltak – mennyivel elevebbek voltak az „Európa messze van”, „nem is vagyunk Európában”-féle elképzelések és a szocialista táborban töltött évtizedek emlékei. A mostani közreadás így talán egy folyamatban lévő történeti elmozdulást is érzékeltet a közvéleményben, egyoldalúsága ellenére (hiszen „európaiságunk” érveit, bizonyítékait nem sorolja, csak a kedvezőtlen Európán belüli [Hajnal István kifejezésével] „szélső helyzet” tényeit, adatait).

**A peremről nézve:
„Európa messze van”**

Földrajzilag Magyarország Európában van. Erről az utca embere nincs mindig meggyőződve. Olyasmit gondol: „Európa messze van”. Ez a címe

két Németországban élő magyar filmrendező, Kabay Barna és Petényi Katalin filmjének, amely egy román kisleány hányódásáról szól. Pedig földrajzilag Románia is Európában van. Az etnológus „saját bőrén” tapasztalja, hogy „Európán” belül is van, kívül is van. Nincs egyenlő „tárgyalópozícióban” az EU országokban működő kollégáival, rá van utalva megértésükre, segítségükre, és magánemberként is hátrányos helyzetben tudhatja magát – bár a magyarországi életfeltételek még így is annyira kedvezőek, hogy illegális bevándorlók csapatait vonzzák határaink felé a még elmaradottabb vidékekről. Írásomban ennek az ambiva-

Kulturális antropológia

mely időben olyan európai identitást vall, amit más görögök szerint vagy sohasem érnek el, vagy nem is kívánkoznak utána. A görögök így [folyamatosan] benne élnek a hasonlóság és a másság, illetve a befogadottság és a kirekesztettség feszültségében” (Herzfeld 1987:18). A magyarok között is volt talán, van is olyan (elégé elszigetelt) dacos „Európán kívülség”, amely azt vallja, hogy nem is vágyakoznak oda, a magyarok nem is erópaiak, hanem nemes ázsiai nomádok leszármazottai, s ami Európából a magyaroknál elmaradottságnak látszik, az valójában eredetiség, másság (vö. Hofer 1991, Sinkó 1989).

Magyarország 1948 és 1989 között mintegy 40 évig a „keleti blokkhoz”, a „szocialista táborhoz” tartozott. A kommunista hatalomátvétellel és a vasfüggöny leeresztésével (1948) Magyarország Európa helyett a Szovjetunió perifériájává vált, de általános fejlettségi, kulturális szintje magasabb volt, mint az orosz „központ” (core), így a szocialista tábor peremén politikai alárendeltségben is előnyös helyzetben tudhatta magát. A vasfüggöny másfelől (részlegesen) függetlenítette a nemzetközi piac versenykihívásaival szemben. A keleti blokk szétesésével ez a (szocialista táboron belül viszonylag) privilegizált és a nyugati versenyből kikapcsolt helyzet megszűnt, Magyarország a „perifériáról a perifériára való elterelés” után egyértelműen viszszerült az európai perifériába, de közben nyugattól való lemaradása megnőtt.

Centrum–periféria modellek

Ezt a „szélen lévő” helyzetet szeretném jellemezni a centrum–periféria modellel. Mint Johan Galtung már 1981-ben megírta: „a világ túlnyomó része periféria”, a különbségek abban vannak, egy vagy két vagy több centrumhoz kapcsolódnak-e, esetleg gaz-

dátlanok (centrumtalanok). Magyarország tehát az emberiség többségével tartozik egybe mint periféria, és viszonylag szerencsés – gondolom én –, hogy mégiscsak Európán belül perifériája a kontinensnek, illetve Európával együtt most már többé-kevésbé Észak-Amerikának is.¹

Az egész világot behálózó centrum–periféria kapcsolatok természetesen aszimmetrikusak, a kapcsolat alárendelt oldalán így lehet zúgolódni ellenük azon az alapon, hogy az emberi jogok egyenlőségének demokratikus eszméjével nincsenek összhangban. Szimbolikusan az Egyesült Nemzetek vagy az Európa Tanács tagállamai egyenlők. Gyakorlatilag az egy főre jutó nemzeti jövedelemben 1992/93-ban Európán belül az 1:20 arányt meghaladó különbségek is voltak.² Ha remélhetőleg a legkiválóbb jövedelmi (és egyéb) különbségek csökkennek is a jövőben, biztosak lehetünk benne, hogy hosszú-hosszú időn át lesz még Európának fejlett magterülete mellett perifériája, és a kettőt aszimmetrikus függési viszonyok fogják összetartani. Indokolt tehát megfogalmazni, tematizálni az európai etnológia számára ezt a kapcsolattípust és az egyes ember életvitelében is megnyilvánuló működését. Itt sok kutatnivaló van. A pusztán polaritás megállapításán túl a leírásokban, elemzésekben többnyire föltáratlan övezet van a centrum és a periféria között, a kettő közötti kapcsolat mint „megélt tapasztalat” alig ismert (vö. Hannerz 1989:211, 1991).

Edward Shils évtizedekkel ezelőtt „egy társadalomra” dolgozta ki a centrum–periféria modellt.³ Szerinte centrum és periféria egymástól függő létének alapfeltétele, hogy legyen egy „legkülső átfogó, nagyobb periféria”, egy „egész” – írta. Ezt kell feltételeznünk Európáról is, ha centrumot és perifériát keresünk benne. „Ha egy társadalomról beszélünk, akkor abba beleértendő az is, hogy vannak olyan meghatározott sajátságai, amelyek a társadalom különböző csoportjait, rétegeit és egyéni tagjait egyetlen befog-

120
K É K

lens Európa-közéretnek néhány vonását szeretném bemutatni.

Egyáltalán Európában van-e Magyarország? Susan Gal 1988-ban, közvetlenül a politikai rendszerváltozás előtt meglepve tapasztalta, hogy a magyarok Európáról többnyire úgy beszélnek, az újságírók úgy írnak, mint tőlünk nyugatra fekvő távoli földről – így tehát szerintük Magyarország kívül van Európán. A magyar író, akit beszélgetésre hívtak meg egy vidéki városba, azzal fejezte ki elismerését a kultúrház vendégkönyvében, hogy „Európában érezte magát”. Mikor hazahozták Magyarországra Bartók Béla hamvait, a sajtó olyan kommentárokat közölt: „magyar létére megmutatta, hogy 'európaiként' szerez művészetének elismerést” (Gal 1990).

A kontinens peremén másutt is keverednek az érzések az Európához tartozást illetően. A görögökről Michael Herzfeld azt írta: „Némely görög né-

Kulturális antropológia

láló entitássá teszik [...]. Ezek a csoportok, rétegek és egyének összekapcsolódnak egymással egy társadalom-má [...] A társadalom részei közötti kapcsolódásokra mutatók rá – egyházakra, katonai egységekre, baráti körökre, üzleti cégekre, szakszervezetekre, szomszédságokra, családokra, rokonságokra, azokra az intézményekre, szerepekre, valamint jelképekre, amelyekről [a társadalom] tagjai azt gondolják, hogy jellegzetes szerkezetalkotó és épp ezért központi [elemei] a 'befoglaló', illetve 'nagyobb', illetve az 'egész' társadalomnak". Az „egy társadalom” létének így feltétele a kapcsolatháló, ennek egyenlőtlen sűrűsége és ezzel együtt „az erkölcsi követelményekről való egyetértés” különböző mértéke a magterületen és a periférián. Shils hangsúlyozza, hogy „az integrálódás rendkívül változatos, sokrétű ügy” és „végtelen sok cikkcakkban egymást keresztező és egymással fedésben lévő ellentétet” foglalhat magában (Shils 1975: V-XIII, 3-90). A társadalmi egészben meg lehet húzni a „származás vonalait, melyek összekötik a társadalom közepét a perifériális övezeteivel és így kirajzolják az egyetértés topográfiáját”. Lehetnek „különféle módjai az odakapcsolódásnak”, és olyan perifériális területek, ahol az odatartozás elég gyenge. Így lehet Magyarországot sok magyar ember aggályai ellenére az európai perifériához sorolni.

A centrum–periféria fogalom-pár – és közéjük iktatva a félperiféria – a közelmúltban az „európai gazdasági világrendszer” modellje révén vált közismertté. Fernand Braudel és Immanuel Wallerstein szerint a központ, a magterület a kora újkortól többször áthelyeződött, és 1929 óta már nincs is Európában, hanem az Egyesült Államok atlanti partvidékére került át (Braudel 1979, Wallerstein 1974). A rendszernek volt, van külső határa, aszimmetrikus kapcsolatok, függési viszonyok fűzik össze. Ez utóbbiak a nemzeti gazdaságok termékeinek esetleg csak néhány százalékát mozgatják

meg, mégis hatékonyan hozzák létre a közös struktúrát.⁴

A gazdaságtörténet zónái egyben a gazdaság hatékonyságának, a felhalmozás mértékének, a városiasodásnak, az életszínvonal alacsonyabb-magasabb szintjeinek övezetei is – behatárolják az emberek életvitelét, lehetséges életstratégiáit. Olyan érzelési felületet adnak, amin a magyar átlag állampolgár most is, például a magyar Rádió „Szabó család” című, immár több, mint 40 éve (!) folytatódó heti műsorának szereplői, érzékelik Magyarország helyzetét a hierarchikus világrendben. (Pl. Magyarországon a várható átlagélettartam mintegy 10 évvel kevesebb, mint Ausztriában. Nyers, durva megközelítésként érdemes egy pillantást vetni az egy főre eső GDP különbségeire Európában. Az Economist 1992/93-ra vonatkozó adatai szerint ennek értéke Svájcban 35,5 ezer dollár volt, 30–20 ezer dollár közt állt Ausztria, Belgium, Dánia, Finnország, Franciaország, Németország, Hollandia, Olaszország, Norvégia, Svédország. 20–10 ezer dollár közt következett Anglia, Írország, Spanyolország, 10–7 ezer között volt Görögország, Portugália. Utánuk hézag, majd lemaradva jött 11 ország 3–2 ezer dollár körüli vagy az alatti egy főre eső GDP-vel. Ezek közt listavezető volt Magyarország (3,8 ezer dollárral); ide tartozott még Bulgária, Csehszlovákia, Észtország, Lengyelország, Litvánia, Oroszország, Románia, Törökország, Ukrajna.

Magyarország viszonylag kedvező helyzetét ebben a leszakadóban lévő, utóvéd csoportban éppen az európai és a globális gazdasági centrumokhoz való jó kapcsolat, a külföldi tőke jelentős szerepe határozta meg. Kivételének – ez ugyan későbbi adat – 44%-át a Magyarországon megtelepült multinacionális cégek realizálták, tehát külföldieknek hozott hasznot. Erre a helyzetre is áll az UN Commission on

Transnational Corporations jelentésének megállapítása: „Csak egy dolog van, ami rosszabb az idegen multinacionális cégek kizsákmányolásánál, és pedig az, ha nem zsákmányolnak ki idegen multinacionális cégek (idézi Chapman, 1992:240).

Hol van a határ Európán belül földrajzilag a központ, a félperiféria és az elmaradott periféria közt? Szűcs Jenő és mások is felhívták arra a figyelmet, hogy a Jaltában meghúzott Elba-Saale vonal egybeesik Nagy Károly birodalmának keleti határával (Szűcs 1988). Mások írnak a „germán–szláv, kapitalista–kommunista vízvázalástöről” mint a „konfrontáció vonaláról”, amely az

121

K É K

Európai Közösség határa és „hallgatólag választóvonal a 'vagyonosok' és a 'nincstelének' közt” (Chapman 1994: 244): Magyarország és „Európa” összehasonlítása a magyarok köznapi gondolkodásában így érthetően a jólét és a jóval kisebb (hazai) jólét összehasonlítása. Ebből a példából világos az is, hogy bár a világrendszer központja többször áthelyeződött és a külső határ kijebb toledott, a periféria azért stabilan periféria maradt, s ehhez az adottsághoz évszázadokon át alkalmazkodtak a helyi társadalmak.

A központtól való földrajzi távolság önmagában is szimbolikus értékű volt. A késő középkorban a cisztercita apátok évente zsinatra gyűltek össze az anyakolostorban, a franciaországiak minden évben, a távolabbi kolostorokból minden második évben. A magyarországi cisztercita apátok háromévenként voltak részvételre kötelezve. A strasbourgi Jung St. Peter templom-

ban egy 1330 körül készült freskó az üdvösség felé vonuló keresztény országokat mutatja be, lóháton haladó koronás nőalakokkal megszemélyesítve. Az első két lovas a Német-római Szent Birodalom két vezető országa, Germánia és Itália, fákkal elválasztva követi őket több csoport: Gallia, Anglia és Hibernia együtt, majd Frisia, Scotia, és Sclavonia, újabb csoportban Arragonia, Sicilia, Castillia. Seregajtóként Hungaria és Polonia, őket már csak a gyalog baktató, mert schismaticus, illetve pogány Oriens és Litvania követi (Marosi 1996:78-79).

Az időben távoli övezetes centrum-periféria modellek után egy föld-

Kulturális antropológia

ahová tartozni szeretnének. Finnországban például megfigyelték, hogy az utóbbi évtizedekben az ország az emberek tudatában lassan, de biztosan toledik keletről nyugatra, Skandinávia felé (Slade-Lander, 1991). Az őstörténetben kevesebb hangsúly esik a finnugor rokonságra és a keleten elképzelt „öshazákra”. Népszerű egy olyan felfogás, amely szerint a finnek nem is jöttek sehonnan, hanem egyszerűen ott voltak saját hazájukban, mikor a jégkorszak jege levonult. A nemzeti karakter elképzelésében a konok, szívós, végsőig való kitarás (sisu) erénye helyett a hídszerép és a jóléti állam értékei kapnak hangsúlyt. Magyarországon vita folyt a történészek között arról, hogy a szocializmus évtizedei alatt „tolták-e keletebbre” az országot a történészek, a kelet-európai jellegzetességek hangsúlyozásával. Meg lehet kockáztatni, hogy a néprajzban is volt enyhe „keletebbre tolás”, amit a rendszerváltozás éveit követő korrekció, Közép-Európába való „visszaköltözés” követett (vö. Gyáni 1988, Hofer 1991, 1995).

Az internalizált periféria : helyzettudat a hétköznapiakban

rajzilag, történetileg is távolit idézek, egy Marshall Sahlins által közölt kínai „világrendszer”-térképet. Ez mintegy alátámasztja, hogy a távolság-közelség sokféle rang- és értékkülönbséget fejez ki, de azt is, hogy az elképzelések kulturálisan meghatározottak, például a világ kerekességéről vagy égtájak szerinti négyzetletességéről. A kínai térkép koncentrikus négyzetekben legbelül (a) a fővárosi központ körül a császár uralma alatt álló öv következik, majd (b) az adófizető feudális hercegek és tartományok országai (centrum), a „pacifikált övezet”, vagyis a határövidékek, ahol folyamatban van a kínai civilizáció átvétele, távolabb (d) a szövetséges barbárok zónája és (e) „a kultúra nélküli vadság” területe (Sahlins 1988:25).

Az egyes népek változó történeti helyzetekben átértelmezhetik országuk földrajzi (világrendszeren belüli) helyzetét, mintegy arrafelé „tolják”,

ben stb. a francia, német, olasz márka néha fölötté van a gyakran dömpingáru gyanújában lévő amerikai címkéknek.

A műveltséghez, világlátottsághoz manapság is hozzátartozik a „központi területek” személyes megismerése, a korábbi évszázadok „grand tourjának” öröksége, ami egykor annyit jelentett: beutazni Franciaországot, Angliát, Németországot, Olaszországot. Ma kívánatos ismerni Amerikát, sőt, talán Japánt is. Sajnos, Magyarország nem volt cél, persze ma sincs benne a kulturális világrendszert csúcsai felé irányuló útitervekben. A külföldi utazási irodák, de gyakran a magyar idegenforgalom is az „elmaradott, régies peremvidék”, a „frontier” sajátosságokat reklámozzák, a „pusztát”, a lovas pásztorokat, a lovas túrákat. A szocializmus időszakában jó üzlet volt nyugati turistacsoportoknak kemény valutaért „betyártamadást” szervezni, a beöltözött betyárok „elrabolták” a csoportot, majd gulyásparty és bor; utána megtáncoltatják a hölgyeket. Ennek a „folklorizmusnak” vannak magasabb szintű változatai is. Egyes japán utazási irodák kalotaszegi (romániai) magyar falvakba igazi lakodalokra rendeztek olyan tanulmányi kirándulásokat, melyekre korlátozott létszámú, a hagyományos ünneplést nem zavaró, előtte tanfolyamon folklórszített csoportot vittek. Ezek az ifjú pár számára jelentős haszonnal járó látogatások szerény mértékben hozzájárultak a régebbi helyi zene- és táncstílus, öltözködés konzerválásához. Vulgárisabb változatban a turistacsoportok számára rendeztek mulakodalmat, mű-menyasszonnyal és -völégénnyel.⁵

A magyarok lépten-nyomon tapasztalják, nem is csodálkoznak rajta, hogy Európában (ill. a globális rendszerben) meglehetősen alacsony pozíciójuk van. Ez rengeteg hétköznapi tényben, megfigyelésben megmutatkozik. Svájcban, vagy Svédországban pl. a drágább hazai gyártmány megbízhatóságát és minőségét jelent, ezzel szemben Magyarországon sok esetben maga az a jelző, hogy „import” (vagyis nem hazai készítmény) közönségszolgálat, értéknövelő. Ha valamit dicsérni akarnak, közkeletű jelző: (a termék) „világ”színponton, európai színvonalon van. E téren megfigyelhető egy halvány európai patriotizmus, divatcikkekben, kozmetikumokban, ételek-

A mélyen a tudatba ivódott, magától értetődő „kisebrendűségi érzés” (perifériatudat, centrum iránti megalázkodás) hatását figyelte meg Susan Gal közép- és kelet-európai falusiak nyelvi viselkedésében. Kétnyelvű területeken gyakran beszéd közben, esetleg mondat közben az egyik nyelvről a másikra váltanak át. Ennek a jelrend-

122

K É K

Kulturális antropológia

szerváltásnak (code-switching) határozott iránya van, kifejezi a beszélők által a két nyelv és a két etnikai csoport közt érzett rangkülönbséget. Burgenlandban (Ausztria keleti tartományában, ami korábban Magyarországhoz tartozott), magyar-osztrák viszonylatban mindig a német nyelv volt fölül. Dél-Erdélyben, a szászoknál szintén a német számított rangosabbnak, sőt a románok gyakran a magyarokat is maguk fölé sorolták be, még a Ceaucescu-kormányzat alatt is, amikor pedig a németeket, magyarokat hátrányosan megkülönböztették (Gal 1987). Ezekbe az erdélyi megítélésekbe belejátszott a Német Szövetségi Köztársaság, illetve (kisebb mértékben) Magyarország Romániához képest jobb életszínvonala, nagyobb tekintélye.

Ebben a példában megjelenik a tekintély- és presztízsnövekedés, ami onnan származik, hogy valakinek a világrendszer központibb, magasabb rangú területein vannak rokonai, barátai, honfitársai (mint az erdélyi szászoknak Németországban). Ugyanezen az elven alapul a Benedict Anderson által leírt „távolsági nacionalizmus” működése (Anderson 1992). A központi területeken élő emigráns és az ottani diaszpóra mintegy a befogadó ország magasabb presztízsét élvezzi, így többlet-te tekintélyével és pénzével hatékonyan (és személyes kockázat nélkül) beleszólhat az elmaradott anyaország életébe, alakíthatja az ottani nemzettudatot. Centrum–periféria szintkülönbsége érvényesül akkor is, mikor a periférián élő művész, tudós, sportember a központban igyekszik sikert, tekintélyt gyűjteni, hogy otthon, illetve a világranglistán előbbre léphessen. Az operaénekes, karmester, szólista tekintélye azzal nő, ha meghívják a milánói Scalába, az amszterdami Koncert-Gebouw-ba, illetve a New York-i Metropolitan Operába. „A legtöbb közép-európai intellektuális és művészi eredménynek, bár állítólag a nemzeti kultúra spontán megnyilvánulásai, szüksége van nyugati helyes-

lésre már csak azért is, hogy otthon biztosíthassa tartós sikerét vagy hogy egyáltalán észrevegyék a szomszéd országokban” (Wessely 1996:14).

A külföldön sikeres, híres kreatív emberekre a távolból „long-distance” büszkeséggel tekintenek a periférián otthon-maradók. Ha jól tudom, jelenleg nyolc magyar Nobel-díjassal számolunk, de ezek közül csak Szentgyörgyi Albert végezte kutatásait Magyarországon. Teller Ede Magyarországon született és járt ugyanabba a középiskolába, ahová Neumann János, a számítógép megalkotója és Szilárd Leó, amely tény alapján – már a szocializmus hidegháborús évtizedeiben is – némileg „magyar [szellemi] terméknek” minősítette a nemzeti büszkeség az amerikai hidrogénbombát.⁶ Másfelől a külföldön sikeres magyar tudósok, írók, zenészek, művészek tudatosítják azt is, hogy maga az ország nagy teljesítmények eléréséhez túlságosan kicsi, hátrányos helyzetű, perifériális hely, illetve jelzik, hogy működnek nagyobb egységekbe való beletartozásaink, melyeknek távol vannak a központjai.

A centrum–periféria viszony a személyes kapcsolatok szintjén is érvényesül. Az emigránsok, akik természetesen a központ felé vándorolnak, „tőkét” jelentenek az otthon maradt rokonoknak, barátoknak, kollégáknak. Pusztán „etnikus” alapon is remélhet támogatást a perifériáról érkező magyar a centrum országaiban élő magyar diaszpórában. Ismertem olyan esetet, mikor egy lányt azzal ajánlottak Budapesten egy fiúnak, hogy van egy prelátus nagybátyja a Vatikánban és rokonai élnek Németországban, Franciaországban, ami utazások és a szocializmus éveiben Magyarországon hiányzó fogyasztási javak szempontjából előnyt ígért.

A „nyugati”, a centrumhoz kötődő kapcsolatoknak és fogyasztási javaknak nagy presztízst adó szerepe volt,

amikor a vasfüggönyön, de néha a magyar-román, vagy a magyar-orosz határon is rendkívül nehéz volt embereknek, tárgyakkal még személyes rokonai, baráti kapcsolatok alapján is átjutni. Ebben az időben Romániában, a Keleti-Kárpátokban, hegyek közt fekvő kis magyar falukban például a szoba díszítéséhez tartozhattak nyugati, többnyire osztrák, német gyártmányú Magyarországon vásárolt szappanok üres dobozai, kozmetikumok flakonjai, nyugati italok palackjai. Romániában ilyesmi akkoriban nem volt kereskedelmi forgalomban. Ezek az üres dobozok, üvegek a magyar falusiak etnikus önértetét is kifejezték: „én

123

K É K

mint a magyar kisebbség tagja egy olyan gazdag, fejlett ország népességével vagyok rokonságban, ahová még a távoli, mesés Európa javai is lejutnak”.

Tudományos kutatás a periférián

A centrum–periféria viszonya a kultúrában és a tudományban is aszimmetrikus, „a kulturális áramlás (flow) szempontjából a periféria, ott kint a külterületen sokkal inkább befogadója, semmint kibocsátója a jelentéseknek és a jelentéshordozó formáknak” (Hannerz 1991:107). Tomas Gerholm és Ulf Hannerz 1982-ben az antropológia hierarchikus „világrendjéről” rajzolt térképet. Úgy tűnik, hogy a szaktudomány térképe a brit, amerikai és francia antropológia virágzó szárazföldjét (mainland) és kijebb nagy és kis szigetektől álló szigetvilágot mutat – ez utóbbiakból egyeseket szilárd hidak vagy sűrű kompforgalom köt össze.

sze a szárazfölddel, mások meglehetősen elszigeteltek. A szárazföldön, vagyis a központokban tematikusan és tárgyának geográfiai kiterjedését illetően is jelen van a kutatás teljessége. „Az emberek végigjárhatják szakmai életútjukat úgy, hogy szinte is nem szereznek tudomást arról, mi történik a szigeteken”. A szigetek viszont függenek a központtól, utánzási igyekezetükben az a veszély, hogy „elmulasztják művelni saját alkotóképességüket”, és egyes kutatók „úgy tűnik, tudományos tekintélyük nagy részét arra alapozzák, hogy képesek kulturális közvetítőként működni” (Gerholm és Hannerz 1982:6, 11). Az aszimmetri-

Kulturális antropológia

„vegyíthet változatos központi hatásokat” (Stocking 1982:180), szemben a periféria centrumhoz közelebbi országaival, melyek hajlanak arra, hogy egyoldalúan, szolgálai módon egyetlen központot utánozzanak. Johan Galtung még több esélyt látott a független, eredeti kutatásra a perifériális országok provinciális intézményeiben: „a periféria perifériája más irányokba tekinthet és nem kell kötelezettséget éreznie, hogy egy utánzatot utánozzon. [Az itt élők] kimenekülhetnek [a szolgálai utánzásból] és valóban innovatívak lehetnek” (Galtung 1981:846).

Hogyan lehet mindezt tudva kutatási terveket készíteni periférián? Hajnal István, a világtörténet egyik zseniális, de külföldön alig ismert magyar kutatója ezzel a kérdéssel már 1942-ben nagy tanulmányban foglalkozott. Úgy látta, hogy Európa peremén a latin Okcidenthez csatlakozott kis nemzetek (a dán, norvég, finn, svéd, észt, lett, litván, lengyel, cseh, szlovák, magyar és horvát nép) laza szerkezeti összefüggéssel övezetet alkotnak, azonban „mióta a nemzeti kultúra öncélúsága mindenütt diadalra jutott”, a tudósok „kevésbé érzékelik az Okcident régi kultúrszervezetének egységét”, így a kisebb nemzetek története „a nagy nemzetek történetének elmosódott, érdektelen függvényévé” vált. Pedig épp a kis nemzetek felől lehetne új szempontokból megérteni a közepen zajló folyamatokat is. A kis nemzetek történetírói érzékenyebbek a „nagyobb összefüggésekre”, és az Okcident folyamatait (amelyek a határát alkotják) össze tudják hasonlítani a túldoldali görögkeleti világgal. A „szélső nemzetek egyidejű, csaknem ugyanazon emberöltőben végbemenő csatlakozása a latin Okcidenthez” annak belsejében ugyanakkor történt jelentős változásokra utal. Bár „a szélső népeknek egyenként sajátos fejlődés-szerkezetük” van, figyelemre méltó (középkori) „új intellektualizmusuk-

nak, aminek az írásbeliség általános, elemi eszköze”, azonos jellege és folyamatos, élő kapcsolata a központokkal. Az írás formájának „a nyugati nagy iskolákban” lezajló változása alig 20-30 év különbséggel már egyöntetűen meglátszik a „szélső nemzetek” írott emlékein is (Hajnal 1942: 1-7, 149-162).

Az 1940-es évek elején Hajnal úgy vélte, a kis nemzetek történetíróinak össze kellene fogniuk egymással. Szintézisalkotásra is jó esélyük lenne, hiszen a „kis népek történetírása inkább megszokta a nagy, átfogó összefüggések keresését”. Látta viszont annak nehézségét, szinte lehetetlenségét is, hogy a „szélső nemzeteknél” elért eredmények bekerüljenek a történettudomány nemzetközi főáramába, mivel ha a peremen dolgozó tudós „a [nyugati] elméleteket saját nemzeti forrásanyagán tovább is képezi, úgy sincs meg a kellő rezonancia kísérletei számára a világirodalomban”. Nem remélhetjük, hogy a „nyugati” történetíró venni fogja a fáradságot, hogy a kis nép történéskének gondolkodásmódját megértse, és a kis nép bármennyire pontos, könnyen kezelhető forráskiadványaival se fog bibelődni – legföljebb arra van esélyük a szélső nemzeteknek, hogy történetükből „fölhasználásra előkészített, bizonyos háttérinformációkkal kísért” (de helyi elméleti interpretációkkal nem terhelt) adatokat átvesznek a „nemzetközi irodalomba”. Ez nem sok, de még mindig több, mintha a nemzetközi kézikönyvek teljesen hallgatnak egy-egy „szélső nemzetéről” (Hajnal 1942:2).

Visszatérve a jelenhez, a rendszerváltás után Magyarországon is szabadon érvényesülhettek a korábban elterelt, illetve a vasfüggönnyel elrekesztett aszimmetrikus centrum–periféria kapcsolatok a „nyugati” tudományossággal. Az ország önmagában is a „transzitológia” érdekes kutatási terepévé vált. Az új kapcsolatok azonban nem mindenkit töltöttek el örömmel. Az antropológiánál/etnológiánál jóval népe-sebb és mozgékonyabb szociológus

124

K É K

kus kapcsolat még azt is megakadályozhatja, hogy centrum és periféria egymást és saját magát egyáltalán lássa. „Az amerikai intellektuális rövidlátás éppen ellentétesen működik, mint a kisebb nemzeti szociológiáké, például a skandináv vagy holland szociológiáké [de hatásuk hasonló]. Az utóbbiak nem hagyhatják ki látókörükből az Amerikai Társadalomtudományt, sőt olyan mértékben vakíthatja őket, hogy saját magukat sem képesek látni; az U. S. szociológiának [viszont] az a hajlama okoz jellegzetes nehézségeket mások meglátásában, hogy saját magát vetíti ki, bárhova is nézzen” (Wacquant 1993:251).

De a perifériának lehetnek szerény előnyei is, akár a centrummal szemben is. George Stocking úgy vélte, a Gerholm és Hannerz által szerkesztett cikksorozat záró darabjában beszélhetünk az „alulfejlettség kiváltságairól”, mivel éppen a távoli, elzárt periféria

Kulturális antropológia

táborban 1992-ben vita kezdődött a Replika című folyóiratban, aminek tárgyát jól kifejezi az anyagából kiadott angol nyelvű különszám címe: „Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Science”. Fialat kutatók eleve provokatív szándékkal kifejezték nemtetszésüket, hogy nyugati, főleg amerikai intézetek és kutatók anyagi fölényük alapján kihasználják a velük együttműködő magyar szakembereket, intézményeket (Csepeli, Örkény, Scheppele 1996). Andorka Rudolf ugyan pozitívan ítélte meg az új nyugati kapcsolatokat, de a fiatal magyar kutatók előtt nyitva álló három lehetőség általa adott vázlata (1. állandó, fix állás, egy nyugati egyetemen, 2. amerikai munkaviszony huzamos, rendszeres magyarországi kutatással, tanítással kombinálva, 3. kutatás, tanítás itthon, küszködés; kapcsolattartás a nyugati kollégákkal kisebb kiutazásokkal, tudósok hazai fogadásával) szintén az aszimmetria tudomásulvételéről tanúskodik (Andorka 1996). Wessely Anna fölterte a kérdést 1991-ben, hogy van-e sajátos „[The] Cognitive Chance of Central European Sociology”, de mire tanulmánya megjelent, már úgy vélte, hogy ez az esély kihasználatlanul elmúlt (vö. Wessely 1996).

A fenti kiábrándult, kritikus vélemények beleillenek a rendszerváltoztatást a korai eufória után követő fanyar közhangulatba. Jelzik azt a változást is, hogy a vasfüggöny eltűnésével számos szociológus – az antropológusok, etnológusok közül egyelőre csak kevesen – belesodrótak az „igazi” periférikus helyzetre jellemző hajszába a lépéstartásért, az up-to-date informáltságért arról, mi van a központban, de ahol mindez gyakran csak az „imitáció sikeres imitációját” tudja elérni. Az egyes kutatók többféle módon élnek át az új periféria helyzetet: nyugati megfigyelők számára rejtélyes például „a kelet-európai tudósok kettéoszlása azokra, akik nyelveken beszélnek, sokat utaznak külföldre, másfelől azokra, akik otthon maradnak és helyi viták-

ban vesznek részt” (Csepeli, Örkény, Scheppele 1996:120). Bizonyára vannak olyanok is, akik a Galtung által említett kockázatos utat választják: lemondanak az időszerűségért való versenyfutásról és megpróbálnak egyéni módon innovatívan gondolkodni.

A magyarok tehát – amennyiben lehet összefoglalóan beszélni róluk – tudatában vannak régi „tagságuknak” Európában, szeretnének tagok lenni az alakuló új szervezetben, az Európai Unióban. Emellett érzékelik az Európán belüli szintkülönbségeket – gazdaságban, társadalmi lehetőségekben, sok más egyébben – vagyis tudatában vannak elmaradásuknak, pontosabban talán távolságuknak a „mag-területektől”, annak, hogy az európaiak nem egyenlők, s ők a perifériához (bár talán nem a legkülső perifériához) tartoznak. A vázlatos magyar példa arra emlékeztet, hogy ha Európáról többé-kevésbé reális képet akarunk alkotni, Shils modelljéhez hasonlóan rengeteg egymást cikkcakkban keresztező, részben lefedő, sűrűbb vagy lazább mozgásban lévő kapcsolatot, ellentétet kell számba venni.

Fentiekkel nem szóltunk Európa több, párhuzamosan létező, működő központjáról, melyek többé-kevésbé saját perifériát kötve magukhoz, mintegy több Európát üzemeltetnek – természetesen sok átfedéssel – frankofon, germanofon, anglofon Európákat, köztük a „szélső népek” részéről néha az egyiktől a másikhoz történő átkapcsolódásokkal. Ez a többközpontúság szorosabban az európai etnológiában is párhuzamos, különböző kiterjedésű „kliensi hálózatokat”, kissé nagyzólván: eltérő episztemológiai stílusokat, a szakirodalomban eltérő műfajstruktúrákat hoz létre. A megosztottság, a több párhuzamos, egymással vetélkedő (társadalmi, politikai, szellemi és tudományos) központ egyébként régi, sok évszázados megkülönböztető sajátsága Európának, és mint S. N.

Eisenstadt véli, a többi korai civilizáció közül való kiemelkedésének talán magyarázata is (Eisenstadt 1987).

IDÉZETT MŰVEK

- Anderson, Benedict 1998. (1992) Long-Distance Nationalism. In: *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London, New York, Verso. 58–74.
- Andorka Rudolf 1996. The Uses of International Cooperation in the Social Sciences. *Replika, special issue: Colonization or Partnership?* 125–128.
- Berend, Ivan T. 1996. *Central and Eastern Europe, 1944–1993. Detour from the*

125

K É K

- Periphery to the Periphery*. Cambridge, Cambridge UP.
- Braudel, Fernand 1979. *The Structures of Everyday Life. Civilization and Capitalism 15th–18th Century*, Vol. I. New York, Harper and Row.
- Braudel, Fernand 1980. A tér és az idő felosztása Európában. *Világtörténet*, 4. szám. 3–69.
- Chapman, Malcolm 1994. The Commercial Realization of the Community Boundary. In: Goddard, Victoria A, Joseph R. Llobera, Chris Shore (eds.): *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*. Oxford – Washington D.C., Berg.
- Csepeli, György and Antal Örkény, with Kim Lane Scheppele 1996. Acquired Immune Deficiency Syndrome in Social Science in Eastern Europe. *Replika, special issue: Colonization or Partnership?* 111–124.
- Gal, Susan 1987. Codeswitching and consciousness in the European periphery. *American Ethnologist*, Vol. 14. 637–653.
- Gal, Susan 1990. Bartók's funeral: representations of Europe in Hungarian political rhetoric. *American Ethnologist*, Vol. 17:440–458.

Kapitány Ágnes

Kapitány Gábor

Modern mitológiák

Hankiss Elemér a *Proletár reneszánsz* című könyvében (Helikon, 1999) így kezdi egyik tanulmányát: „Mítosz ma? A huszadik században? Képtelenség! Az iskolában azt tanultuk, hogy a reneszánsz és a felvilágosodás óta a mítoszok fokozatosan elhalványultak, hitelüket veszítették. Helyükbe léptek a tudományos igazságok. Kiszorította őket a modern racionalitás. Valóban kiszorította? A tények nem erről vallanak. Hanem éppen az ellenkezőjéről. A huszadik században virágkorukat élik a mítoszok. A pusztító és a teremtő, a veszélyes és az ártalmatlan mítoszok egyaránt. A Horogkereszt vagy a Sarló és Kalapács mítosza éppúgy,

tosan kell eljárni. Mégiscsak más az ősi társadalmak, vagy a görög antikvitás világa, mint a jelenkor: ha embervoltunk azonossága a párhuzamok, a történelem különbségei az eltérések figyelembevételére intenek. Amikor tehát a huszadik század utolsó éveiben a kulturális antropológia szak (ELTE, BTK) hallgatói számára *műhelyt szerveztünk a „modern mitológiák” tanulmányozására*, elsődleges célunk annak vizsgálata kellett legyen, (miként mindenkinek, aki a „modern mitológiákat” vizsgálja), hogy a jelen modern társadalmában ható mítoszok mennyiben nevezhetők mítoszoknak, mennyiben írhatók le *ugyanazokkal a kategóriákkal*, mint az

127
K É K

mint a Haladás, a mindenható Tudomány, a \$ vagy a Coca Cola mítosza” (108).

A kulturális antropológia szemlélete alapján persze ebben nincs semmi rendkívüli. Az emberi kultúra legfontosabb alkotóelemei legfeljebb átalakulnak a történelem folyamán, de nem, vagy csak nagyon ritkán halnak el. Azok a szükségletek, amelyek az első mítoszokat létrehozták, jelen vannak a huszadik, huszonegyedik század emberében is. Hankiss Elemér említett írásában azt hangsúlyozza, hogy a huszadik század végén különösen jellemző a mítoszépítés, és ezzel teljes mértékben egyet is érthetünk; ha pedig a jellegzetes mitikus szüzséken, típusokon túl a mítoszteremtő attitűdöt is figyelembe vesszük, akkor azt is egyértelműen állíthatjuk, hogy az meg mindig jelen volt, nem szünetelt a racionalizmus diadalmenete alatt sem. De a „mai mítoszok” elemzésénél azért óva-

ósi mitológiák, s vannak-e ugyanakkor olyan sajátosságaik, amelyek *megkülönböztetik* őket a korábbiaktól. Vagyis, hogy a „modern mitológiák” mennyiben „mitológiák” és mennyiben „modernekek”?

Definíciós problémák

Az első nehézséget a mítosz-definíció támasztja. Ha ugyanis a mítoszt olyan ismérvekkel definiáljuk (mint sok antropológus teszi), amelyeket az ősi vagy az antik társadalmak mítoszaiból vezetünk le¹, akkor a „modern mítosz” óhatatlanul „más” lesz: a viszonylag kevés, a mítosszal foglalkozó, magyarul is olvasható könyv közül az egyik legforogatottabb tanulmány szerzője, Kirk például már írása bevezetőjében leszögezi, hogy nem ért egyet Boas-szal, aki a modern mítoszformáló folyamatokat hasonlóknak tekintti az ősiekhöz, s ezért aztán ő

(Kirk) egyáltalán nem is foglalkozik a modern mítoszokkal, csak annyiban, amennyiben az „elfajult, modern formák helyes megértéséhez segítségünkre lehet a valódi mítosz (valamely) tulajdonsága”. (Kiem.: K.Á.–K.G.) (Később még visszatérünk arra, hogy Kirknek is *részben* igaza van, de azért megfogalmazása még akkor is túlzás, ha figyelembe vesszük, hogy meglehetősen kakaskodó stílusú szerzőről van szó). Ha Kirk könyvét elolvassuk, egyébként inkább azt tudjuk meg, milyenek az elégtelen mítosz-definíciók: hogy nem lehet azt állítani, hogy a mítosz (minden mítosz) az Istennel, a vallással, de még azt sem, hogy a

Kulturális antropológia

Bonyolítja a dolgot, hogy a racionalizmus kora (a tizennyolcadik század második felétől a huszadik század második feléig terjedő két évszázad) a mitikus a múlttal azonosítva azt leminősítette, alacsonyabb rendűvé nyilvánította a racionálissal szemben, s bár ez a szemlélet az ezredfordulóra visszaszorult, a fogalomhasználatba ma is beszűrődik a mitikus gondolkodás „hamis tudatként” értelmezése, s amikor az ilyen szemléletű szerzők „modern mítoszokkal” foglalkoznak, ezek helyét az *irracionalitás, a tudománytalanság* jelenségei között vélik megtalálni (s nem vetnek számot azzal, hogy a racionalitás korában éppen a Tudomány és a Ráció mítosza az egyik lelegeleveníbb mítosz). Ugyanebből a racionalista elfogultságból származik az is, hogy a definíciók egy csoportja (az ősi és antik mítoszokból származtatókhöz képest egy másik egyszálalású jegyében) a racionalizmusból kerül levezetésre: lényegében azon a módon, hogy az a mitikus, ami másként működik, mint a racionális, illetve mint a tudományos gondolkodás. (E felfogásban a „mítosz”: leegyszerűsített, rövidre zárt világmagyarázat; bizonyíték nélkül elfogad valamit, ami egyébként igazolásra szorulna; olyan tartalmakkal kapcsolódik össze, amelyekkel a valóságban nem; stb.)³ Ide tartozik az is, amikor a mítoszok keletkezését valamilyen *hiányból* próbálják származtatni (félelemből, ismerethiányból, identitásválságból stb.⁴), amit semmiképpen sem tarthatunk megnyugtató kiindulópontnak, ez ugyanis azt feltételezné, hogy *viszonylag harmonikus létállapotaiban az ember nem alkot mítoszokat* – ez pedig *nem igaz*. A „modern mítoszokat” sem lehet – mint sokan próbálják – pusztán *válságjelenségek* kifejeződésékként jellemezni.

Vannak azután olyan definíciós próbálkozások, amelyek eleve abból indulnak ki, hogy közös nevezőt találjanak a különböző korok mítoszai

között, ezek azonban az elsőként említett típussal komplementer hiba lehetőségét hordják magukban: ha ezekre a közös vonásokra figyelünk, könnyen szem elől téveszthetjük azokat a különbségeket, amelyek a különböző korok mítoszai között mégiscsak fennállnak.

Ezen egymással vitázó szempontok a mi műhelyünkben is felmerültek, amikor megpróbáltunk valamely közösen elfogadható mítosz-definícióhoz jutni. A nehézségek mögött lényegében a történelem két nagy megközelítésmódja áll: egyfelől annak hangsúlyozása, hogy a történelem: fejlődés vagy legalábbis változás, amelynek minden fázisát, s e fázis minden termékét csak önmagában, a *meghatározott történelmi időpillanat és a körülmények konkrétságában* vizsgálhatjuk; másfelől az a strukturalistának mondható módszer, amely az azonos szerkezetekre, vagy legalábbis *közös szerkezeti elemekre* koncentrálna a mégoly különböző jelenségekben is.

Az antropológia vagy a szociológia olyan alapító atyái, mint Frazer, Morgan, vagy Max Weber persze össze tudták egyeztetni e szempontokat, és egyszerre gondolkodtak struktúrákban és azok fejlődésében. A modern mitológia kutatása is végül úgy illeszkedhet be az általános mítoszkutatásba, hogy feltételez bizonyos állandó sajátosságokat, másokat viszont változásában ábrázol. Így például a különböző korok mitológiáiban közös, strukturális vonásnak fogja találni azt, hogy a mítoszok szimbólumokra építenek, hogy esetenként rítusokhoz kapcsolódnak, hogy a realitás és a mitikus összemosódása jellemző rájuk, és több más, később részletezendő sajátosságot. Ugyanakkor megállapítja, hogy a modern mitológiában csökken például az eredetmítoszok szerepe, új, az ezredvégi valóságra reagáló mítoszok születnek, és így tovább.

A klasszikus és modern mitológia azonosságának-különbségének kérdésén kívül a másik alapprobléma annak definiálása volt, hogy hol húzzuk

128

KÉK

transzcendenciával kapcsolatos (persze rögtön hozzá kell fűznünk: attól függ, mit értünk transzcendencián); hogy nem elegendő a rítusokkal való kapcsolatukból levezetni őket, vagy éppen abból a funkcióból, mint Malinowski, hogy bizonyos intézményeket megerősítenek stb. De a szakirodalom más mítosz-meghatározásaival is az a helyzet, hogy szükségképpen egymás cáfolatát nyújtják, amennyiben többségük egy-egy funkciót ragad ki a mítosz számos funkciója közül, s aztán a különböző iskolák igen sok energiát fordítanak arra, hogy bebizonyítsák az evidenciát, hogy a másik iskola által kiragadott funkció nem alkalmas arra, hogy vele a mítoszok teljes körét jellemezni lehessen.² A jellegzetes mitikus *témák* elkülönítése szintén nem sokat segít: a mitizálódni képes témák száma elvben végtelen, így nincs különösen sok értelme a témaregisztereknek és csoportosításoknak sem.

meg a mítosz határait, mi az, ami már mítosznak tekinthető, s mi az, ami még nem az. A hétköznapi szóhasználatban ugyanis rendkívüli mértékben inflálódott a „mítosz”-fogalom, szinte bármi-re, amit valamilyen szempontból *túlzottnak* éreznek, rá szokták sütni a mitizálás vádját. Ha összegyűjtenénk, hogy például a sajtónyelvben mi mindennek és ki mindenkinek van „mítosza”, a lista követhetetlen lenne. (Ugyanakkor az esetek nagy részében az egyes, a „mítosz” kategóriájával összefüggésbe hozott jelenségek, fogalmak vagy személyek a szöveg megfogalmazóján kívül nem sok ember számára fognak a szó szoros, az inflálódás előtti értelmében „mítoszt” jelenteni). Szigorúbb, az önkényes kategória-használatot korlátozó kritériumokkal élve azonban körül lehet írni egy olyan fogalmat, amelynek mind a klasszikus, mind a modern mítoszok megfelelnek, de amelynek valóban *csak* a mítoszok felelnek meg. E mítoszfogalmat el kell határolni a *szimbólumoktól, a hiedelmektől, a meséktől, mondáktól és legendáktól, az ideológiáktól, a tudománytól, a művészettől* – hiszen a mítoszok mindezekkel érintkeznek.

Szinte minden alkalmas arra, hogy közvetlen jelentésén kívül valami másra is utaljon, vagyis szinte mindennek lehet *szimbolikus* jelentése, olvasata: a szimbolikus jelenség azonban még nem mítosz, a szimbólumok csak *elemei, építőkövei* a mítoszoknak. (A bornak például megvan a szimbolikája, ezt fel is használják például Dionüszosz mítoszában, vagy egészen más módon az eucharishtiában, de a „bor mítoszáról” csak akkor lehetne beszélni, ha a bornak önmagában, más mítoszoktól függetlenül is lenne olyan megszemélyesített és a mítosz elfogadói az eszményivel összekötő története, mint Dionüszosznak vagy Krisztusnak. Dionüszoszt felfoghatjuk a bor megszemélyesítésének, az ő mítoszáat mégsem nevezhetjük szinonimaként a bor mítoszának, mert a mítosz nemcsak a borról szól, hanem egy sor hozzákapcsolódó mozzanatot, a szőlőter-

Kulturális antropológia

melést, a mámort, a kicsapongást is magában foglalja: a *szimbólumegyüttes* válik mítosszá). Ugyancsak megkülönböztetendő a *kultusz* fogalma is a mítosztól: Dionüszoszhoz mindkettő kapcsolódik, de például egyáltalán nem minden rockegyüttesnek vagy sztárnak van mítosza, amelyet vagy akit viszont egyértelmű kultusz, rajongás övez (Elvis Presleynek, a Beatlesnek, a Rolling Stonesnak, Jim Morrisonnak, Michael Jacksonnak vagy Madonnának és még jónéhány sztárnak van mítosza is, de a többségnek nincsen).⁶ A *mesékkel, mondákkal, legendákkal* a hatóerő illetve a komolyan vétel mértéke állíthatja szembe a mítoszt: mitikusnak (a mesével, mondával szemben) az olyan (többnyire csodás elemeket is tartalmazó) történet nevezhető, amelyet hívói valamilyen értelemben teljesen komolyan vesznek, életükre hatóknak, a benne foglalt eszméket a valóságos világban is érvényesnek tekintik. (Legendák, mondák, mesék mítosszá *erősödhetnek*, mítoszok mesékké, mondákká *gyengülhetnek*, de a határvonal meghúzható. Az egyik ember számára a sci-fi történetek például lényegében a mese kategóriájába esnek, a másik számára, akinek az UFO-k jelenléte reális lehetőség, ugyanezen történetek egy része, mondjuk a Roswell-eset, mítoszként funkcionálhat; s mítosszá válhat például a Star Wars azon nemzedékek számára, akik tudják ugyan, hogy az említett filmsorozat mese, de legalább időlegesen kivonulva a valóságos világból, s elfogadva a mese teremtette „másik világ” logikáját, bizonyos szempontból ebben a másik – mítoszi – világban élnek). E példa kapcsán érdemes a művészettől is elhatárolni a mítoszt: a művészetek felhasználnak és építenek *mítoszokat*, de a művészet viszonylatában is érvényes az a különbség, hogy műalkotásokkal kapcsolatban akkortól beszélhetünk mítoszról, amikor már nem műalkotásnak, hanem *valamilyen értelemben*

valóságélemnek tekintjük őket: a hozzájuk kapcsolódó képzetek, hitek és érzelmek elszakadnak a konkrét művektől és azok létrehozóitól. (A mítosz kollektív élményen és alkotáson alapszik, ha konkrét személy hozta létre, személye akkor sem érdekes, legfeljebb mint létrehozó maga is mitikus személylé, afféle demiurgosszá válik, műve mindenképpen önálló életbe kezd, a hívők belépnek a világába és maguk is – tovább – építik: jól megfigyelhető volt ez a 20. században például a Tolkien által létrehozott mitikus világ esetében, vagy éppen az említett Star Wars-szal kapcsolatban, amelynek mitikus világában George

129

K É K

Lucas személye már nem igazán fontos). A *hiedelmekkel, előítéletekkel* szemben (és a mesékhez-mondákhoz, a művészeti alkotásokhoz hasonlóan) a mítoszoknak *teljes világuk* van (amelybe – mert e világ kívül van a reális téren és időn – be lehet lépni). Évtizedekkel ezelőtt Hann Endre elemzett például egy igen kidolgozott, szinte „mitikussá nőtt” és széles körben elterjedt cigányellenes rémtörténetet, amely azonban az ábrázolt események jelentőségének drámai felnövelése ellenére sem volt minden tekintetben mítosznak nevezhető, mert ugyan – a mesékkel ellentétben – lehetett hinni az igazságában, egyesek reagálhattak rá úgy, hogy „igen, ilyesmi az én környezetemben is megtörténhet”, de a történetnek mégsem volt az életvilág működését „magyarázó”, teljes, az adott történet konkrétságán túlnyúló, s ilyen értelemben transzcendensnek nevezhető „másik világa”, mint a mito-

Kulturális antropológia

szoknak. Az *ideológiáktól* abban válik el a mítosz, hogy nem törekszik elvek megvalósítására (éppen azért, mert a bennük foglaltakat már valamilyen értelemben valóságnak tekinti): a kommunista ideológia sok mindent hirdett, de mítosszá megint csak az lett belőle, aminek „világa” volt: így a kommunizmus Édene, és a világrementőnek látott Forradalom-mítosz a kommunista hívók, a csajkarendszer, a közös nőhasználat pokla vagy az ávéhások gaztetteinek gyűjteménye mítosz a kommunizmus ellenfelei illetve áldozatai számára. (Mítosz, amennyiben egy olyan öntörvényű, zárt világ jelenik meg képzetében,

pusztán a szűk értelemben vett tudományos eszközökkel igazolhatatlan, s a tudománynak az elmúlt háromnegyedszáz évben megvalósult hegemoniája szimbólumokon, egyes tudományos eredmények, és különösen a technikai fejlődés mitizálásán, eszménnyé válásán, az omnipotens tudomány mítoszának kialakulásán nyugszik).

Mindezt az elhatárolást el kell végeznie annak, aki a mítoszt definiálni akarja, hiszen az egyes összehasonlításokban a mítoszok hol a hiedelmekkel, hol a művészzel, hol az ideológiákkal mutatnak közös jegyeket, specifikumukat csak az elhatárolások együttese közelíti meg. Márpedig ha mítoszokat akarunk elemezni, ehhez legalább a magunk számára egyértelműsíteniünk kell, hogy a vizsgálatra alkalmasnak vélt mai tudati képződmények közül melyeket tekinthetjük valóban mítoszoknak? A műhelymunka első időszakában eléggé hosszan foglalkoztunk tehát a mítosz-fogalom körülhatárolásával, de teljesen kielégítő megoldáshoz nem jutottunk: mindig felmerültek olyan szempontok, amelyek kérdéssé tették, hogy megnyugtató helyen húztuk-e meg a mítosz-kategória határait.

Kínálkozott a definiálásnak egy gyakorlatibb módja is. Roland Barthes, aki egyébként modern mítoszelemzése során egyáltalán *nem definiálja*, mit ért mítoszon, így elemzéseiben (amelyek úttörő szerepe persze elvitathatatlan) a hétköznapi kategóriahasználathoz és sok más mítoszelemzőhöz hasonlóan számos olyan jelenségre alkalmazza a „mítosz” fogalmat, amely véleményünk szerint a kategória túlságos kiterjesztése. Írásainak szuggesztivitása, tömörsége és jelentősége folytán jó kiindulópontnak tűnik egy fogalomkritikai vizsgálat számára. Így műhelymunkánk későbbi fázisában néhány alkalmat arra szántunk, hogy a Barthes-szövegek elemzésével pró-

báljunk használható mítosz-definícióhoz jutni: úgy téve fel a kérdést, hogy az általa bemutatott jelenségek közül melyek azok, amelyek – a más korok mítoszképzésében megnyilvánuló sajátosságokat is figyelembe véve – valóban mítoszoknak tekinthetők; mi az, ami nem mítosz csak kultusz, rítus, vagy egyszerűen csak: szimbólum; s ha ezek egymástól különválaszthatók, akkor mindebből mi következik a mítoszfogalom elégséges körülhatárolására nézve? (E módszernek fő bukatója esetlegessége: végtére is a Barthes által elvégzett elemzések csak kis szelétét érintik a modern mítoszoknak, honnan; tudhatjuk, hogy az ezek másodelemzésével szerzett szempontokon kívül nem a leglényegesebbek fölött siklott-e el a figyelmünk?) Mindenesetre ennek a próbálkozásnak is voltak tanulságai. Egyrészt felmerült, hogy a modern mítoszok elemzői (így gyakran Barthes is) előszeretettel használnak az antik mitológiából és a keresztény üdvtörténetből vett *analógiákat*: igen sokszor éppen ezek az analógiák hivatottak aláhúzni azt a hipotézist, hogy a hasonlított modern jelenségekhez, személyekhez, tárgyakhoz (a korábbiakhoz hasonlóan) mítoszok fűződnek.⁷ Az analógiák olykor meggyőzőek, olykor kevésbé. A kritika során megfogalmazódott, hogy eleve óvatosan kell kezelni az *egyelemű* analógiákat: az olyan hasonlatokat, amikor csak egy-egy tulajdonság azonossága köti össze a modern jelenséget a korábbi mítosszal. (Barthes például felfelé irányított tekintetű színészfotók kapcsán „mennybe vivő tekintetről” beszél, s a „fent”-nek valóban egyik legerősebb asszociációs kapcsolata az éggel, a „felső világgal”, a „mennyel” van, *pusztán* erre az egy asszociációs elemre alapozva azonban a hasonlat többé-kevésbé önkényesnek tetszik, s ez ingatagga teszi az egész gondolatmenetet, amely a színészt kvázi mennyei – s ekképpen mitikus – figuraként igyekszik bemutatni. (Egyes színészekhez kapcsolódóan kialakulhat olyan mítosz, amelynek esetében

130

K É K

amely teljes világmagyarázatként rávethető az empirikus valóságra, a „saját” világra). Lenin és Sztálin is mitikus – mert milliók sorsát meghatározó – figurák (kinek pozitív, kinek negatív értelemben). A *tudománnyal* nehezebb összekeverni a mítoszt, hiszen sokszor éppen egymással szemben definiálják őket: a mítosz nem érveléssel alátámasztott; szimbólumokon és nem mérhető-matematizálható alapegységeken nyugszik; nem definiál, behatárol, hanem az „eszményire”, az ideára alapoz, stb. Itt inkább arra érdemes felhívni a figyelmet, hogy miként a mítoszhoz is lehet tudományosan közeledni, akként a tudomány is – mint fentebb már utaltunk erre – mitizálódhat: s ilyenkor a tudomány sem a mérhető-matematizálható elemekre, hanem szimbólumokra építi a maga hatását. (Maga az az axióma, hogy a világ tudományos magyarázata érvényesebb, mint a nem-tudományos,

megalapozottabban állítható, hogy az illetőt a mítosz elfogadónak közfelfogása valamiféle „mennyebe” helyezi, ám ehhez a „menny” több más szimbolikus alkotóelemének is jelen kell lennie). Másrészt az is kérdéses: hogy mit bizonyít az, hogy egy modern jelenség kapcsolatba hozható más, közismerten mítoszok bűvkörében élő korok egyes jelenségeivel? Barthes szívesen él olyasféle hasonlatokkal, mint például az, amellyel az autót a gótikus katedrálishoz hasonlítja. Természetesen a hasonlat ez esetben is megvédhető – Hankiss Elemér meg is teszi ezt, (Hankiss, 1999), Barthes az autót és katedrális egymással összefüggésbe hozó asszociációi mellé a magáéit is felsorakoztatva – a hasonlat mint hasonlat jogosságát tehát elfogadhatjuk, mégsem szűnik meg teljesen az önkényesség érzése. Olyan hasonlatról van ugyanis szó, amely bárhány közös elemet találunk is, egymást *kizáró* mozzanatokat is tartalmaz; olyanokat, amelyek éppen azt akadályozzák meg, hogy egy szimbólum mítosszá teljesséjék ki: éppen a világgá (a Másik világgá, a mitikus világgá) válásban nem jön létre a beazonosítás lehetősége: az autó *mint világ* egészen másmilyen, mint a katedrális. Ettől még az autónak lehet mítosza (mint erre később még visszatérünk, szerintünk is van ilyen mítosz), de ennek 1. nem sok köze van a katedrális mítoszához, arra építeni önkényes; 2. a katedrálisnak pedig egyébként nincsen mítosza (legfeljebb egy-egy konkrét katedrálisnak, mint a kölni dóm, vagy a tenger fenekére süllyedt s onnan felmerülő templom legendája stb.) Harmadrészt Barthes éppen a körülírt kritériumok híján „mítosznak” nevez olyan jelenségeket, amelyek lehetnek ugyan személyes mítoszok (hiszen azt, hogy az egyes ember szemében mi emelkedik mítosszá, végülis csak önmaga ítélheti meg), de mások számára kevéssé meggyőzően tűnnek annak. (Bergman *Tűkör által homályosan* című filmjében ábrázol egy egyszemélyes mítoszt: a hősnő, egy Pókistent képzel magának,

s ahhoz valóban mítoszként is viszonyul – ez esetben az egyéni, extrém mítosz mítosz-jellege teljesen meggyőző, elfogadható mások számára is. Amikor azonban Barthes például a Hadsereg, a Repülés, a Tudomány mítoszai mellett „a Fodrászat mítoszáról” beszél, ez utóbbit kevésbé tudjuk valóban mítoszként elfogadni, s itt az merül fel, hogy a mítoszkritériumok közé fel kell venni valami olyasmit is, hogy *a mítosz, amelynek, mint erre többször utaltunk, saját világa van, e világot – éppen mert konkrét tér és idő felettivé válik – érvényessé teszi saját helyén és idején kívül is.* A Repülésnek, a Repülő Embernek például megvan a maga tértől és történelmi kortól független teljes „világa”, a Fodrászat világa, mint önmagában vett világ azonban szerintünk nem terjeszti túl érvényét, szimbolikáját a fodrászműhelyek illetve az azokból kikerülő frizuraköltemények térben és időben is körülírható konkrét valóságán; s ha mondjuk a huszadik században van is *kultusza*, éppen e világ körülírtsága következtében *mitosza* nincsen, kultusza pedig időben is behatárolható.⁸ A fodrászathoz kapcsolódóan beszélhetünk ugyan mítoszokról, de ezeknek a fodrászat csak eleme: így például a Női Szépségnek, egyáltalán a Szépségnek van mítosza, a fodrászat pedig e Szépség szolgálója lehet, maga a haj pedig számos mítosz szimbolikus eleméül is szolgál.

Mit tekinthetünk tehát mítosznak?

Ha mármost a fentiek figyelembevételével megpróbáljuk meghatározni, hogy akkor tehát mit is tekinthetünk mítosznak, akkor egy olyan tulajdon-ságlistát kapunk, amely egyesíti magában a különböző megközelítések általunk érvényesnek talált mozzanatait. Ezek közül legfontosabbnak azt ítéljük, hogy *a mítosz* mindenképpen *az adott valóság világtól különböző, abból*

kiemelő Másik világot (másvilágot) teremt, de oly módon, hogy azt az adott valóság világra hatónak feltételezi. (Hankiss Elemér ezt úgy fogalmazza meg, (lásd in: Frank–Hoppál: 1980), hogy a mítoszban – a tudománnyal szembeállítva – a valóság-megismerés és a valóságalakítás nem válik el élesen egymástól⁹). A modern mitológia anynyiban mindenképpen különbözik az ősitől, hogy míg az ősi mitológiák bizonyos prelogikus gondolkodási struktúrák uralma idején keletkeznek, a modern mitológia már egy kifejlett logikára alapozott, *tudományos világgal szemben* (illetve azzal szemben is) hozza létre a maga „másik” világot.

131
K É K

A mítosz többnyire ellentétpárt képező *végtelek pólusai között, azokat összekötve feszíti ki a maga világát* (az egyén és a közösség, az élet és halál, a mindennapok és az örökkévalóság között a mítoszokban *egyszerre van egység és konfliktus*; és a mítoszok éppen erről „szólnak”, éppen ezt a feszültséget jelenítik meg). Feloldják a kognitív diszsonanciákat (lásd: Jakab Zoltán in: Frank–Hoppál, 1980), a Jó és a Rossz olyan ideáltípusait teremtik meg, amelyek (a tudománnyal és a művészettel szemben) éppen kivételnélküliségükkel, totális érvényükkel hatnak). Van aki lényegüknek éppen az „eszményítő *leegyszerűsítést*” tartja.¹⁰

A mítoszok világa a mítosz idea-természetének megfelelően többnyire tiszta, jól-érthető, ugyanakkor gyakran kapcsolódik hozzá *titokzatosság, misztikum, tág értelemben vett transzcendencia.*

A világteremtés és ideaképzés következtében *mitikussá növekedhetnek az*

Kulturális antropológia

adott kultúrában fontossá vált személyek, események, tárgyak-eszközök, tulajdonságok, értékek. Ezek egymásra is hatnak: mitikussá lehetnek a mitikus személyekhez kapcsolódó dolgok, események éppúgy, mint a mitikus eseményekhez vagy tárgyakhoz kötődő személyek¹¹. A mítoszban az emberek igen gyakran valamilyen értelemben felemelkednek az emberfeletti-be; a helyek (a mítoszokhoz kapcsolódó „szent helyek”) az isteni szférával való érintkezési pontok.

A mítoszokban a „másik világ” egyszerre idegen – és mert gyakran (a mindennapinál) nagyobb hatalom képzeletét is társulnak hozzá, tehát ide-

A mitikus személyeknek, jelenségeknek, koroknak saját „világuk” van, de ehhez nem kapcsolódik feltétlenül történet; mítoszlól azonban csak akkor beszélhetünk, ha a „mitikus” valamilyen történet keretében nyilvánul meg. Ez a történet az – Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a mítosz a történeteket is cselekvésként, *alanyi aktivitásként* ábrázolja – amely a mítosz elemeit kiemeli a téri-idői meghatározottságból, és az általános emberi, az „örök” képzeletével ruházza fel őket.

Ahhoz, hogy egy jelenségnek, eseménynek, helynek stb. mítosza legyen, szükséges, hogy *megszemélyesüljön*, egyes személyekben öltson testet (így lesz a Forradalom mítoszána alanya például Danton és Robespierre) vagy önmaga váljon „személylyé” (így lesz például egy város a Tengernek Királynője, a Hűségés Város, vagy Minden Városok Anyja); másfelől a felnövelt, mitikus személynek meg éppen attól lesz mítosza, hogy olyan események kapcsolódnak hozzá, amelyek kiemelik a mindennapiságból, illetve amelyeknek ő a megszemélyesítőjévé válik.

A mítoszok előszeretettel épülnek egymásra. Nemcsak a mítoszelemző veszi észre az analógiát egy-egy modern mítosz és antik vagy keresztény előképe között; a mítoszok maguk is gyakran utalnak közismert hagyományos mítoszokra, ezek az utalások egyrészt segítenek tárgyuknak a mitizálódáshoz kellő „lecsupaszításában” (az utalás azt a néhány elemet emeli ki, amelyben a régi és új mítosz között azonosság áll fenn), másrészt felnagyításában is (az utalás által összekötve a régi és új mítoszt, s ezzel az újat is felruházva a régihez fűződő mitikus képzetek körével).¹⁴

A mítoszok – a modern mítoszok is – az esetek jelentős részében *kultuszokkal* is összefüggésben vannak. Ilyenkor jogosultak azok az analógiák, amelyek alapján a modern mítoszok

esetében is „isteneket”, „héroszokat”, „templomokat” és „papokat” emlegetnek. A Pénz és Gazdagság modern kori mítosza esetében például az „isten” a szocialista mítoszban a megszemélyesített és démonizált Tőke, különben pedig az ókorból áthozott, revitalizált istenség, a Mammon képviselő; héroszai az olyan sikeres, maguk köré mítoszt teremtett pénzemberek, mint a Rotschildok, a Rockefellerek, a Sorosok, (de az újkor kezdeteitől mostanáig számos ilyen valószínű és költött hős felsorolható a Fuggerektől Orson Welles Citizen Kane-jén keresztül a dinasztiaalapító Kennedyig, Onassziszig vagy akár Bill Gatesig). A Pénz templomai maguktól értetődően a bankok és tőzsdék (a Gazdagság még például a Bevásárlócentrumok és a luxusnegyedek, vagy a hiperexkluzív üzletek és szórakozóhelyek is); papjai és profétái a bankárok, a brókerok, és mindazok, akik a legkülönfélébb formában (életük példájával vagy csak propagandaként) a Pénz és a Gazdagság mindenekfelettvalóságát, omnipotenciáját és evilági diadalútját hirdetik.

Igazi mítoszhoz mindig kapcsolódhatnak (noha persze nem mindig kapcsolódnak) *ritusok* is. (A ritus definíciója semmivel sem könnyebb, mint a mítoszé, erre később röviden még visszatérünk, itt most csak annyit, hogy a modern mítoszok köré éppúgy kollektív és egyéni ritusok sokasága szerveződik, mint az ősi, antik vagy középkori mítoszok köré. A sztárokhoz például nem csak kultusz fűződik, de sokukhoz mítoszok is, ezeket a magazinok és magazinműsorok részben szülik, részben segítenek ébren tartani: az ilyen cikkek írása, műsorok nézése éppúgy *kollektív* ritusnak tekinthető – ha közben ki-ki egyedül ül is a képernyő, vagy újságja előtt –, mint a sztárok iránti rajongás kifejezésének koncerteken, fesztiválokon, díjátadó ünnepeken vagy a sztár szállása körül kialakult formái. *Egyéni* ritusnak tekinthető a sztárkultuszban mindaz, amit a sztárok rajongói csak kitalál-

132

K É K

gen és hatalmas –, ugyanakkor az emberivel, az életvilággal való összekapcsolódása folytán az azonosulás elemeit is tartalmazza: a mítoszban éppen az *idegennel* és *hatalmassal* való ilyen azonosulás válik lehetségessé.¹²

A mítoszok kialakulásának kedveznek a *feloldatlan ellentmondások, a különböző világok érintkezése, a határelmosódások, a megmagyarázatlan okok, titkos mozzanatok. Könnyen lesznek mitikussá a) a kezdőpontok (valami keletkezése, illetve maguk azok a korszakok, amelyekben egyes, később kibomló, variációkra széttagolódó jelenségek megszülettek), b) a fénykorok, csúcspontok, illetve c) azok a korok, amelyekben a később hiányzó jelenségek még utoljára jelen voltak. A mítoszok gyakori tárgyai a civilizáció építkezésének fontosabb fordulata, a válsághelyzetek, az ellentétes erők harca, a hatalom és gazdagság szimbólumai, az archetipikus emberi szituációk, az életfordulók stb.*¹³

Kulturális antropológia

hatnak az eszményképükhöz való imádkozástól a saját külsőnek a sztár-hoz való igazításáig, amely akár mindennap ismétlődő ritus is lehet; az más kérdés, hogy a sztárkultuszban könnyen lesz a legkülönfélébb és legextrémebbnek tűnő egyéni ritusokból is kollektív ritus, ha üzletet látnak benne: az Elvis-utánzóknak például már különböző versenyeket rendeznek, a különböző fétisimádókat fanclubokban fogják össze stb.

A legkülönfélébb modern mítoszokhoz kapcsolódnak olyan ritusok – éppen mert az adott mítoszok egy „másik”, sok szempontból „felsőbb” világot képviselnek –, amelyek teljesen megfelelnek a klasszikus *beavatási* vagy *átlépési* (passage) ritusoknak. A mozi a maga sötét vetítőtermével eleve alkalmas egy ilyen helyzet imitálására, s nem véletlen, hogy oly sok modern mítosz kötődik mozifilmekhez, amelyek világába egy ilyen egyszerű rituson keresztül lehet belépni – nem kell hozzá egyéb, mint jegyet szerezni, beülni, esetleg körülvenni magunkat olyan kellékekkel, mint a perecek vagy a pattogatott kukorica, és „elviselni” a lámpaoltás „megpróbáltatását”. De megvannak az „átlépés” és a „beavatás” szertartásai mindazok számára is, akik a Pénz, a Szépség, a Férfiasság, vagy éppen az Utazás mítoszána hívőiként kapcsolatba lépnek eszményeik mitikus világával, s ahogy a hétköznapi szóhasználatban is mondjuk: „hódolnak” szenvedélyüknek.

Hol mítoszokról, hol mitológiákról beszélünk, e két fogalmat is külön kell választanunk egymástól. Barthes is a „Mitológiák” címet adta könyvének, s bár szóhasználata nem mindig konzekvens, ez azt jelzi, s ezzel egyetérthetünk, hogy a modern ember tudatát semmiképpen sem lehet egyetlen mitológia által uraltnak tekinteni. (Kérdés, hogy találunk-e bármily régi időben olyan társadalmat, amelyben egyetlen mitológia uralkodik, ha mitológiának az egymással összefüggő mítoszok koherens rendszerét tekintjük. A görög mitológiáról sokáig úgy beszéltek,

mint az olümposzi istenek által összegyűjtött egységes „másik világról”, amelybe beilleszkedtek a legkülönfélébb hőstörténetek és egyéb mítosz-darabok. Jó ideje megkülönbözteti azonban a mítoszkutatás a görögök esetében is az olümposzi és a ktonikus istenségek egymással inkább vetélkedő, mint egységbe fogható mitológiáit; Boglár Lajos az indián kultúrák leírásakor választja szét azok „nappali” és „éjszakai” mítoszait; arról nem is beszélve, hogy aki például áttanulmányozza Graves görög mitológia-elemzéseit, világosan láthatja, hogy ugyanazok a mítoszok is számos változatban létezve különböző, egymással összeegyeztethetetlen rendszerekbe illeszkednek; ugyanazok a mítoszok a különböző helyi kultuszok és a különböző korszakok világképében más-más mitológiává állnak össze, s így a „görög mitológia” is nemcsak több mítoszt, de *több mitológiát* is jelent). A modern kor világa egyrészt globalizált, s így mítoszai világszerte terjednek, másrészt viszont ez a globális világ erősen multikulturális, résztvevői igen sok, egymást átmetsző tudati rendszer résztvevői, így mitológiáik ha lehet még számosabbak, mint a régi korok embereié. Körülírható néhány nagy mitológia, a Pénz és a Gazdagság mítosza például bizonyos, hogy összefüggésbe lép a Siker mítoszával, ehhez kapcsolódnak az egyes sztárok mítoszai, a Művészet és a Tudomány mítosza, és így tovább: a pénzközpontú tőkések társadalom egyfajta „isten-panteonja”, hivatalos mitológiája ily módon összeállítható. Számos mítosz azonban kívül esik ezen a mitológián (bár a Pénz igyekszik mindegyikkel összekapcsolódni), némely mitológia, mint a Kommunizmus mitológiája vagy újabban a New Age éppen hogy ellenkultúráként, az uralkodó mitológia tagadásaként, alternatívájaként jött létre. Még inkább pluralizálja a mitológiákat az, hogy a modern világ egyik

lényegi sajátossága éppen a tudati struktúrák korábban sosemvolt mértékű individualizálódása, s így ugyanazok a mítoszok szinte egyenként különböző módon állnak össze mitológiává. (Az említett elemeket is van, akinek szemléletében a Pénz szervezi, máséban azonban a Művészet a Pénztől függetlenül kap mítoszi dimenziókat; van, aki számára a Művészet csak, vagy elsősorban a Szépség mítoszához kapcsolódik, más számára a Siker, megint más számára az Alkotó Egyén, az Alkotás mítoszához és így tovább).

Mivel a modern mítoszok a tudomány és racionalitás nagy súlyával jellemezhető modern kor termékei, így a

133

K É K

transzcendencia kisebb hangsúlyt kap bennük, és rituális kapcsolataik gyengébbek, mint az ősi mítoszok esetében, (bár mint láttuk, mind a transzcendencia, mind a ritusokkal való kapcsolat rájuk is jellemző). A mai mitológiai rendszer plurális abból a szempontból is, hogy igen különböző típusú mítoszok élnek benne egymás mellett. A) Vannak olyan mítoszok, amelyek ősi mítoszok közvetlen továbbéléseinek tekinthetők, és B) olyanok, amelyekben az ősi módosult formában van jelen. (E két típus között nehéz határt vonni, mert valamilyen mértékben persze minden ősi mítosz módosult formában él tovább. De az első típusba sorolnánk a boszorkányhit életben tartott elemeit vagy a Vér mítoszt, a másodikba a Pénz, a Gazdagság vagy a Szépség mítoszait). C) Egyes modern mítoszok megfeleltethetőek korábbiaknak, de azért semmiképpen sem azok továbbélései, végül D) vannak tel-

jesen új mítoszok is. (E két típus között is elmosódik a határ, mert nehéz olyan új mítoszt találni, aminek *valamilyen* megfelelőjét ne lehetne felfedezni a régiek között. Az UFÓ-khoz fűződő mítoszok mégis talán szervezettebben kapcsolódnak korábbi, a földöntúli jelenésekre vonatkozó mítoszokhoz, míg mondjuk az Internetet övező mítoszok esetében csak közvetettebb analógiákat tudunk kimutatni).

Végül, definíciós körünk végén le kell szögeznünk azt is, hogy nem tekintjük valódi mítosznak a mindenkor hatalom olyan mítoszeremtő próbálkozásait, amelyek *nem válnak* „népi-

Kulturális antropológia

sek. A jelen szakirodalmában (a nyomtatott szakirodalomtól tudományos konferenciák paperein keresztül az Internetig) garmadával találkozhatunk modern mítoszok elemzésével: ezek jelentős többsége a huszadik századi művészetek, elsősorban a film, és tágabb vonatkozásban: a televízió terjesztette „mítoszokat” vizsgálja, de gyakori (a tévé-mítoszokon kívül is) a reklámalemezés, és sokan foglalkoznak a politikai mítoszok elemzésével is. Barthes nyomán népszerű a fogyasztói társadalom tárgyvilágának és szórakozási formáinak mítoszként való elemzése (az említett Hankiss-tanulmány is erről szól), kevesebb elemző munka érinti az elmúlt négy-öt száz év olyan meghatározó értékekkel övezett léteirőleiteit, mint a Hankiss által is említett Haladás és Tudomány, vagy a Ráció, a Művészet és a Művész, az Ego és az Egészség, a Piac és a Verseny stb. mint olyan léteirőleiteket, amelyek köré mitológiák szerveződtek, (talán éppen az adott időszak leglényegibb mitológiái).

Műhely – szemináriumainkon mi ilyen korszak-meghatározó mitológiákat is és egészen konkrét mítoszokat is elemzés tárgyává tettünk, módszertanilag két alapszabályt kialakítva (úgy is mondhatjuk, műhelyünk elemzőmunkájának sajátosságát az alábbi két szabállyal jellemezhetjük): 1. A „modern mitológiák” értelmezésénél felhasználtuk a klasszikus mítoszok elemzésének tapasztalatait, a klasszikus mítoszok nyújtotta analógiákat (a legtöbb „modern mítosz”-elemzés ezt teszi), ugyanakkor – s ezt tekintettük fontosabbnak – a „modern mítoszok” sajátosságaiból adódó konklúziókat megpróbáltuk „visszaforgatni” a klasszikus mítoszelemzésbe (vagyis feltételeztük, hogy ha az ősi és mai mítoszok végső soron azonos kultúraalkotó mechanizmusokra, az emberi tudatműködés azonos struktúráira vezethetők vissza, akkor nemcsak a régit vehetjük észre

az újban, hanem az új jelenségek új elemeinek analógiájára új oldalát vehetjük észre a régi jelenségeknek is).¹⁵ 2. Mivel az – egy-egy hallgató által készített – elemzéseknek szinte mindegyike tartalmazott a sajátos témából adódó egyedi, új szempontot, ezeket igyekeztünk a közös elemzési eszköztár részévé tenni (ami az egyik mítosz elemzéséhez jó kulcsnak látszott, lehet, hogy mond valamit a másik mítoszlól is), s így a mítoszok elemzésére használt eszköztárunk hétről-hétre (elemzésről-elemzésre) szélesedett. Ha műhelyünknek van sajátos módszertani alapállása, akkor annak éppen ez az állandó bővülés a lényege, így amikor az alábbiakban felsoroljuk, hogy milyen szempontokat is érvényesítettünk a mítoszok elemzésében, ez egy lezáratlan (és lényege szerint lezárhatatlan) sornak tekintendő (jóllehet az általunk alkalmazott szempontok mennyisége így is magasan meghaladja a szakirodalomban a mítoszok elemzésére használt szempontok átlagát).

Témák és elemzések

A műhelymunka során (1996 és 2000 között) számos modern mítosz elemzésére tettünk kísérletet. Volt, olyan, amit közösen végeztünk el, nagyobb részük pedig egy-egy hallgató otthoni munkájaként került kidolgozásra; az elemzések eredményeit először szemináriumi formában – témafelvetés, vita, értékelés – megbeszeltük, majd a vita tapasztalatainak beépítésével félévi vizsgadolgozat készült belőlük. Az első munkacsoport elemzési eredményeiből a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság ülésén tartott a Műhely bemutató előadást.¹⁶

Az elemzési munka első – a továbbiakat nagy mértékben meghatározó – lépése természetesen mindig a *témaválasztás*. Annak eldöntése, hogy – a fentiekben felvázolt kritériumok szerint – a választott téma valódi (modern) mítosz-e? Abban a tekintetben nem állí-

134

K É K

vé”, és nem hatnak szinte senkire, vagyis *nem virulensek*; az olyan népi hiedelmeket, amelyek spontán keletkezésűek és virulensek ugyan, de *nincsenek a fent felsorolt kritériumokkal jellemezhető mítoszfunkcióik*; illetve az olyan hiedelmeket, amelyek spontán keletkezésűek, virulensek és van mítoszfunkciójuk is, de egyediak maradnak.

A felsorolt mítosz/mitológia-kritériumokra alapozva most már nekiláthatunk a konkrét (mai) mítoszok elemzésének.

A műhely által alkalmazott módszerről

Bár a fentiek végiggondolása korántsem volt hiábavaló, a teljesen kielégítő eredményhez sosem vezető definíciós küszködésnél (a mítosz-fogalom körülrírása szempontjából is) jóval termékenyebbnek bizonyultak a műhely által elvégzett konkrét mítosz-elemzé-

Kulturális antropológia

tottunk semmiféle korlátot, hogy az elemzést milyen tágra nyitja valaki: lehetett átfogó tématerületet választani éppúgy, mint egészen körülhatárolt résztemát: az első esetben persze mindig fennáll annak a veszélye, hogy a választott területet nem sikerül teljesen körüljárni, márpedig ezt, a választott téma legalább szándék szerint „teljes” körbejárását a sikeres elemzés fontos feltételének kellett tekintenünk.

Amikor például hallgatóink az „út, utazás” mítoszát elemezték, ennek során nem csak a tér horizontális síkján tett utazásokra tertek ki, hanem a mítoszi „másvilágok” tekintetében nagyon is fontos vertikális utakra is; érintették a labirintus problematikáját, a morális (megigazulás) értelemben vett utakat, a szabadság és az út, utazás idejének összefüggését stb.¹⁷ (A „tisztaság” mítoszának vizsgálata során kitértek a tisztaság eszközei köré szerveződő asszociációkra, a „tisztaság”-hoz fűződő értékekre, a „tisztaság” átvitt, lelki értelmének hatására a tisztaság-fogalom alakulásában, tisztaság és jólét összefüggésére stb.)¹⁸ Ilyen tág témák választásának persze csak akkor van értelme, ha az elemző győzi energiával: amikor például valaki a „test” mítoszában elemzést választja, s ehhez figyelembe veszi a test és lélek, a test és az egészség, a test és a tánc, illetve a mozgásművészetek, a test és a szexualitás összefüggéseit, a testedzéshez, a testápoláshoz, a testépítéshez, a testdíszítéshez fűződő képzeteket, a test egyes részeinek szimbolikus jelzéseit és a test társadalom-jelképként való felhasználását stb., akkor feladatát alighanem csak egy vaskos monográfia megírásával tudja megoldani: a szemináriumú dolgozat szokásos keretei között elemzése óhatatlanul a vázlatosság, kidolgozatlanúság benyomását kelti. Így ilyen esetben hallgatóinkat egyfelől a téma időleges szűkítésére ösztönöztük, másfelől arra biztattuk, hogy hosszú távon igenis érdemes egy-egy, a saját korunkban elevenen ható mítosz teljes körűjárására törekedni. (Amikor a másik véglettel, túlságosan

körülírt téma választásával találkozunk, akkor a választott téma kapcsolódási pontjaira igyekeztük a figyelmet irányítani, nem csak azért, hogy az adott téma minél több mozzanata, oldala kerüljön be a feldolgozásba, hanem azért is, hogy minden konkrét, partikuláris téma kapcsán feltárulhassanak az általánosítás lehetőségei, a témában rejlő általánosabb emberi, antropológiai tartalmak¹⁹).

Még amikor a túlságosan széttartó elemzés veszélyének elkerülésére körülhatárolunk egy témát, akkor is érdemes legalább utalni, kitekinteni annak tágabb összefüggéseire. (Például, hogy az UFO-mitológia miképpen illeszkedik-kapcsolódik a New Age-nek nevezett – tágabb – mitológia rendszeréhez). Mindebből következik, hogy a sikeres mítoszelemzés egyik kulcslépése annak eldöntése, hogy mit érdemes önálló témaként, külön mítoszként elemezni, s mit egy szélesebbre nyitott téma részeként, alfajaként.

Ha egy téma több más mítoszzal érintkezik, akkor általában az a legjobb megoldás, ha nem valamelyik tágabb mítosz részeként elemezzük, hanem megmaradva a téma szűkebb határai között, annak elemeiként utalunk a többi mítoszhoz fűződő kapcsolatokra. (Például a „fitness és testépítés” mítoszában elemzése során²⁰ e mítosz elemeiként kitérve a Szépség, az Erő, az Egészség, a Szex, a Nőies Nő és a Férfi-as Férfi, a Sikeresség, sőt Amerika mítoszában beépülésére a vizsgált mítoszba; ami nem zárja ki, hogy másvalaki viszont a Szépség, az Erő, vagy az Egészség mítoszt választva tárgyául, annak részeként foglalkozzék a „fitness” eszményének szerepével. A mítoszok egyszerre Részek és Egészek, átmetszik és áthatják egymást).

A témaválasztás leszűkülhet egyetlen konkrét tárgy, egyén, embercsoport, vagy jelenség elemzésére, ha az önmagában mítoszzá válik, vagyis egy jól körülírható (mitikus) világ szerveződik

köré. (Gondoljunk a magyar Szentkorona, Diana hercegnő, a skinheadek vagy mondjuk a Cosmopolitain című lap példájára: mindegyiknek megvan a maga jól körülhatárolható, – és mítoszi – világa, ha persze ez az említett esetekben nagyon különböző dolgokat jelent is). Könnyen mítoszzá válhat, s így mítoszként elemezhető bármi, amihez *identitások, azonosuló érzelmek* kötődnek. Vannak identitások, (tipikusan ilyen például a nemzeti identitás), ahol a mítoszképződés hosszú, történeti folyamataiban a mítosz egymásra rétegződő gömbhéjaként épül fel, s így is elemezhető. (A magyar nemzeti mítoszban például a honfoglalás előtti iden-

135
K É K

titás-„magra” épülnek rá egyrészt a nemzeti történelem eseményeinek mítosz-elemei, másrészt a tizenkilencedik század „nemzeti ébredésének” tudatos mítoszképzése és az 1848/49-es forradalom és szabadságharc modern értelemben vett nemzetalkotó eseményeinek mitologizálódása, majd a Millennium „birodalmi” mítoszeépítése, a Trianon utáni új nemzet-önkép, s legújabbként az 1945 utáni ellenálló és túlélő nemzet képzetei: e héjak különválasztása nélkül az egész nem volna érthető).

Alig találni egyébként olyan mítoszt, amelynek esetében a *történeti eredet* ne volna az értelmezés fontos eleme. Minden elemzésnél ezért fontos kiindulópontnak tekintettük annak körbejárását, hogy 1.) mikor, hogyan, és miért született az adott mítosz; 2.) hogyan befolyásolták (befolyásolták-e) alakulását a történelem egyes fordulatai; és 3) még ha teljesen új jelenségről

van is szó, hol találunk a történelemben olyan előképeket, amelyek valamilyen hasonló jelenségre utalnak, vagy legalább elemeit tartalmazzák az illető mítosznak?²¹ (Az utóbbira példa mondjuk a ma motorosainak mítosza²², amely – több más mellett – kapcsolatba hozható a középkor lovagmítoszaival is, ha persze elemezni kell a nyilvánvaló különbségeket is).

Magától értetődik az is, hogy a történelmi egymásra épülés folyamata sosem lezár. Érdekes megvizsgálni egy-egy mítosz születését, hogy a mítoszépítésben szerepet játszó, egymástól független elemek *miképpen állnak össze* egy mítosz sajátos, egyéni világává

Kulturális antropológia

ahogy a reklámok használják az ősi, érzelemkeltő elemeket. Ahogy például a sikeres Organics-reklámban a nőalakok a földből kinőnek, ez egy nagyon ősi és sokrétegű mitológikus képzet, amit a reklám tudatosan használ fel, ugyanakkor abban a modern mítoszban, amelybe beépítik, – a Testápolás és a Női Szépség modern mítoszában – ez csupán hangulatképző elem, segít a mitizálásban, de a benne rejlő konkrét mitikus *tartalmak* nagyrészt kiaknázatlanul maradnak, a mítosz képpé válik).

A mítoszelemzés egyik fontos lépése tehát mindig a) a *történelmi kapcsolatok* megkeresése. A többi, kihagyhatatlan lépés: b) a mítosz *felépülésének*, *sajátos logikájának* vizsgálata; c) *alfajainak*, *változatainak*, *elemeinek*, *összetevőinek* sorra vétele, d) *sajátos nyelvének*, *jelrendszereinek*, *szemiotikájának* feltárása; e) ezzel összefüggésben az esetleg hozzákapcsolódó *ritusok*, *szent helyek* regisztrálása és jelentőségük értelmezése, és – ha ennek jelentősége van – f) a különböző *szociológiai rétegeknek*, *csoportoknak* az adott mítoszhoz fűződő kapcsolata (illetve az ebben mutatkozó eltérések). Ezek az elemzési szempontok segíthetnek abban is, hogy egy túl nagy falatnak látszó témában megtaláljuk az olyan elemzésre méltó részterületet, amely ugyanakkor az egésznek valamilyen értelemben vett lényegét is segít megközelíteni. A Pénz mitológiája esetében például végig lehet tekinteni a Pénz és a Vagyon mitológiájának *történetét* Midász királytól napjainkig: (ez esetben nyilván fontos fordulópontot jelent a Pénz modern mítoszána kialakulásában a kapitalizmus és a hozzá kötődő jellegzetes szerepek /uzsorás, bankár, tőzsdés, gyáros/ létrejötte). Fontos lehet a Pénz mitológiájának vizsgálatában a „*gazdagok*” és „*szegények*” (s hasonlóképpen: falusiak-városiak, fiatalok-öregék, stb.) pénz-mítoszaik összevetése. Lehet

vizsgálni ezt a mitológiát a *jövedelmek*, az általa lehetővé tett *életformák* vagy a hozzá kapcsolódó *ritusok* szempontjából. Kiindulópont lehet „*szent helyeknek*” – bank, tőzsde – szimbólum-elemzése. Meg lehet közelíteni absztrakciója, mondjuk a *szerecsenjáték* felől. A mítosz-jelleg szempontjából mindig termékeny annak vizsgálata, amikor egy jelenségcsoport az eredetileg hozzá kötődő életterületekről – esetünkben a szűk értelemben vett pénzforgatás, üzletkötés területéről – *átterjed*, *kiterjed eredetileg tőle független területekre*. Ilyen, elemzésre érdemes területként kínálkozik a Pénz mítoszána vizsgálatában például az *érdekházasságok* témaköre vagy a pénz ama funkciója, amely által – különböző ősi jelentésrétegek (a halál révészenek adott obulusok, a váll mögött hátravetett tárgyak mágiája stb.) egymásra épülése folytán – a *visszatérés mágiikus eszköze*vé válik például a Trevi-kút, majd annak mintájára a legkülönfélébb emlékhelyek látogatói számára). És így tovább.²⁴

Volt már szó a különböző mítoszok egymásra *hatásáról*: vannak (egymással párba állítható) mítoszok, amelyek alakulásában ez az egymásra hatás lényeg-meghatározó, s amikor az egyiket elemezzük, ezt szinte nem tehetjük meg a másik elemzése nélkül. Vagy azért, mert a) szimbolikájuk következetesen áttevődik a másikéba (mint például a Test és a Lélek mítoszai esetében); vagy b) (s erre ugyan csak jó példa a Test és Lélek együttesükben, egymásra vonatkozásukban is mitizálódnak; vagy c) egymás ellenében, szinte egymás tükörképeiként jönnek létre (mint például a Természetvédelem, a Zöld Alternatíva, illetve a Természethódítás, az Ipar mítosza²⁵).

A mítoszok alapelemeiként mindenképpen érdemes sorra venni az általuk felhasznált *szimbólumokat*. A szimbólumregisztrálás és -elemzés megint csak több kiindulóponttal is elképzelhető. Egy mítosz szimbólumai megközelíthetők a) az ezeket használó *közös-*

136

K É K

(például ahogy Che Guevara mítosza felépült a motoros vándor, a szabadság, a forradalom és a „forradalmár” a dzsungelharcos, Dél-Amerika, s az előd, Simón Bolívar mítoszából)²³; de legalább olyan lényegesek a további alakulások is, amikor egy-egy esetleges fejlemény hatására a mítosz továbbépül, módosul (ez történt például az említett Guevara-mítosz esetében, amikor az összekapcsolódott egy másik modern mítosz elemeivel az Evita című rock-musical, majd a belőle készült kultuszfilm által).

A történelem korábbi korszakaiból származó elemek – esetenként egészen ősi toposzok – igen különbözően épülhetnek be a modern mitológiákba. Kapcsolatuk érintheti a felszint s hatolhat egészen mély lélektani rétegekbe, de egy felszínes asszociációs kapcsolat is lehet nagyon termékeny, és a mélyrétegeket érintő képzetek is felhíghatnak. (Az utóbbira példa,

ség felől, (sorra véve az adott valóságos vagy virtuális közösség – például: „a tetováltak” – szimbólumait, annak típusait, használatmódját stb.); b) a „jelölt” felől, vagyis annak formaváltozatait gyűjtve, amit az adott mítosz meghatározó szimbólumai szimbolizálnak (például a Férfiasság szimbólumai, Krisztus-szimbólumok stb.) vagy c) a „jelölő” felől annak jelentésváltozatait gyűjtve, amivel valamit szimbolizálunk (ezt tesszük, amikor a „fa” vagy a „hal” szimbolikájáról beszélünk, hiszen sok egyéb jelentése mellett a fa például az említett Férfiasság, a hal pedig Krisztus szimbóluma is).

Idáig főleg elméleti oldalról közelítettük a mítoszelemzést, de már jó ideje olyan elemzési szempontokat sorolunk, amelyeknek nem lehet eleget tenni az adott témában végzett terepmunka nélkül. A mítoszok antropológiai megközelítésének éppen hogy a lényege az, hogy nem íróasztal mellett tipologizál, hanem egy konkrét társadalom konkrét csoportjainak használatában vizsgálja a mítoszok alakulását is. A téma felvetésekor ki lehet indulni könyvtári munkából, az adott terület eddigi vizsgálatának tapasztalataiból, de amikor a műhelymunkában ilyen elméleti kiindulású elemzések születnek, olyankor következő lépésként mindig arra ösztönöztük az elemzőt, hogy valamely konkrét terep közegébe helyezkedve, annak vizsgálatával „leheljen életet a témába”. (Mint ahogy a terepmunkából kiindulóknak rendre megkapták a másik irányú biztatást: nézzék meg az általuk leírtak általánosítható összefüggéseit is²⁶).

A négy év során többek között az alábbi témák kerültek elemzésre:

1. A Tudomány mítosza; 2. a Televízió mítosza, 3. az Internet mítosza; 4. a Pénz mítosza; 5. a reklámmítológia; 6. a Divat és 7. a bevásárló centrumok mitológiája és rítusai; 8. az UFO mítosz; 9. a science fiction mitológia; 10. a Zöld mítosz; 11. a New Age; 12. a Szépség mítosza; 13. a Fitness mítosza

Kulturális antropológia

és rítusai; 14. a Tisztaság mítosza; 15. a Test mitológiája; 16. a Férfiasság mítosza; 17. az Autó és 18. a Motorozás mítosza és rítusai; 19. a vadászat rítusai; 20. az Út és az Utazás mitológiája; 21. a Nemzet mítosza; 22. összeesküvés-elméletek mítoszai; 23. az Étkezés; 24. az Alkohol és 25. a Drog mítoszai és rítusai; 26. a Kelet és konkrétan²⁷. India és 28. Japán mítosza az euro-amerikai kultúrában (illetve a japánok önmítosza); kultuszfilmek és a hozzájuk kötődő mítoszok²⁷, úgymint 29. a Western mítosza; 30. Indiánfilmek mítoszáinak szerepe Kelet-Európában; 31. akciófilmek illetve 32. a maffiafilmek (különösen a Keresztapa) mítosza; konkrét – mitizálódott – sci-fi filmek, mint a 33. Mátrix, 34. a 2001 Ürodisszeia; 35. a Szárnyas fejvadász; 36. a Csillagok háborúja tetralógia; 37. a Szerepjáték-mitológia és rituálé; mitikus városok, mint 38. Velence; 39. Párizs; 40. egyes városok, mint Budapest „szent helyei”; 41. egyes személyek, mint 42. Diana hercegnő; 43. Che Guevara; 44. Madonna mítosza; konkrét csoportok, helyszínek mítoszai, mint 45. az orosz óhitű szekták és a fénykép viszonya; 46. a „Cosmo”-girl; 47. a mitikussá növesztett Szerencsejátékos; 48. mitikussá váló drámai figurák, stb.

A műhelymunka – a felsorolt témák közös megvitatásának – eredményeként összeállt egy – még egyszer hangsúlyozzuk – természetesen nem „teljes” szempontlista, amely az előbb kifejtett elemzési elvek konkretizációjának is tekinthető, s amelynek egyes szempontjait a konkrét mítoszelemzések adták. E szempontok között vannak olyanok, amelyek csak egyes témák esetében termékenyek, mások szinte minden mítoszelemzés során érvényesíthetők. A szempontlista a következő:

I. A mítosz besorolásához:

A. Körülírás és analógiák:

1. Először is meg kell állapítani, hogy valóban mítosz-e az, amit elemzünk? (Elhatárolandó a hiedelmektől a kultuszoktól, a meséktől, mondáktól, a sikeres műalkotások létrehozta „világoktól”).

2. Meg kell állapítani azt is, hogy modern mítoszlól van-e szó (hiszen mint említettük, mai mítoszok is lehetnek ősi mítoszok továbbélései, vagy éppen antimodern mítoszok – az óhitű szekták és a fénykép viszonyában éppen

137
K É K

egy ilyen antimodern mítosz érhető tetten);

B. Csoportosítási szempontok:

1. Kapcsolatban van-e az adott mítosz a transzcendenciával vagy sem? (Transzcendens mítoszok – nem-transzcendens mítoszok).

2. A mítosz kozmikus vagy földi léptékű? (Kozmikus mítoszok – földi mítoszok).

3. A mítosz azonosuláson alapul-e vagy különbözően (azonosuló és elkerülő mítoszok). (A Szépség mítosza vagy a Nemzet-mítosz például azonosuláson alapszik, a Szenvedéssel, Hallással kapcsolatos mítoszok pedig elkerülő mítoszok).

4. (Az előzővel rokon megközelítés): A mítosz „más-világa” barátságos-e, vagy ellenséges?

5. A „másvilág” fejlettebb-e a miénknél, vagy fejletlenebb? (Utópikus mi-

toszok – konkvisztádor-mítoszok)

6. A mítoszban a „más-világ” aktív-e az emberekkel szemben, vagy az emberek közelítik ezt a „másvilágot”? (Alien-centrikus mítosz – homocentrikus mítosz).

7. Besorolható-e az adott mítosz etiológikus (eredet) kozmogonikus kultúra-keletkezési eszkatológikus újjászületési vagy más, az ősi és klasszikus mítosz-típusokkal megfeleltethető mítosz-típusba?

Kulturális antropológia

kommunikáció csak közvetíti) vagy a tömegkommunikáció saját világából származik?

6. A mítosz forrása (és fő terjedési te-
repe) a magaskultúra vagy a tömeg-
kultúra?

7. A (világ)centrumokban született,
vagy a periférián? (Elsősorban melyik
közegben hat?)

8. Jelen állapotában széles körben el-
terjedt, vagy zárvány formájában léte-
zik?

9. Ha széles közegekben, több kultúrá-
ban hat, akkor hogyan jelenik meg
ugyanaz a mítosz a különböző kultú-
rákban (illetve kultúraközi szinten)?

10. A mítosz fenntartói rétegez-
hetők-e? (Meghatározható-e azok a
csoportok, amelyek részt vesznek épí-
tésében, fenntartásában?)

11. Mi a mítosz híveinek, és mi el-
lenfeleinek szerepe a mítosz fenntartá-
sában? (Pozitív és negatív mítosz, el-
lenmítosz).

12. Van-e meghatározható személy,
akitől a mítosz, a mitizálás leleplezése
származik?

13. Kimutatható-e a mítosz alakulá-
sában üzleti beavatkozások hatása?

14. Kimutatható-e a mítosz alakulá-
sában ideológiai beavatkozások hatá-
sa?

15. Ha a mítosz művészeti alkotás-
ból nő ki, hogyan hat egymásra a Sze-
replők, a Mű és a Szerző (például:
Mona Lisa, a Titokzatos Nő és Miszti-
kus Éteri Mosolya; a Gioconda-portré
és a benne megtestesülő Művészet; va-
lamint Leonardo da Vinci és a benne
megtestesülő Reneszánsz Ember) mí-
tosza?

16. Vannak-e a mítosz alakulásának
történetében paradigmák és paradig-
maváltások?²⁸

III. Melyek a mítosz strukturális sajátosságai?

A. A mítosz helye a struktúrában

1. A vizsgált mítosz esetében az egy-
mástól független elemek hogyan áll-
nak össze mítosszá?

2. Hogyan gazdálkodik más mítoszok
anyagával? (Épít-e más mítoszokra? Ha
igen, milyen korábbi mítoszelemeket
használ fel – például a görög-római,
germán, hun-magyar, zsidó, kereszt-
tény, buddhista stb. mitológia elemeit,
a középkori-lovagi mondakör vagy a
népmesék toposzait –, és hogyan alkalmazza
ezeket? Milyen kortárs mítoszok
elemeit használja?)²⁹

3. Milyen alrendszerai, almitoszai
vannak? Mit érdemes önálló mítosz-
ként, mit alrendszerként elemezni?

4. Milyen kapcsolatai vannak a vizs-
gált mítosznak más mítoszokkal?

5. A vizsgált mítosz milyen szélesebb
mítoszba vagy mitológiába kapcsoló-
dik?

B. A mítosz elemei:

1. Hogyan lép be a világba az adott
mítoszban az ember?

2. A mítosz hősei és antihősei.

3. Férfi és női elemek a mítoszban.

4. A Jó és Rossz az adott mítoszban.

5. A mítoszban megjelenő archetípu-
sok³⁰ emberi tulajdonságok

alapértékek, viszonyok, életfordulók
alakonfliktusok, ellentétek (két el-
lentétes erő vagy egy dolog két olda-
la), fontos tárgyak, jelenségek és
mindezek szimbolikus jelentései;

6. A mítosz alapszimbólumai.

7. Hogyan kezeli az adott mítosz a
halált (ha van szerepe a mítoszban)?

8. Mi a lélek szerepe?

9. Az adott mítosza jellemző sajátos
tér és idő jellemzése.

10. Ugrások és folytonosságok az
adott mítoszban.

11. A mítosz új, korábbi mítoszok-
ból ismeretlen elemei (amilyen példá-
ul a huszadik század második felének

138

K É K

II. A mítosz forrásaira, születésére, alakulására vonatkozó szempontok

1. Van-e meghatározható történeti
eredete (előzményei, előformái)? Ho-
gyan utal a történelemre? A történeti
hogyan épül be a maiba, a mai hogyan
van jelen a régiben?

2. Mi van a természetében, ami al-
kalmassá teszi a mitologizálódásra?
(Például: ismeretlen határvidéken mo-
zog, élet végső kérdéseit érinti, több
irányzat vagy tömegmozgalom ősfor-
mája stb).

3. Van-e meghatározható személy,
akitől származik? (Ha igen, akkor
meghatározandó az adott személy je-
lentősége a mítosz kialakulásában).

4. A mítosz spontán keletkezésű
vagy mesterségesen, „felülről” hozták
létre?

5. Ha mesterségesen hozták létre:
hatalmi-politikai eredetű (és a tömeg-

sugárzás-fóbiája); (és ezeknek mi felel meg a régi mítoszokban?)

IV. A mítosz nyelvi, jelhasználati sajátosságai

1. Van-e a mítosznak jellemző sajátos nyelv?³¹
2. A mítoszt használói *valóságként* *virtuális* valóságként valóságmagyarázatként, a valóság szimbolikus tükrözőjeként „olvassák”-e?
3. Milyen mértékben szerepelnek benne jelképes és nem-jelképes tartalmak?
4. Kimutathatók-e jelképeiben „többjelentésűség”? (Ha igen, milyen olvasatok lehetségesek?)³²
5. Testi-fizikai, lelki-morális jelentések.
6. Jelképeiben hogyan ötvöződnek össze a „jelölt”, a „jelölő” és a jelhasználó közösség sajátosságai?

V. A mítoszok funkciói

Milyen funkciói vannak az adott kultúrában az adott mítosznak? (A lehetséges funkciókról lásd például a 2. lábjegyzetben írottakat).

VI. A mítosz kiterjedése, érvényességi határai

1. A mítosz kilép-e saját világából, behatol-e a mindennapokba? Ha igen, hogyan?
2. Világalakító hatása miben ragadható meg?
3. Épül-e rá valamilyen (pozitív vagy negatív) utópia?
4. Kapcsolódnak-e hozzá kollektív rítusok? (Ha igen, milyenek?)³³
5. Kapcsolódnak-e hozzá egyéni rítusok? (Ha igen, milyenek?)
6. Vannak-e hozzá köthető „szent helyek”? (Ha igen, milyenek?)
7. Intézményszerű-e a mítosz (kulturális ápolása)? (Ha igen, hogyan?)
8. Összeolvadhat-e ellentéteivel?
9. Meghatározható-e, hogy hol vannak érvényességi határai? (tehát ahol már nem hat, illetve amire már nem érvényes).

Kulturális antropológia

10. Kialszik-e a vizsgált mítosz? (Elveszti mítosz-jellegét, mesévé, egyszerű szimbólummá, stb. válik, vagy eltűnik).

VII. Az elemzés kontrollja

Mint bármely társadalmi jelenség elemzésénél, mindezeknek – és a további lehetséges elemzési szempontoknak – esetében is különösen fontos állításaink többszörös kontrollálása.

1. Állításainkat egyrészt a klasszikus logikai definíciós technikával (az és csak az; leválasztva róla a „nem-az”-ok eseteit); másrészt számos konkrét eset behelyettesítésével ellenőrizzük: a vizsgált mítosz (mitológia, mítoszelem) *egészére érvényes-e* és *egészen érvényes-e* rá, az, amit róla állítunk?

2. Meg kell győződnünk arról, értelmezésünkkel *nem vetítünk-e bele valamit*, ami a mítosz eredeti formájában és használatmódjában nincsen benne?

3. S mint bármely társadalmi jelenség esetében, itt sem árt, ha az általunk használt kategóriák „mennyeleje-viek”, vagyis hogy meg tudunk határozni olyan *mélyebb síkot, amely értelmezi őket*.

4. És elemzésünk részeként meg kell határozni azt is, hogy *mi magunk mennyire vagyunk benne* (belül, hívóként, építőként, rombolóként, stb.) a mítosz világában?

VIII. Kapcsolódó fogalmak: rítusok és „szent helyek” elemzése

Mítoszok körbejárásakor igen gyakran találkozunk a vizsgált mítossszal kapcsolatba hozható rítusokkal és „szent helyekkel”. Bár műhelyünk munkája elsődlegesen nem ezek leírására irányult, meg kellett határozni azokat a szempontokat is, amelyeket a rítusok és a „szent helyek” elemzésénél alkalmazhatunk.

Először itt is a definíciós problémába ütköztünk. Abból indultunk ki, hogy

rendszeres (periodikus) ismétléssel elvben bármely cselekvés ritualizálódhat (a rítus egyik lényeges vonása, hogy bizonyos időszakonként megismételt cselekvésekről van szó); de *nem minden ismétlődő cselekvés tekinthető rítusnak, csak azok, ahol az ismételt cselekvéstől valamilyen (önmagán túlmutató) kívánatos cél bekövetkezését várják* – a rítus tehát „valamilyen cél elérését ráutalással biztosító szokás” –, gyakorlatilag tehát *mágikus* funkciót tulajdonítanak neki. (Itt rögtön hozzá kell tenni, hogy sok rítus esetében a cél már teljesen elhalványodott, de abban az értelemben a fenti kritérium mindig érvényes, hogy a rítushoz mindig hozzá kötődik,

139

K É K

hogy „csinálni kell”, mert ha elmaradna, akkor az valamilyen szempontból rossz következményekkel járna a rítussal élő közösség vagy egyén számára; valamilyen értelemben „megrendülne a világrénd”). A rituális cselekvés sajátossága még az erős *formakötöttség*, (ahogy egyesek megfogalmazzák, a rituális cselekvésben a formák eluralkodnak a cselekvések célirányultságával szemben), a ritualizált cselekvések másokkal nem helyettesíthetők. A rítusnak mint korábban a másik oldalról hangsúlyoztuk, többnyire vannak *mitológikus kapcsolatai*, és azokkal együtt, de azoktól függetlenül is *közösségmegerősítő* (illetve egyéni rítusok esetén *önmegerősítő*) funkcióval is bírnak.

Természetesen a rítusoknál is fontos meghúzni a határt rítus és nem rítus között. Ezt a határt nem a cselekvések jellege, hanem értelmezése, „használatmódja” segít kijelölni. Az olyan napi

ritmussal ismétlődő jelenségek például, mint a tisztálkodás, vagy fogmosás – bár a hétköznapi szóhasználatban ezekkel kapcsolatban is beszélhetünk a „mosakodás rítusáról” stb. – csak akkor tekinthetők rítusnak, ha a közvetlen célon túli valamilyen pozitív értéket szimbolizáló várakozások kötődnek hozzájuk (abban az imént említett formában, hogy elmaradásuk mindenképpen valamilyen negatív következmény veszélyét hordja magában). Ha a fogmosásban nem csak az a törekvés vezet, hogy a fogaimra lerakódott, a fogaim közé szorult kellemetlen szennyződéseket eltávolítsam, hanem mondjuk az, hogy „a rendszeres fog-

mosás által a civilizált emberek közé tartozom” – akkor rítusról beszélhetünk. (A kik fogságban vagy más mostoha körülmények között is adnak arra, hogy rendszeresen tisztán tartsák magukat, azok számára a tisztálkodási aktusok az emberi tartás megőrzését szolgáló rítusokká válnak: a rituális jellegzetes ez esetben az adott cselekvésformával szolgáló mögöttes szimbolikus cél viszi a cselekvésbe). Hasonlóképpen rítusról beszélhetünk azok esetében, akik abban a meggyőződésben mosnak fogat, hogy ha ezt nem teszik meg minden étkezés után, vagy ha a napi háromszori fogmosásból akár egy is elmarad, akkor fogaik romlani indulnak – ebben az esetben a formakötöttség ritualizál.

Az, hogy mi lesz rítus, mi nem, nagymértékben kultúrafüggő, hiszen az egyes, egymástól különböző kultúrák mindennapi életében alakulnak ki mindazok a formai viselkedési szabá-

Kulturális antropológia

lyok és rutinok, amelyek aztán a rítusok formáit is meghatározzák; s a kultúra értékrendszerétől függ az is, hogy milyen mögöttes célok válhatnak az egyes cselekvések mozgatóivá. Mivel az adott kultúrában benne élő ember a rítusok nagy részét szinte automatizáltan gyakorolja, sokszor csak egy másik kultúra tükrében válik egyértelművé, hogy egy cselekvés(sor) esetében rítusról van szó.³⁴

Rítus keletkezik és elhal: ismétlődéssel, formarögzüléssel, a mögöttes szimbolikus célok hozzákapszolóásával korábban egyáltalán nem rituális cselekvések ritualizálódnak, és fordítva: rítusok elveszthetik rituális jellegüket. A televízió nézés például a televíziós korai szakaszában egyértelműen kollektív (közösségmegerősítő és a helyi közösség és a „világ fontos centrumai” közötti kapcsolatot teremtő) rítus volt, később azonban a televízió „szakrális” és kiemelt presztizs-tárgy jellegének csökkenésével e rítus elhalt (egyéni vagy családi rítusok továbbra is kapcsolódhatnak hozzá – tévé nézéshez készülődés, meghatározott „tévé ételek és italok” fogyasztása, stb. –, de ezek már egészen másfajta rítusok, más mögöttes célokat – például a házigazda biztonságtudatának a dinamikus sztereotípiákkal való megerősítése – szolgálnak.)

A rítusok elemzéséhez a következő szempontokat gyűjtöttük össze:

Alapvető fontosságú a rítus minél pontosabb és aprólékosabb leírása.

Meghatározandó:

1. a rítus gyakorlásának pontos helye (országon, városon, városrészen, utcán, épületen, helyiségen belül);
2. időpontja (napszak, hét illetve hónap mely napja, évszak);
3. időtartama;
4. az ismétlődés sűrűsége, gyakorisága;
5. a résztvevők jellemzői (nem, életkor, társadalmi státusz, egyéb jellem-

zők: vallás, pártállás, „fan”-clubhoz tartozás stb.)

6. a résztvevők száma, mennyisége;
 7. a résztvevők elhelyezkedése a rítus során;
 8. mozgások, mozgásirányok;
 9. a résztvevők akciói (részletesen);
 10. a tárgyi környezet (szerepe a rítusban);
 11. „szent” és tabu elemek;
 12. a rítus alapjául szolgáló vagy a rítushoz kötődő mitológia és az adott rítus kapcsolata;
 13. a rítus története;
 14. a rítus hagyományai; (illetve: milyen – nemzeti, helyi, adott közösségre jellemző – hagyományhoz kötődik);
 15. a rítus elterjedtsége, kapcsolódásai (az adott helyen, közösségen kívül hol van még ilyen vagy ehhez hasonló);
 16. a rítus (a hagyomány) átadásának formái;
 17. rítus-variációk (egyéniek is: kinél, kinnél figyelhető meg ez vagy az a változat?);
 18. a rítus hasonlósága klasszikus rítusokkal (beavatási, akarattviteli-mágikus, megtisztítási, „megkérlelő”, termékenységi stb. rítusok);
 19. a rítus koreográfiája (rögzített, ismétlődő mozgások);
 20. a rítus szövegei (rögzített, ismétlődő szövegek);
 21. a rítus-jelleg tudatos-e, vagy öntudatlan, csak külső szemmel minősül rítusnak?
- A rítusok elemzésében mindig kulcsszerepük van a cselekvéseknek, a tárgyakkal, a térnek és az időnek: ha például evési rítusokról beszélünk, ezekben meghatározó fontosságúak a) a cselekvések: a terítés, a tálalás rendje, ahol van: az asztali áldás, az összes asztali illemszabály, evési és evés-befejezési szokás; b) a különböző alkalmaknak (hétköznapi, vasárnapok, ünnepek; reggeli, ebéd, vacsora, stb.) megfelelő ételek (és evőeszközök) leírható rendszere; c) az egyes étkezési formák számára alkalmasnak és alkalmatlannak ítélt terek; d) az egyes étkezések szokásos időpontja, időtartama,

stb.

A ritusok szempontjából is, de önmagukban is nagyon fontos elemei a térnek a különböző „szent helyek”. „Szent helynek” minősíthető mindaz az épület, épületegyüttes, térség, tárgyi környezet, amelyet valamely közösség

– kultikus tisztelettel övez, esetleg „templomként” vagy „zarándokhelyként” használ;

– vagy legalábbis kivételes, „ünnepi” funkciókat kapcsol hozzá;

– vagy legalábbis megkülönböztet a mindennapi, „profán” terektől;

– legalábbis bizonyos időpontokban.

A „szent helyek” elemzésekor fontos szempont lehet:

1. Hol található?
2. Milyen téri és tárgyi elemek alkotják?
3. Mi teszi „szent helyé?”
4. A „szent helyé válás” (illetve e jelleg megszűnésének) története.
5. Viszonya környezetéhez.
6. Kapcsolata más „szent helyekkel”.
7. Kik használják, és kiknek számára „szent”?
8. Mikor használják és mindig „szent” térnek számít-e vagy csak alkalomszerűen?
9. Milyen tevékenységek és ezen belül milyen ritusok kapcsolódnak hozzá?
10. Milyen mítoszok illetve egyéb hiedelmek kapcsolódnak hozzá?
11. A „szentséget” kiemeli-e valamilyen díszítés, (ha igen, milyen)?
12. Mi számít az adott helyen „szent-ségtörésnek”?
13. Az adott közösség térhasználatában milyen helyek képviselik a „sötét oldalt”? („Átkozott helyek).

A műhelymunka során³⁵ megállapítottuk, hogy egy településen belül „szent helyé” tehetnek valamit a) a természeti adottságok; b) ezen belül kiemelten a víz, vagy a tűz jelenléte; c) a környezettől eltérő adottságok; d) a történelem eseményei; e) a társadalmi

Kulturális antropológia

emlékezet; f) közlekedési és g) gyülekezési csomópontok; h) az ott található templomok és „templomok”; i) szobrok, emlékművek. „Szent helyekké” lehetnek j) a hatalom, k) a gazdagság, l) a művészet, m) a tudomány és technika, n) a gazdaság, o) a sport, p) a szórakozás centrumai és szimbolikus objektumai; q) a turistacélpontok; r) ritusok színhelei; s) a határpontok; t) „vándorló”, helyüket változtató, illetve u) átalakuló intézmények és tárgyak; v) az eltűnt dolgok „hült helye; x) helyek, amelyekhez mítoszok, különleges hiedelmek, (például: „kisértet”-helyek), vagy y) legalábbis kuriózumok, érdekességek fűződnek; z) helyek, amelyeket az adott csoport, szubkultúra számára éppen az tesz „szent helyé, hogy az adott csoport, szubkultúra használja.³⁶

Olykor teljes települések válnak „szent helyé”. A város már keletkezésekor magában hordja ezt a lehetőséget a faluval szemben (méreténél, centrumhelyzeténél fogva és persze elsődlegesen azért, mert a városok eleve kultusz-, hatalmi-, és gazdasági központokként jönnek létre). A modern mitológiában is azok a városok válnak kultikus központtá, amelyek valamilyen szempontból az emberek begyűjtőivé, központokká és/vagy zarándokhelyekké, ritusok színterévé lesznek. Kiemelkedésüket segíti sajátos elhelyezkedésük, különösen valamilyen szempontból *határhelyzetük* (pl. Velence föld és víz, Macchu Picchu vagy Katmandu ég és föld között); az *alapítás különlegessége*, a történetéhez fűződő *csodás* vagy legalábbis *ködbe vesző* elemek; az ha fénykorukban valamilyen szempontból a *világkultúra centrumai*, *sűrűsödési pontjai* voltak; ha *szimbolikus épületek*, *tárgyak* halmozódnak bennük; s különösen, ha a hozzájuk kötődő szimbólumokban valamilyen szempontból *ellentétek* egyesülnek. Különösen kedvez egyes városok ilyen kiemelkedésének, ha több korszakon át is centrumszerepet töltenek be,

ilyenkor ugyanis több generáció élményeinek egymásra rakódásával az adott város mintegy „időtlené” is válik. A „szent helyé” emelkedett városok általában az *élet egy-két fontos elemének szimbólumaiként* is funkcionálnak (a Szerelem, a Művészetek, a Gazdagság, stb. városa); ha több ilyen elem kapcsolódik egy város imázsához, jó, ha ezek egymást erősítik. Végül a „szent városok” – mint erről korábban szó volt – gyakran *megszemélyesülnek*, cselekvő alanyként lépnek be (az órluk is szóló) mitológiába.

141
K É K

További lehetőségek

Az itt bemutatott műhelymunka eredményeként létrejött legjobb dolgozatokat a jövőben kötetbe szerkesztve mindenképpen publikálni szándékozunk, hiszen végül is ezeken a konkrét eredményeken mutatható be leginkább, hogy mi minden is tárható fel a „modern mítoszok” és ritusok elemzése által.

A közös munka megerősítette azt a hagyományos antropológiai tételt is, amelynek alapján sokan az ősi tudat-és cselekvésformáknak a modern társadalmakban való továbbélését igyekeznek tetten érni. A továbbiakban az ezirányú munkát szeretnénk kiszélesíteni, és további jelenségekkel kapcsolatban megvizsgálni, hogy azok miképpen, milyen formákban vannak jelen a mai társadalomban. Így tervezük vizsgálni

a mágia, az áldozat, a tabu, a beavatási és átmeneti rítusok, az animisztikus hiedelmek, a totemizmus, a nemzetségek, a titkos férfi és női társaságok, a papkirályok, az endogámia-exogámia szabályok, a matrilocális és patrilocális letelepedés, a reciprocitás, a közvetlen és szimbolikus csere, a politeizmus, és különböző archetípusok, továbbélését a modern társadalomban, a jelen embereinek életében.

Kulturális antropológia

JEGYZETEK

- 1 Malinowski például a Balomában – nyilvánvalóan az általa tanulmányozott ősi mítoszokra gondolván – azt írja, hogy a mítosz átél valóság, amely a mítoszt fenntartók hite szerint „valamikor az ősidőben megtörtént, s azóta folyamatosan befolyásolja a világot és az emberek sorsát”. (Malinowski, 1972. 378. old.) E definíció eleve nem alkalmazható a modern mítoszok többségére: a modern mítoszok többségében a „mitikus világ” nem a múltban keresendő. (Malinowski ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a mítosz „elengedhetetlen összetevője minden kultúrának”, s a nála felbukkanó definíció-elemek egy része – például hogy: teljes jelentését a társadalmi élet összefüggései közvetítik; hogy megerősíti a hitet, a hagyományt; hogy szavatolja a rítusok hatékonyságát; hogy gyakorlati szabályokat ír elő; hogy precedenst mutat fel az adott szociológiai helyzet igazolására; stb. – több-kevesebb természetességgel ráhúzható a modern mítoszokra is.)
- 2 Ha összefoglaljuk, hogy milyen mítoszfunkciókat is szoktak figyelembe venni, ezek nagy részét persze a modern mítoszokra is alkalmazhatóknak tekinthetjük. Így alapvető mítoszfunkcióként szokták elemezni a mítoszok
 - a) világgép-adó illetve világgép-közvetítő;
 - b) világgép-megerősítő, -visszaigazoló, illetve -megújító;
 - c) társadalom-összetartó;
 - d) csoport-összetartó;
 - e) hatalom-legitimáló;
 - f) individuálpszichológiai megerősítő funkcióit.
 (A hatalom-legitimáló funkció kétféleképpen is érvényesülhet: van, amikor a hatalom eleve erre szán, más esetekben ily módon használ fel egy-egy mítoszt).
- 3 Lásd például SEMLYÉN 1979, FRANK-HOPPÁL 1980, (Gelléri P., Hankiss Á. stb.)
- 4 Például: „A be nem vált elképzelések kielégítését célzó, az irracionalitásba prociált valóság-pótlék”. (Ld. Pisztora Ferenc in. FRANK-HOPPÁL, 256. old.)
- 5 Hankiss például (HANKISS 2000) az Éden, az Olümposz, az Új Jeruzsálem, a Pokol, a lovagok, a szentek hasonlataival jellemzi a modern mítoszokat, s ezzel azonosságot vagy legalábbis párhuzamot teremt közöttük, s ilyen közös nevezőt fogalmaz meg akkor is, amikor a mai mítoszok egyik fő szerepét a Ha-

lál legyőzhetőségének sugallatában találja meg. Hangsúlyozza, hogy a modern kor emberének is megvannak a maga istenei, istennői, félistenei és félistennői, héroszai és heroinái, s egész mítosz-elemzése azon alapul, – osztozva ebben a modern mítoszok elemzőinek jelentős csoportjával – hogy a régi és a modern mítoszokban kifejeződő szükségletek lényegileg hasonlóak. Az más kérdés, hogy idézett művének egyes pontjain ő felhívja a figyelmet a különbségekre is. (Például, hogy a ma „Olümposzának” isteneihez nem lehet igazán imádkozni, illetve nem segítenek hívóiknek – az esetek nagy részében egyébként még ez a különbség sem áll fenn). A későbbiekben végülis mi magunk is szükségképpen ilyen közös nevezők jegyében próbálunk mítosz-definíciókat megfogalmazni, legfeljebb helyenként jelezve azt is, hogy a modern mítoszokban milyen, a régiekben nem tapasztalható sajátosságokat is találhatunk.

- 6 Kultusza egyébként a bornak is van.
- 7 Noha nem definiálja, úgy tűnik Barthes a modern mítosz kategóriájába az olyan megnövelt, értelmezésükben leegyszerűsített és sokak által csodálattal övezett jelenségeket sorolja, amelyekre egyszerűen alkalmazható valamely ősi mítosz vagy mitikus elem analógiája, s amelyekkel szemben az elemző elsődleges attitűdje a demisztifikáció. (Ami egyes mítoszokkal szemben demitizációt, a bennük rejlő manipuláció leleplezését is jelenti, más esetekben maga is csodálattal adózik az adott mítosz tárgyának).
- 8 Persze nyomban hozzá kell tenni: az, hogy valami mitikusnak tekinthető, változó. Barthes például a Rádió mítoszáról is beszél, s bár ez is megkérdőjelezhető, úgy tűnik, a rádióknak – minél inkább háttérbe szorul a vizuális médiummal szemben, annál nagyobb mértékben – igenis mítosza épül. (Több filmre, irodalmi műre, slágerszövegre gondolhatunk, amelyek a rádiózás fénykorát a „boldog békeidők” kódéba – mítoszvilágába – vonják; de már a rádió korábbi korszakaiban is kötődtek ehhez a jelenségkörhöz mítoszok: gondoljunk a rádióamatőrök mindenható, – az Internet ősképeinek is tekinthető – testvéri közösségének a „Ha a világon mindenki ilyen volna” című filmben is megörökített mítoszára.). Az tehát, hogy valami rendelkezik-e a mítoszá válás kritériumaival, vagy sem, maga is változó, s így persze azt sem lehet kizárni, hogy a Barthes-említett Fodrászat is – valamikor – mítoszá válik: így állításunk csu-

142
K É K

IDÉZETT IRODALOM

- Barthes, Roland 1983. *Mitológiák*, Európa, (Mérleg), Bp. (eredeti: 1957, Éditions du Seuil, Paris)
- Boglár Lajos 1996: *Mítosz és kultúra*, Szimbózis, Bp.
- Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.) 1980. *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I–II. TK*. Bp.
- Hankiss Elemér 1999. *Proletár reneszánsz*, Helikon–Universitas
- Hankiss Elemér 2000. *Legenda Profana, avagy a világ újraravazsolása* (A cikk írása idején: kézirat)
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) 1995. *Jelbeszéd az életünk*, Osiris–Szabadvé, Bp.
- Kirk, G. S. 1993. *A mítosz*, Holnap, Bp. (eredeti: 1970. Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles)
- Semlyén István 1979. *Modern mítoszok*, Magvető (Gyorsuló Idő) Bp.

Kulturális antropológia

sen építette egymást Woodstock és az ott felvonult sztárok mítosza is.

9 Vagy – hogy egy újabb oldalát hangsúlyozzuk ugyanennek a sajátosságának – a mítoszban mindig egyszerre van jelen az idegenség, az ábrázolt világ idegensége, hozzánk képest „más világ” volta, és az, hogy valamit átveszünk belőle, valami belép általa mindennapi életünkbe.

10 Ha a mítosz kritériumának tekintjük, hogy az valamilyen mértékben az „eszményi” ábrázolása, a Barthes által „mítosznak” nevezettek egy újabb típusáról jelenthetjük ki, hogy az nem tekinthető mítosznak. Barthes például a „simili”, – az „utáztat” – mítoszaról is beszél, de az „utáztatok” létrehozása, bármilyen jellemzővé is lett a huszadik században, sosem vált önmagában eszménnyé, csupán eszközzé egyes modernkori eszmények – Tömegdemokrácia, Technikai Forradalom, Kényelem, Gyorsaság, stb. – megvalósulásának. Kétségteljesen felértékelte eszközzé, de nem „mítoszá”. A Barthes fejtegetéseinek itt alapjául szolgáló műanyag mítoszaról még beszélhetünk, az „utáztat”-éről, úgy hisszük, nem. (Persze ezzel kapcsolatba hozható mítoszokat itt is találunk, gondoljunk az Árnéké ősi, vagy a Doppelgänger romantikus mítoszára, illetve a klónozás körül kialakuló mítoszokra, vagy azokra a mítoszokra, amelyekben a tárgy, mint tökéletes utáztat az eredeti helyébe lép, mint Pygmalion vagy Zeuxisz legendáiban – ezek azonban egyfelől az Emberi Egyéniség illetve másfelől a Művészi Alkotás mítoszköré tartoznak, és semmiképpen sem azonosíthatók az eredeti és utáztatott tárgy viszonyát övező asszociációkkal, amelyekből éppen az említett két mítoszkörre jellemző eszményiség, a totalizáló mozzanat hiányzik).

11 Ahogyan egyfelől Artúr (és Merlin, illetve a Tó Hölgyének) személye mitikusá teszi az Excaliburt, másfelől viszont Artúr mítosz-hőssé válásának egyik mozzanata, hogy ő az, aki ki tudja húzni a már-mitikus kardot a kőből. Modern példával élve: így hat egymás mítoszára a reklámban mondjuk Michael Jordan és a Pepsi Cola, a rajzfilmben ugyancsak Michael Jordan és Tapsi Hapsi meg Dodó kacsa, vagy hogy egy spontánabb keletkezésű – bár persze szintén a média által feltranszponált – mítosza utaljunk: kölcsönö-

12 Kedvez a mitologizálásnak az is, amikor olyan új jelenségek tűnnek fel a társadalomban, amelyekhez „saját nyelv” vagy legalábbis az addig használatos szemantikai tartalmak változása kötődik, hiszen ez a „másnyelvűség” eleve titokzatos, „másik világgá” teszi az új jelenségek világát. (Gondoljunk például a legújabb időkben a kibernetika majd azon belül az Internet mítoszáinak kialakulására).

13 Kedvez a mitologizálásnak az is, amikor olyan új jelenségek tűnnek fel a társadalomban, amelyekhez „saját nyelv” vagy legalábbis az addig használatos szemantikai tartalmak változása kötődik, hiszen ez a „másnyelvűség” eleve titokzatos, „másik világgá” teszi az új jelenségek világát. (Gondoljunk például a legújabb időkben a kibernetika majd azon belül az Internet mítoszáinak kialakulására).

14 A „Hells Angels” mítoszába például már az elnevezés által bekerül a (harcos) arkangyalok és a Sátán (egymásba csúsztatott) mitológiája, illetve az ezekhez fűződő képzetek; s ez egyrészt eleve felnagyítja, mitosszal övezi a mellesleg a Rolling Stones mítoszára is rákapaszkodó motorosbandát; másrészt tetteik jelentését lecsupaszítja, és (e tettek lehetséges megítélésének kriminálpszichológiai, szociológiai és egyéb szempontjait mellőzve, egyszerűen) a Jó és a Gonosz harcának transzcendens síkjára tereli.

15 Ha például fentebb a modern mítoszok *specifikumának* neveztük, hogy ezek a korábbi korok mítoszaival szemben már a közben kialakult tudományos világgépre adott reakciók is, még ezt is „vissza lehet forgatni”: érdemes az ősi mítoszok vizsgálatába is bevinni azt a szempontot, hogy nem volt-e ezeknek is olyan funkciójuk, amelyek megfelelnek annak, ahogy a modern mítoszok „vitáznak” a tudományos világgéppel. E módszer korábban már jelzett igen komoly veszélye, hogy saját korunk problémáit vetítjük egy attól teljesen különböző társadalomra, épp ezért vigyázni kell, hogy ne saját korunk kategóriáival dolgozzunk, hanem a vizsgált kultúra tudati rendszerében, a vizsgált korszak kategóriáit használva vizsgáljuk meg azt, hogy ezek közül a minden korokban jelen lévő Emberi Lény közös nevezőjét figyelembe véve mi *feltehetőleg* a mi korunk jelenségeinek. Egy nyilvánvalóbb példával: televízió nyilván nem volt a huszadik század előtt, de azt érdemes megnézni a legkülönbözőbb kultúrákban, hogy milyen szokások, életelek töltik be *lényegében* ugyanazt, vagy legalábbis *egyes* *elemekben*

ugyanazt az az antropológiai funkciót, amit a televízió a mi korunkban. (E vizsgálat segíthet pontosan meghatározni azt is, hogy hozott-e, és valójában miben hozott a televízió antropológiai változást; tehát hozott-e, s ha igen, miben hozott olyan elemeket az Emberi Lény életébe, amelyek a korábbi korokban semmilyen formában nem voltak jelen).

16 Előadók: Szathmáry Botond, Csákvári József, Tarr Dániel, Béres-Deák Rita, Hajdu Gabriella és Csige Ibolya.

17 Hajdu Gabriella elemzési eredményei alapján.

18 Szász Antónia elemzési eredményei alapján.

19 A kapcsolódó mítoszokon kívül ebben segít az is, ha kilepve az éppen elemzett közegekből, azt vizsgáljuk meg, hogy

143
K É K

miképpen működnek ugyanazok az elemek, ugyanazok a mítoszok más csoportokban, más kultúrákban, (ha egy műalkotás mitikus elemeit elemezzük: milyen hasonlókat találunk más műalkotásokban; ha egy műfajét: hogyan fest ugyanez egy más műfajban, stb.)

20 Lásd Béres-Deák Rita illetve Hadik Andrea ezzel – és általában a Női Szépség mítoszával – kapcsolatos eredményeit.

21 Illetve ugyanez a másik oldal felől: amikor valamely, a történelem korábbi szakaszában hatott mítosz-elem kerül szóba, akkor mindig érdemes megvizsgálni, hogy az az elem hogyan épül be a ma mítoszaiba, a modern tudatformák világába.

22 Lásd Hajnal László Endre ezzel kapcsolatos eredményeit.

23 Csige Ibolya elemzési eredményei alapján.

24 Krekó Péter elemzési eredményei alapján.

25 Ebben az esetben nyilván a Zöld mitológia jött létre a Modern ipar mítoszáinak ellenképeként, de amikor ilyen dichotómiák kialakulnak, gyakran a vi-

Kulturális antropológia

szony kétirányúvá válik: a Zöldek megjelenésére megvolt a modern Ipar-mitosz híveinek is a válasza, s ennek egyes elemei éppen a Zöldek által felépített mitikus Jó-Gonosz ellentét visszafordításával születtek meg. (Gondoljunk például Méregcsók szerepére a Mindörökké Batman című kultuszfilmben).

- 26 Az ezekre fordított figyelem nélkül – egy-egy kultúra vagy szubkultúra keretei között maradvány – nem lehetne észrevenni az egyes mítoszok kulturaközi vonatkozásait sem; azt, hogy miként – és milyen különbségekkel – vannak jelen esetenként egyes mítoszok több, egymással érintkező kultúrában is.
- 27 A kultuszfilmek a mai mítoszképződés legvirulensebb területét képezik. E filmek általános sajátosságai, hogy:
 1. egy-egy speciális szubkultúra identi-

rendőr”; de idesorolható az „anyaszívú apa” vagy a „kiméretlenül férfias” üzletasszony és az „akcióhős nő” figurája... és sok más is.

8 A kultuszfilmekben megjelenő egészen új jelenség, hogy a filmszereplők a szereppel azonosítva maguk is mítoszhősök lesznek. James Stewart, John Wayne vagy Henry Fonda nem egyes szerepeik, hanem teljes életművük alapján mint James Stewart, John Wayne és Henry Fonda lesznek mitikus, az általuk játszott pisztolyhős-szerepkört megtestesítő figurák. (Hasonlóképp Sylvester Stallone a Ráméból, Rockyból és más szerepeiből összegyűrt imázs-zsal, de önmagában lesz mitikus akcióhős-alak; Marilyn Monroe-nak sem egyes szerepei, hanem Monroe-sága jelenti a mítoszt, és így tovább). Ez valóban új jelenség, hiszen amióta színjáték van, a megjelenítőket belebújtak egyes mítoszi figurák bőrébe, de a) vagy nem őket övezte kultusz, hanem azt, akit megjelenítettek, vagy b) nem szerepeik, hanem az ő színészi teljesítményük, színészváltuk mitizálódott (mint Garrick, Talma, Kean, Sarah Bernard vagy Eleonora Duse esetében).

28 Kellőképpen hosszú életű mítosznál ez igencsak valószínűsíthető. A műhelymunka során egyébként konkrétan a tudomány mítoszával kapcsolatban merült fel (Szathmáry Botond témája), hogy ha a Tudomány egy jellegzetes modernkori mítosz, és a tudományok paradigmái vannak, vannak-e paradigmái más mítosznak is?

29 A sci-fi mitológia esetében például több, egymástól teljesen különböző előzményt is ki szoktak mutatni: az idegen lények ábrázolásában egyfelől az angyal (és ördög) megjelenések szolgálnak eléggé nyilvánvaló párhuzamul; másfelől azt is sokszor hangsúlyozzák, hogy az „idegenek” mitológiájában e mítoszok kitalálói előszeretettel építkeznek zoológiai elemekből (a legtöbb „idegen” rovarok, pókok és ragadozó dinosaurusok elemeiből van „összerakva”). Ezért is nehéz a korábban említett transzcendens-nem transzcendens síkon elhelyezni a sci-fiket: ezek ugyan többnyire „világiak”, az angyal-ördög asszociációk rájuk sugárzása, (és a hősök szélsőséges helyzetekben való morális megmértetése) révén azonban a sci-fi világa is gyakorta legalábbis kvázi-transzcendenssé válik.

30 Hogy egy talán kevésbé szemmel látható, de annál egyértelműbb archetípust utaljunk: ilyen a „labirintus”-archetípust legújabb megjelenése az Internet formájában. (Az Internet mítoszában több más ősi mítosz-elem is kimutatható „az Internet megoldja az igazi demokráciát” megváltás-mítoszával a nagy hatalmakkal elbánó magányos törvényen kívüliek toposzán át (heckererek), az „összeomlás” eszkatologikus víziójáig. (Tarr Dániel elemzési eredményei alapján).

31 Sajátos fejlemény, amikor egy új jelhordozó köré szerveződnek mítoszok, mint például a televízió esetében. A televízió egyszerre tárgya a mítoszképzésnek (amennyiben maga is egy mitikus „másvilággá” válik), s ugyanakkor termeli és közvetíti is különböző mítoszok sokaságát. (E természete új jelenség a mítoszok történetében – de éppen ezért érdemes megvizsgálni, hogy mi felelt meg neki a korábbi időkben. Az is új vonása, hogy benne a hősök közvetlenül láthatóvá válnak – bár erről is elmondható, hogy valamilyen formában mindig is jelen volt a törekvés a mítoszok hőseinek megjelenítésére). Maga a televízió azért különösen alkalmas a mitizálódásra, mert a) világszerű (mindenki feltételezi, hogy a való világot közvetíti, s ugyanakkor mégsem tekinthető azonosnak a való világgal: a valóságos világból, mint nyersanyagból végülis virtuális valóságot épít); b) világszerűségének megfelelően saját felépítési törvényei vannak (műsorrend); c) mitikussá teszi az, hogy mítoszok sokaságát „szüli”; d) a vágyak és a példák (ideák) a valóságnál sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak benne; e) a mitikus jelleget fokozza a képek folytonos áramlása; és f) az, hogy testetlen formában, sugárzással terjed, stb. g) rítusok kapcsolódnak hozzá, (egyes műsортípusai is ritualizálódnak, de eleve rítusok kötődnek a televízió nézéshez is); h) olykor mágikus erőt tulajdonítanak neki; i) érinti a tabukat (megjeleníti őket, – meztelenség, szex, gyilkosság, stb. – de ügyel arra, hogy a tabusértés sohase borítsa fel a világrendet). Stb. (Csákvári József elemzési eredményei alapján). Többen felvetették, hogy a televízió mítoszában sajátossága a klasszikus mítoszokkal szemben, hogy nem transzcendens jellegű, ám ezt is lehet úgy értelmezni, hogy a televízió bizonyos értelemben a (közvetlenebbül) transzcendens világok helyére lép.

32 Ezek az olvasatok többnyire értékrend-szerű vagy ideológiai megalapozásuktól

144

K É K

tását erősítik;

2. meglévő mítoszokra, kultuszokra alapoznak;

3. a saját kort összekapcsolják az időtlenel (a mitikus idővel);

4. ezenkívül előszeretettel jelenítik meg valami keletkezésének korát, a fénykorokat, és az utolsó kort, amikor még megvolt valami... vagyis éppen a mitizálódásra legalkalmasabb korszakokat;

5. az örök Jó és Gonosz kiélezett összecsapását (például párbaját) speciális környezetben ábrázolják;

6. gyakran mutatják fel az úgynevezett „monomitosz” elméletében leírt sajátosságokat, lényegében egy beavatási-átlépési rítus szerkezetét követve; (Várkonyi Tamás elemzési eredményei alapján);

7. s mindeközben új archetípustokat is teremtenek (ilyenek minden korban keletkeznek olyan jelenségeket megszemélyesítve, amelyek tipikusak, de nem tudjuk őket pontosan megmagyarázni – a modern kultuszfilmek egyik ilyen új archetípusa a „pszichopata gyilkos”, egy másik „a felnőttek segítségére nem szoruló, a felnőttek fölé kerekedő gyerek”, egy harmadik „a renndel szembekerülő

Kulturális antropológia

függenek: a Női Szépség mítoszának például van olyan olvasata, amely szerint ez a női öntudat kifejeződése; létezik olyan olvasata is, amely szerint a Női Szépség mítoszt éppen hogy a férfisadalom hozza létre, a nők elnyomásának kompenzálására és/vagy a nők élvezeti tárggyá változtatása érdekében. Úgy hisszük, ilyen esetekben akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha azt állítjuk, hogy ezek az ellentétes szándékok együtt alakítják ki az adott mítoszt: a mítoszoknak az ideológiákkal szemben az is sajátosságuk, hogy különböző, egymással ütköző világértelmezések számára közös „másvilágot” teremtenek.

33 A rítusokkal – és a következő pontban szereplő „szent helyekkel” kapcsolatban mindig el szokták mondani azt is, hogy azok nem csak kapcsolódnak mítoszokhoz, de forrásai is lehetnek mítoszoknak. Ez is fontos elemzési szempont: megvizsgálni, hogy egy-egy modern mítosz visszavezethető-e ilyen forrásokra. A mai „tisztaság”-mítosz esetében például a mitizálódás lényeges elemként írhatjuk le, hogy a „tisztaság”

gyakran akkor és azoknál válik „mítoszszá”, amikor valakik életében a tisztaságteremtés kényszeressé válik. A mítosz ebben az esetben nem is annyira valóságmagyarázó, mint valóságigazoló (a kényszeres tevékenységet igazoló) szerepet is betölthet.

34 Több írásunkban idéztük már a kanadai egyetem PC-botrányának esetét, de erre is jó példa. (Az eset röviden a következő: az illető egyetemen állítólag egy európai származású professzor az autóból kiszállván kinyitotta a hátsó ajtót, hogy a kocsiban utazó hölgykollégáját kiségitse. A nő ezen megsértődött, és kiabálni kezdett, hogy ezzel az „udvariassági” gesztussal a férfi megsértette az egyenjogúság eszményét, hiszen ez és az ehhez hasonló gesztusok nem egyebek, mint a nők leminősítésének, gyengeségük jelzésének jelképei. Az eset következményei most nem lényegesek – a férfit mint afféle hímsoviniszta lehetetlenné tették az egyetemen

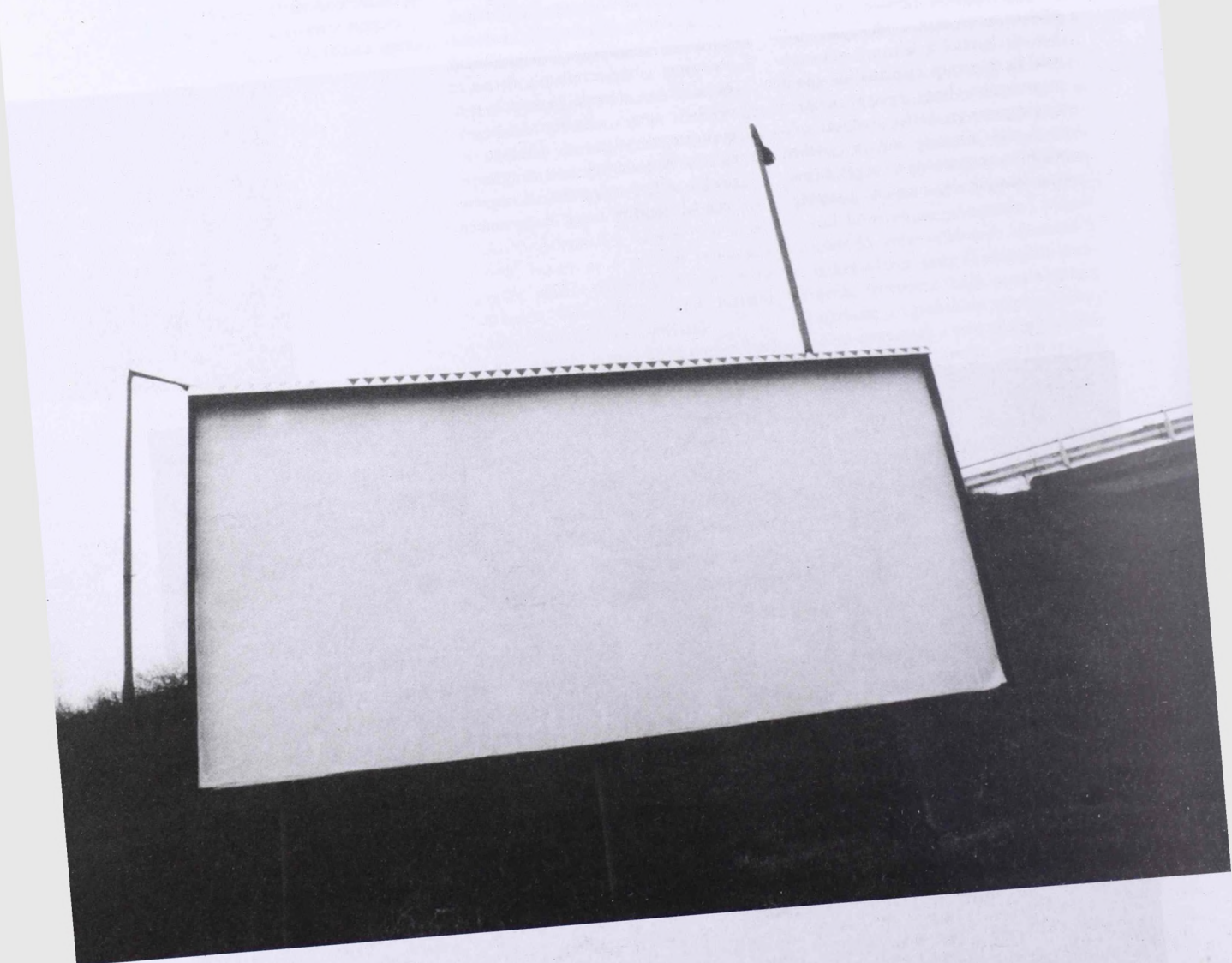
– szempontunkból az az érdekes, hogy egy más kultúra – az emancipatórikus feminizmus – talajáról az európai kultúrában kifejlődött és automatizálódott viselkedés rítus-jellege „lelepleződik”. Hogy a rítust a két fél milyen érzelmeikkel, azonosulással vagy elutasítással kíséri, más kérdés, a lényeg az, hogy kívülről egyértelműen rítusnak látszhat az, amiről belülről, a cselekvés végrehajtója esetleg egyáltalán nem tudja, hogy valamilyen rítus szabályainak engedelmessé válik.

35 Kurtán Eszter elemzési eredményei alapján.

36 Ez lehet kizárólagos használat is, de az is előfordul, hogy egy mindenki által használt köztér is „szent hely” lesz egy csoport számára, amely egyébként csak egy a használók közül.

145
K É K





Pálinkás János

Stex Alfréd és a szerencsejátékok, 1999

147
K É K

Budapesten a Baross utca és a Nagykörút sarkán található a Stex Alfréd-ház. Az izléses berendezésű hely egyszerre kávéház, étterem, játékszerterem és kulturált „szerencsebarlang”. A körút felőli oldalon lehet fogyasztani, beljebb vannak a biliárdasztalok és a lépcső az emeletre, ahol lehet rulettezni, bingózni, on-line lovizni és nyerőgépeken játszani. A pultnál a Szerencsejáték Rt. játékaiból lehet választani, a kétféle lottó, a totó, a góltotó, a Tippmix, a Kenő és a sorsjegyek közül.

jén pedig Ferenc József portréjával. A nagypapa hagyatékából ránk maradt egy 4%-os kamatozású, bemutatóra szóló záloglevél. Malvinka hozományához egy 5 forint értékű „sorsjegykölcsön” elnevezésű dokumentum is tartozott (1900).

Egy 1905-ös felvétel még a pozsonyi otthonában élő papát mutatja, egy négy évvel későbbi fotográfián pedig már a kis Alfrédot látjuk, körülbelül három-négy éves lehet. A következő fotográfiák Alfrédot ábrázolják kisdia-

A kávéház falain számos fénykép, melyeken Stex Alfréd életét kísérhetjük végig. De ki is ez a Stex Alfréd? A képeket és az alattuk álló feliratokat végignézve a következő élettörténetet lehet rekonstruálni:

Stex Alfréd családja a múlt században Pozsonyban élt, polgári milióban. Egy 1869-es fényképről a Stex-család tagjai néznek ránk, tipikus családi kép. Egy két évvel későbbi fotón a nagyszülőket láthatjuk. Időben a következő kép 1896-os, ezen a papa, Stex Ede látható, még legénykorában. Egy 1900-as fotón már a papa és a mama – Malvinka – együtt vannak, három évvel később már egy esküvői felvétel dokumentálja a közöttük megkötött házasságot. A képeken kívül a hagyatékok egy-egy relikviáját is kiállították. Ilyen például egy, a nagypapa tulajdonában lévő festménynek a reprodukciója, azon egy császári hadseregben szolgáló katona, a kép tete-

korában, majd 1916-ban osztálytársai körében, ez utóbbi már Budapesten készült. A család tehát Budapestre költözött, valamikor 1910 és 1916 között. A háborúban Stex Ede is szolgált, egy fotó igazolja ezt, amin a papa és katonatársai vannak, az aláírás pedig 1915, Isonzó. Egy fényképen Alfréd kis féltestvérét látjuk. Hogy miként került a féltestvér a képbe, nem tudni, a szülők közötti válásra, esetleg a mama halálára nem utal semmi. 1919-ben Alfréd nyaralni indul, tudósít az egyik képaláírás, semmi nyom nem utal a Tanácsköztársaság eseményeire. Az 1920-as évek nincsenek dokumentálva, legközelebb 1932-ben találkozunk Alfréddal, amint éppen St. Moritz-ban telel. A következő nyáron Abbáziába látogat üdülni. Alfrédunk nem veti meg a szerencsejátékokat, ez abból derül ki, hogy 1934-ben kockán nyert egy kötvényt, ami 1914-es dátumozású, franciául íródott és 100 ru-

belről szól. A következő évben önkéntes tűzoltó kitüntetést nyert kártyán. A háború alatt Alfréd a hadsereg kötelékében belül 1942-ben ott van a Don-kanyarban, 1943-ban még a fronton teljesít szolgálatot, 1944-ben viszont már Szibériában van. Egy ismeretlen helyen és időpontban készült kép címe: Illegalításban.

A háborút követően Alfréd ismét polgári életvitelét folytatja. 1946-ból négy kedvenc szórakozására derül fény a néző számára: képek egy autóversenyéről (Budapest), az ügetőről (Kerepesi úti lovi), egy oldalkocsis motorversenyéről (Városliget) és egy nemzetközi női és férfi pankrációt hirdető plakátról. Az

Budapest

A falon még két plakát is található, az egyik a Kabos László által megformált Lottó Ottó figurája (képalírás: Meg(v)eheti az ehett...), a másik a Stex-család egyik kedvencét, a Johnnie Walker whisky-t reklámozza, a plakáton egy golfozó angol arisztokrata és segédje látható.

A Stex Alfréd-házban a berendezés, a design kellemes, a kiszolgálás pontos és udvarias, nem rosszarcul kalandorok, szerencselovagok és hazárdőrök veszik körül a csak fogyasztani betévedt vendéget. Amikor én először jártam a Stex Alfréd-házban, egy barátom vitt be oda, aki nem veti meg a szerencsejátékokat, időnként kaszinóba jár ruletteni. Ezúttal is így történt, beugrottunk, elbuktunk gyorsan négyszáz forintot, majd távoztunk. Megkérdeztem tőle, ki az a Stex Alfréd? Ő azt felelte, hogy Stex Alfréd egy emblemikus figura volt, akit a hatalom úgy mond „megcsinált”, méghozzá abból a célból, hogy népszerűsítse a totót és a lottót, hogy igenis lehet rajtuk komoly nyereményekhez jutni. Mint később kiderült, ez nem igaz, ezt a következtetést csupán a fényképek felületes áttekintéséből vonta le. Így születik egy mítosz egy nem létező figuráról. Mert ez az igazság, Stex Alfréd a valóságban nem létezett, csupán a Stex-ház alapítói találták ki őt. Ha figyelmesen végignézzük a fényképeket, könnyen gyanút foghatunk. Van egy-két ellentmondás: például első békekölcsönét 1952-ben jegyezte Alfréd egy gyárban, a helyzet nem igazán stimmel. Talán ez a polgári, németes hangzású névvel megáldott, polgári milióból származó ember gyári munkásként dolgozott az ötvenes években? Ráadásul az első békekölcsönét az egyik kép szerint 1952-ben jegyezte, a kötvény alá viszont 1955-ös dátumot írtak alá. A másik gyanús mozzanat Alfréd arca, ami nem mindig egyezik meg a képeken, ezt azonban a takarások, az oldalról vagy hátulról fotografálás jól leplezi.

Stex Alfréd tehát egy kitalált figura, akiről azonban történetek születtek, ezek továbbadódnak, és hősünk életre kel. Egy mitologikus figurának is tekinthetjük őt, akinek életét a szerencsejátékok, a hazardírozás, a szerencse szórakozási szándékkal való megkísértlése jellemzi. De hogyan is születtek meg hazánkban az Alfréd által is kedvelt játékok? Milyen gyökerei vannak a szerencsejátékoknak? Egyáltalán, a szerencse hogyan szerepel egyes ismertebb műltbéli kultúrákban? Néhány ilyen kérdésre keresek választ a továbbiakban.

A szerencse istennője a rómaiaknál Fortuna. Általában egy szaruval ábrázolják, a bőségszaruval, amit időnként megráz, és ilyenkor következik be a szerencsés esemény. A római ember azonban inkább saját derekasságában bízott, mint a vakszerencsében. Elterjedt vélemény volt, hogy ki-ki a maga szerencséjének kovácsa („Quique suae fortunae faber”), saját maga alakítja sorsát, a szerencse nem vak, hanem a bátrakat támogatja. A ma nekem, holnap neked („Hodie mihi, cras tibi”) gondolat is ismert volt, de kevésbé jellemző a rómaiakra.

Fortuna istennő az etruszk Nortia sorsistennő helyét vette át, sok etruszk isten halványult így el. Nortia az emberek számára nem látható, arcát fátyol lepi. Idő és tér felett uralkodik; templomában minden év ünnepélyes befejezésekor egy szöveget vertek a falba, ez a mágikus szokás vált az időszámítás alapjává. Az etruszk hitvilágban az emberi életet a természeti erők és egy sorsszerű isteni akarat irányítják. Az etruszkok úgy gondolták, hogy az isteni akarat számos formában megnyilvánul a természetben, ezek felismerésének specialistái a haruspexek, a jövendőmondók, akiknek voltak eleve szerencsésnek, illetve szerencsétlennek tartott napjaik a jövendőmondásra, akárcsak az augurok között a későbbi Rómában (Hahn 1985: 258-260).

A szerencsének az indeknél is külön istennője volt, Purandhinak nevezték. Az iráni vallások kapcsolatban álltak In-

148

K É K

1950-es évek alapvetően változtatták meg ezt a miliót, ez a fotókról is kiderül. 1952-ben Alfréd békekölcsönt jegyez a gyárban, amelynek nyilvános sorsolása 1953-ban a Margitszigeten volt: egy sorskerékből fiatal lány húzza ki a nyertes szelvényeket. Stex „elvtárs” első békekölcsönkötvénye is ki van állítva, erről kiderül, hogy a békekölcsön-sorsolások félévente esedékesek. Úgy tűnik a képekről, hogy a hatvanas évek konszolidációja Alfrédnek is bejött. Hősünk ugyanis lottózik, azon pedig komoly nyereményekhez jut. 1961-ben egy zeneszekrényt nyer, Alfréd mögött egy nő áll a fotón, valószínűleg fiatal felesége, aki egy 1963-as portréről tekint ránk. 1966-ban és 1968-ban már komoly pénzszeget is átvehet Stex Alfréd, amit a lottón nyert. Lottón egyébként autót is lehet nyerni, mint az egyik fénykép tanúsítja, OTP-nyereményautók –Wartburgok – vannak kiállítva a közönség számára.

Budapest

diával, az irániak Parendi néven tisztelték az említett Purandhit (Szimonidesz 1988: 159-160). A romák baht szava szerencsét jelent, a szó pedig nem más, mint egy perzsa szerencseisten neve.

Számos népnél nem létezik a szerencsének külön istensége, leginkább a sorsistenség irányítja az emberek életét. Sors és szerencse több vallásban együtt jár, a szerencse értelmezése nem feltétlenül azonos az anyagi gazdagságával, mint ahogy sokszor ma azt értjük. Az igazi gazdagsághoz az egészség is ugyanúgy hozzátartozik, mint a kiteljesedett, boldog élet.

A mezopotámiai akkádoknál Tasmétu (az Elrendelés) a sors istennője, a hettitáknál Tasmisu. A mezopotámiai mítoszok vezérmotívuma a sors kérdése. Az akkádok a suméroktól vették át a világot egyetemesen irányító erő fogalmát, a parszut – sumérül me –, de azt egyetemesebbé alakították át. A parszu törvény és a törvény befolyásolása. A sors – akkádul simtu – objektív, még az istenek is a sors alá vannak vetve. A mitológia sorsfétise a sorstábla - tup simti –, a mitológiában az válik a sors urává, aki a sorstáblát a kezében tartja, például az Anzú-mítoszban (Hahn 1985: 142, 144, 132).

Az antik görögöknél Zeusz ítélkezik a sors felett, de a három Moira is – ezek a pókszerű istennők – a sorssal törődik: Klóthó fonja, Lakheszisz gombolyítja, Atroposz pedig elvágja a sors fonalát. A Moirák a rómaiaknál Párkákként ismeretesek (Hahn 1985: 232).

A germán mitológiában a Nornák döntenek az ember sorsáról. Ők szintén hárman vannak, a világfa tövében laknak, és ennek a három istennőnek a határozatait más istenek képtelenek megváltoztatni. Nem így van ez az egyiptomiaknál, ahol Ízisz a sors felett is hatalommal bír (Hahn 1985: 212, 104).

Miután a szlávok felvették a kereszténységet, a pogány mitológiai elemek a népmesékben éltek tovább. Az a mitológiai mozzanat, hogy a sors nem vakon ítélkezik, több szláv nép hitvilágában megmaradt. A sors befolyásol-

ható, leginkább áldozatok bemutatásával, ajándékok adásával. A régi szláv vallásokban a sors megszemélyesítője – a Szugyenyica – az orosz dolja vagy a szerb szreca; mindkettő gondoskodik az emberről, az orosz istenség szigorúan, a szerb viszont engedékenyebben (Hahn 1985: 385).

Több vallás mitológiájában találkozni olyan hőszokkal, akik a sors kegyeltjei, gyakran valamelyik isten leszármazottjai, akikre az isten vigyáz, akik a szerencse fiai (olykor lányai). Ilyen kegyeltje Pallasz Athénének Odüsszeusz is. De nemcsak a mítoszok foglalkoznak a szerencsével, a babonák például sokkal inkább vonatkoznak arra, gondoljunk csak a kéményseprőre, a malac farkára, a szerencsemalacra, a négylevelű lóherére vagy a nyomorékokra, akikről a középkorban azt tartották, hogy szerencsét hoznak; netán a püpos emberre, akinek a püpját megsimogatni szintén ezzel jár. Dolgozatomban azonban a babonákra nem térek ki, az önmagában is hatalmas téma lenne.

Mi a szerencsejátékok titka, hogyan magyarázható meg annyi ember – olykor már szenvedélyes – ragaszkodása a szerencsejátékokhoz? Egyrészt játékról van szó, amelyben a játékos szórakozik. Másik fontos tényező a nyeresé esélye, a gazdagság elérése. A harmadik tényező pedig az említett kettő között helyezkedik el: ez a bizonytalanság, a véletlen. A legtöbb – tisztességesen játszott – szerencsejáték ezzel a hármas összefüggéssel írható le.

A szerencsejátékok nem csupán a hétköznapi ember érdeklődésére tartanak számot, a valószínűségszámítás és a játékelmélet mint tudományos területek olyan valós problémákból születtek, amelyek a szerencsejátékok gyakorlatából eredeztethetők. Általában Blaise Pascal és de Méré lovag 1654-es párbeszédére vezetnek vissza a valószínűségszámítás megszületését. A történet a következő: Antoine Gom-

bault, alias de Méré lovagja szívesen időzött időnként játéktérmekekben. Vizsgálódó alkat lévén nemcsak magával a játékkal foglalkozott, de egy kérdést is felvetett, amit elméleti úton megoldott, majd felkereste Pascalt, megtudakolandó, következtetései helyesek-e. A probléma a következő volt: létezett egy akkor már legalább száz éves játék, amelyben a bank egyenlő arányú fogadást ajánl arra, hogy egy kockát négyszer feldobva a dobások közt lesz hatos. De Méré-t az a kérdés foglalkoztatta, hogy miért nem kedvező a banknak arra fogadnia, hogy két kockával való dobásnál huszonnégy alkalomból legalább egyszer dupla ha-

149

K É K

tos lesz. Egyes elmesélések szerint saját kárán volt kénytelen rájönni arra, hogy ennek valószínűsége csekély. Pascallal, akiről tudott volt, hogy irodalommal, filozófiával, teológiával és matematikával foglalkozik, a lovag egy estélyen ismerkedett meg. Pascal megoldotta a problémát, kimutatta, hogy huszonnégy és huszónöt dobás közt van az a kritikus határ, ahol az esélyek átfordulnak. Pascal levelet írt Pierre de Fermat-nak – Toulouse-ban élő jogász és matematikus volt – akivel egyre mélyebben merültek el bizonyos szerencsejátékok matematikai problémájának kidolgozásában; így ismerte meg a tudományos világ a matematika egy új ágát, a valószínűség-számítást (Weaver 1979). Úgy tartják, hogy magát a rulettet is Pascal alkotta meg, hogy annak segítségével végezzen valószínűség-számítási kísérleteket.

Egy másik vélemény – Oyestein Ore, a Yale-en egykor tanított professzor –

szerint a Liber de Ludo Alae (A kockajátékok könyve), ami ugyan csak 1663-ban látott napvilágot, de több, mint száz évvel korábban íródott, már a valószínűségszámítás csiráit tartalmazta, és szerencsésebb inkább ezt a könyvet tekinteni a valószínűségszámítás kezdetének (Weaver 1979).

De térjünk vissza Stex Alfréd kedvenc szórakozására, a szerencsejátékokra. Az ókorig visszamenően találhatunk a szerencsejátékokra utaló nyomokat. A görög és római kocsiversenyeken már komoly fogadásokat kötöttek, ezt a mai bukmékeri fogadások őseinek is tekinthetjük. Angliában a ló- és agárversenyekkel tovább élt ez a hagy-

Budapest

van szükség. És mint arról már szó volt, a rómaiak szerint a szerencse nem véletlenül szegődik az ember mellé, csak a bátrakat támogatja („Bátraké a szerencse” – „Audentes fortuna iuvat”). Valamint az érdem is vonzza a szerencsét – vallotta később Goethe.

A kártya jó példáját mutatja annak, hogy a játék és a szerencsejáték között nincs is nagy különbség. A világon mindenütt elterjedt kártyajátékok az emberi találékonyság remek bizonyítékai, több ezer változatuk fejlődött ki. Kínában vékony papírcsíkok szolgálnak kártya gyanánt, az egyik indiai kártyajátékhoz 460 lapra van szükség, és máshogy játsszák nappal, mint éjszaka.

Az általunk legismertebb szerencsén alapuló kártyajáték közé tartozik a kaszinókban is játszott Black Jack, ami a „Trente-et-un”-ból fejlődött ki, és sokáig „Vingt-et-un”-ként volt ismeretes. Ennek egy változata a mi magyar kártyánkkal játszott huszonegy nevű játékunk.

A másik híres kártyajáték a póker, ami a westernfilmeknek köszönhetően az Egyesült Államok egyik szimbólumává vált. Ezekből a filmekből ismerjük a nagy téteket. Nem véletlenül hívták a középkorban – és hívják ma is – a kártyát az ördög bibliájának. A kártyázás gyakran esett tilalom alá, mind a vallás, mind az uralkodó részéről.

A kockát és a kártyát a rulett követte a kaszinókban, ez a szerencsekerék továbbfejlesztett változata. Nem véletlenül, hiszen a szerencse metaforája a kerék, az „egyszer fent, egyszer lent” vagy „a szerencse forgandó” mondásaink tanúsítják ezt. A szerencsekerék egy egyszerű ősi mechanikus játékeszköz. Azok a sorsjátékok, amelyeknél ezeket használták, az 1500-as évektől ismereteseek szinte egész Európában. Ezeket a játékokon árucikkeket lehetett nyerni, de Spanyolországban nemességet is. Németalföldön pedig akár

bűnbocsánatot is. 1530-ban a firenzei államkincstár is felhasználta a szerencsekerékes pénzsorsjátékot mint bevételi forrást.

A lottó őse a XVII. századi Genovában született meg. Mint az közismert, az athéni demokráciában is sorsolással választották az egy napra érvényes esküdtbíróági tagokat a harminc évet betöltött szabad férfiak közül, akik ezért napi díjazást kaptak. A kora újkori Genovában a köztársaságot kormányzó nagytanácsát is sorsolással frissítették fel évente: eleinte százhusz, majd kilencven jelölt közül sorsolták ki az öt új tagot, míg öt régi tag kilépett. A kilencven jelölt nevét pergamen levélkékre írták rá, és nyilvánosan húztak ki öt papirost egy urnából. Erre az öt új névre fogadások is köttet-tek. Benedetto Gentile javaslatára a sorsolást függetlenítették a szenátorválasztásoktól, a húzások gyakoribbakká váltak, és a nevek helyett számokra lehetett fogadni. Az első állami lottósorsolást 1620-ban rendezték meg nyilvánosan Genovában. A befolyó jövedelmet az állam céljaira használták fel. A játék népszerűsége rohamosan nőtt, és egész Európában elterjedt. A XVII. század végére, a XVIII. század elejére a lottó és a szerencsekerék már Angliában, Franciaországban, a Németalföldön és Lipcsében is ismert volt már.

Németországból Ausztriába, majd Magyarországra is eljutott a lottó. Azt azonban megelőzte egy másik játék, az úgynevezett szerencseveder. Egy urnában számozott és számozatlan cédulákat helyeztek el, a számozottakat kihúzva vásári cikkeket lehetett nyerni. Ezt a főleg ünnepélyeken és vásárokon űzött – a nép körében kedvelt – játékot 1599-ben tiltotta be II. Rudolf Ausztriában. Ennek oka a sok visszaélés lehetett, ami az ilyen játékokat gyakran kíséri. Magyarországon 1779 körül terjedtek el az árukisorsolások. A krajcáros sorsjegyekkel értékes nyereményekhez lehetett jutni, bár a legtöbb nyeremény leginkább porcelán- és tüköráru volt. A genovai rendszerű

150
K É K

mány, de Anglia híres arról, hogy szinte bármire lehet fogadást kötni. Egy híres irodalmi példát is felhozhattunk: fogadást kötnek arra, hogy meg lehet-e nyolcvan nap alatt kerülni a Földet? – ez Verne egyik könyvének alapötlete. De a totó – a totalizátor szó rövidítése – is ilyen gyökerekre vezethető vissza, egy játékesemény – esetünkben egy focimeccs – kimenetelére lehet fogadni.

Visszatérve az ókorba, gondoljunk a kockavetésre, amivel a római katonák mulatták az időt; majdnem mindegyikük magánál tartotta az önpoharat a három csontkockával. A Rubicon folyót átlépő, Róma ellen vonuló Julius Caesar híres, szállóigévé vált mondása – „Alea iacta est” azaz „A kocka el van vetve.” – szintén utal arra, hogy a kocka népszerű játék volt, de elsősorban arra vonatkozik, hogy az elhatározást tett követi, sorsát Caesar maga próbálta irányítani, már csak a szerencsére

Budapest

lottót császári pátenssel 1751. november 13-án vezették be az osztrák és cseh örökös tartományokban. Akár csak a sorsjáték, ez is állami monopóliumban volt. A Magyarországon is terjedőben lévő vásári sorsjátékok egyre állandóbbakká váltak, több helyen a városi hatóságok saját ellenőrzésük alá vonták. Mária Terézia 1762. március 22-én engedélyezte a lottó pátensében. 1763-ban el is indult hazánkban a lottó hódító útjára. A sorsolások Budán és Pozsonyban történtek, az ország több pontján is át lehetett venni a nyereményeket. A szerencsekereket – vagy ahogy akkoriban hívták, az ollafortunát – a mai Batthyány téren forgatták meg. A magyar lottó az osztrák rendszerrel egyező volt, kilencven számból sorsoltak ki ötöt, mindez kétfelétente történt. A lutri – ahogy Magyarországon a lottót nevezték – a múlt század második felére vált igazán elterjedté hazánkban. A lutrit Móríc Zsigmond *Légy jó mindhalálig!*-jából is ismerhetjük. A lutri a legszegényebb rétegek játéka volt, az állam számára jelentős bevételt hozott. 1897-ben azonban különböző indoklásokkal az Országgyűlés a lutrit megszüntette, helyét a külföldön is sikeres osztálysorsjátékok vették át. A tapasztalatokat egy 1802-es bécsi játékból merítették. Százezer darab száz forintba kerülő sorsjegyet bocsátottak ki, amiért további húsz krajcár beíratási díjat is ki kellett fizetni. A játékban tízmillió forint értékben sorsoltak ki 57.900 nyereményt. Bár azon az ominózus országgyűlésen az is felmerült, hogy az államilag fenntartott játékokat teljes mértékben meg kell szüntetni, ezt a javaslatot elvetették, belátván, hogy az ember homo ludens, a játékszenvedélynek pedig paragrafusok nem állhatják útját.

Az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlását követően a legnépszerűbb szerencsejáték a löversenyzés volt hazánkban. Magyarországi eredete gróf Széchenyi Istvánig vezethető vissza, aki 1827-ben létrehozta a Pályafuttatási Társaságot, majd következő évben

publikálta *Lovakról* című művét. Bár célja elsősorban nem a sportfogadás meghonosítása volt, a löversenyzés sporttal való kapcsolata kétségtelen; századunk első felének magyar sportélete jelentős támogatáshoz jutott a löversenyek hasznából.

Az osztálysorsjátékokat ismét felváltotta a lottó, ami 1957. március 7-e óta az ország legnépszerűbb és legelterjedtebb szerencsejátéka. A játékot az OTP szervezte a pénzügyminiszter rendelete alapján. Már 1957 januárjában felkészítették és tájékoztatták a lakosságot („Reszkess totó, jön a lottó!”), ennek eredményeként az első sorsoláson mintegy másfél millió szelvény vett részt.

Talán nem véletlen, hogy a Móríc Zsigmondról elnevezett kultúrotthonban, a MEDOSZ Jókai utcai székházában tartották a sorsolást. A későbbiekben a lottógömb vándorútra indult, évtizedeken át mindig más-más helyszínen tartották a lottósorsolást. A vidéki népszerűsítést szerte az országban közlekedő négy-öt hangoskocsi segítette, amelyek leginkább vásárokon, búcsúkon bukkantak fel. A szervezők a sorsolások színhelyére szórakoztató műsorokkal igyekeztek nézőket csalogatni, bár talán erre nem is volt olyan nagy szükség, mivel a sorsolás a legtöbb ember számára érdekesebb és izgalmasabb volt. A sorsolási műsorokon állandó vendégnek számított a Kabos László által megszemélyesített Lottó Ottó, a lottó emblémafigurája. A lottójátékhoz tartozott a havonta tartott tárgynyeremény-sorsolás, amire a nyereményalap 10%-át fordították, és ahol a nyeretlen szelvényekkel lehetett játszani. Ma a joker-számjáték a kiegészítője a lottószámok sorsolásának.

A lottó újbóli bevezetése gazdasági, politikai megfontolások eredménye volt. A korábbi béke- és tervkölcsonök ideje lejárt. A kötvénykibocsátások egyre kevésbé jelentettek bevételt a

költségvetésnek, ráadásul az emberek nem is szívesen vettek részt a kényszerű kötvényjegyzésben. Be kellett látni, hogy a Rákosi-korszakban az emberekre ráerőszakolt „szerencsejáték” a konszolidálódás időszakában már nem működhet. Végül is a kormány áldását adta a lottóra, ebből lehetett például finanszírozni a tervezett lakásépítési programokat. A lottózás egyfajta szolid szabadságot jelképezett, az emberek szabadon választhattak, hogy akarnak-e játszani vagy sem (ellentétben a békekölcsonnel), valamint legitímálta azt is, hogy munka nélkül is pénzhez juthat az ember, ha szerencséje van.

151
K É K

A már említett tárgynyeremény-sorsolásokon sokféle cikket lehetett nyerni. Ruhaneműt, kávédarálót, edényeket, fűnyírót, rádiót, lovas szekeret, de akár autót és öröklakást, családi házat, nyaralót is. A nyereménytárgyaknak, illetve a nyertes szelvényeknek létezett egy piaca is, előfordult, hogy nagyobb értékben vásároltak emberek nyertes szelvényeket, mint amekkora a tárgynyeremény értéke volt, ennek oka a hiányban keresendő, például az autók esetében. Az utolsó tárgynyeremény-sorsolást 1976. május 31-én tartották.

A lottóval kapcsolatban érdekes történetek is fennmaradtak. Amikor a Múzeum körüti lottóház feliratáról az 'l' betű leesett, rögtön pletyka kelt szárnyra, egy újságcikk is megjelent arról – amit egy svájci lap is átvett –, hogy az OTTÓHÁZ-ban Habsburg-párti lottónyertesek laknak, monarchista propagandáról van szó. A Flórián téri lottóház alapozási munkálatai

során római fürdő nyomára bukkan-
tak, ezért az építkezést fel kellett füg-
geszteni. Fortuna istennő keze – úgy
tűnik – a XX. századi Magyarországra
is elér.

Persze nemcsak a lottó volt az egyet-
len legális játéklehetőség, ahol a sze-
rencsével randevúzhatott az ember. A
később szóba kerülő (1947 óta Ma-
gyarországon is jelen lévő) totón kívül
– amit egy leginkább városi, futballér-
tő és -rajongó réteg játszott, ellentét-
ben a lottóval – 1967-ben megjelent a
borítékos sorsjegy is. Nem véletlenül
ekkor, hiszen a hatvanas évekre meg-
szaporodtak a kereskedelmi sorsjáté-
kok, a társadalom igénye a játékok vál-

Budapest

tömegsportra és az utánpótlásra fordí-
tották. A Magyar Olimpiai Bizottság
1967-ben olimpiai sorsjegyet bocsá-
tott ki, hogy a mexikói olimpián a ma-
gyar csapat részvételét fedezni tudják.
A kiutazáson kívül öröklakást vagy
autót is lehetett nyerni. Ez a játék va-
lamilyen oknál fogva nem aratott kö-
zönségsikert, ezért 1967 végén beve-
zették az olimpia borítékos sorsjegye-
ket. Az olimpiai csapat költségeinek
ilyesfajta finanszírozása azóta is él. A
borítékos sorsjegyek felbontására kü-
lönböző tuti tippek voltak, már-már
külön rituáléja alakult ki. Ugyanez
igaz volt a később megjelenő kaparós
sorsjegyekre is.

1988-ban a BNV-n Garancia deviza-
sorsjegyek voltak kaphatók, melyeket
tíz nyugatnémet márkáért árultak.
Ezekkel a sorsjegyekkel nyugati autó-
kat és szórakoztató-elektronikai ter-
mékeket lehetett nyerni. Ugyancsak
1988. a hatos lottó születési évszáma.
A játékban negyvenöt szám közül kell
hatot eltalálni. A játék mára a Szeren-
csejáték Rt. második számú játékává
vált. Vonzereje, hogy nagyobb a nye-
résesi esély, mint az ötöt a kilencvenből
szisztémára épülő nagyobb testvéré-
nél. A játék egyébként a Magyarorszá-
gon is forgalmazott Ausztria lottó si-
kerének tapasztalatára jött létre. Az
Ausztria lottó magyarországi története
is számos érdekességet rejt magában.
Megjelenése nálunk a nyolcvanas évek
végére tehető, még a rendszerváltás
előtt, amikor már sokan utaztak valu-
takeretükkel a közeli Bécsbe. De a va-
lutakeretből lehetett vásárolni a 6/45
rendszerű – nagyobb nyerési esélyű –
Ausztria lottóból, itt Magyarországon.
A nyeremény a lottó esetében már
adózott, így egy lehetséges nagyobb,
schillingben kifizetett nyeremény so-
kak számára bizonyult vonzósnak.
Olyan is előfordult, hogy nyertes szel-
vényt megvásároltak a gazdájától, töb-
bet fizetve érte, mint annak valódi ér-
téke; ez az egykori kötött devizagaz-

dálkodás idejében azért bizonyulha-
tott jó üzletnek, mert a schilling érték-
romlása messze alulmaradt a forinté-
nek.

Totózni hazánkban 1947 óta lehet.
Embersportfogadás – adta hírül öles
betűkkel egy korabeli plakát. A játék
eredete Angliában keresendő. Ott
1921 óta köthettek az emberek foga-
dást a bukmékernél, hogy egy mérkő-
zésen melyik csapat rüg több gólt. A
totóban rejlő gazdasági lehetőségeket
a svéd állam használta ki először, ami-
kor 1934-ben koncessziót adott sport-
fogadások szervezésére. A svéd mintát
Svájc és Franciaország is követte,
majd a háború után Spanyolország,
Olaszország és Magyarország is.

Az angliai bukmékerirodákban per-
sze elsősorban löversenyfogadásokat
tettek az emberek. Ezek az irodák le-
gendások azonban arról is, hogy náluk
mindenféle képtelenségekre fogadhat
az ember. Ezek a valóságban azonban
inkább marketingfogásnak tekinthetők
az érdeklődés felkeltésére, fenntartásá-
ra, mivel egy-egy blódséggel szívesen
foglalkozik a sajtó, így országos publi-
cítást ad az adott irodának. Igazából
Angliában is a fogadóirodák kínálatá-
ból lehet választani fogadások esetén.
A fogadási kínálatnak néhány standard
követelménynek kell megfelelnie. Egy-
részt a kínálat legyen olyan, hogy való-
színűleg sokan fogadjanak rá. Másod-
szor, a valószínűség statisztikailag, ma-
tematikailag legyen behatárolható. Itt
kell megemlíteni a kockázat és a bi-
zonytalanság közötti alapvető külön-
séget. A kockázatnál meg lehet adni
valamilyen bekövetkezési valószínűsé-
gi tényezőt, a bizonytalanságnál azon-
ban nem. Harmadszor, a forgalomhoz
képest a bekövetkezési valószínűségek
kikalkulálásának költsége és a terjesz-
tési költség nem léphet át egy üzletileg
ésszerű határt. Ha valaki egyedi ese-
ményre akar fogadni, ennek a fajlagos
költségei abszurd méreteket ölthetnek.
Több, mint egy éve egyébként már ná-
lunk is lehet nem egyedi sportfogadá-
sokat kötni, a Szerencsejáték Rt. Tipp-
mix nevű játékában.

152

K É K

tozatosságára megnőtt. Ezt használta
ki a Sportfogadási és Lottóigazgatóság
az utcákon árult borítékos sorsjegy se-
gítségével. A kereskedelmi sorsjátékok
közé tartoztak az áruházak telikabát-
és cipősorsorsósai, a metró-sorsjegy, a
vadászsorsjegy, az iskolai sorsjegy
vagy a bélyeggyűjtők sorsjátékai.

Egy másik sorsjegy az OMÉK sors-
jegy volt, amit az évente Budapesten
megrendezésre kerülő Mezőgazdasági
Kiállítás és Vásár alkalmából bocsátot-
tak ki. Ezen a tárgynyeremény-sorsolá-
son olyan értékes dolgokhoz jut-
hattak a szerencsések, mint Fiat sze-
mélygépkocsi, Erdért-faház, televízió,
magnetofon, IBUSZ-utazás; de emel-
lett apróbb nyereménytárgyak is sze-
repeltek: rókakapa, házi motoros per-
metező, öt mázsás disznó, óriásharcsa.

Az állami monopóliumként létező
szerencsejátékok felhasználhatóak vol-
tak a sport támogatására is. A totóból
befolyó nyereség egy részét például a

Budapest

A háború utáni újjáépítés során kevés pénz jutott a sportra hazánkban. Közelgett azonban a londoni olimpia, és nem csupán az eredményes szereplést fenyegette a pénzihiány, de kérdéses volt, miből tudnak kiutazni a sportolók a rangos eseményre. Az ország vezetése a felkészülés és a részvétel költségeit a totóbevételekből szándékozott finanszírozni. A játék október 19-én kezdődött, két héttel előtte már elkezdtek árusítani a szelvényeket. A meglehetősen borsos árú szelvényeken még csak magyar mérkőzésekre, tizenkettőre lehetett tippelni, egyelőre még csak egy hasábon. Nyerni tíz találatlaltól lehetett.

Ma szinte minden sarkon totózhat az ember, akkoriban azonban csak a főváros és hét vidéki nagyváros postahivatalaiban lehetett totószelvényekhez jutni. Néhány hét elteltével az értékesítésbe a zálogházakat is bevonták, az első kísérleti totókirendeltséget pedig 1948-ban nyitották meg Debrecenben. A népszerűsítés érdekében a szervezők igyekeztek mindent elkövetni, a szelvények feldolgozásába például éltsportolókat is bevontak, ami nemcsak megtisztelés volt a hírességek számára, de ügyes reklámfogás is. Az újságok neves sportszakemberek tippjeit közölték, melyek általában csak 3-6 találatot hoztak. Ez is igazolja, hogy a totó szerencsejáték is, nem elég a hozzáértés. A totó azonban nem egyszerűen szerencsejáték. Ezt igazolja a nyolcvanas évek néhány totóbundája, ahol nagy kaliberű totócsalók csapatokat fizettek le abból a célból, hogy néhány totógyilkos eredmény szülessen, így komoly nyereményhez juthassanak. Ez is volt az egyik ok, amiért a külföldi mérkőzések aránya megnőtt a magyar totószelvényeken.

A kezdeti lendület azonban alábbhagyott, az ötvenes elején az életszínvonal csökkent, a megélhetés egyre nehezebb volt, az embereknek kenyérré is alig jutott, nemhogy szerencsejátékokra. Az évente kötelező béke- és tervkölcsönjegyzések szintén nem lendítették elő a sportfogadásra való ked-

vet. Az újságok sem írtak már a totónyereményekről, mint addig – amikor a legkisebb hírt is igyekeztek szenzációként tálni –, csak az eredményeket közölték le. A totó megérett a reformra, ezentúl már két hasábon lehetett játszani, a nyereményalapot felemelték és bevezették a vigaszdíjat is. 1949-től – Európában először nálunk – kollektív szelvényen is lehet fogadni. A Lottó Nemzeti Vállalat felismerte, hogy a totó sokaknál társas játék, baráti csoportok, munkahelyi kollektívák heti rendszerességgel űzött játéka – ez egyébként a később bevezetésre kerülő lottó esetében is igaz. Sorra jelentek meg a totótípek, totókulcsok, módszertani segédanyagok, 1954 óta pedig rendszeresen megjelenik a Sportfogadás című.

A lottó bevezetésével azonban – ahol a nyeremények busásabbak voltak – a totó iránti érdeklődés erősen megcsappant. A játékot megmentendő további változtatásokat eszközöltek. A játékkedvet a szervezők totótombolákkal, külföldi utazásokkal igyekeztek fenntartani. 1964-ben bevezették a 13+1-es játékformát, aminek lényege, hogy ha nincs telitalálat – tehát 13+1 –, akkor a telitalálatra elkülönített nyereményalapot nem osztják fel, hanem továbbforgatják, így többmillióssal halmozódhat fel nyereményként. Ez az újítás meghozta a sikert, a totó ismét felküzdötte magát az ötösloTTó mellé.

A totó bevezetésekor az emberek azt hitték, hogy meggazdagodni rendkívül egyszerű dolog, csak a tizenkét mérkőzés eredményét kell eltalálni. Ez igaz is, de kiderült, hogy ez nem is olyan könnyű feladat, mint ahogy elsőre tűnik. Az első időkben az emberek általában érzelmi alapon töltötték ki a szelvényt, akkor sem szívesen tippeltek kedvenc csapatuk vereségére, ha az valószínűsíthető volt. Szurkolói és fogadói mivoltukat el kellett különíteni egymástól, ez viszonylag hosz-

szabb időbe telt, ezáltal ugyanakkor játékok eredményesebbé is vált. A későbbiekben nemcsak a totókulcsos variációk, de a csökkenő játékszínvonal és az NB I-ben állandósuló erőviszonyok is a fogadók segítségére voltak, egyre gyakoribbakká váltak a tömeges nyerések. Ez azonban azzal járt, hogy a nyeremények kisebbekké váltak. Ez megint a lottó felé terelte az embereket. A kiegészítő játékok, a vigaszdíj és a nulla találatra fizetett nyeremény is egyre érdektebbé váltak a fogadók számára. Még leginkább a totótombolák keltették fel a totózők érdeklődését.

153

K É K

Az első totótombolát egy 1959-es magyar-svéd válogatott mérkőzés szünetében rendezték meg a Népstadionban. A játék lényege az volt, hogy a mérkőzés alatt a nézőtérén árulták a szelvényeket, amikhez a vásárlók egy tombolajegyet is kaptak. Ezeket a szünetben kisorsolták, és 3-4 ajándéktárgy – robogó, kerékpár, televízió, rádió, szőnyeg, ajándékosár – lelhetett gazdára. A kedvező fogadtatás hatására a játékot később nemcsak válogatott, de nagyobb érdeklődésre számot tartó fővárosi és vidéki NB I-es mérkőzéseken is megrendezték. Ezekeken a helyeken megjelent a tombolakocsi a sorskerékkel, a sorsolási bizottsággal és a nyereménytárgyakkal. Ugyan a totótomboláknak nagy sikere volt mind a közönség tagjai, mind az egyesületek között – a klubok sokszor megkeresték a Lottóigazgatóságot, hogy az ő mérkőzésükön rendezzék a tombolát –, a sajtóban is népszerű volt a játék, a

totószelvények forgalmában mégsem jelentettek érezhető változást.

A totótombolákon egy érdekes rítus is kialakult. A sorsolást hagyományos módon bonyolították le, utána azonban kialakult annak a szertartása, hogy a nyertesnek a nyereménnyel körbe kellett szaladni a pályán. Ha ezt nem tette, a szurkolók hangosan követelni kezdték a tiszteletkört. A robotgót vagy kerékpárt nyerőknek ez nem is okozott nagy gondot, annál inkább annak, akinek televíziókészülékkel a kezében, esetleg egy hatalmas szőnyeggel a vállán kellett ezt a feladatot teljesítenie a drukkerek hangos biztatása mellett.

Budapest

1952-ben bevezették a góltotó-játékot is, ahol két NB I-es mérkőzés félidei és végeredményére lehetett tippelni. A játék azonban nem vert igazán gyökeret, kevesen is játszották, ezért a nyeremények sem voltak magasak. Hiába adott tippeket a sportsajtó, hazánkban nem igazán vált ez a játék sikeressé, 1953-ban meg is szűnt, csupán negyven évvel később született újjá. Ez a játék ma sem vonz tömegeket, elsősorban a fogadási választék színesítése a célja.

Szerencsejatekaink időközben átalakultak, ma már gépi feldolgozású szelvényekkel játszhatunk. A játékok egyre változatosabbak, a Szerencsejáték Rt. játékein kívül választhatjuk a kaszinókat, játéktermeket is látogathatunk ilyen jellegű igényeink kielégítése céljából. Mára mindez egyre természetesebb számunkra, egyre inkább hétköznapiak számít a szerencsét megkísérteni. De azért egy-egy nagyobb lottónyeremény még ma is szenzációszámba megy.

Tanulmányomban nemigen írtam a szerencsejátékok más fajtáiról, például a kártyáról vagy a játékautomatákról. Inkább azokra koncentráltam, amelyek Stex Alfréd életében, főleg a II. világháborút követően szerepet játszottak – és amelyeket a legtöbben üznek, akár éppen a Stex-házban. A témában bőven van még mit kutatni, az érdeklődőket pedig csak így biztathatom: Szerencse fel!

FORRÁSOK

- Hahn István (szerk.) [1970] 1985 *Mitológiai ábécé*. Budapest: Gondolat.
- Szimonidesz Lajos [1927] 1988 *A világ valásai*. Budapest: Könyvtérkesítő Vállalat.
- Weaver, Warren 1979 *Szerencse hiszszony*. Budapest: Gondolat.
- A Szerencsejáték Rt. *Honlapja*. – Az elérhetőség: <http://www.szerencsejatek.hu/szlapok.htm>. A letöltés ideje: 1999. június 9.

154

K É K



Mikor jelen tanulmányunk elkészítéséhez fogtunk, úgy gondoltuk, hogy könnyű dolgunk lesz: a képzés és a tanszék története a „bennünk élő történelem” része, ezért a képzés nyíregyházi történetét a „résztevő megfigyelő” emlékei alapján is meg tudjuk írni. A helyzet azonban korántsem ennyire egyszerű: a képzés 1975-ös indítása és a tanszék 1977-es alapítása óta a tanszék oktatógárdája szinte teljesen kicserélődött, és bár valóban „bennünk él a történelem”, munkán-

majd az arra épülő közművelődési törvény lehetőségeiből fakadó nagyobb szakemberszükséglet igényei alapján indult el. Ekkor került sor a tanítóképző intézetek népművelés és könyvtár szakkollégiumi képzésének az átszervezésére, valamint a szombathelyi Tanítóképző Intézetnek Tanárképző Főiskolává való átszervezésére is (erre már 1972-ben sor került). Ez magával hozta az addig tanítóképző intézeti és egyetemi szintű népművelőképzés (ELTE, KLTE) átalaku-

Fónai Mihály –
Drabancz Róbert

Vázlat a népművelő- és művelődésszervező-képzés történetéhez Nyíregyházán

155
K É K

kat csak komoly levéltári kutatómunka eredményeként tudtuk megvalósítani. Jelen tanulmányban a nyíregyházi képzés és a tanszék történetének főbb vonalait vázoljuk fel, nem törekszünk a képzés és a szakma országos történetének bemutatására; arra csak akkor utalunk, ha a tanszék történetének megértéséhez szükséges. A Besenyei György Tanárképző Főiskola Népművelés Tanszékének, majd 1990-től Művelődéstudományi és Felnőttképzési Tanszékének történetét annak jellemzőbb szakaszai lapján vázoljuk fel. 2000. január 1-jétől tanszékünk a Nyíregyházi Főiskola Gazdaság- és Társadalomtudományi Karához tartozik.

A képzés és a tanszék „hőskora”: 1975–1983

A népművelő-képzés az 1974-es MSZMP közművelődési határozata,

lását is, hisz a beinduló tanárképző főiskolai népművelő képzés jelentette a főiskolai szintet, és diszfunkcionálisá tette az addig sikeres és színvonalas tanítóképző főiskolai képzést (a tanítóképzők is főiskolai rangot kaptak). Ez utóbbi a szombathelyi Tanárképző Főiskolán mentette át a főiskolai szintű képzésbe az évtizedes tapasztalatokat, de a többi, színvonalas képzést nyújtó intézetben a hetvenes évek második felében mind kisebb szerepet játszott a szakkollégiumi rendszerű népművelő-képzés. 1975-ben az ország valamennyi tanárképző főiskolája a képzésben komoly tapasztalatokkal rendelkező szombathelyi főiskola képzési struktúráját és tapasztalatait vette át, ami megtestesült az 1990-ig egységes tantervek központi struktúrájában is. A szombathelyi képzés szerepe a nyolcvanas évek közepéig, második harmadáig maradt meghatározó, amihez a szombathelyi tanszéknek a Kul-

turális Minisztérium Közművelődési Szakbizottságában betöltött meghatározó szerepe is hozzájárult.

Nyiregyháza is 1975-ben indult a népművelő-képzés. Az első két tanévben a képzést a könyvtáros képzéssel együtt az Ének Tanszék koordinálta. Az önálló tanszék 1977 szeptember 1-jén kezdett működni, megbízott tanszékvezetője Udvardy-Lakos Endre volt 1979-ig. A képzés és a kialakuló tanszék évekig kedvezőtlen tárgyi körülmények között működött, a tanszéki szobák egy része az ún. „Nyárfásban”, egy felvonulási épületben volt, majd a Főiskola kollégiumának alagsori szobáiban (a Tanszék 1982-ben, a

Felnőttnevelés

A képzés első éveit a képzés és a tanszék kiépítésének nehézségei jellemezték. Vonatkozott ez a lassan kiépülő tanszéki oktatói állományra, a gyakorlati képzésre és a képzéssel összefüggő szakmai, valamint tudományos feladatokra is. A növekvő hallgatói létszám és a korabeli népművelő-képzés mint a főiskolai szinten belüli képzési prioritás már ekkor felvetette egy hat főből álló tanszék kiépítésének feladatát. A tanszék történetének első periódusában fokozatosan épült ki, ekkor kerültek a tanszékre a nyolcvanas években meghatározó szerepet betöltő oktatók: Gáspár László, Rácz Éva, Mankó Mária és Veréb József. 1979-től 1983-ig a tanszék vezetését megbízással a gyakorlatból „behívott” Ádám Imre látta el.

Mi jellemzi ekkor a tanszékét és a képzést? A képzés extenzív kiépülése mellett a tanszék beépült a főiskola szervezeti struktúrájába, feladatát mindinkább képes volt a „klasszikus” tanszékek színvonalán ellátni. Mivel a képzés központi tantervek alapján folyt, annak főbb hangsúlyait a helyben kialakuló feltételek alakíthatták. A képzéssel foglalkozó dokumentumok alapján megállapítható, hogy *ebben a periódusban a város közművelődési életébe jól beilleszkedő, módszertani alapjait tekintve megalapozott gyakorlati képzés folyt.* Ezt igazolja a hallgatói gyakorlatok rendszere, a hospitálásoktól kezdve a nyári gyakorlatokig. Ennek a munkának a kapcsán alakult ki az az intézményi és gyakorló népművelők-ből álló kör, amely egészen a nyolcvanas évekig segítette a képzést. A nyiregyházi képzés szakmai-módszertani oldalának erősségét jelzi, hogy a tanszék első vezetője, a hallgatók körében karizmatikus Udvardy-Lakos Endre („ULE”, ahogy a szakma, és „apus”, ahogy a hallgatók hívták) a hetvenes évek második felében a korabeli népművelés országosan elismert módszertani szakértője volt. De ugyanaz érvényes a klubmozgalomban nevet

szerezett Rácz Évára, majd a valamivel később, 1978-ban érkező Mankó Máriára is; a hetvenes évek utolsó, és a nyolcvanas évek első harmadában mindketten számos módszertani cikket írtak. A hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján alakult ki a tanszék képzési struktúrájában az a szakmai munkamegosztás, aminek eredményeként az egyes oktatók már eredménnyel szakosodhattak egy-egy képzési területre, tantárgyra, gyakorlatitípusra: Udvardy-Lakos a módszertan és az épp általa megismertetett „animálás”, Rácz Éva a művelődésemélet és a művelődéspolitikai, valamint a módszertani alaposságú gyakorlatok, Mankó Mária a vezetésemélet és mindinkább az andragógia, Veréb József a művelődéstörténet és a kommunikációelmélet, Gáspár László a művelődésszociológia területére szakosodott.

1975 és 1979 között a képzés és a tanszék létrehozása volt a fő feladat; melynek állomásai: 1975 – beindul a képzés, 1977 – megalakítják a tanszékét, 1977 és 1979 között kiépül a tanszék személyi állománya, kialakul az együttműködés a gyakorlati képzésben a város és a megye intézményrendszerével. 1979-től 1983-ig Ádám Imre vezette a tanszékét; ez a korszak a beinduló képzés konszolidálódásának a kora.

Milyen helyet foglalt el a tanszék a főiskola életében? Azok az elvárások és kritikák, amelyek ebben az időszakban más főiskolákon is megfogalmazódtak a képzéssel kapcsolatban, Nyiregyháza is érvényesültek. Ezek a tanszéki kutatómunkára, a képzés gyakorlatainak a tanárképzésbe való nehéz beillesztésére, valamint a főiskolai közművelődési munkában való részvétel hiányosságaira utaltak. A szakkal és a tanszékkel kapcsolatos észrevételek egy része abból következett, hogy a tanárképzés logikáját és szervezési tapasztalatait nehezen lehetett érvényesíteni a népművelőképzés sokszínűségében és gyakorlatorientáltságában. A tanszéki kutatómunka ebben a periódusban valóban mérsékelt volt: legak-

156

K É K

gyakorlóiskola kiköltözése után az ún. „gyakorló iskolai szárny” harmadik emeletére, majd 1984-ben jelenlegi helyére költözött). A népművelés orosz és földrajz szakpárosítással indult, de több évig (1981-ig) csak orosz szakpárral indították. A szakos képzés mellett a kialakuló tanszék feladata volt a tanítóképzős hallgatók népművelés szakkollégiumi képzésének ellátása is – ez a képesítési rendeletnek a főiskolai szintű népművelés képzést kedvezőtlen helyzetbe hozó képesítési rendelet (1980) után szorult vissza (a rendelet egyformán kezelte a főiskolai végzettségű népművelőket a szakkollégiumot végzett tanítókkal, sőt más, nem szakos diplomásokkal). E képzési feladatok mellett egészen 1988-ig szervezte a tanszék a Téli Népművelési Gyakorlatot a nem népművelés szakos hallgatók számára a főiskolán és a régió más felsőoktatási intézményeiben.

tívabb publikációs tevékenysége Udvardy-Lakos Endrének volt, aki két területen is az országos szaktekintélyek közé tartozott: a népművelés metodikája és a nyugat-európai, főként francia és belga tapasztalatok hazai adaptálása területén (az ekkoriban „felfedezett” animálás szakértője volt). A nyolcvanas évek elején kezdett kiteljesedni Mankó Mária és Rác Éva kutatói és ezzel szorosan összefüggő publikációs tevékenysége, ennek eredményeként szereztek rendre a tanszék oktatói „kisdoktori” fokozataikat.

A nyíregyházi Népművelés Tanszék történetének első, szűk egy évtizedét a képzés és a tanszék alapításának feladatai határozzák meg. Ennek a szűk évtizednek a fő eredménye a tanszék elméleti és gyakorlati képzési struktúrájának és az oktatói karnak a stabilizálódása. A tanszék ekkor még nem versenyezhetett a nagy múltú szombathelyi vagy debreceni képzéssel és az egyetemi tanszékekkel, ám már ekkor megmutatkozott szakmai munkájának fő erőssége, a város és a megye közművelődésébe jól beágyazott gyakorlati képzése.

1983-1989: a klasszikus népművelő-képzés és az orosi modell

A „szűk nyolcvanas évek” a nyíregyházi Népművelés Tanszék életében lényeges változásokat hoztak. A tanszék személyi összetétele az évtized közepén, második harmadában részben kicserélődött. Aszalós Éva, Kerülő Judit, Fónai Mihály, Kiss Tibor, majd az évtized végén Palkóné Knoll Ilona, valamint Róka László érkezett a tanszékre, és távozott az alapító Udvardy-Lakos Endre, majd az első oktatók közül Gáspár László, továbbá Veréb József. 1983-ban lett a tanszék megbízott vezetője Mankó Mária; elődje, a tanszék konszolidálásáért sokat dolgozó Ádám Imre a főiskola Nyelvtudományi Tanszékére került át. Lényeges változás e periódusban, hogy az orosz és földrajz szakpárosítás mellett a törté-

Felnőttnevelés

nelem is felkerült a népműveléssel választható szakok közé (a levelező tagozaton kezdettől történelemmel és magyarral volt párosítva a szak).

Részben a tanszék vezetésében végbement változás, részben a közművelődésben végbemenő változások következtében a tanszék képzési filozófiája lényegesen átalakult. A változások két területen voltak meghatározóak: a gyakorlati képzésben és a tanszéki kutatómunkában.

A gyakorlati képzés újdonsága az ún. „orosi modell” volt. A gyakorlati képzésben a nyolcvanas évekre már kialakultak azok a módszerek, intézményi és személyi kapcsolatok, amelyek garantálták a gyakorlati képzés színvonalát. E formák az intézmények és rendezvénytypusok hospitálásától kezdve az önálló hallgatói gyakorlatokon át a nyári népművelési gyakorlatokig terjedtek, ami megfelelt a többi képzőhely gyakorlati képzési metodikájának. Az egyes képzőhelyek gyakorlati képzése között elsősorban a tanszékek eltérő intézményi és személyes kapcsolatszeréből és a speciálkollégiumi képzésből eredő különbségek érvényesültek. Az „orosi modell” sajátosságát az adta, hogy a tanszék *hallgatói gyakorlatának teljes vertikumát Nyíregyházának egy településrészi művelődési házában, az orosi művelődési házban valósította meg*. Ez természetesen nem jelentette azt, hogy a gyakorlati képzés csak az orosi művelődési házban történt volna, ám az önálló hallgatói munka fő gyakorlati terepévé vált. Az orosi művelődési ház a főiskola és a nyíregyházi tanács megállapodása alapján sajátos *gyakorlóintézményként* működött, költségvetését a városi tanács biztosította, a szakmai programokat a tanszék szakmai felelősségvállalása mellett, a gyakorlatvezető tanárok irányításával a hallgatók szervezték és valósították meg. A modell rendkívül gyakorlatorientált volt, és a tanszék valamennyi oktatójának rendkívül intenzív gyakor-

latvezetői munkáját követelte meg. A tantervi kritériumoknak megfelelő módon a programszervezéstől a kiscsoportvezetésen, a szórakoztató rendezvények szervezésén át a gyerekprogramokig és az *intézményvezetési gyakorlatig terjedt a feladatok skálája*. Negyedéves hallgatóink tanári felügyelettel voltak az intézmény „soros” vezetői, így megtanulhatták az önálló intézményvezetéssel összefüggő, pl. munkáltatói és költségvetési, gazdálkodási ismereteket is. A modell filozófiája a tanszéken ekkoriban meghonosodó „konduktív képzési modell” volt, amelyben az elméletben megtanult ismereteket a hallgatók a gyakorlatban is

157
K É K

kipróbálták. Az orosi modell működése és működtetése nagy feladatot és felelősséget rótt a tanszék oktatóira, hisz naprakész gyakorlati ismereteket feltételezett részükről. A modell sikerét jelzi, hogy a nyolcvanas évek harmadik harmadára már egy lakótelepi művelődési ház is hasonló struktúrában szolgálta a népművelőképzést, azzal a különbséggel, hogy abban a gyakorlat fő mentoraként részt vett az intézmény vezetője is (Oroszon minden feladatot a tanszék, illetve a hallgatók láttak el).

A tanszék képzési tevékenysége ekkoriban más vonatkozásokban is erőteljesen gyakorlatorientált volt. Ennek jeleként értékelhető, hogy a jogszabályi lehetőségeket maximálisan kiaknázva a tanszék beindította az ún. „zárt beiskolázású” levelező képzését. A „zárt beiskolázás” a kétéves középfokú népművelői tanfolyamon alapult, és azoknak a beiskolázását jelentette, akik legalább jó eredménnyel végezték

Felnőttnevelés

el a tanfolyamot. A korábban is működő, de a nyolcvanas évek végére visszaszoruló, hagyományos kétszakos (népművelő-tanárszak) levelező tagozatos képzés helyére lépett a munkaerőpiacon keresett egyszakos népművelő képzés. A levelező tagozatos képzésben a korábbi képzési formák közül a két-éves, kiegészítő népművelés szakos képzés maradt fenn, egészen a kilencvenes évek elejéig. A levelező tagozatos képzés átalakulása magával vonta a központi tantervek keretén belül végigvihető tartalmi tanterv korszerűsítést, valamint a képzési szerkezet átrendezését. A „zárt beiskolázású” képzés „előképzéseként” folyó, kezdetben

velődés ekkoriban mindinkább bevétel és szórakoztatás centrikus lett. A szórakozáskutatásban a nyolcvanas évek utolsó harmadában a tanszék csaknem valamennyi oktatója részt vett. A kutatási eredményekből kiadott két kötet (*Láttelel a szórakozásról I–II.*) tanulmányai a témakör teoretikus, metodikai és gyakorlati vonatkozásait elemzik. A tanszék minőségi paramétereit szempontjából is lényeges eredmény volt, hogy a tanszékvezető 1987-ben kandidátusi fokozatot szerzett. Egyetemi doktori fokozatot szerzett e periódusban Rácz Éva, és ekkor kezdték doktori fokozatuk megszerzését többen is a tanszéken.

A népművelésről, mint szakmáról és tevékenységről folyó országos szakmai viták inspirálták a *népművelői pályaképpel* foglalkozó vizsgálatokat, melyek szervezője és irányítója Fónai Mihály volt. A kutatások eredményeit a tanszék a nyolcvanas évek végén meginduló tanterv-fejlesztéseknél figyelembe vette. 1987-ben Mankó Mária, Kerülő Judit és Fónai Mihály a Budapesti Műszaki Egyetem Pedagógia Tanszéke által szervezett és koordinált képzés-kutatás keretében elemezte a hazai népművelő-képzés történetét, a képzés célrendszerét és tantervét (a kutatás felépítése a professziókutatók logikájának felelt meg).

A tanszéken folyó kutatások következő csoportját a művelődésszociológia tárgyhoz kapcsolódó empirikus adatfelvételek jelentették, melyek a főiskolai hallgatók művelődési szokásait elemezték. Részben a vázolt kutatások inspirálták az ekkoriban induló *értelmiségkutatást*, amely Fónai Mihály nevéhez fűződik.

A tanszék oktatói a hetvenes évekhez képest igen aktív publikációs tevékenységet folytattak ebben a periódusban. E publikációk a megye szakmai és tudományos orgánumaiban (Szabolcs-Szatmári Szemle, Pedagógiai Műhely), a főiskola Acta-iban, és or-

szágos folyóiratokban (Mozgó Világ, Kultúra és Közösség) jelentek meg. Érdekes színfoltot jelentettek a publikációk sorában az ekkoriban a mind nagyobb szakmai nevet szerző Kiss Tibor írásai, aki filmelemzésekkel és filmkritikával foglalkozott. Kiss Tibor jól kamatoztatta német nyelvtudását, hisz rendszeres részvevőjévé és ismert hazai recenzensévé vált a Berliini Filmfesztiválnak, több német nyelvű ösztöndíjat nyert, és évekig tartott német nyelvű filmtörténeti kurzusokat a főiskola német szakos hallgatóinak.

A tanszék oktatói egy területen maradtak adósak: a tanszéken alig készültek jegyzetek és oktatási segédletek – ezen a kilencvenes években történt változás.

A „szűk nyolcvanas évek”, mint a leírtak is mutatják, lényeges változásokat hoztak a tanszék életében. Helyezete – a hetvenes évekbeli munka eredményeképpen is – konszolidálódott, a nyolcvanas évek nagy erőfeszítéseiként pedig a Tanárképző Főiskola „elfogadott”, „hajtós”, nagy szakmai eredményeket felmutató tanszéke lett. E tevékenység a nyolcvanas években két területen hozott figyelemreméltó eredményeket: a gyakorlati képzésben („orosi modell”), és a képzés tudományos-szakmai háttérében (szórakozáskutatás, pályakép- és művelődésszociológiai kutatások). A személyi állományában stabilizálódó tanszék a hazai népművelőképzés karakteres jegyekkel bíró műhelyévé vált, amiben nagy szerepe volt a korabeli tanszékvezetőnek, Mankó Máriának.

A gyors változások és a nagy lehetőségek évei: 1989–1992 népművelésből művelődésszervezés

A képzés az államszocializmus utolsó éveiben bizonyos mértékig légüres térbe került: leépülő és válságban lévő kulturális intézményrendszer, megkérdőjelezhető célrendszer és értékrendszer, átalakuló lakossági elvárások és kulturális fogyasztás. A kulturá-

158

K É K

kétéves, majd egyéves középfokú népművelőképzés egységes rendszert alkotott, és a nappali tagozatra is alkalmazható, többszintű képzési struktúra kiépítésének a lehetőségét vetette fel, aminek a megvalósítására – legalábbis a tantervek szintjén – a rendszerváltásig kellett várni (az ekkoriban kidolgozott modell 1990–1993 között működhetett, az 1993-as, és különösen az 1996-os felsőoktatási törvény a tanszék számára e területen kedvezőtlen helyzetet teremtett).

A nyolcvanas évek nagy változást hoztak a tudományos munka és a publikációs tevékenység területén is. A tanszékvezető Mankó Mária 1983-ban levelező aspirantúra felvételt nyert, és folytatta a korábban elkezdett *szórakozáskutatását*. E kutatás része lett a TS/4-es országos kutatási irányynak is. A szórakozáskutatás a korabeli közművelődésben végbement irányváltásra is reagált, hisz a közmű-

lis intézményrendszer „légüres tere” természetesen lehetőségeket adott a változtatásokra és a kísérletekre is, sőt, teret és lehetőséget adott a civil szerveződések számára. A közművelődés, a kultúra és a képzés új helyzete adta lehetőségekre és veszélyekre tanszékünk idejében reagált, elkezdődtek a képzés tartalmi, metodikai és szerkezeti korszerűsítésének előkészítő munkálatai. Ezek az elképzelések egy *többszintű és szakirányokban működő képzés, valamint egy új szakmások körvonala* it hordozták. Ekkorra teljesen nyilvánvalóvá vált, hogy a rendszerváltástól függetlenül át kell gondolni a konstruált szakmaként létrejött népművelés képzési célrendszerét és ismeretanyagát (lásd: „Népnevelőtől”, 1990). A korábbi évtizedekben folytatott népművelőképzés ismeretanyaga (tudás és képesség „tartalma”, mint a professzió egyik kritériuma) a *nehezen professzionalizálható népművelés sajátosságaiból adódóan jelentős mértékben általános értelmiségképzés volt, ezt kellett felváltani a folytatható alapokon egy új típusú képzésnek.*

A képzés megújulása a nyolcvanas évek végén és a kilencvenes évek elején ment végbe. A tanszék számára meghatározó időszakban Mankó Mária volt a tanszékvezető. E munkában már részt vett a tanszékre kerülő Szűcsné Siska Katalin, rövid ideig Hajzer Lászlóné és dr. Kánási Erika, valamint Saághy Ágnes. Ekkor távozott a tanszékéről Palkóné Knoll Ilona, aki néhány év után váltott, és sikeres mentálhigiénikus szakember lett (ma a városi drogambulancia vezetője). Ugyancsak ebben a periódusban távozott a Primom Vállalkozásélénkítő Alapítvány képzési vezetője posztjára Róka László; néhány év múlva első vezetője lett a Megyei Fejlesztési Ügynökségnek.

Tanszékünk oktatói Fónai Mihály koordinálásával kezdeményezték az ország valamennyi képzőhelyének részvételével a képzés korszerűsítését, a szak, a diploma és a tanszékek modernizálását és a változásokat kifejező elnevezések elfogadtatását a miniszter-

Felnőttnevelés

riumi döntéshozókkal és a népművelő szakmával (maga a szakma is az identitáskeresés állapotában volt, a politika részéről pedig nagyfokú bizonytalanságot és bizalmatlanságot tapasztalt). 1990-ben több hónapon át tartó viták és egyeztetések eredményeként létrejött a képzésben résztvevő tanszékek Kamarája, amely koordinálta a kezdetben a tanárképző főiskolákon folyó népművelő képzés korszerűsítési munkálatait, amelybe a későbbiek során a tanítóképző főiskolák tanszékei, és végül az egyetemi tanszékek is bekapcsolódtak. A legintenzívebb együttműködés a szombathelyi és a nyíregyházi tanszékek között alakult ki, amelyet a szak közös fejlesztési munkái és egy új szak egyidejű indításának szándéka is jelzett. A közös munka eredményeinek és a hazai képzőhelyek tevékenységének bemutatására az 1990. október 12-i konferencián került sor, amelyet követően néhány héten belül konszenzus született a főiskolai tanszékek között a *művelődésszervező szakos képzés indítását, a diploma és a tanszékek elnevezését illetően.*

A konferencia anyagai alapján szerkesztett kötet („Népnevelőtől” a kulturális menedzserig) tanulmányai igazolják azt az együttműködési készséget és innovációs szándékot, amire utaltunk. A képzés főbb változásai a képzési cél változásaiából fakadtak. A korábbi, általánosabb értelmiségképzést is jelentő népművelő képzés célrendszerét a *specializációk és szakirányok ismeretanyagával leírható, speciálisabb szakmai ismeretek váltották fel.* Az átalakuló tantervek közös vonása az, hogy általában egy kétéves alapozó képzés után, amelynek ismeretanyaga elméleti, történeti és szociológiai tárgyakra alapozódott, a képzés szakirányok szerint ágazódott el. A szakirányok képzési ideje alatt a tantervek elemzésének tapasztalatai alapján meghatározó módon csak a szakirányok ismeretanyagát adta át a képzés. Ez már

előrevetítette a korábbi, egységesnek tekintett – valójában sohasem egységes – népművelés szakma *kultúra-közvetítő szakmákká történő átalakulását.* A kilencvenes évek elején körvonalazódott szakirányok közül több ma is megtalálható a tanszékek képzési struktúrájában, több azonban már a kilencvenes évek közepére „kifutott”. A specializációk és a szakirányok a diplomához adott betétlap révén igazolták a végzetek egy-egy területen szerzett speciális ismereteit.

Igy pl. a kilencvenes évek elején a szombathelyi tanszék öt szakirány speciális ismereteire alapozó tantervet dolgozott ki. Az öt szakirány, vagy ahogy

159
K É K

a tanterv tartalmazza, specializáció, a következő: felnőttnevelés-népfőiskola, művészetek–drámapedagógia, kulturális menedzser, szociálpolitika-szociális szervező, tömegkommunikáció-film-video. A szombathelyi tanterv is azt igazolja, hogy a korábban viszonylagosan egységesnek tekintett szakma a kultúraközvetítés főbb területei szerint vált szét, sőt, megjelent a szociális képzés és a kulturális szakemberképzés összekapcsolásának az igénye is. A nyíregyházi képzés a korábbi évek gyakorlati képzési tapasztalatai alapján alakult ki, és több ponton eltért a szombathelyi elképzelésektől (a képzőhelyek a nyolcvanas évek végétől sajátos arculattal rendelkező képzési irányokat alakítottak ki, az egyes tanszékek képzési céljai és tantervei legfeljebb kétharmadrészt egyeztek meg). Tanszékünkön a kilencvenes évek elején a következő szakosító képzések működtek: kulturális menedzser, tö-

megkommunikátor, animátor és andragógus.

A rendszerváltás évei fontos változásokat hoztak a tanszék életébe. Az évtized elején a gyors változások nagyfokú cselekvési szabadsággal jártak mind a főiskolán, mind a szakmai és miniszteriális döntéshozatali szférában. Ennek eredményeként az új tanterven alapuló képzést a tanszék gyorsan megvalósíthatta. A korabeli Művelődési és Közoktatási Minisztérium munkatársai, különösen Rádló Katalin és T. Kiss Tamás együttműködése eredményeként megváltozott a tanszék neve és a diploma megnevezése. Tanszékünk ekkortól viseli a „Művelő-

Felnőttnevelés

1992–95: „Mindig magasabbra!”

doktori dolgozatát a városi szegénység és szociálpolitika tárgykörében írta (e kutatások alapozták meg majdani kandidátusi disszertációjának témaválasztását is).

A tanszék tevékenységének új színfoltját jelentették a „börtöngyakorlatok”, amelyek a tanszéken kibontakozó kriminál-andragógiai kutatásokhoz is kapcsolódtak. Ezek a gyakorlatok nagy kihívást jelentettek az oktatók és az andragógus szakirányt választó hallgatók számára egyaránt. E gyakorlatok igen sokszínűek voltak, a hagyományos felnőttoktatástól (ez a BV-intézetben működő dolgozók általános iskolát jelentette) a vetélkedőkön át a személyes hangvételű beszélgetésekig terjedtek. Részben a „börtöngyakorlatok” inspirálták a tanszéken meginduló kriminál-andragógiai kriminológiai kutatásokat, melyeknek az eredményeiről a Szabolcs-Szatmári Szemle különszámot is megjelentetett.

A rendszerváltás évei más területeken is új lehetőségeket jelentettek a képzés, különösen a gyakorlati képzés számára. Ekkoriban kezdeményezte Kiss Tibor a „Montázs” Filmklub létrehozását, ami hézagpótló feladatot vállalt a város kulturális életében, hisz a filmklub filmtörténeti és művészfilm sorozatokat szervezett, melyek különösen a középiskolások és a főiskolások körében voltak népszerűek (a klub a mai napig működik, Kiss Tibor távozása után a szakmai irányítást Drabancz Róbert végzi).

1990-ben a tanszék kezdeményezésére és az akkori Megyei és Városi Művelődési Központ közreműködésével jött létre a Pro Educatione Alapítvány, melynek céljai között kiemelten szerepelnek a képzést szolgáló kutatások és a tehetséges hallgatók támogatása, pályázati rendszerben.

A kilencvenes évek első felében tanszékünk eddigi történetének legsikeresebb periódusát élte. A hallgatói jelentkezési adatok, gyorsan felfutó levelező képzés, a főiskolán belüli pozíció javulása, a tanszéken folyó kutatások valamint az oktatók tudományos minősítésének javuló mutatói is ezt igazolják. 1995-ben a Magyar Akkreditációs Bizottság „kiválóra” minősítette a tanszéken folyó képzést.

A tanszéknek ebben a felfelé ívelő periódusában továbbra is Mankó Mária volt a tanszékvezető. Határozott szakmai elképzelései és nagy munkabírása jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a főiskolán belül és a képzőhelyek között a tanszék a meghatározó súlyú tanszékek közé tartozott. Ekkor Antalóczy Tímea, Aszalós Éva, Fónai Mihály, Kerülő Judit, Kiss Tibor, Rácz Éva és Siska Katalin dolgoztak a tanszéken.

Addig, amíg a nyolcvanas évek sajátosságát az „orosi modell” adta, a kilencvenes évek első felében, a képzés és a kultúrákövetítő szakmák, valamint a kultúrákövetítés intézményrendszerének viszonylagos stabilizálódása után ezt a sajátosságot a gyakorlati és az elméleti képzés sokszínűsége és elágazó jellege jelentette. A nyolcvanas évek végétől kidolgozott tantervi és szakmai változások, amelyek a szakirányokban öltöttek testet, a korábbiaktól eltérő elméleti és gyakorlati képzést igényeltek. E változások több ponton már a modul-rendszerű képzés és a kreditrendszer elvárásainak is megfeleltek. A lényegi változások az oktatásszervezéshez és a gyakorlati képzéshez kapcsolódtak. Az oktatás hagyományos, félévekre épülő felmenő rendszerét jelentős mértékben átalakították a szakosító képzés moduljainak tantervi sajátosságai. Meg kellett tanulni és találni a hallgatói csoportok szakirányok szerinti „párhuzamos” képzésének metodikáját, a szakirányok ismeretanyaga és az

160

K É K

déstudományi és Felnőttképzési Tanszék” nevet; a főiskolai szféra tanszékeinek neve is ekkor változott meg az egész országban. Az eltelt évtized eredményei azt igazolják, hogy a tanszék és a diploma nevének megváltozása mögött a képzés lényegi változása állt.

Az évtized elején a tanszéken új kutatási irányok honosodtak meg; ezek előzményei a nyolcvanas évek szórakozás-kutatásaiban és gyakorlati képzésében gyökereztek. Mind meghatározóbbá váltak a szociális kutatások, amelyeket az a felismerés indukált, hogy a helyi társadalmak kulturális szakemberei csak a helyi társadalom valós ismeretei alapján képesek hatékony szakmai munkára. Ekkor indultak Mankó Mária és Kerülő Judit vezetésével a „szociális térképeket” eredményező kutatások. E kutatások sikeréhez nagyban hozzájárult, hogy Kerülő Judit az ELTE szociálpolitika szakának elvégzése után egyetemi

általános, alapozó képzés ismeretanyaga közötti harmonikus arányokat. Ez felvetette a szakmai tudás leírhatóságának problémáját: mi tartozék az alapozó képzés, és mi a szakirányok ismeretanyagába? Már a kilencvenes évek első felében nyilvánvalóvá vált, hogy hosszabb távon a szakirányok önálló arculatú szakmákká válhatnak, ami felvetheti a képzés szerkezeti átalakításának a kérdését is. E folyamatot részben az 1993-as Felsőoktatási Törvény lassította le az akkreditációs eljárás kritériumainak az érvényesítésével, így leginkább az egyetemi és főiskolai ismeretanyag 80%-os megfeleltetési szabályának az alkalmaztatásával a szak tantervében. Ez az elvárás érezhetően lelassította a tanszék szakmai fejlesztő munkálatait, különösen a szakirányok területén, de az alapozó képzés addig kialakult arányai és tantárgyi struktúrája területén is. A fejlesztési elképzeléseknek az 1995-ös „Bokros-csomag” szabott végérvényes gátat, ti. annak eredményeként a tanszék addig kialakult szakmai gárdája rövid idő alatt elhagyta a képzést, illetve a főiskolát.

A kilencvenes évek első fele, ahogy jeleztük, felívelő korszaka a tanszéknek. Ennek jele a levelező művelődésszervező szakos képzés páratlan felfutása, ami a korábbi években kialakult modellnek megfelelően az egy éves középfokú népművelői tanfolyamokon mint „zárt beiskolázású” formákon alapult. Az évtized elején több területről is érték kihívások a tanszéket; ezek egyike a megyei rendőrkapitányság elképzelésének megfelelően több éven keresztül nagyszámú rendőrhallgató oktatása volt a zárt beiskolázású csoportokban. Az ebben a képzési formában részt vevők szakmai tudásának figyelembevételével tanterveinket is lényegesen módosítottuk. A „rendőradakémiák” mellett folyamatosan érzékelhető volt a nagy munkaerőpiaci kereslet a szak iránt, ami a hagyományos népművelői munkaköröktől az ekkortájt megerősödő felnőttoktatáson át a helyi média és a reklám,

Felnőttnevelés

valamint a PR-munkatársaiig terjedt. Az átalakuló levelező oktatás megnövekedett igényei indukálták azt a nagy munkát, amit a tanszék oktatói 1993–94-ben a levelező oktatásban használt, távoktatási munkafüzetek megírásába fektettek. 1994-re már valamennyi oktatott tárgyhoz elkészültek a távoktatás metodikáját figyelembe vevő munkafüzetek; e területen a tanszék az elsők között lépett az országban.

A levelező képzés mellett alapvető kíváncsi volt a nappali tagozatos képzés gyakorlati képzési rendszerének szinte teljes átalakítása. Ez különösen a „tömegkommunikátor” szakirány esetében jelentett óriási feladatot, hisz egy addig soha ki nem próbált képzést kellett a gyakorlatban is megtanítani. E szakirány gyakorlati képzési háttérét a helyi, megyei és városi írott és elektronikus média szerkesztőségei adták; a tanszék rövid idő alatt ki tudta építeni azt a gyakorlatvezetői kört, akikre évek óta alapozni lehet a képzést (a jelenlegi tantervben a művelődésszervezés szakos hallgatók „Médiapedagógia” szakirányt vehetnek fel). A tanszék korábban kialakult gyakorlati képzési háttérét át lehetett alakítani az andragógus, a kulturális menedzser és az animátor szakirány új képzési céljaihoz. A gyakorlati képzés új feltételrendszere és célrendszere a tanároktól nagy energiákat követelt: olyan gyakorlati képzés létrehozását, amely csak kisebb részben épülhetett a korábban kialakult formákra és személyi kapcsolatokra.

A kilencvenes évek első fele sikeres volt a szakmai, tudományos tevékenység szempontjából is. A tanszék oktatói nagyszámú szakmai szervezet munkájában vettek részt, a korábbi években kialakult kutatási irányok megerősödtek, amelyek eredménye figyelemreméltó publikációs tevékenység és konferenciárésztétel volt. 1993-ban a tanszéken folyó szórakozás-ku-

tatások záróakkordjaként egy nemzetközi tudományos konferencia (Szórakozás és művelődés Közép-Európában) anyagát jelentette meg a tanszék, „Szórakozás, Te Janus-arcú!” címmel. 1994-ben a már korábban indult, szociális tárgyú kutatások eredményeit publikálta egy újabb kötetben a tanszék, mely a „Dúdolnak a hideg szelek” címet kapta. A tanszéken ekkor folyó kutatások viszonylag széles spektrumot fogtak át. Mankó Mária kriminál-andragógiai és szegénység kutatásokat, valamint andragógiai kutatásokat folytatott. Antalóczy Timea, aki rögtön az egyetem elvégzése után került a tanszékre, a tömegkultúra és tömeg-

161
K É K

média jelenségeit vizsgálta, majd egyéb művelődésszociológiai kutatásokat is folytatott. Aszalós Éva komoly eredményeket mutatott fel az általa oktatott tárgyakhoz kapcsolódó területek kutatásában (esztétika, művelődéstörténet). Fónai Mihály folytatta az értelmiségszociológiai és professzionális vizsgálatokat. Kerülő Judit ekkoriban vált a régió egyik, elismert szociálpolitikusává és szociálpolitika-kutatójává. Kiss Tibor a média, a film világát elemezte, és komoly nemzetközi kapcsolatokat épített ki e területeken osztrák és német egyetemekkel. Rác Éva a poszt-szocialista átmenet művelődéspolitikájáról, az egyes pártok művelődéspolitikai elképzeléseiről írt időálló elemzéseket. Siska Katalin végzett jogászként a jogi tárgyakhoz kapcsolódó határkérdéseket elemezte és tette színessé a tanszéki kutatómunkát. A felsorolt kutatási területek négy nagyobb terület, az andragógia, a szo-

ciális kérdések, a kultúra folyamatai és a professzionalizáció köré szerveződtek, jó lehetőséget adva arra, hogy a tanszék karakteres kutatói műhellyé alakuljon. 1995-ben minden együtt állt ahhoz, hogy a tanszék a régió meghatározó főiskolai tanszéke legyen. Ekkor jött a felsőoktatási restrikció a Bokros-csomag keretében, ami szétzúzta a tanszék addig elért eredményeit.

1995–97: felsőoktatási restrikció és mélypont

A felőoktatási restrikció éve nagy változásokat hozott a tanszék életében:

162

K É K

1995-ben eltávozott a tanszékről az egyik alapító tag, Rác Éva, akit konzekvens és korrekt oktatóként ismertünk meg. Rác Éva alapos volt a hallgatói gyakorlatokban és elméleti előadásaiban is. Egyidejűleg átkerült a főiskola Történettudományi Tanszékére Aszalós Éva, aki a tanszék lendületes, nagy munkabírásu, teoretikus érdeklődésű, másokkal és önmagával szemben is szigorú tanára volt. 1996-ban került a DOTE Egészségügyi Főiskola Karára főigazgató-helyettesnek Fónai Mihály. 1996–97-ben távozott Kiss Tibor az Alfa Televízióhoz, valamint a KLTE Jogtudományi Intézetéhez Siska Katalin – mindkettőjük nehezen pótolható, speciális tudású oktató volt. Ekkor érkezett a tanszékre Bengyel Gyula közgazdász és Drabancz Róbert.

E veszteségek ellenére a tanszék, illetve a művelődésszervező szak akkreditációja kiváló lett, ami az addigi két

Felnőttnevelés

évtized következetes munkájának az eredménye volt. A tanszéken folyó munkát ekkoriban a távlatvesztés és a bizonyítás egyidejű szándéka jellemezte. A tanszék maradék oktatógárdája hozzáfogott a művelődésszervező szak újabb átalakítási munkáihoz, ami a szakirányok átalakítását és újabb szakirányok tantervének kidolgozását jelentette. Az átalakult szakirányok között az andragógus, a PR menedzser, a non-profit menedzser és a médiapedagógus jelezte a tanszék változó szakmai céljait. Ezek a szakirányok a munkaerőpiaci visszajelzések alapján kerültek kidolgozásra. A képzés sikerességét jelzi, hogy a végzett hallgatók keresettek voltak a munkaerőpiacon, változatlanul nagy volt a szakra a túljelentkezés, és dinamikusan fejlődött a levelező tagozatos képzés. Ez utóbbiban lényeges változásként hatott, hogy a „zárt beiskolázás” OKJ-s tanfolyamai között mind meghatározóbb lett a felsőfokú oktatásszervező tanfolyam. Több évig a levelező tagozatos képzés három éves volt, ami ugyancsak vonzóvá tette a szakot, amiben még a felsőoktatási törvény módosításának a nyelvi ismeretekre vonatkozó szabályozása sem hozott lényeges változást.

A kilencvenes évek közepén is folytatódott azok a szakmai megújulási törekvések, amelyek az évtized első felében jellemezték a tanszékot. Vonatkozik ez a tanterv innovációjára és a tudományos tevékenységre is. Az átalakuló magyar felsőoktatás új típusú minőségi követelményeinek megfelelően idegen nyelvű kötetet adott ki a tanszék, amelyben a tanszék oktatóin túl társfőiskolák és kutatóhelyek munkatársai publikáltak (*Segments of Culture*). A képzés modernizálása keretében került sor a *kommunikáció szakos* képzés indításának előkészítésére is, ami előrevetítette a tanszék képzési profiljának lényeges átalakulását is.

1997-től napjainkig: új lehetőségek és kihívások

1997 több szempontból is változásokat hozott a tanszék történetében. Mankó Mária a szombathelyi tanszék vezetője lett. Személye tanszékvezetőként másfél évtizeden át összefonódott a nyíregyházi képzéssel; szakmai elképzeléseinek, tudományos ambícióinak és gyakorlati orientáltságának sokat köszönhetett a tanszék. Távozás után a tanszék újjászervezése, túlzás nélkül mondható, újjáépítése Kerülő Judit feladata lett. Ki kellett alakítani egy teljesen új oktatói garnitúrát, át kellett szervezni a képzést, és teljesen új feladatként meg kellett indítani a kommunikáció szakos képzést. Az új tanszékvezető sikerrel teljesítette minhárom feladatot.

A tanszék személyi állománya 1998–99-re stabilizálódott. 1997-ben Vitál Attila, majd Szilágyi Barna érkezett a tanszékre; a következő tanévtől Csikós Beáta és Fónai Mihály is a tanszéken oktatott. Kerülő Judit kandidátusi disszertációját 1999-ben védte meg. A tanszék fiatal oktatói közül jelenleg Csikós Beáta és Drabancz Róbert PhD. hallgatók. A képzéshez szükséges kutatási pályázatok is sikeresek voltak, amit OTKA pályázatok és megbízásos tudományos kutatások jeleznek. A tanszék oktatóinak szakmai összetétele – figyelembe véve a viszonylag jelentős számú óraadót is, különösen a kommunikáció szakon – a képzési célokat szerencsésen szolgálja, hisz szociológusok, andragógusok, pszichológusok és közgazdászok vannak közöttük, és többek alapidomája megfelel az alapképzési szakoknak. A tanszék oktatóinak szakmai sokszínűsége megfelel annak a sokszínűségnek, ami magát az átalakult képzést is jellemzi; a jelentős mértékben általános értelmiségi képzést jelentő népművelő képzést felváltotta a kultúrákövetítés széles spektrumának megfelelő, szakirányú képzési modell, amivel az oktatók szakmai felkészült-

sége szerencsésen harmonizál.

A képzés átszervezése is sikerrel járt. A kilencvenes évek közepén indított szakirányok maradandónak bizonyultak a nappali és a levelező tagozatos képzésben is. Mindkét tagozaton többszörösére nőtt a jelentkezők száma, amit még a költségterítés sem csökkentett a levelező tagozaton. Hasonlóan sikeresnek tekinthető a kommunikáció szakos képzés beindítása is. E szak esetében meg kellett teremteni egy megbízható és széles gyakorlati képzési hátteret is a megye és a város médiastruktúrájában. A tanszék a gyakorlati képzés kísérleti formáit dolgozta ki, így pl. a nyári kommunikációs tábor, ami iránt a társfőiskolák részéről is nagy az érdeklődés. A kommunikáció szak óradó tanárai között olyan nagy szakmai múlttal rendelkező újságíró-tanárok vannak, mint Cserhalmi Imre és az operatőr, reklám- és médiaszakértő Fazekas Sándor.

Az évtized és egyben az évszázad-évezred utolsó éve a felsőoktatási integráció első évét is jelenti. Tanszékünk helyzete ebben az integrációs fo-

Felnőttnevelés

lyamatban kifejezetten kedvezőnek mondható, hisz a Nyíregyházi Főiskola egy teljesen új karán, a Gazdaság és Társadalomtudományi Karon belül nagy lehetőségek és kihívások várnak a tanszékre és az általunk működtetett két szakon. A felsőoktatás országos és regionális folyamatai alapján megfogalmazható, hogy e két szak hosszabb távon is a keresett szakok közé tartozik, egyben esélyt ad a képzés, a képzési célok és a tantervek folyamatos korszerűsítésére is.

FORRÁSOK ÉS

FELHASZNÁLT IRODALOM

A Bessenyei György Tanárképző Főiskola évkönyvei, 1976–77, 1977–79, 1979–82, 1982–86.

A Bessenyei György Tanárképző Főiskola irattára

B. Papp János: *Pedagógus életút a XX. századi eszmék és ideológiák útközésében.* Nyíregyháza, 1999.

Dúdólnak a hideg szelek (Szerk. Mankó Mária), MTA Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testülete, 1994.

Látlet a szórakozásról I. (Szerk. Mankó Mária) Nyíregyháza, 1989.

Látlet a szórakozásról II. (Szerk. Mankó Mária) Budapest, 1989.

Művelődési Minisztérium. *A Tanárképző Főiskolák tanterve az 1984–85. tanévtől Népművelőtől a kulturális menedzserig* (Szerk. Fónai Mihály) Nyíregyháza, 1991.

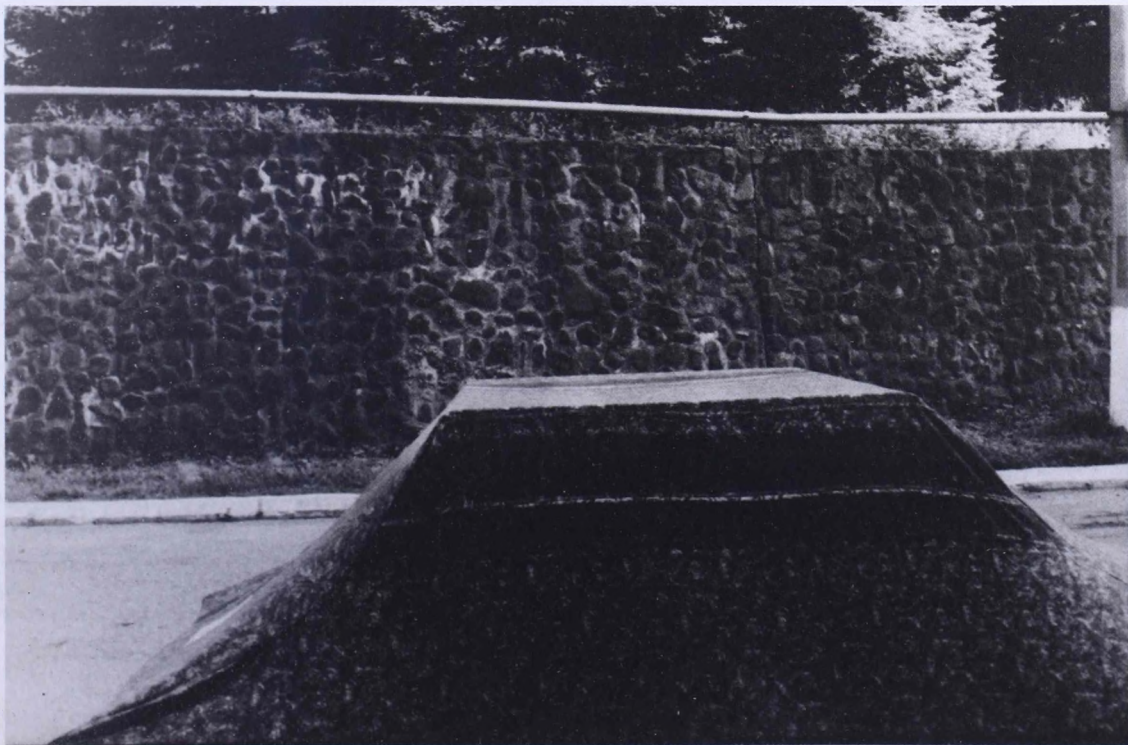
Segments of Culture (ed. Kerülő Judit), Egregia Kiadó, Nyíregyháza, 1996.

Szabolcs-Szatmári Szemle különszám 1991. Bűn-bűnözés–börtönirodalom

Szórakozás, *Te Janus-arcú!* (Szerk. Aszalós Éva), MTA Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testülete, 1993.

163

K É K



A kezdetekről

Egerben 1975-ben kezdődött el a kultúraközvetítő szakemberek képzése. A népművelés szak, mint sok szempontból új és „más” szak dr. Nagy Andornak, a Neveléstudományi Tanszék akkori vezetőjének kezdeményezésére „tört be” a nagy múltú pedagógusképző intézmény falai közé. Első és hosszú ideig egyetlen nem tanári szak volt az intézményben. A tanszéki csoportként működő Közművelődési Szakcsoport első vezetőjeként Köpf Lászlónak kellett megvívnia a szak tartalmi, szervezeti és személyi feltételei-

vező, már-már optimális feltételeket tudott biztosítani egy interdiszciplináris jellegű értelmiségképzés megteremtéséhez. A közművelődés akkori intézményeinek, és szintereinek gazdagsága a gyakorlati jellegű képzés intézményi feltételeit biztosítani tudta.

A képzés szervezeti keretei, „beilleszkedési zavaraink”

A képzés szervezeti keretei több szempontból is indokoltak, logikusnak mondhatók. A kérdést szakmai, nevelésfilozófiai alapokról megközelítve, majdnem természetesnek mondható, hogy a Neveléstudományi Tanszék ha-

Hidy Pálné

Kultúraközvetítő szakemberek képzése az egri Eszterházy Károly Főiskolán

165
K É K

nek kialakításáért vívott harc első küzdelmeit.

A szakindításban szerepet játszó mindkét szakember a KLTE Durkó Mátyás által alapított és irányított szaktan-széken tanulta és szívtá magába ennek az új értelmiségi pályának sokszor és sokak által vitatott ismeretrendszerét.

Ebből is következik, hogy az egri képzés arculatteremtő, pályaképforgató törekvéseiben a „debreceni gyökök” meghatározó szerepet játszottak. A szak andragógiai irányultságai, a pályakép humán vonatkozású elemeinek előtérbe helyezése, elmélet és gyakorlat optimális arányainak kialakítása, az egri képzés ars poéticájának, képzésfilozófiájának központi szervező elve volt, nemcsak a képzés történetének első időszakában, hanem a későbbiekben is.

Eger, az észak-magyarországi régió szellemi centrumaként történelmi, művelődéstörténeti értékeivel, felsőoktatási múltjával, sok szempontból ked-

gyományos feladatainak kibővítéseként „magáénak érzi” azt a szakot, amely nevelésfilozófiai alapelveként a permanens művelődés típusú kultúraközvetítő értelmiségi réteg szakmai felkészítését vállalta magára.

25 év távlatából persze ezt már könnyű természetes, szinte „kotelező” lépésként, feladatként felfogni és értékelni. Tény, hogy ez a szervezeti konstrukció fontos lépés volt abba az irányba, hogy felgyorsuljanak azok a folyamatok, amelyek eredményeként a pedagógia és andragógia az iskolai és iskolán kívüli nevelés szakemberei megpróbálták együtt gondolkodni az emberi élet egymást követő szakaszainak tanulással, művelődéssel kapcsolatos folyamatairól és feladatairól. A törekvés tehát legalább a képzők oldaláról nézve konkrét formát és keretet kapott. Ez akkor is előrelépést jelentett, ha a mindennapi munka és gyakorlat szintjén, a főiskolai képzés akkori merev, és be-

szabályozott rendszerében, ez a szemléletmód nem, vagy csak kis mértékben tudott megvalósulni és elterjedni.

Ennek a kontinuitásra épülő képzés-filozófiai elvnek a gyakorlatban történő megvalósítását alapvetően meghatározta és segítette az a tény, hogy a népművelés szak nappali tagozaton minden esetben tanár szakkal párosult. A „kimenet”, a szakmai alkalmasság és felkészültség oldaláról nézve ennek a ténynek nagy jelentősége volt. A „felhasználói” oldal, a potenciális munkahelyként megjelenő intézmények és munkakörök változatossága törvényszerűen hozta magával a pályakép bizonytalanságait, az alapismeretként, szakismeretként

Felnőttnevelés

ciót betöltő tanszékének keretei között bontakozhatott ki, az első időszak tipikusnak mondható beilleszkedési gondjait, a szak elfogadtatásának nehézségeit sok szempontból megkönnyítette. De nem lehetett csodálkozni azon, hogy egy nagy tradíciókkal rendelkező, képzési feladatait tekintve alapvetően homogén, jól definiálható és behatárolható feladatokra felkészítő intézmény nehezen fogad el a „többivel” egyenrangúnak egy olyan szakot, amely szétfeszíti a felsőoktatásban, pedagógusképzésben addig elfogadott képzésfilozófiai, szervezeti és metodikai kereteket és határokat – egy szak, amely állandósult pályaképeffiniáló gondokkal küzdve örökösen tantervkorrekciós munkákat végez, egy szak, amely a változásokkal történő lépéstartás igényén túl még a változások előkészítését, megelőzését is felvállalt feladatként hangoztatja. Nem csoda, ha az átalakítás belső gondjain és kínjain túl, a szakot képviselő oktatóknak, és hallgatóknak sok negatív véleményrel, vélt vagy valós kritikával is meg kellett küzdeniük.

Az önállósodás, professzionálisodás útjain

A pályakép, szakmai alkalmasság kritériumainak bizonytalanságai és ennek képzési programokban történő megjelenése valóban folyamatos felülvizsgálat és korrekció tárgyát jelentette. Akkor is, most még inkább tudjuk, hogy amit a hetvenes–nyolcvanas években képviseltünk, az valóban sok szempontból illuzórikus volt. Legjobb szándékaink ellenére is a felszínesség, prioritások nélküliség irányába sodorták a képzést, még akkor is, ha mindenhol kialakultak a tanszéki képzés arculatára jellemző, gyengébb vagy erősebb képzési területek. Ennek ellenére az a tantervi koncepció és struktúra, amit a képzés első tíz évében képviseltünk, és amiben a képző intézmények nagyjából megegyező álláspontot

követtek, nagyon sok értéket képviselt és képvisel ma is.

Szétfeszítve és kitágítva az addig kialakult felsőoktatási képzés kereteit, az új szak koncepciójában, működési mechanizmusában nagyon sok továbblépő, továbbfejleszthető értéket képviselt. Olyan értéket és értékeket, amelyeknek a rendszerváltást követő alapvetően új és más felsőoktatási rendszerében is helyet kellett kapniuk. A népművelés szak tantervi programjának sok szempontból előremutató „korszerűségét” úgy gondolom, ma is el kell ismerni.

Nemcsak 1975-ben, hanem még az 1980-as években is egyetlen olyan szakja volt a főiskolának, ahol a hallgatók általános szociológiát, művelődésszociológiát, kommunikációelméletet, vezetési és szervezési ismereteket, andragógiát, kutatásmódszertant vagy a mozgókép-kultúra ma használatos fogalomköréhez kötődően filmesztétikát tanultak. Ez akkor is érték és pozitívum, ha tudjuk, hogy ezek a diszciplínák – politikai korlátaiktól megszakadva – az elmúlt 10–15 évben hihetetlenül nagy tartalmi és strukturális fejlődésen, gazdagodáson mentek keresztül. Ezek a diszciplínák ma önálló szakként, szakirányként vagy értelmiségi tantárgyblokkok közkedvelt tanegységeiként szinte minden felsőoktatási intézmény tantervi programjában jelen vannak.

A kommunikáció szak mind a főiskolai, mind az egyetemi szintű képzés keretei között az egyik legnagyobb érdeklődésnek örvendő szak, az általános és alkalmazott menedzsment a pi-ac kemény törvényei között is „virágzó” szakja minden képző intézménynek. A szakirányú továbbképzési szakok között a felsőoktatás hiánypótló szakjaként a mozgókép és médiaismeret szak valóban nélkülözhetetlen területe lett az aktuális pedagógiai feladatokra felkészítő pedagógusképzésnek.

A népművelés szak tantervi programjának egyéb, itt fel nem sorolt több tárgya ma is a művelődésszervező szak alapozó vagy törzsképzési szakaszának tanegységei közé tartozik.

166

K É K

definiálható képzési programok összeállításának állandósult gondjait és ellentmondásait. A kultúráközvetítő munka mindennapi gyakorlatában, a tanárszakon szerzett ismeretek alkalmazott vagy éppen alapismeretként funkcionálva ellensúlyozni tudták a képzéssel kapcsolatos hiányosságokat, a mindenhez és semmihez nem értés gyakran elhangzó kritikájának súlyát.

Nem volt véletlen, hogy a képzés első időszakában a szak elsősorban a magyar, történelem, ének szakkal párosult. Ezek voltak azok a szakok, melyeknek ismeretanyaga a népművelői munka akkor jellemző területein leginkább szerepet kaptak/kaphattak (művészeti előadó, üzemi népművelő, könyvtárközművelődési munkakörök, múzeumi népművelő, iskolai szabaddidőszervező, amatőr művészeti mozgalom, médiák stb.).

Az a tény, hogy a népművelés szak a főiskola profilmeghatározó, alapfunk-

A Neveléstudományi Tanszéktől való szervezeti leszakadásunk viszonylag későn, csak 1989-ben következett be. Ennek feltételei lényegében már korábban is adottak voltak. Szakmai munkánkat tekintve tanszéki csoportként is tökéletes önállóságot élvezve a „presztízsszempontú” motiváción kívül az önállóságnak egészen a nyolcvanas évek végéig semmilyen kényszerítő okát nem éreztük. Az egyre növekvő hallgatói létszám, a mind intenzívebbé váló útkeresési és tantervváltoztatási munkálatok, a gyakorlati képzés sokszínű feladatai, a szak egyre több vonatkozásban és egyre erőteljesebben megmutatózó „másságai” azonban – egyre nagyobb terhet jelentve a tanszék vezetőjének – egyértelművé tették egy új önálló tanszék megteremtésének szükségességét. A tanszék neve Közművelődési Tanszék lett. Ezen a rendszerváltozást követő időszakban sem módosítottunk. Az egri képzés profilmeghatározó szakirányainak stabilizálódásával, a képzési feltételek érvénybelépésével párhuzamosan a közeljövőben valószínűleg erre is sor kerül.

A művelődésszervező szak nemcsak elnevezésben jelentett változást a népművelés szakhoz képest, hanem sok és lényeges szempontot figyelembe véve valóban új képzési filozófiára épülő, más tartalmú és struktúrájú szak születését jelezte. A rendszerváltás politikai, társadalmi, gazdasági változásai az egész magyar felsőoktatást gyorsított tempójú modernizációs feladatok elé állították. Ez a mi szakunk esetében az átlagosnál is nagyobb, komolyabb feladatokat jelentett. A kulturális szféra egészét érintő változások, a kultúrákőzvetítés addigi rendszerének, intézményeinek, színtereinek alig követhető tempóban történő átalakulása, a finanszírozás alapvető változásai, a munkaerőpiac drasztikus átrendeződései szakunkat a felsőoktatás egyéb területeihez képest is nagyobb, gyorsabb „alkal-

mazkodási” és „követési” feladatokra kényszerítették. A diplomák piaci értéke közötti szélsőséges különbségek, az értelmiséget is utolérő komoly egzisztenciális veszélyeztetettség, a felsőoktatás új és a működést komolyan veszélyeztető finanszírozási rendszeréből adódó „hallgatókért vívott harc” folyamatos önértékelésre, továbblépésre kényszerítő erőként tett mindannyiunkat próbára. Amikor a változások olyan szakokat „söpörtek ki” vagy építettek le a főiskolákon, amelyek évtizedek óta hozzátartoztak egy intézmény arculatához, amikor az egyes tanszékek által meghirdetett keretszámokat a tanárképzés klasszikusnak mondható szakjain lehetetlen volt betölteni, akkor bizony minden felvételi időszak új és új megmérettetést jelentett. Annak, hogy a művelődésszervező szakra jelentkezők száma a változások éveiben sem csökkent, hogy folyamatosan az intézmény legkeresettebb szakjai közé tartozik, sok oka van. Lehet vitatkozni az évről-évre megismétlődő tény pozitív és negatív előjelű indoklásáról, lehet az eredmények valós értékeit megkérdőjelezni, szkeptikusnak vagy kételkedőnek lenni, de egyet nem lehet tenni: nem lehet kétségbevonni, hogy ezekért az eredményekért, a képzést folytató intézmények ill. szaktanszékek mindenhol, így Egerben is hosszú, nehéz és nagyon komoly harcot vívtak, hogy mostani eredményeinkben benne vannak múltbeli „túlélési” és „felszínen” maradási küzdelmeink tapasztalatai is, hogy ilyen vonatkozásban egy egész sor dologban megelőztük a főiskola más szakjait, a felsőoktatás más területeit.

Alkalmazkodási stratégiák

A hallgatói ill. munkaerőpiaci igényekhez történő alkalmazkodás elve a művelődésszervező szak képzési programjának meghatározó elve. A korábban is hangsúlyos cél most sokkal egyértelműbben, kézzelfoghatóbban je-

lenik meg a tantervi programokban.

A képzés első felének programját azok az alap- és törzsképzési tanegységek jelentik, amelyek a kultúrákőzvetítői munka alapismereteit jelentik, és amelyek (ha eltérő arányban és struktúrában is, de) minden főiskolai szaktanszék programjában megtalálhatók.

A képzés második felében a különböző szakirányú képzési programok kapnak prioritást. Az intézményi autonómia nagy eredményeként ezek a szakirányú programok teszik lehetővé, hogy hallgatóink a kultúrákőzvetítés valamelyik speciális területére szakosodva, ott elmélyültebb elméleti és gyakorlati ismeretekre tehessenek szert. Itt

167
K É K

és így valósulhat meg a speciálisan helyi vagy regionális adottságok és lehetőségek célirányos módon történő kihasználása, ill az elvárásokhoz, a munkaerőpiaci és hallgatói igényekhez történő rugalmas alkalmazkodás. Mind országos, mind helyi vonatkozásban ezek lesznek egyrészt a képzés arculatformáló tényezői, másrészt ezek képviselik a szak, a kultúrákőzvetítői pályakép sokszínűségét és változatosságát.

Érdemes megjegyezni, hogy főiskolánkon a művelődésszervező szak volt az első, ahol a választható szakirányok a képzés szerves részeként jelentek meg. Érdekes látni, hogy az intézmény új, népszerű, a miénkhez hasonló interdiszciplináris szakjai ugyanezt a ma már természetesnek tartott stratégiát követve alakítják programjaikat (kommunikáció, közgazdaságtan, környezetvédelem).

Képzési szakirányaink

Az V. felévtől kezdődően hallgatóink 4 kultúráközvetítői szakirány közül választhatnak.

Film–videokultúra közvetítő szakirány

Ez legrégebbi, legnagyobb múltú szakirányunk, amely már a képzés legelső időszakában is meghatározó területét jelentette az egri képzésnek. A főiskolán működő filmkluboknak kezdettől fogva a tanszék oktatói és hallgatói voltak a szervezői. A mozgóképkultúra terjesztésére felkészítő elméleti és gyakorlati

Felnőttnevelés

gye és az észak-magyarországi régió életében az idegenforgalom és a turizmus évről évre nagyobb hangsúlyt, feladatot kap. A művelődési és közművelődési intézmények szerep- és feladatvállalása az év különböző időszakaiban egyre színesebb és változatosabb. Ezek a tények nemcsak lehetőségként, hanem szinte követelményként fogalmazták meg egy ilyen feladatokra felkészítő speciális kultúráközvetítő szakirány képzési programjának kidolgozását, és elindítását. Mivel Egerben a turizmusnak szinte minden területe „virágzik”, a képzés intézményi és személyi feltételeinek biztosítása nem jelentett gondot.

Gyermek–szabadidőszerző szakirány

Eger diákváros, 14 általános, 13 középiskolával és 2 felsőoktatási intézménnyel. Korosztályi feladatokra szakosodva az ő szabadidős programjait szervezi és bonyolítja le a Forrás Gyermek-Szabadidőközpont és az Ifjúsági Ház. Mindkét intézmény országos hírnévre tett szert munkájának színvonalával.

A tanárszakos képzés keretei között a főiskolai hallgatókat nem készítik fel a gyerekek szabadidős programjainak, művelődési folyamatainak szervezésére, lebonyolítására. Hiányoznak az iskolákból az ilyen felkészültséggel rendelkező tanárok, és sajnos egyre több iskolában nincs hozzáértő, lelkes „gazdája” ezeknek a feladatoknak. Meggyőződésünk, hogy egy alapvetően tanárképzéssel foglalkozó intézményben lennie kell ilyen irányú képzésnek. A művelődésszerző szak és tanár szak társítása tehát egy ilyen szakirány kapcsán a lehető legszerencsésebb, egymást tökéletesen kiegészítő szakpárosítás.

Egyházi szabadidőszerző szakirány

Új, még nem kipróbált szakirányunk. Az ötlet, az elképzelés szintén a város

évszázados hagyományaihoz, a rendszerváltozást követő egyházi szerepváltáshoz kapcsolódik. Érseki székhelyként, hittudományi főiskolát működtető városként Egerben a kilencvenes években megszorodtak az egyházi kezelésbe kerülő oktatási és közművelődési intézmények. A hittanári szak bármely szakkal, így művelődésszerző szakkal is párosítható. Az egyházi intézményekből is hiányoznak szabadidőszerző, művelődésszerző szakemberek. Ezt a hiányt igyekszünk ezzel a szakiránnyal pótolni. Az öko-mentikus alapokon álló képzést a város mind katolikus, mind református egyházi személyiségei magas szinten tudják segíteni. Mindkét egyház kultúráközvetítő tevékenysége gazdag és rendkívül változatos. A szakirányú képzés feladata tehát evidencia szintjén fogalmazódott meg. A tapasztalatokat mi magunk is kíváncsian várjuk.

A tanszékszerzői, tanszékvezetői munka sajátosságai

A szak lényegét jelentő rugalmasságot, a hallgatói, munkaerőpiaci igényekhez történő folyamatos alkalmazkodást csak egy mobil és rugalmas tanszéki struktúra keretei között lehet megvalósítani. Amikor a tanárképző szakok szinte állandósult feladatmegosztással és meglehetősen stabil, állandósult tanszéki, oktatói létszámmal oldották meg feladataikat, nem volt egyszerű elfogadtatni, hogy szakunk ebben is más, hogy a hallgatók választásától függő szakirányú képzés csak tanszéki áttörések és a feladatok szerint mobilizálható külső oktatók, szakemberek segítségével működtethető.

Így érthető és magyarázható az a látványos ellentmondás, hogy a főiskola egyik legkisebb létszámú tanszéke működteti az egyik legtöbb hallgatót érintő és mellel az egyik legtöbb bevételt hozó szakot. Sőt, időnként nemcsak egy, hanem két szakot is (lásd a későbbiekben). Olyan félévben, mikor a nagy hallgatói létszámból adódóan 3 szakirányú képzés kapcsán 15–20 külső, sok

168

K É K

képzés feladatait, a művészeti és mester-ségbeli tudás komplex együttesét az Oktatástechnológiai és Informatikai Tanszék és a városi médiák szakembereinek jól kialakult együttműködésével oldjuk meg. Ez a fajta integrált tanszéki áttöréssel megvalósuló képzés ezelőtt tíz évvel még meglehetősen formabontó és újszerű kezdeményezésnek számított; ma ez is egyre inkább jellemző része a felsőoktatási gyakorlatnak. A hallgatóink által készített filmek évek óta a városi televízió sokak által nézett, kedvelt műsorai. A tanszék szakkönyvtára, videotékája, technikai háttere biztosítani tudja a képzés ilyen irányú feltételeit.

Idegenforgalmi és turisztikai szakirány

Természeti adottságai, történelmi, művelődéstörténeti emlékei Egert az ország egyik legkedveltebb idegenforgalmi és turisztikai központjává teszik. A me-

esetben nem is helybeli oktató munkáját kell összehangolni, bizony a képzés személyi, órarendi feltételeinek biztosítása és működtetése meglehetősen nagy és időigényes szervezői és koordinációs munkát igényel. Az elmúlt 10–12 évben mi ezt megtanultuk és megszoktuk, az intézmény új, más szakjai a felsőoktatás strukturális változásainak köszönhetően ezt most tanulják.

A Közművelődési Tanszék által indított új szakok a főiskolán

A művelődésszervező szak működtetése kapcsán szerzett tapasztalataink sok szempontból nagyon hasznosnak bizonyultak. A rendszerváltást, ill. a Felsőoktatási Törvény megjelenését megelőző és követő átalakulási folyamatok idején 1993-ban az országban elsők között kezdődött el Egerben a kommunikáció szakos képzés. A szakindítás hosszú, mindannyiunk által jól ismert sok lépcsős munkálatait mi kezdtük el és mi vittük végig. Mi dolgoztuk ki a szak működési elveit, koordináltuk tantervi programjának kidolgozását. Az első levelező és nappali tagozatos évfolyamokat mi indítottuk útjára. A főiskolán elsőként kezdte meg működtetését egy olyan szak, amelynek nem volt önálló tanszéke, hanem három tanszék (Magyar Nyelvészeti Tanszék, Oktatástechnológiai és Informatikai Tanszék, Közművelődési Tanszék) és egy nagy létszámú médiaszakemberekből álló team összefogásával, koordinált munkájával működött. A nyomtatott és elektronikus sajtó szakembereinek munkáját Szále László, a *Magyar Hírlap* munkatársa irányította és fogta össze.

A szak mind tantárgystruktúráját, mind működtetési elveit tekintve sok hasonlóságot mutat a művelődésszervező szakkal. *Szakirányú képzési program* kapcsán már az önálló szak indítása előtt jelen volt a művelődésszervező szak programjában. A kommunikáció szak ma a főiskola egyik legnépszerűbb, perspektivikusan az intézmény továbbfejlesztési stratégiájában az egyik legnagyobb szerepet kapó

Felnőttnevelés

szak. A *Kommunikáció Tanszék* 1999-ben alakult meg, akkor, amikor a 80–100 fős új évfolyamok működtetése már meghaladta erőnket.

A kommunikáció szak elszakadásával és önállósulásával párhuzamosan kezdtük meg a NAT-hoz kötődő új szakirányú továbbképzési szakunk, a *mozgóképfelkészítő és médiaismeret* szak programjának kidolgozását, az akkreditálással kapcsolatos munkákat. A minisztériumtól kapott megbízást filmes képzésünkkel kapcsolatos tapasztalatainknak és ilyen jellegű munkánk szakmai körökben történő elismerésének köszönhetjük. Az új szak indítására Szombathely és mi kaptunk elsők között engedélyt. Első évfolyamunk ebben az évben fog diplomát szerezni. Ezt a szakot is az Oktatástechnológiai és Informatikai Tanszékkel együtt működtetjük.

A gyakorlati képzés jellemzői

A munkaközvetítői munka mindennapi gyakorlatához szükséges mesterségbeli tudás a művelődésszervezői pályakép fontos, sok esetben prioritást élvező része nemcsak a hallgatók, hanem az őket alkalmazó intézmények részéről is. A gyakorlati képzés színvonalának fejlesztésére tehát folyamatos kihívásként van jelen életünkben.

Mi itt Egerben szerencsésnek mondhatjuk magunkat, mert munkánkat jól működő intézmények, jól felkészült gyakorlatvezető kollégák segítik. Hallgatóinknak adott a lehetőség arra, hogy valós körülmények között gyakorolják a különböző életkorú és élethelyzetű csoportokkal kapcsolatos kultúraközvetítői munka változatos formáit és lehetőségeit. Természetesen az egyre növekvő hallgatói létszám számukra is nagy megterhelést jelent, ugyanakkor komoly segítségként számíthatnak munkájukra. A Forrás Gyermek-Szabadidőközpont, az Ifjúsági Ház, a Megyei Művelődési Központ, a Családsegítő Intézet és még néhány intéz-

mény tevékenységéhez kötődően hallgatóink egész évben aktív, tevékeny részesei a város kulturális életének.

A gyakorlati munkára történő felkészítés, a szakmai alkalmasság emberi, személyi feltételeinek kibontakoztatása és fejlesztése természetesen ennél sokkal összetettebb, változatosabb módon történik. Képzési programunkban nagy hangsúlyt fektetünk arra, hogy elméleti tárgyainkhoz kötődően hallgatóink változatos kutatási témák, feladatok kapcsán élő, közvetlen kapcsolatba kerülhessenek a kultúraközvetítő munka napi gyakorlatával. Andragógiai, gerontológiai, művelődésszociológiai, művelődésgazdaságtani, vezetéselméleti kuta-

169

K É K

tásaik, személyre szabott feladataik, komoly erőpróbát jelentenek nemcsak számukra, hanem a feladatokat előkészítő és ellenőrző tanárok számára is. Időben, energiában alig kifejezhető az a munka, amit ilyen jellegű feladatainkba fektetünk. Büszkék vagyunk erre, úgy gondoljuk, hogy képzésünk egyik erősségét jelenti az a fajta műhelymunka, amit eddig még őrizni, képviselni tudtunk.

Tömegesség és minőség kettős szorításában

A felsőoktatás finanszírozásának anomáliái, a hallgatói létszám programszerű növelése, a piaci törvények könyörtelen megjelenése a felsőoktatásban a pozitívumok mellett komoly ellentmondásokat, alig feloldható konfliktusokat jelent. Az egy főre eső hallgatói létszám vonatkozásában a főiskola legtöbb tanszékét megelőzzük. Levelező

évfolyamaink létszáma a főiskola jó „bevételi forrásává” teszi szakunkat, tanszékünket. Az intézmény „túlélésért” küzdő szakjaival, tanszékeivel szemben óriási előnyeink, lehetőségeink vannak.

Hallgatói létszámunknak köszönhetően, a tanszék infrastrukturális ellátottsága az elmúlt években mindhárom szakirányú képzés vonatkozásában látványosan fejlődött. Ilyen vonatkozásban a főiskola jól felszerelt tanszékének mondhatjuk magunkat. Anyagi lehetőségeink nem korlátoznak abban, hogy vendégelőadóként elismert külső szakembereket alkalmazzunk és foglalkoztassunk. Az elmúlt évekhez képest ezek

Felnőttnevelés

dik. Alábbiakban felsorolt kutatásaink finanszírozását számos eredményes pályázat segítette.

Andragógia, gerontológia

Az időséssel kapcsolatos össztársadalmi feladatokból a művelődés és közművelődés rendszerének is ki kell vennie a részét. A gerodukációnak, az időskori tanulásnak és művelődésnek egyre nagyobb teret kell kapnia. Az időskor életkori sajátosságaival, a közművelődés gerontológiai funkcióival foglalkozó kutatások több, mint 15 éve jelentik a tanszéken folyó kutatások egyik fő irányát. Hazai és nemzetközi konferenciákon adunk hírt ilyen jellegű kutatási munkáinkról, ill. hallgatóink gerontológiai feladatokra történő elméleti és módszertani felkészítéséről.

Tanszékünk az idős korosztály művelődésével foglalkozó kutatások egyik centrumának is tekinthető. Ebben a témakörben valóban komoly, érdemi tapasztalatokkal, publikációs eredményekkel rendelkezünk. Tanszéki rendezvényeink közül több ehhez a témakörhöz kötődik. A Magyar Gerontológiai Társaság elnöksége egy egri konferencia keretei között ismerkedett meg hallgatóink kutatómunkájával. „Fiatalkor az idősekért” címmel nemzetközi konferencián ismertettük elméleti és gyakorlati tevékenységünket.

Életmód – művelődés – szabadidő

Az egri Büntetés-egrehajtó Intézet évek óta választható gyakorlóhelye hallgatóinknak. Az intézmény jó lehetőséget biztosít arra, hogy kutassuk, tanulmányozzuk a „börtönművelődés” szociális szociológiai, pszichológiai és módszertani kérdéseit, ill. életmód és művelődés, bűnözés és funkcionális analfabetizmus aktuális összefüggéseit.

Kutatásaink eredményeit különböző szakmai fórumokon ismertettük. Pub-

likációink közül is több kötődik ehhez a témához.

Közvéleménykutatások az észak-magyarországi régióban

Különböző intézmények, szervezetek felkérésére hallgatóink közreműködésével számos közvéleménykutatást szerveztünk és bonyolítottunk le. Ezek eredményei képzési programjainkba jól beépíthetők, hasznosíthatók.

A kutatómunka témái, területei:

- az idegenforgalom és kulturális programkinálat összefüggései
- a régió pedagógusainak véleménye a pedagógus-továbbképzés rendszeréről
- a város lakosságának politikai választási magatartása
- Eger lakosságának véleménye az Eszterházy Károly Főiskoláról.

Művelődésgazdaságtan – kultúraelmélet

A rendszerváltást követő átalakulási folyamatok és változások képzési programban történő színvonalas megjelenése komoly tanári feladatokat jelent. Részben új tanegységek formájában, részben korábban is meglévő diszciplínák preferáltabb megjelenésében érhető tetten a változásokkal való lépéstartás igénye. Ebből következik, hogy oktatási feladataink messzemenően befolyásolják a tanszék kutatói kapacitásának. Az elmúlt években ezért fektettünk nagyobb energiát a művelődésgazdaságtannal, kulturális jogrendszerrel, médiakultúrával vagy helyi kultúrával kapcsolatos folyamatok tanulmányozására. Három megjelenés alatt álló szöveggyűjtemény (művelődésgazdaságtan, médiaesztétika, művelődéspolitikai) jelzi ilyen irányú törekvéseinket. Az oktató munkával járó napi feladatok és az egyre növekvő hallgatói létszám és egyéb elfoglaltságok aránytalanságai miatt (gyakorlatvezetés, szakdolgozat stb.) a kutató munkára egyre kevesebb energia jut.

170

K É K

óriási eredmények.

Az egyre növekvő hallgatói létszám, az ebből származó, már alig fokozható tanári megerhelés azonban nagy veszéllyel jár. Az egész magyar felsőoktatást veszélyeztető elszemélytelenedés és elgépiesedés egy olyan szakon, mint a miénk, az átlagosnál is károsabb lehet. Amikor a szakmai alkalmasság kritériumaként empátiáról, kapcsolatteremtő képességről, emberi és szociális érzékenységről, személyre szóló bánásmódról és toleranciáról beszélünk, jó lenne mindebből példát mutatnunk hallgatóinknak. A szándék és az akarat egy bizonyos létszámon túl már nem elég.

Tudományos és kutató munka

A tanszéken státuszban, vagy félállásban lévő oktatók tudományos tevékenysége, kutató munkája meghatározott tudományterületek felé orientáló-

Szerzőink

- A. GERGELY ANDRÁS 1952. Budapest. Politológus. Széchenyi Professzori Ösztöndíjjal az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén oktat. Témái: Etnoregionális kutatások Közép-Európában, napjaink politikai antropológiája, a kunok identitása.
- BALI JÁNOS 1970. Budapest PhD-hallgató, az ELTE BTK Néprajzi Tanszékének tanársegéde. Kutatási területe: nemzeti kultúra antropológiája, sport és identitás.
- BINDORFFER GYÖRGYI 1953. Budapest. Az Akadémiai Kisebbségkutató Műhelyben a magyarországi németek kétnyelvűségét, csoportviszonyait és identitását kutatja. Az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén, Szociológiai Intézetében és Germanisztikai Intézetében oktat.
- BOGLÁR LAJOS 1929. Sao Paulo. 1959-2000 között 16 alkalommal végzett kutatómunkát a latin-amerikai indiánok között. Kutatta vallásukat, rítusaikat és mítoszaikat. Kezdeményezésére és vezetésével alakult meg az első magyarországi Kulturális Antropológia Tanszék az ELTE BTK-n, ahol jelenleg is oktat.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 1944. Budapest. A budapesti Kulturális Antropológia Tanszék alapítója. 1995-1999 között a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszékének vezetője. Kutatási területe a kortárs indián zene és az észak-amerikai navahó indiánok társadalomszervezetének átalakulása.
- BORSOS BALÁZS 1961. Budapest. Az MTA Néprajzi Kutató Intézetének kutatója. Kutatási területe: antropológiai ökológia, kulturális régiók számítógépes meghatározása. Afrikában a Teleki-expedíció néprajzi eredményeit vizsgálta.
- DRABAN CZ M. RÓBERT 1965. Szerencs. A Nyíregyházi Főiskola Művelődéstudományi és Felnőttképzési Tanszékén főiskolai tanársegéd. Kutatási területe a kultúrpolitika és művelődéstörténet.
- ECSE DY CSABA 1942. Munkács – 1995. Budapest. Terepmunkáit Szudánban, Nigériában és Ghanában végezte, ahol a tradicionális politikai-társadalmi berendezkedést vizsgálta. Politikai antropológiát oktatott, és előadásokat tartott Afrika tradicionális államalakulatairól, történelméről és művészetéről.
- FEHRENT EIL BERNADETT 1966. Budapest. Terepmunkáját Izraelben és magyarországi zsidó közösségekben végezte. Jelenleg a szociológiai PhD-hallgató. Oktat az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén.
- FÓNAI MIHÁLY 1956. Sáránd. A Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Intézet egyetemi docense, szociológus.
- HIDY PÁLNÉ 1943. Budapest. 1978-tól az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola (Eger) oktatója, majd 1989-től a Közművelődési Tanszék vezetője.
- HOFER TAMÁS 1929. Budapest. 1990-től bekapcsolódott a budapesti Kulturális Antropológia Tanszék megszervezésébe, ahol a kezdetektől oktat. Témái: Európa antropológiája, nemzeti kultúrák, nemzeti szimbólumok, saját társadalom anyagi kultúrája, az európai etnológia története. Munkássága kezdeteitől kísérletezett antropológiai módszerekkel.
- KÉZDI NAGY GÉZA 1958. Budapest. Az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének egyik alapítója. Jelenleg is itt oktat. Témái: Mexikó kulturái, ergológia és technológia, etnoarcheológia. Többször kutatott Mexikóban, ahol terepmunkáit a totonákok között végezte.
- KAPITÁNY ÁGNES 1953. Szentgotthárd. Az MTA Szociológiai Kutató Intézetének főmunkatársa. Oktat az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén. Témái: A mindennapi élet szimbolizációs mechanizmusai, a nyelvi viselkedés antropológiája, modern mitológiák és rítusok.
- KAPITÁNY GÁBOR 1948. Budapest. Az MTA Szociológiai Kutató Intézetének főmunkatársa. Széchenyi Professzori Ösztöndíjjal az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén oktat. Témái: A mindennapi élet szimbolizációs mechanizmusai, a nyelvi viselkedés antropológiája, modern mitológiák és rítusok.
- KUNT ERNŐ 1948. Budapest – 1994. Miskolc. A budapesti Kulturális Antropológia Tanszéken pszichológiai és vizuális antropológiát oktatott. 1992-ben megalapította a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszékét, melynek haláláig a vezetője volt.

PÁLINKÁS JÁNOS 1974. Szerencs. Szociológiai PhD-hallgató. Kutatási területe a gazdasági antropológia, etnicitás, kisebbségek.

PAPP RICHÁRD 1973. Budapest. Néprajzi PhD-hallgató, az Akadémiai Kisebbségkutató Műhely kutatója Oktat a budapesti Kulturális Antropológia Tanszéken. Témái zsidó kultúra és identitás, etnoregionális kérdések.

PRÓNAI CSABA 1966. Budapest. A budapesti Kulturális Antropológia Tanszék egyik alapítója, jelenleg is oktat. Romológia szemináriumokat vezet és előadásokat tart a kulturális antropológia elmélettörténetéből. Az MTA Kisebbségkutató Műhelyében a magyarországi és az európai romákat kutatja.

SÁRKÁNY MIHÁLY 1944. Boldva. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetében az Etnológiai Osztály vezetője. Az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékén a kezdetektől oktat. Jelenleg a tanszék vezetője. Többször járt Afrikában, ahol Kenyában, Tanzániában a kikujuk, az elmolók, és a maszajok között kutatott.

TOLNAI MIRJANA 1971. Budapest. Néprajzi PhD-hallgató és az Akadémiai Kisebbségkutató Műhely kutatója. Témái: magyarországi szerbek, szerb-muzulmán interetnikus kapcsolatok Montenegróban.



ÖNHIBÁNKBÓL... (HELYREIGAZÍTÁSOK)

A kiadványok nyomdai előkészítésére szánható IDŐ mindig kevesebb, mint amennyit a kéziratok általában igényelnek. A Kultúra és Közösség 2000./II-III. számában szerkesztéstechnikai okok miatt számos hiba maradt, sajnos a tördelőprogram elválasztási őrületein túl is...

A 33. oldalon a szerző neve természetesen (ahogyan az a lábjegyzetben megjelölt forrásműnél már jól szerepel) Stephen Hawking; a Tartalomjegyzékben a második tanulmány szerzőjének neve Johannes Fabian, nem pedig fordító. Fabian írása (19. old.) Tracikiewicz Zsófia fordításában jelent meg, forrása pedig a lábjegyzetben jelölt helyett: Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. Columbia University Press, New York, 1983, bevezető fejezet; Edmund Ronald Leach tanulmánya (25. old.) a Lessa – Vogt szerkesztette Rethinking Anthropology, 1973:108-116. oldalán jelent meg Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time címmel, így forráshelyként ennek kellene a lábjegyzetben állnia – itt Kulcsár Dalma friss fordításában közöltük; Leach másik, a ritualizációról szóló tanulmányát (49. old.) valóban több antropológus hallgató is fordította-lektorálta, az utolsó változat azonban Bakó Boglárka fordító, és Boglár Lajos illetve Holló Imola Dalma lektori munkája nyomán készült el; a 18. old. Bibliográfiájában Mészáros András 1999-es kötetének pontos címe: Idő által homályosan. Filozófia és irodalom. Kalligram, Pozsony, 13-33. old.; a 44-45. oldalon példaként hozott Interetnikus gyakorlatok Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor „Rejtjelek 2.” c. munkája alapján készült; a 109. oldalon és a Tartalomjegyzékben is a szerző neve helyesen: Nancy D. Munn, forrása pedig az Annual Review of Anthropology, 1992, no. 21., 93-123. old.; a 147. old. 1. jegyzetében hivatkozott Berger-Luckmann mű az 1975-ös kiadást követően is megjelent 1998-ban a József Műhely Kiadó gondozásában; ugyanitt a 11. jegyzetben szereplő kifejezés helyesen: terminus technicus; a 16. jegyzetben Eliade műve 1987-ben jelent meg Budapesten az Európa Könyvkiadónál. Az érintettektől és olvasóinktól elnézést kérünk! (A szerk.)



