

„Donald Trump sohasem nevet”

Vizsgálódás a nevetés kulturális politikájáról

1. „Valamely viccet akkor fognak fel és fogadnak el – írta Mary Douglas –, amikor szimbolikus mintába rendez egy ugyanabban az időben felbukkanó társadalmi mintát.” (Douglas 2003:125.) Szomorúan illusztrálja ezt a megfigyelést a 2016. évi amerikai elnökválasztás, amelynek minden eleme előbb-utóbb valamilyen kirívóan groteszk formát öltött, és széles körben nevetségessé vált. Donald Trump szóvivője, Sean Spicer a Twitteren véletlenül saját e-mailjének a jelszavát hozta nyilvánosságra, vagyis éppen azt a bűnt követte el sokkal butább és veszélyesebb módon, mint amiért korábban Hillary Clintont támadták. Trump tényeknek el-lentmondó kijelentéseit tanácsadója, Kellyanne Conway egy kerekasztal-beszélgetésen büszkén „alternatív tényeknek” nevezte, ami azonnal a hazugság új szinonimájává és nevetség tárgyává vált világszerte a sajtóban. De még az olyan hírekben is ott munkált az abszurd humor, hogy a kitalált álhíreket gyártó montenegrói kamuhírfarmokat falujuk polgármestere nyilvánosan megdicsérte, amiért jó polgárok módjára lelkiismeretesen befizették az ordas hazugságok reklámbevételeiből származó forgalmi adójukat. A sort folytatni lehetne, hiszen napról napra újabb és újabb nevetségessé melléfogásai bukkannak elő a Trump-kormányban. E sorok írásakor például az új elnöknek az a kijelentése keltett általános derűtséget, hogy „Senki nem tudta, hogy az egészségügy átalakítása ilyen bonyolult.” Ezt azután mondta, hogy az elnökségért folyó kampányban Obama egészségügyi reformja, az úgynevezett Obamacare volt támadásának fő cél-pontja.¹ Amikor pedig azt hisszük, hogy már nem lehet tovább fokozni a helyzet komikumát, valaki szóvá teszi, hogy a történet központi figurája, az USA új elnöke ezt a komédiát a legnagyobb komolysággal játssza el, mert képtelen a nevetésre. Miközben mindenki rajta röhög, ő komolyan nem érti, hogy mi abban a mulatságos, amit mond. Douglas fenti meghatározását követve úgy is fogalmazhatunk, hogy Donald Trump azért vált viccé, mert személyében szim-bolikus mintába rendezi elnökségének összes groteszk vonását.
2. A címadó kifejezés – „Donald Trump sohasem nevet” – a *New York Times* 2016. december 13-i interjújának első mondata. A beszélgetést Al Franken demokrata párti szenátorral készítette a liberális lap egyik munkatársa (Mark Leibovich: *Al Franken Faces Donald Trump and the Next Four Years*).² Mint a dátum is mutatja, az interjú a választás után hetekkel készült, akkor, amikor már kész tény volt, hogy Trumpot elnökké választották. A beszélgetés fontosságát szá-munkra az adja, hogy abban a nevetés kulturális politikája is szóba került. Franken maga sem tudott megnyugtató választ adni a saját maga által feltett kérdésre, hogy miért nem nevet Trump, viszont a nevetés szimbolikus politikai értelmezését a cikkhez fűzött online hozzászólá-sokban sokan próbálták továbbgondolni. Az Al Franken szenátorral készített interjú ismerteté-sében a következőkben arra koncentrálok, hogy az elhangzott gondolatok és az azokat kom-mentáló 640 megjegyzés miként értelmezték az elnök nevetését, miképpen magyarázták, hogy nevet-e vagy sem Trump, és tágabb értelemben, hogy mi a szimbolikus kapcsolat nevetés és politika között?

Az interjú

3. Az interjú alanya Minnesota állam szövetségi demokrata szenátora, Al Franken volt, aki komi-kusból lett politikussá. Talán ezért is tűnt fel számára, hogy Trump sohasem nevet, csak legfel-jebb vigyorog. Mint az interjút készítő Mark Leibovich megjegyezte, Franken nem ágyazta be megfigyelését semmilyen általánosabb összefüggésbe a nevetés politikai jelentéséről. Csupán azt tette hozzá: „Én viszont rengeteget nevetek.” Ismerve Franken életútját, aligha meglepő, hogy szereti a humort és a nevetést, hiszen évtizedekig a *Saturday Night Live* című kabarémű-sornak volt az egyik állandó szereplője. 1995-ben ugyan otthagya a televíziót, de azután is az

amerikai média egyik jól ismert figurája maradt. Sokáig egy liberális talk-show-t vezetett a rádióban, valamint szórakoztató filmforgatókönyveket írt, de humoristaként is sokat szerepelt. Politikai szatíráiban pedig az amerikai konzervatívokat gúnyolta ki, amely darabok azután könyv alakban vagy filmen futottak be elég hangos sikert (például *Rush Limbaugh Is a Big Fat Idiot and Other Observations; Why not Me; stb.*).³

4. Az igazi fordulópontot azonban az jelentette a politikailag elkötelezett humorista életében, amikor 2009-ben felkérték, hogy induljon a tragikus balesetben elhunyt demokrata minnesotai szenátor, Paul Wellstone székéért. Bár minimális többséggel, de megnyerte a választást, és ezzel elkezdődött humoristából politikussá való átváltozása, aminek a sikerét az mutatja, hogy 2014-ben már nagy fölényrel választották másodjára újra. Pályája azért is érdekes, mert első kézből szerzett tapasztalatain keresztül tud beszélni két világ, politika és humor, hatalom és nevetés viszonyáról. Erre a különbségre már rögtön szenatori pályafutása elején felhívta a figyelmét Mitch McConnell, a szenátus rivális republikánus többségének vezetője, amikor Franken akaratlanul is grimaszokkal kísérelte McConnell egyik beszédét. „Ez nem a *Saturday Night Live*, Al” – oktatta ki Frankent leereszkedően az előadás után. A grimaszolásért Franken annak rendje és módja szerint a szenátus szabályainak megfelelően levélben kért bocsánatot. Így kezdte el megtanulni, hogy a politikai életben komolyan kell viselkedni, és hogy nem reagálhat humorosan a körötte zajló eseményekre úgy, ahogyan korábban tette.
5. A politika „komoly beszéde” ugyanis megerősítő diskurzus, amely a bizonytalanságokkal, különbözőségekkel teli világot homogénnek és stabilnak tételezi, a humorban viszont a felszínre bukkan mindaz az észszerűtlen, kaotikus, felháborító komponens, amely a politikai rend egyetemes felszíne alatt tenyészik. A fennálló hatalom egyik legfontosabb törekvése egy olyan állandó osztályozó- és szabályozótevékenység folytatása, amely a homogenitás és a rend fenntartása érdekében szankcionálja a határátlépéseket a „komolynak” és a „komolytalannak” tekintett szférák között (Foucault 1980). Ebben az értelemben beszélt az interjúban Franken a politika „komollyá tévő/humortalánító” tevékenységéről, majd így foglalta össze a két szféra közötti lehetséges konfliktusoknak és azok következményeinek viszonyát: „A komédiától eltérően a politika hagyományosan éles vonalat húz aközött, ami megengedett, aközött amiért bocsánatot kell kérni, és végül aközött, ami a politikusi pálya végét jelenti.” Esete azt bizonyította, hogy bár a határ nagyon éles a két világ között, szerencséjére az elkövetett enyhe határsértésért elegendő volt bocsánatot kérni, és nem kellett búcsút mondania a politikusi pályának.
6. Nem mintha nem rándultak volna korábban is át a politikusok a humor területére, vagy a humoristák ne nevettek volna politikusokon. Az előbbire jó példa volt, amikor Obama elnök 2011-ben azon tréfálkozott az évente egyszer megrendezett karnevalisztikus fehér házbéli sajtófogadáson, hogy miként nevezné át Trump a Fehér Házat, ha elnökké választanák. „Trump Fehér Ház Hotel, Kaszinó és Golfpálya lenne belőle!” – mondta nevetve Obama, utalva arra, hogy a nagyzási hóbortban szenvedő Trump mennyire szereti a saját nevét ráragasztani mindenre, amivel kapcsolatba kerül.⁴
7. Másfelől a humoristák sokat nevettek a politikuson Amerikában is. Amikor 2008-ban Sarah Palin alelnökjelöltnek indult, és a sajtó zengett bombasztikus kijelentéseitől, egy humorista jóízűen megjegyezte: „Mi magunk sem írhattunk volna ezeknél nevetségesebbet.” Egyébként Trump korai megnyilvánulásai után is virágzott a humor, amint azt Obama ironizálása is mutatta. Mulatságosnak tűnt még elképzelni is Trumpot mint elnököt, az örökös hancegésével és minden képzeletet felülmúló hiúságával. A WTC-tornyokat elpusztító 2001-es New York-i terroristamerénylet után Trump például önelégülten jelentette ki, hogy addig a Trump Tower a második legmagasabb épület volt Manhattanben, de a katasztrófa után az ő épülete lett a legmagasabb.⁵ Ez a tragikomikus dicsekvés már önmagában olyan abszurd vicc volt, amihez a humoristáknak semmit sem kellett hozzáadni. A Comedy Central tévésatorna akkor legnézettebb műsorában, a Jon Stewart Show-ban a műsorvezető 2015 tavaszán hálás köszönetet is mondott Trumpnak, amiért a celeb politikushoz nem illő, nevetséges viselkedésével bőséges anyagot szállított a show-nak, és ezzel nagyban megkönnyítette a humoristák fáradságos munkáját.

8. A humoros diskurzus célja, a képtelenség teremtése ugyanis ugyanolyan szigorú és komplikált munka, mint a komoly diskurzusban a valószínűség, a koherencia teremtése. A humor az álomhoz hasonló, amit nem lehet közvetlenül lefordítani a komolyság nyelvére anélkül, hogy el ne pusztítanánk a lényegét, amit feltárt (Horlacher 2009). Egyrészt a bennük megjelenő kognitív kétértelműség, másrészt az érzelmi áthangolódás teszi a humort különlegessé, ami megengedi, hogy örömszerzés céljából a normalitást átmenetileg háttérbe szorítsuk (Stott 2005). A humorban elfogadjuk a lehetetlent mint teoretikus lehetőséget, mint a vicc szükséges velejáróját. A vicc ezután egy külön szimbolikus térben, a mindennapi komoly diskurzuson kívül működik, és saját elváráshorizontot teremt, amelyben már a vidám képtelenségek is helyet kaphatnak.
9. Trump megjelenése előtt, sőt még egy darabig a politikai mezőben való feltűnése után is világosan látszottak a választóvonalak a komédia és a politika, a képtelenség és a valószínűség között, ami nemcsak a politikában, de a médiában is szigorúan elkülönítette a nevetés és a komolyság szemiotikai világát. Egy példát említve: a televíziós szórakoztatásban a humoros programok zászlóshajója, az NBC csatorna szombat esti *Saturday Night Live* című műsora már a nevében is utalt arra, hogy a szombat estéről van szó, amely a hétvége, a kikapcsolódás, a nevetés ideje. Továbbá a network televíziózás korában minden műsornak a közép rétegek legszélesebb tömegéhez kellett szólania, azaz olyan normák alapján és olyan hangon kellett beszélnie, amelyet a társadalom valamennyi tagja respektál. Más szóval a *Saturday Night Live* a televíziózás network korának olyan mainstream humoros műsora volt, amely a hagyományosan elfogadott kereten belül foglalkozott politikával és politikusokkal.
10. De ezután jött Trump, és teljesen összekuszált minden korábbi világos vonalat, így a politika hagyományos választóvonalait is. Ami a *Saturday Night Live*-ban még viccnek tűnt az olvasók és nézők számára akár csak 2015-ben is, az Donald Trump 2016-os elnökké jelölése után politikailag kezdett komollyá válni. De Trump nemcsak a politika és a humor határát vágta át, hanem a politika és a szórakoztatás közötti általánosabb társadalmi konvenciókat is, amikor például bejelentette, hogy megválasztása esetén is meg kívánja majd tartani a *Celebrity Apprentice* című valóságshow gyártását, azaz összeolvasztotta a valóságtévét és az USA elnökének világát. (Ígéretét meg is tartotta. Mi több, az egyik első hivatalos elnöki rendezvényén, amelyet a szolgálatban elesettek emlékére rendeztek, arról kezdett hosszan beszélni az ott lévők legnagyobb megrökönyödésére, hogy ő maga jobban vezette a *Celebrity Apprentice* show-t, mint utóda, Arnold Schwarzenegger. Jellemző az elnök állandó nevetségessé válására, hogy Schwarzenegger azt válaszolta neki a Twitteren, hogy „Donald, cseréljünk foglalkozást”. Schwarzenegger arra utalt, hogy mint korábbi kaliforniai kormányzónak neki nagyobb gyakorlata van a politikában, mint az elnöknek, Trumpnak pedig inkább a show-bizniszben lenne a helye.⁶
11. Ahogyan a hírek képviselte komolyság és a humor világának összeolvadása a tabloidizáció általánosabb trendjének része volt, ugyanúgy függött össze a szórakozás és a politika közötti határvonal elmosódása az úgynevezett celebjelenséggel. Trump nevével évtizedek óta tele volt a sajtó, a botrányairól és különködéséről ismert milliárdos nevét régóta mindenki ismerte, az utolsó tíz évben pedig a különböző valóságshow-k producereként és irányítójaként a televízió jóvoltából „beköltözött minden lakásba”. Ismertségénél fogva ezért már politikai szereplővé lépett elő pusztán azzal, amikor először bejelentette elnöki ambícióit 2015-ben, azaz akkor, amikor még saját pártja, a Republikánus Párt sem volt biztos benne, hogy elfogadja-e az indulását az elnökválasztáson.
12. „Egy dolgot megtanultam – mondta Franken szenátor, a volt humorista a *New York Times* vele készített interjúja során –: azt, hogy a celebség legyőzi az ideológiát.” Mi több, 1999-ben éppen arról írt egy szatirikus regényt *Why not Me?* címmel, hogy miképpen választanak meg amerikai elnöknek egy korrupt celebet, akinek fogalma sincs a politikáról. A könyv története szerint az elnökségért kampányoló celeb politikai program híján azt a népszerű ígéretet ötlötte ki, hogy megválasztása esetén eltörli a pénzkiaadó automaták, az ATM-ek díjait. A populista ígéret ezután – igaz, hogy a történet szerint csak rövid időre – a Fehér Házba röpítette a celebet.

13. Önmagában persze nemcsak a média által generált széles körű ismertségen alapuló celebség volt az, ami annyira sajátossá tette Trump helyzetét. Számtalan példa volt az amerikai politikában arra, hogy valamilyen celeb politikussá vált. Nemcsak a humorista Frankenhez hasonló médiaszemélyiségek, de sportolók, énekesek, színészek tucatjainak nevét is felsorolhatnánk. A leghíresebb közülük kétségtelenül Ronald Reagan, a korábbi színész volt. A különbség az, hogy ezek a celebek később átváltak politikussá, Reagan például kaliforniai kormányzó lett, mielőtt az elnökségért indult volna, azaz követte a demokratikus politikai rendszer íratlan szabályait, ahogyan Franken is. Még a *Why not Me?* fentebb mesélt történetében is csúfos kudarc lett annak a celebnek a vége, aki nem tudott megváltozni és megfelelni a politika elvárásainak. Trump esetében azonban nem a politikai rendszer idomította magához a celebet, hanem a celeb alakította show műsorrá a politikát. Ez az erős pozíció tette lehetővé, hogy Trump ne a Republikánus Párt hagyományos konzervatív ideológiáját képviselje, hanem az ismertségen alapuló saját celebtátusát nacionalista felhanggal bíró populista ideológiára váltsa át, és ezzel aláássa az amerikai politikai intézményrendszer globalista és demokratikus kereteit. A kamu hírek alapuló, gyűlölködő és kirekesztő ideológiát, amely korábban elfogadhatatlan volt a politikai spektrum mindkét oldala számára, most Trump a politikai diskurzus fősodrába emelte. (Az elnökválasztás egyik komikus epizódja volt, amikor egy észak-karolinai kisvállalkozó fegyverét magához véve azzal utazott Washingtonba, hogy személyesen „vizsgálja ki”, hogy a Comet Ping Pong pizzéria pincéjében valóban „Hillary Clinton tart-e fogva és használ szexuális rabszolgának kiskorú gyerekeket”, amint azt a Facebookon és más kamuhíroldalokon látta. Az egész ország a rászédett „Trumpsteren” nevetett, hiszen a szóban forgó pizzériának még pincéje sem volt.)⁷
14. A kialakult új politikai helyzet szorosan összefüggött egy új szó, a *post-truth* karrierjével. Az *Oxford Dictionary* a 2016-os év leggyakrabban használt új szavának választotta a *post-truth* kifejezést, az indoklás szerint azért, mert 2015-höz képest 2000 százalékkal gyakrabban fordult elő az angol nyelvben.⁸ A *post-truth* kifejezés a Brexit sikere és Trump jelölése után indult hódítóúttjára, de már Trump győzelme előtt az év leggyakrabban emlegetett új szavának számított. A *post-truth* arra utal, hogy az érzelmek és az egyéni hiedelmek erősebben befolyásolják a közvéleményt, mint a tények. A *post-* előtag nem az „után” jelölésére szolgál, inkább arra, hogy az igazság irreleváns. Ilyen volt Trumpnak az állítása, hogy állítólag a 2001-es World Trade Center-katasztrófa után New Jerseyben sok ezer muszlimot látott, akik éljeneztek a tornyok elleni barbár támadást. Vagy az új elnöknek az a hangos, ám minden bizonyítékot nélkülöző vádaskodása, miszerint „biztos forrásból tudja”, hogy a demokraták több millió szavazatot csaltak el az elnökválasztáson. Ezeket a képtelen állításokat csak azért kell elfogadni másoknak, mert ő maga elhiszi. Nem csoda, hogy még saját pártján belül is állandóan értetlenkedést, megbotránkozást okoz velük. „Mindnyájan tudjuk, hogy valamennyi politikus hazudik, de Donald Trump ezen belül is egy önálló kategóriát képvisel” – idézett a *Washington Post* egy konzervatív kritikust.⁹
15. Franken az interjúban maga is érintette a *post-truth* problémáját. „Nagyon ironikus – mondta –, hogy én abból éltem, hogy könyveket írtam olyan emberekről, akik hazudtak. És most az emberek már nem is mondják azt, hogy ez képtelenség, ezt nem lehet elhinni. Ma már egyszerűen ez nem számít.” Franken itt arra utalt, hogy a humoristák hagyományosan a valóságnak valamilyen létező elemét nagyítják fel és torzítják el, és ezen keresztül mutatják be a szóban forgó dolog nevetségességét. „De mi van, ha senki nem veszi észre a különbséget a valóság és a képzelődés között, és ezért sokkal kevésbé törődnek a részletek abszurdításával? Mi a haszna a szatírának, a kinevetésnek, ha a nevetség tárgya még figyelemre sem méltatja?”
16. Az interjúban a volt humoristából lett politikus elmesélte, hogy 2016-ban egy demokrata párti nagygyűlésen maga is elővette régi komikusénjét, amikor – saját szavai szerint – „pszichoanalizálta Trumpot”. Önironikusan úgy mutatta be magát, mint aki a „jobboldali megalomániások világhírű szakértője”, aki ráadásul a csalások miatt hírhedtté vált „Trump Egyetemről” szerzte doktorátusát a megalománia tanszéken”. Franken azáltal, hogy a humor keretein belül mesélte újra a hírekből jól ismert Trump-botránnyokat, a nevetés segítségével kívánta megtisztítani és a

civil társadalom számára ismét relevánssá és hitelessé tenni az elnökválasztást. Ráadásul paródiáját pár nappal azelőtt adta elő, hogy a republikánusok Trumpot választották volna elnökjelöltjüknek. Ahogyan azonban más, a Franken és mások által is széles körben tematizált pszichológiai alkalmatlanságon való nevetés sem állította meg Trumpot, mert a republikánus kongresszus őt választotta elnökjelöltnek. A széles körű ismertségen alapuló celebség ezúttal is győzött a realitás, a mítosz a racionalitás fölött. A celebség szakrális kulturális tőkéje közvetlenül konvertálódott politikai tőkévé.

17. 2016 decemberének közepén – a *New York Times* Frankennel készített interjújának megjelenése idején – még senki nem tudta, mit hoz Trump elnöksége. Mindenki csak találgatott, ahogyan az katasztrófák után szokásos. Maga Franken is bizonytalan volt. Nem tudta, mit csináljon. A humorát állítsa-e hadrendbe Trump ellen, és a távolságot teremtő komikummal segítse a választás okozta trauma feldolgozását, vagy inkább a politikai konfrontáció útját válassza? „Vajon mennyi idő alatt alakít ki a kultúra egy új szenzibilitást, legyen az komikus vagy politikai?” – kérdezte töprengve az interjúban.

Online fórum a politikáról és a nevetésről

18. Az eddigiekben az interjú szövegének és szűkebb-tágabb politikai kontextusának bemutatására törekedtem. A következőkben a 640-ből azokat a hozzászólásokat mutatom be, amelyeket az olvasók leginkább egymás figyelmébe „ajánlottak”. Végül azokat a kommenteket tárgyalom, amelyeket talán kevésbé lájkoltak a cikk olvasói, de Trump mulatságos közéleti bukfcenei és hiányzó nevetésének megértése miatt mégis figyelmet érdemelnek. Az egyes hozzászólások súlyának – és nem fontosságának – érzékeltetésére a lájkolások számát használtam, amelyeken keresztül az olvasók kifejezték tetszésüket, és mások számára is elolvasásra ajánlották azokat.

19. Természetes, hogy a *New York Times* liberális politikai napilapjellege miatt, valamint az elnökválasztás témája és az olvasótábor érdeklődése alapján azok a hozzászólások kapták a legtöbb ajánlást, amelyek a cikk politikai üzenetére reagáltak. Vagy Franken személyét és munkáját dicsérték, vagy Trump egyéniségét kritizálták.

20. Érdemes idemásolni a legtöbbet lájkolt kommentet, amely jól érzékelteti a diskurzus politikai jellegét, azt hogy a hozzászóló mennyire a „komolyság” normatív nyelvét használta: „Gondolatgazdag cikk és interjú. Mindig élveztem Al komikusi munkáját, és bizonyos értelemben nem értettem, miért váltott politikusi pályára, bár a *Why not Me?* teljesen elfogadható válasz. Azt hiszem, jó munkát végzett Minnesotáért és az országért, amióta hivatalban van. A jogon kívül egy másik fajta perspektíva kétségtelenül szükséges és értékes a legtöbb esetben. A szatíra és irónia iránti érzékenységet időnként hiányoltuk, de mint kiderült, ez nagyon gyorsan ellene fordult. Olyan világban élünk, ahol morzsák vannak kontextusok nélkül. Köszönet azért, hogy tisztelettel és becsülettel végzi a szolgálatot. Tartsa meg a hitét!”¹⁰

21. A legtöbbet lájkolt hozzászólásból – 476 volt a lájkok száma – egyértelműen látszik, hogy a nevetés hiányáról folyó online vita alapvetően politikai tematikájú volt. Frankent sem annyira komikusnak, hanem inkább politikusnak látták az olvasók, és azt remélték, hogy ő is egyike lesz, akiknek sikerül majd megfékezniük Trump elnöki ámokfutását. Ezt hangsúlyozta egyik választója is Minnesotából: „Al Franken talán komikus volt, de politikusként sokkal komolyabban szolgálja a választóit, mint a legtöbb képviselő”¹¹ (A megjegyzést tizenegyen lájkolták.) Ha egyáltalán szóba került a politikai humor kérdése, leggyakrabban akkor is csak a humor lehetőségét említették, mint azt az egyik nagyon magasan lájkolt hozzászólásban olvashattuk: „Ez egy csodálatos cikk volt, bár engem nagyon szomorúvá tett. Amikor még egy olyan elkötelezett komikus, mint amilyen Franken sem tud politikai humort csinálni ezekben a napokban, akkor láthatjuk csak, hogy milyen nagy bajban vagyunk.”¹² (A kommentet feltűnően sokan, 221-en lájkolták.)

22.

Néhány hozzászóló még egyáltalán azt is méltatlannak tartotta, hogy olyan „komolytalan” témával foglalkozzanak egy politikai napilapban, mint amilyen a nevetés. Volt, aki szerint inkább az „Onion című vicclapba lenne való”,¹³ bár ezt csak hárman lájkolták, jelezve, hogy a humor politikai potenciállal is bír. Egy másik hozzászóló a nevetés tematizálásában egyenesen a politikai értékrendszer elsilányosodását látta: „Az egész cikk frappánsan mutatja, mivé vált a társadalmunk. »Komoly« beszélgetés egy tv-komikusból lett szenátorral arról, hogy mit gondol egy valóságstévésztréből lett elnökről.”¹⁴ Ezt a megjegyzést sem lájkolták sokan, mindössze három hozzászóló gondolta lealacsonyításnak a humor tematizálását.

23.

A vitatkozóknak ez a csoportja a humort „nem komoly” dolognak címkézte, és a triviálissal, a jelentéktelennel azonosította. Nemcsak a nevetést nem tartották sokan politikai elemzéshez méltónak, de néhányan még azt is tagadták, hogy a nevetés hiányából bármiféle komoly következtetést levonhatnánk. Bár az interjúban központi helyet foglalt el a Trump nevetésének hiánya és politikai alkalmatlansága közötti kapcsolat, többen vitatták ennek az összefüggésnek a létezését. Azzal érveltek, hogy nem minden elnök tudott nevetni, mások pedig Hillary Clinton „erőltetett, hamis nevetését” sem tartották igazi nevetésnek.¹⁵ A komment tizenhat lájkolójának száma is azt mutatta, hogy kisebbségben voltak azok, akik a humort irrelevánsnak tartották a politika szempontjából.

24.

Csak bűvópatakként lapult meg a kommentárokból egy olyan kulturális diskurzus, amely Trump és a nevetés viszonyát komolyan vette. Számukra a nevetés hiánya nem önmagában volt érdekes a cikkben, hanem valami nagyobb szimbólumrendszerbe illeszkedett, és egy általánosabb, fenyegetőbb összefüggésre utalt. Ahogy Leibovich fogalmazott a Frankennel készített interjúban: „Ez túlságosan is zsigeri ahhoz, hogy humornak nevezzük, mintha valami teljesen más felé indulnánk el.”¹⁶

25.

A nevetés hiányáról szóló kulturális diskurzus alárendelt szerepe azért is érthetetlen, mert nemcsak Franken, hanem egy viszonylag sokak által lájkolt hozzászóló is egészen pontosan megértette, hogy miről van itt szó. „Egy ember, aki nem nevet? Ez sohasem jó, és azt hiszem, hogy sajnos ez Trump meghatározó tulajdonsága. Köszönet azért, hogy erre felhívta a figyelmet, szenátor!”¹⁷ Ez a komment, amelyet hatvanhatan lájkoltak, világosan utalt valamiféle kapcsolatra a humor és a politika között.

26.

Egy másik kommentátor frappánsan azt is kifejtette, hogy miként kell érteni az „egy ember, aki nem nevet” közismert mondást: „Soha ne bízz olyan emberben, akinek nincs humora! A nevetésre való képesség – az életem, önmagán – az emberi létezés lényegi részének tűnik számomra.”¹⁸ Érdekes módon mindössze két lájkoló csatlakozott ehhez a megállapításhoz, valószínűleg azért, mert mindenki számára annyira magától értetődő volt, hogy fölöslegesnek tartották trivialisitása miatt még külön hangsúlyozni is az igazságát. A „Soha ne bízz...” mindennapi népi bölcsessége azért játszott fontos szerepet a vitában, mert ez volt az a magától értetődő szimbolikus kapocs politika és nevetés között, amelyre a hozzászólók támaszkodhattak. Ez tette sokak számára elfogadhatóvá, hogy a nevetés nemcsak olcsó mulatság, hanem komoly politikai, társadalmi és pszichológiai jelentősége is van.

27.

Értelemszerűen a többi, nevetni tudó elnökkel való összehasonlítás is előfordult. „Trumpnak nincs humorérzéke. Obamának rendkívüli humorérzéke volt, és Bush, Clinton és Reagan is nevetett. A gazdag humorérzék az intelligencia és bizonyos szerénység jele. Annak, hogy nem veszi magát túl komolyan. Azt hiszem, ez mind hiányzik Donaldból, és ez számomra nagyon ijesztő.”¹⁹ Ezt a megjegyzést, amelynek a ténytudásához nem férhetett kétség, senki nem lájkolta. Valószínűleg ismét csak azért, mert annyira mindennapi igazságot fejezett ki. A narcisztikus alkatnak és a nevetés hiányának kapcsolatát más fontos intellektuális és érzelmi adottságokkal különféle megfogalmazásban többen is felvetették. „Az önmagán való nevetés képessége általában a bölcsesség bizonyítékának számít, és annak, hogy valaki a dolgokat több mint egyféle nézőpontból képes látni. Trump extrém narcizmusa még a politikusok között is szokatlan.

Még Vlagyimir Putyin is többet nevet, mint Trump.”²⁰ Mindössze hárman lájkolták ezt a megjegyzést is, ami arra utalt, hogy a nevetés és a politika közötti kapcsolat magyarázatában nem az önmagán való nevetni tudás volt az olvasók számára legfontosabb.

28.

A nevetés a társadalmi interakció nyelven és gesztusokon túli szimbolikus aktusa. A kommentekben gyakran visszatérő „narcisztikus” kifejezés arra a hiányosságra utal, hogy Trump a másokkal történő interakciói során nem anticipálja és nem interiorizálja partnerei szerepét, és ebben a nevetésnek sem szán szerepet. Kizárólag a saját jól-rosszul felfogott szempontjait követi, miközben negligálja másokét. Pedig a nevetés felhívna a figyelmet az egysíkú magyarázatok elégtelenségére azzal, hogy sokféle nézőpont működését teszi láthatóvá. A humor kulturális munkája éppen abban áll, hogy két korábban egymással nem érintkező interpretatív magyarázatot ütköztet egymással. Ezt a folyamatot nevezi Koestler a humor kreativitásának, „biszociációnak”, amelynek eredményeképpen új belátásokkal leszünk gazdagabbak (Koestler 1964).

29.

Azt, hogy Trumpnál a biszociáció okozta váratlan felismerés és az azt követő felszabadító nevetés látnivalóan nem működik, többen is személyes hiányosságával, alacsony intelligenciaszinttel, érzelemszegénységgel, lelki sérüléssel magyarázták. „Azt hiszem, az a baj Trumppal, hogy nyilatkozatai ellenére nem nagyon okos. Buta embereknek nincs humorérzékük, különösen, ha a humor rájuk vonatkozik.”²¹ Nem sokan, de nem is kevesen, összesen tízen lájkolták a megjegyzést. Mások a nevetés hiányában nem annyira az okosság, mint az érzelmek hiányát látták. „Nemcsak nem nevet [...], de nincs nyoma annak sem, hogy DT-nak lenne valamilyen kedvenc állata, kutyája, macskája, madara, vagy valaha is lett volna ilyen. Lélektelennek tűnik, és képtelennek emberi és empatikus kapcsolatra akár emberrel, akár állattal.”²² (A lájkolók száma: nyolc.) „A kampány alatt vettem észre, hogy Trump szinte sohasem nevet vagy mosolyog. Teljesen boldogtalan embernek látszik.”²³ (A lájkolók száma: 18.)

30.

Míg a butaság, az érzelmek hiánya és a boldogtalanság viszonylag alacsony lájkolást kaptak a nevetés hiányának magyarázatában, a legtöbb ajánlást messze az a hozzászólás kapta, amely szerint Trump szociopata. Ez a magyarázat népszerűbb volt, mint az összes többi együttvéve. „Néhány éve dolgoztam egy illetővel, aki soha nem nevetett. Lassan tudatossá vált bennem a furcsa és erőszakos magatartás alapján, hogy ez a személy szociopata. Rájöttem, hogy ennek az embernek nem lehet viccet mesélni, mert egyszerűen nincs semmiféle humorérzéke. Így most azon töprengök, hogy vajon nem egy szociopátát választottunk-e meg elnöknek?”²⁴ A 217 lájkoló nagy száma arra enged következtetni, hogy nem az elnök egyéni pszichológiai sajátosságai, hanem személyiségének pszichopatológiája és társadalmi veszélyessége volt az, ami leginkább kétségeket ébresztett iránta.

31.

Az eddigi véleményekkel szemben a Trump nevetéséről szóló másik típusú megközelítésekben a résztvevők nem tagadták, hogy Trump csinál valami nevetésfélét, de ezt valami másnak, „beteges dolognak”, „vigyorgásnak”, „méregnek” írták le. Az interjú során Franken maga is utalt Trump sajátos humorára. „Sokfajta ironia van ebben a választásban. Van mulatságos ironia, mint amelyet a *The Onion* című vicclapban lehet olvasni, és van, amely kegyetlen és ijesztő. Trump ironiája az utóbbi típusba tartozik.”²⁵

32.

Ezt a szálát vitte tovább az a kommentár, amely szerint „Nemcsak nem nevet Trump, de a legtöbb képen rosszindulatú, fenyegető arckifejezése van.”²⁶ Itt a lájkolók száma csak három volt, de többen említették rosszízű gúnyolódását más elnökjelöltekről, mint amilyenek a „hazug Ted Cruz”, a „csaló Hillary”, „a kis Rubio” és mások voltak. Az alábbiakban ezekből a kommentárokból sorolok fel néhányat, mielőtt igyekeznék magam is megválaszolni a cikkben feltett kérdést: Miért nem tud feloldódva nevetni Trump?

33.

A felsorolt kommentek lájkolói viszonylag kevesen voltak, de pusztán jelenlétük is azért érdemel említést, mert Trump humorának az agresszív jellegére utaltak. „Ez a fickó más emberek kigúnyolásán keresztül lett elnök.”²⁷ (A lájkolók száma: kettő.) „Nemcsak magára koncentrál, de arra is törekszik, hogy mindenki másnak kárára legyen. Nem úgy hangzik ez, mint Caligula?”²⁸ (A lájkolók száma: három.) „Trump nemcsak nem nevet, de mosolyogni is ritkán szokott. Azt

hiszem, túlságosan is el van foglalva azzal, hogyan álljon bosszút valakin, bárkin. Ez egy örült!”²⁹ (A lájkolók száma: nulla.) „Ha valami kritika éri, a kritikusa személyét támadja.”³⁰ (A lájkolók száma: öt.)

34.

A felsorolásból kitűnik, hogy az olvasók szerint Trump a *new truth* állításokkal tarkított populista ideológiáját személyeskedéssel és fenyegetésekkel akarja másokra kényszeríteni, és a gúnyolódás számára ennek eszköze. „Viccelődéseiben” kizárólagos szerepet kap az agresszió, amelynek a humorban alá kellene rendelődnie a nevetségességnek, de nála ez nem történik meg. Trump humora ugyanis homlokegyenest eltér attól, ahogyan a nevetés kognitívan és emocionálisan működik. A komikum hatására ugyanis először felfüggesztjük a fennálló valóságba vetett korábbi hitünket, valamint az azt kísérő negatív és pozitív érzelmeinket is. „Aztán amikor kitör belőlünk a nevetés – írja Heller Ágnes –, azon is nevetünk, amit szeretünk és azon is, amit gyűlölünk, tulajdon szeretetünket és gyűlöletünket nevetjük ki... Amíg az ember szívből nevet, nem érez gyűlöletet, szeretetet vagy szánalmat.” (Heller 2007:413.) A nevetés elengedhetetlen velejárója a felszabadultság, a kreativitás és az öröm, amely semmiféle ideológiai háttért nem respektál. A humornak játéknak kell maradni, és ha több akar lenni ennél, akkor elveszti humorjellegét, és valami mássá alakul át: sértéssé, propagandává, ideológiai harccá. „Ez lehet az egyik oka – írja a humor szociológiájával foglalkozó Zijderfeld –, hogy a politikai és vallási fanatikusok általában miért nem rendelkeznek humorérzékkel. A humor és a nevetés talán az egyetlen luxus, amit nem engedhetnek meg maguknak.” (Zijderfeld 1983:9, 10.)

Ki nevet a végén?

35.

Ha Trumpot a nevetés hiánya leplezi le legjobban, akkor érthető, hogy a civil társadalomnak miért lehet hasznos eszköze a humor. Valamennyi kritika közül a nevetés hívja fel leghatásosabban a figyelmet bármilyen politikai ideológia egysíkúságára és hiányosságára. A humor teszi lehetővé, hogy nevetségesnek tartsunk valakit akkor is, ha ő maga képtelen ellazultan nevetni. A helyzet pikantériája ugyanis éppen az, hogy amennyire szeret Trump másokon epésen gúnyolódni, annyira nem bírja, ha rajta nevetnek. Elnökké választása után nagyon hamar a *Saturday Night Live* komikus színészeit kezdte támadni a Twitteren, mert szerinte az őt alakító komikus „bambának” és „féleszűnek” mutatja őt ahelyett, hogy „a valóságnak megfelelően” ábrázolná.³¹ Pedig a *Saturday Night Live* komikus-forgatókönyve a műsor tradícióinak megfelelően mértéktartóan „középen maradt” az elnök parodizálásában. Mint a többi korábbi elnököt, Trumpot is hétköznapi emberként igyekezett bemutatni: nem hősnek, de nem is szörnyetegnek. Az elnököt utánzó színész, Alec Baldwin a méltatlan vádaskodásra csak annyit tudott válaszolni erre a sajtónak, hogy „Trump az első modern elnök, akinek nincs vastag bőre”. Kevésbé diplomatikusan úgy is fogalmazhatott volna, hogy az elnök azért nem bírja a kritikát, mert narcisztikus önképe alapján maga is elhiszi önnön henccegéseit saját maga kiválóságáról, és ezért képtelen magára ismerni a humor groteszk tükrében.

36.

A Franken-interjúról szóló online diskurzus alapvetően a trumpizmusról szóló komoly, kritikai eszmecsere helye volt. A nevetés és a politika kapcsolatával foglalkozó kulturális jellegű kommentárok érthetően csak kisebb számban, a hozzászólások mintegy egyharmadában fordultak elő. Aligha véletlen azonban, hogy sokan – harmincan – lájkolták azt a hozzászólást, amely a politikai és a kulturális diskurzus közötti belső kapcsolatra mutatott rá: „Köszönet a cikkért. Sokat ér, ha van humorérzékünk ilyen sötét időkben”.³²

JEGYZETEK

- 1 <https://www.nytimes.com/2017/02/27/us/politics/trump-concedes-health-law-overhaul-is-unbelievably-complex.html?hp&action=click&pgtype=Homepage&clickSource=story-heading&module=a-lede-package-region@ion=top-news&WT.nav=top-news>.
- 2 <https://www.nytimes.com/2016/12/13/magazine/al-franken-faces-donald-trump-and-the-next-four-years.html>.
- 3 https://en.wikipedia.org/wiki/Al_Franken.
- 4 <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/barackobama/8486614/Barack-Obama-takes-revenge-on-Donald-Trump-in-White-House-speech.html>.
- 5 <http://www.snopes.com/trump-bragged-tallest-building/>.
- 6 <https://www.nytimes.com/2017/02/02/business/media/trump-arnold-schwarzenegger-apprentice.html>.
- 7 https://www.washingtonpost.com/news/local/wp/2016/12/04/d-c-police-respond-to-report-of-a-man-with-a-gun-at-comet-ping-pong-restaurant/?utm_term=.00f4adad72ad.
- 8 https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/11/16/post-truth-named-2016-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries/?utm_term=.14c9419ff26e.
- 9 https://www.washingtonpost.com/blogs/right-turn/wp/2016/09/26/how-can-trump-supporters-trust-he-is-on-their-side/?tid=ai&utm_term=.010ebb8eac5.
- 10 Doktorij is a trusted commenter Eastern Tn, 2016. december 13.
- 11 Ken, Staten Island, 2016. december 14.
- 12 Christine McM is a trusted commenter, Massachusetts, 2016. december 13.
- 13 Edi, Chicago, 2016. december 14.
- 14 Bill, Arizona, 2016. december 18.
- 15 Ron, Locust Valley, NY, 2016. december 13.
- 16 <https://www.nytimes.com/2016/12/13/magazine/al-franken-faces-donald-trump-and-the-next-four-years.html>.
- 17 John Sieger, Milwaukee, 2016. december 14.
- 18 VerdureVision, Seattle, WA, 2016. december 18.
- 19 Chill528, El Sobrante, CA, 2016. december 14.
- 20 Susan, California, 2016. december 14.
- 21 GSS, Bluffton, SC, 2016. december 18.
- 22 Johnny Briggs, Milwaukee, 2016. december 14.
- 23 CS, Orange County, CA, 2016. december 17.
- 24 Larry Esser, Glen Burnie, MD, 2016. december 13.
- 25 <https://www.nytimes.com/2016/12/13/magazine/al-franken-faces-donald-trump-and-the-next-four-years.html>.
- 26 The other side of the Columbia, 2016 .december 14.
- 27 JHS, Seattle, 2016. december 18.
- 28 K, Yates CT, 2016. december 14.
- 29 Sammy zoso, Chicago, 2016. december 14.
- 30 Yeah, Illinois, 2016. december 14.
- 31 <http://money.cnn.com/2017/01/15/media/trump-alec-baldwin-saturday-night-live/>.
- 32 Global hoosier, Goshen, IN, 2016. december 13.

IRODALOM

DOUGLAS, MARY

1967 [2003] Rejtett jelentések. Budapest: Osiris.

FOUCAULT, MICHEL

1980 Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. New York: Pantheon Books.

HELLER ÁGNES

2007 A halhatatlan komédia. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.

HORLACHER, STEFAN

2009 A Short Introduction to Theories of Humour, the Comic and the Laughter. *In* Gender and Laughter. Gaby Pailer – Andreas Böhn – Stefan Horlacher – Ulrich Scheck, eds. 17–47. Amsterdam – New York: Rodopi.

KOESTLER, ARTHUR

1964 The Act of Creation. London: Penguin.

MULKAY, MICHAEL

1989 On Humor. Cambridge: Polity Press.

STOTT, ANDREW

2005 Comedy. London: Routledge.

ZIJDERVELD, ANTON C.

1983 Trend Report. The Sociology of Humour and Laughter. *Current Sociology/La Sociologie contemporaine* 31(3)

A „hagyományőrzés vallásossága” – az egyéni vallásosság példái

1. Az alább bemutatott kutatást 2007–2008 között, egyetemi hallgatóként végeztem el és készítettem belőle diákköri dolgozatot.¹ Választott témámból, az újpogány vallásosság szinkretikus narratíváiból az elmúlt években számos tanulmány és kötet készült,² így vizsgálatom akkori tanulságai és az azóta napvilágot látott eredmények kínálkozhatnak összevetésül.
2. Kutatásom célja az egyéni vallásosság vallásszociológiai, illetve néprajzi-antropológiai megközelítésű feltárása volt, melynek eredményeként a sajátos vallási identitások összetevőit és a „kiépülés” jellemzőit mutatom be. Ez a kortárs vallási jelenségeknek azon szegmense, amelyet Luckmann „láthatatlan vallásnak”³ nevez, illetve a szociológiában elterjedt „bricolage-” vagy „patchworkvallásosság” névvel illehetjük őket.⁴ A vizsgált értelmezések magukban hordozzák az újpogányság, a New Age és a keresztény vallás elemeit egyaránt, anélkül hogy bármilyen vallási közösség vagy egyház tanításaihoz meghatározó módon igazodnának.⁵
3. A rendszerváltást követő időszakra reflektáló vallásszociológiai írásokban (például Tomka 1996; 2003; Kamarás 2003:345; Földvári–Rosta 1998; Szilágyi–Szilárdi 2007) a komplex értelmezési lehetőségek mellett kiemelkedő az egyéni szféra megnövekedett szerepe.
4. Jelenleg eltekintenek a szekularizáció kérdéskörét érintő munkák részletes bemutatásától; az „elvallástalanodást” illető prognózist, majd annak cáfolatát Peter Berger 2008-as tanulmányában összefoglalóan mutatja be:
5. „Több mint egy évszázada hirdette ki Nietzsche Isten halálát, utalva a vallásból való növekvő kiábrándultság állítólagos tényére. E „prófécia” széles körben elfogadásra talált az e fölött örvendezők és sajnálkozók táborában egyaránt. A huszadik század folyamán e tétel kétségessé vált; a huszonegyedik század elején – mint ránk vonatkozó jellemzés – csakugyan megkérdőjelezhető. A vallás nem gyengült. Ellenkezőleg, a világ nagyobb részében a vallásos hit tényleges, ugrásszerű növekedése zajlott.
6. A felvilágosodás óta az értelmiség szilárdan hitte, hogy a modernitás szükségszerű következménye a vallásosság gyengülése. A feltételezett kiváltó ok a tudomány fejlődése és velejárója, a racionalizálódás volt, melyek helyettesíteni hivatottak a vallás irracionálisát és babonását. Nemcsak Nietzsche, hanem más nagy hatású gondolkodók is osztották e nézetet – mint Marx („a vallás a tömegek ópiuma”) és Freud („a vallás mint illúzió”).
7. Ugyanígy vélekedett a klasszikus szociológia két kiváló alakja is. Durkheim szerint a vallás nem egyéb, mint a társadalmi rendszer metaforája. Max Weber szerint a „racionalizáció” – a tudományos gondolkodás növekvő dominanciája – lerombolhatja a premodern gondolkodás „varázskertjét”. Természetesen mindketten eltérő módon álltak hozzá e kérdéshez. Durkheim mint felvilágosult ateista a modern elvilágiasodást fejlődésként értékelte. Weber kevésbé örült annak, amit látott – a modern ember bebörtönzését a racionalitás „vasketrecébe”. De akár örömmel vagy nosztalgiával, mindketten egyetértettek abban, ami vélhetően zajlott.
8. Mégsem szögezhető le olyan könnyen, hogy tévedés áldozatául estek; a modernitás lényegét tekintve nem szekularizálódás, habár bizonyos esetekben a legfőbb jellemzője igenis az volt. Úgy vélem, a tévedés a helytelen kategorizálásból adódik: a modernitás nem feltétlenül szekularizáció, de mindenképpen pluralizáció. A modernitás jellemzője a növekvő pluralitás – ugyanazon társadalmon belül különböző hiteké, értékeké, világnézeteké.” (Berger 2008: 1-5. bekezdés, a szerző fordítása)

9. A szekularizáció kérdése esetünkben, mikor a magyarországi, rendszerváltozás utáni vallásosság egy szeletét vizsgáljuk, más jelentéssel is kiegészül. „Gyorsított ütemű” vagy „radikális” szekularizációról beszélhetünk az államszocializmus esetében. Ez idő alatt nemcsak megszüntették a hagyományos, vallásos világnézet közvetítő fórumokat, de olyan újfajta ideológiát vezettek be, amely minden tőle különböző gesztust, eszmét száműzött a mindennapokból, és a neki megfelelő elemmel pótolta. Az a fajta pluralitás, amelyre Berger utal, újdonságként hatott, és fokozatosan teret nyert a rendszerváltás utáni magyar társadalomban, ellentétben például Nyugat–Európával, ahol az értékek sokfélesége és a választás kultúrája szisztematikusan fejlődhetett ki.
10. A címbe szereplő hagyományőrzés a népvándorlás kori (ősmagyar) harcmodort bemutató szabadidős csoportra utal,⁶ melynek tagjai és ismeretségi köre voltak e kutatás során az interjúalanyaim. Az idézőjelbe tett „hagyományőrzés vallásossága” arra utal, hogy a megkérdezettek a választott korszak tárgyi kultúrája, szokásrendszere mellett a hiedelmei is hatást gyakoroltak, melyeket saját világnéjükbe különböző módon építettek be – ez nem egységes, több egyénre vonatkozó, konkrét vallást, hanem „személyre szabott” elképzeléseket jelent. Nem azt jelenti tehát, hogy a hagyományőrző csoport tevékenységéhez kidolgozott vallásosság is társulna, hanem olyan személyes vallásos képzeteket jelöl, amelyek a szabadidős tevékenység során megismert kultúrából (is) merítettek ihletet.
11. A kutatás folyamata félig strukturált, kvalitatív interjúk (Babbie 2001:336–339) elkészítéséből és a nyilvánosság előtti szereplések megfigyeléséből áll. Mivel e kutatás folyamatos, beszámoló az eddigi tapasztalatokat, eredményeket tükrözi. Azért találtam legcélszerűbbnek a félig strukturált típusú interjúk készítését, mert az alany számára bizonyos időt igényel a feloldódás ahhoz, hogy személyes vallásosságáról, világnéjéről beszéljen. Ezért sokszor voltak „kitérők”, amikor a hagyományőrzéssel kapcsolatos egyéb témákról beszélgettünk (például páncéltípusok, régészeti leletek rekonstrukciójának kérdései, a csoportvezetéssel kapcsolatos bürokratikus jellegű teendők). Mindezek kiegészítették a világnézetükkel kapcsolatos információimat, és a beszélgetőtársaim számára megteremtették a számukra „biztos talajt” és az otthonosság légkörét. Ezenfelül, mivel előfeltevéseim szerint a megismerendő értelmezési rendszerek változatosak voltak, ezért a témák mellett, amelyeket a beszélgetés során érinteni szándékoztam, az interjúalanyokhoz igazodott a beszélgetés folyama, illetve személyes meglátásaikból, véleményükből következtek a további kérdések.
12. Mivel interjúalanyaim bázisa a terepmunka során oly módon bővült, hogy egyaránt szerepeltek benne jelenlegi tagok és a csoportból már kilépett személyek, ezért nem egyfajta, az adott csoportra vonatkozó esettanulmányként mutatom be az értelmezéseket. A közös pontot sokkal inkább az jelenti – a már említett nomád kultúrához való kapcsolódáson kívül –, hogy egyik megkérdezett sem tartozik meghatározott egyházhoz, vallási közösséghez, így az általa képviselt világnéjének sajátosan „barkácsolt” jellege is tisztán kirajzolódik.
13. A hagyományőrző csoporttal 2007 tavaszán kerültem kapcsolatba; ettől kezdve készítettem interjúkat, és figyeltem meg a csoport bemutatóit. A kutatás kezdetén elsődleges szempontom a személyes és közösségi szinten megjelenő újpogány vallási jelenségek rögzítése volt. A csoportról tudtam, hogy nem képviselnek rögzített, egységes, hivatalos vallásra vonatkozó álláspontot, és nem funkcionálnak vallási közösségként (és mint arra a kutatás folyamán fény derült, nincs exkluzív, „belső használatban” sem kidolgozott hitrendszerük). Ezután a harci bemutatókat kísérő sámanelőadást vettem szemügyre, arra keresve választ, hogy az mennyiben tekinthető valamely *valós* (személyes vagy csoportos) hit interpretációjának; mint kiderült, a sáman szereplését illetően nem is létezett egységes szemlélet a tagok között. Az alábbi két vélemény szerint:⁷
14. „Voltak sámanok a csoportban, de sokszor voltak ellentétek. Van, amelyikük pont emiatt hagyta el a csoportot, mert nem mindannyian értettek egyet azzal, ahogyan csinálta. Például

volt olyan, megmondta, hogy a terület megszentelésekor mi milyen alakzatokba álljunk. Megmondta, hogy szerinte hogy működött a táltosvallás, és csak ő tudja, ugráltatni akart, de ő nem is lett tag aztán”. (Enso71.)

15. „Megmondom őszintén, most lehet, hogy nekem nem is hiányzik, hogy legyen olyan sámán a bemutatón, aki, ugye, cafrangos ruhában, torokhangon énekeljen. Mert az emberek nem biztos, hogy tudnák ezt hova tenni. Mongóliában igen, ott élnek azok a sámánok, akik ezt művelik. Nálunk most a közös ismerősünk, a hölgy éneklő Sólyomfinak⁸ az énekeit, és ez nekem tetszik. Ezek a szövegek kifejezik számomra is ezt a lelki mondanivalót, ez a bemutató úgymond kulturális része. Ez egy vállalkozás, most így mondva, mert mi végül is arra vállalkoztunk, hogy hagyományőrző bemutatókat tartsunk, és akkor ez egy vállalkozás, tehát amit bemutatunk, azt el kell hogy tudják fogadni az emberek. Aki szerintem ilyen gyógyítóember, az egyébként sem az emberek között fog élni, nem fog beépülni a globalizált világba. Az emberektől távol él, erdőszélen vagy hegygerincen, vagy barlang mélyén. Igen, ha egy ilyen ember megtalálná a csoportot, akkor én nem zárkóznék el, de én nem keresem.” (Óblcs087.)
16. Mint a beszélgetésekből kiderült, a csoportnak működése kezdetekor volt „sámánja”; de szereplését a tagok inkább a harci előadás kiegészítőjeként, „kulturális részeként” kezelték. Mivel a profil elsősorban a harci bemutatók szervezése, ezért később az előadás „sámánrészét” az egyik hölgytag dobszóval kísért Sólyomfi-dalai képviselték.
17. Ezt követően a kutatás hangsúlyát a személyes interpretációkra⁹ helyeztem, melyek nemcsak az egyéni világot, hanem a csoport által képviselt értékeket és gyakorlatokat is magukban foglalták. Ezek értelmezése is személyenként eltérő lehet; kapcsolódhat hozzá tényleges hittartalom, vagy esetenként lehet csupán a kor szellemiségét megidéző, összetartozást erősítő gesztus.¹⁰ Amint Assmann rávilágít az esetünkben lényeges szempontra, „nem létezik kollektív identitás, vagyis Mi-azonosság a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül. A kollektív önazonosság az individuális tudás és tudat ügye.” (Assmann 1999:130.) Ez a szempont esetünkben azért is helytálló, mert a csoport képviselőiben nem található olyan kidolgozottságú és kiterjedésű narratíva, mint az egyének szintjén. Ennek alapján szem előtt tartottam a „módszertani individualizmus” (Albertet idézi Assmann 1999:130) megközelítést; az egyéni interpretációkból képet kaphatunk a csoportról, de azt az egyéni látásmódok relációjában vizsgáljuk. Természetesen a közös rítusok (például halottak napja, lásd később) esetében az együtt vallott értékekre és a gesztusok összehangoltságára láthatunk példát – de emellett figyelembe kell vennünk a közös cselekvések *performatív* jellegét is.
18. Az elkészített interjúkat a következő szempontok alapján mutatom be:
I–II. terekhez (földrajzi vagy személyes tér), valamint
III. tárgyakhoz való különleges viszonyulás,
IV. Istenről, felsőbb transzcendenciáról alkotott elképzelések: ezután pedig a különböző vallási hagyományokból, illetve irányzatokból érkező hatások összegzése.
V. Milyen identitásdefiníciókkal írhatók le a látottak/hallottak?
VI. A posztmodern-szinkretikus vallásosság bemutatása a kapott adatok alapján.
19. I. Az alábbi interjúrészlet a személyes térben kialakított „szent helyről” számol be; sajátos példája nemcsak a különböző vallási-spirituális elemek társításának, hanem az arra vonatkozó legitimitásnak is:
20. „Hangosan lehet kérni, óhajtani az istentől, tehát aki Tengri, mint a pusztai vallásban. A levegőbe mondott szóval, a kimondott szó erejével ható dolog ez. Van a lakásban olyan, amit oltárnak lehet nevezni, de nem olyan oltár, amit hétköznapi szóval elnevezünk. Van egy sasszobor, van mellette két gyertyatartó meg honfoglalás kori nyílhegyrekonstrukciók és füstölőnek a helye. Szerintem ez nem nagyon ellenkezik az ősi keresztény vallással se nagyon. Pláne, ha azt nézzük, hogy volt olyan honfoglaló hadvezér, Bulcsúnak hívták, aki például keresztény volt.” (Enso71.)

21. A lakótérben mint a legszemélyesebb zónában a *szentnek* kijelölt hely létrehozása a vallásos ember azon meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy a tér inhomogén, azaz „szent, vagyis az egyedül *valóságosan* létező tér és minden más, nem szent tér között szakadék áll” (Eliade 1987:15). *Tengri* alakja már a csoport megalakulásakor, a csoportba való belépőeskü szövegében is szerepelt.¹¹ A csoport három alapító tagja között volt történelem szakos egyetemi hallgató; tanulmányai révén ő „közvetítette” *Tengri* tiszteletét a csoportnak.¹² Az oltár kialakítását, elrendezését a fantázia, személyes elgondolás alakította ki, a nyílhegyek és a sas a „harcos”-életmódra utalnak, a füstölőt és a gyertyát az „óhajtás” alkalmakor gyújtják meg. Az ősi keresztény vallással való párhuzam kihangsúlyozásával arra céloz, hogy lényegében az általa gyakorolt rítus egyezik azzal a keresztény eszmeiséggel, amely a példaképnek tartott honfoglalók körében is tiszteletnek örvendhetett. Ez az eszmeiség már különbözik napjaink katolicizmusától, melynek elutasítását kifejezi az oltár szó használatakor tett megkülönböztető, nem „hétköznapi” kifejezés, ami az egyházzal kapcsolatos, később elhangzó, elutasító álláspontot is tükrözi.
22. II. A földrajzi terek különleges mivoltának számos indoka lehet, amit a személyes elgondolás – a terek köré szőtt más narratívákhoz kapcsolódva – változatos módokon fejzhet ki:
23. „Mindig kivonultunk egy-két barátommal a téli napfordulót megünnepelni egy szakrális helyre. Szabolcsi földvárhoz, vagy a Pilisbe fölmentünk. Tüzet gyújtottunk, és ugyanúgy, mint a hétköznapi napokban is, a fénylehozás történik, a Miatyánkkal és akkor utána egy kis kérés, hogy mi-ben szeretnénk változást kapni. És utána a Dunába’, ha a Pilisben vagyunk, vagy a Tiszába’ szakrális fürdő. A mágiában van egy olyan dolog, hogy fel lehet tölteni a vízelemet kívánságokkal. Ez bármikor előfordulhat, de a napfordulókor különösen fontos.” (Rndrs065.)
24. „Fontos kultikus hely Magyarországon Dobogókő, mert úgy tartják, hogy ott van a Föld szívcsakrája, ott van egy székelykapu felállítva, és ott lehet gyógyulni is. Furcsa dolog, hogy úgy tartják, ez egy régi hagyomány, hogy ott van a Földanya szíve. De minden nép tarthat ilyen helyet, hogy ott van a Föld szíve – de az biztos, hogy különleges hely.” (Rndro73.)
25. „A magyarság ősi értékeinek őrzői közül az egyik legfontosabb helyszín az Ópusztaszeri Nemzeti Történelmi Emlékpark – [...] mindig is csodáltam az emlékparkot.” (Enso71.)
26. A Csongrád megyei helyszín a megidézési kívánság miatt fontos, Dobogókő és a Pilis pedig a magyar újpogány narratívában általános népszerűsége (Szilágyi–Szilárdi 2007:64–68) miatt jelenik meg lokálitásként az *Appadurai* által használt értelemben, miszerint a lokálitás „mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Fenomenológiai minőség, mely a cselekvőerő, társulási hajlam és a reprodukció különböző változataiban fejeződik ki.” (Appadurai 2001:3.) A Pilisre vonatkozó narratíva része a pálos rend különleges mivoltát hangsúlyozó állítás:
27. „Tehát amikor a táltosperek voltak, koncepciós perek, akkor azok, akik megmenekültek, a pálos rendben működtek tovább.” (Óblcs087.)
28. „A pálosok az első, úgymond legrégebbi keresztény rend Magyarországon. A táltosokból alakultak, amikor felvette a magyarság a kereszténységet, és a pálosok név alatt voltak a sámánok lezármazottai.” (Rndr073.)
29. Ezek a kijelentések egyfajta alternatív történelemszemléletet tükröznek, amely elutasítja a kereszténységet/katolicizmust, mert az értékeit a nála régebbi „táltosvallásnak” is köszönheti, és igazságtalan perek révén nyerte hatalmát.¹³ Kiemelik, hogy – természetesen – nem a véletlennek köszönhető, hogy a pálosok székhelye a Pilisben volt, hiszen ez is a sámánok/táltosok ősi tudásának továbbörökítését jelenti. A katolicizmus térítése idején is folytonos volt e „szent hely” létezése, mivel „a hely nem a szentség jelenléte miatt szent, hanem a hely szentsége az ok, ha valahová szentélyt állítanak” (Van der Leeuw 2001:344).

30. A történelem alternatív értelmezése figyelhető meg a pozsonyi csatához (907) kapcsolódóan. Az ütközetben „százezer nyugati harcos célja volt, hogy eltörölje a magyarokat a föld színéről. Ezt a történelemkönyvek agyonhallgatják.” (Enso71.)
31. A 2007-es évet a csoport mint a pozsonyi csata emlékévét ünnepelte, ezért július 21-én nyolcszáz íjász (az ország minden szegletéből) gyűlt össze az ópusztaszeri emlékparkban, és nyílzáport zúdított az ellenséges hajókat jelképező célpont felé. Halottak napján pedig a szegedi Árpád téren avattak emlékművet a pozsonyi csatában és a történelem folyamán zajlott csatákban elhunyt magyar katonák emlékére. Az emlékkövet a Sas íjászcsoport tagjai népvándorlás kori viseletben, valamint ’48-as honvéd- és első világháborús katonaruhába öltözött megemlékezők állták körbe. Az avatáson a *Boldogasszony anyánk*, a székely és a magyar himnusz eléneklése után ismertették a pozsonyi csata történetét, majd az egyesület tagjai áldomást ittak az elhunytak emlékére (a serleg körbeadása előtt a földre öntöttek pár csepp bort, lásd 10. jegyzet). Körülbelül félperces csenddel adóztak az elhunytak emlékének, majd az emlékművön mécseseket gyújtott minden résztvevő, a nézőket is beleértve. A hagyományteremtésre irányuló szándékot is kifejezte az egyesület vezetője, remélve, hogy a jövő évi halottak napján még több érdeklődő teszi tiszteletét az emlékműnél.
32. Ebben a *feltalált hagyományban* (Hobsbawm–Rangert idézi Hall 1997:71¹⁴) a „nemzeti halottak napja” nyer formát; a halottak napjához kötődő elemeket (csendes elmélyedés percei, mécsesgyújtás és a november elsejei időpont) beemelve szakrális háttérrel teremt a csaták felidézésének. A helyszín kiválasztása is jelentőséggel bír, hiszen az Árpád tér ad otthont az emlékműnek.
33. Fontos tanulsága vizsgálatomnak, hogy az értelmezési minták – mivel nem igazodnak egy adott egyház vagy közösség konkrét, kidolgozott értelmezési rendszeréhez – ténylegesen csak „mintául” szolgálnak, melyhez szabadon kapcsolódhatnak egyéb jelentéstartalmak (például a személyes mágia színhelye). Az egységes kánon meglepte ugyanis behatárolná a narratívaalkotás játékterét.
34. Bhabha nyomán Hall a nemzeti kultúra öt fő aspektusát az alábbiakban állapítja meg (Bhabhát idézi Hall 1997:70), melyeket idézett interjúrészletekkel mutatok be:
35. 1. Mint egy elképzelt közösség tagja, gondolatban vesz részt az egyén a *nemzeti narratívában*, mely olyan történeteket, tágakat és eseményeket, szimbólumokat és rítusokat foglal magában, melyek „a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatokat, bánatokat, diadalokat és vészeket jelenítik meg vagy reprezentálják”. Erre példaként szolgál a pozsonyi csata nyílzáporral (és szimbolikus célponttal) való felidézése Ópusztaszeren.
36. 2. Az *eredet*, a *kontinuitás*, a *hagyomány* és az *időtlenység* fogalmai kerülnek előtérbe a narratívában. A nemzeti identitás valami ősiként reprezentálódik – ami ott van a dolgok természetében. A „szkíta–hun–avar–magyar” folytonosság és a magyarság „keleti” eredetének hangsúlyozása képviseli ezt az aspektust.
37. 3. A fentebb idézett *feltalált hagyomány*, amit a harmadik szakaszban bemutatott halottak napja jelent esetünkben. A feltalált hagyomány konstrukciója és a továbbörökítésére irányuló igyekezet jelenti a különböző vallási és kulturális elemekből építkező világképek dinamikáját.
38. 4. Az *alapítás mítosza* kap kiemelt szerepet a nemzeti kultúra narratívájának negyedik példájában, amikor az alapítás mitikus időben történik. Ebben az esetben az Európába vezetett hadjáratok és a honfoglalás jelenti a mitikus alapítást, mellyel a magyarok saját vallásukkal telepedtek le Európában, mielőtt a kereszténység döntő befolyást gyakorolt volna rájuk.

39.

5. *A tiszta, eredeti nép eszméje* emelődik ki: „Fontos, hogy megismerjem az őseim kultúráját, amennyit csak lehet, és ezt a nagyságot példaként tűzve magam elé próbáljak ugyanolyan nemes, győztes lenni.” (Rndrs065, Ens071.)”

40.

III. A megismert kultúrák, tanítások „személyessé” tétele a sajátos jelentéssel felruházott tárgyak esetében is nyomon követhető. Ekkor a különböző eredetű vallási/kulturális elemek az egyéni spirituális gyakorlatban értelmeződnek újjá:

41.

1. „Ha az ember talál olyan botot, amin alig kell faragni, mert látszódik rajta madárfej, akkor abból lehet készíteni varázsbotot. Ennek van nyílrésze, van fekete madár fejrésze, az van alól, a fehér madár fejrésze, az van felül. És mindegyikhez hozzá van rendelve egy féldrágakő és hozzá illő színű toll. Fehér toll felül, fekete toll alól, és középen szürke színű toll. És ez olyan, hogy a fának az alsó elágazása az tényleg sötét és madár alakú, döbbenet. Tehát egy nagyon picikét kell csak rajta faragni, minimálisat. És a felső része is dettó ugyanaz. Ez egy kétféjű madár. Ez arra való egyébként, hogy lehet hanggal kérni valamit, ezzel elmondani. Ezt a varázsbotot az (XY) nevű cimborám avatta föl egyébként egy napéjegylenlőség alkalmával. Ez úgy történik, hogy van egy szertűz, amit lehetőleg hagyományos módon kell meggyújtani. Elmondta azt, egy napéjegylenlőség alkalmával, hogy ha kívánalmaim vannak, akkor azt teljesítse.” (Ens071.)

42.

2. „Ha használt tárgy kerül a kezembe, mindig kell egy kis mantraszerű szöveget mondani, hogy a volt tulajdonosát kiengeszteljem, hogy az ő eszközét használhatom. Például édesanyám vett a vásárhelyi piacon hatszáz forintért egy régi karikás ostort. Ezt föloldottuk egy kis füstölözéssel, imával, egy ilyen ökumenikus dolgot alkalmaztunk, nem egy tételes valláshoz való ragaszkodás, hanem csak ami belülről jött. Minden olyan dolognál, ahol úgy érzem, hogy lehetséges az, hogy valaki érzelmileg visszanyúl ehhez a tárgyhoz, akkor érdemes ezt megcsinálni.” (Rndrs065.)

43.

3. „Az, hogy belekerül a katolicizmusból a *Miatyánk* az én rituáléimba, az azért van, mert Bakos Attila *A Duna Evangéliuma* című könyvben azt írta, hogy ez egy nagyon jó fénylehozó eszköz. Tehát az, hogy az ember tudja a *Miatyánkot*, az egy dolog. Nem azért, mert katolikus vagyok, hanem mert járt a kezemben a Biblia, úgy lapozgattam. De nem azért, hogy mint egy dogmát kezeljem, hanem mint a Bibliát, mint jelentős művet a vallások történetében. Tehát nagyon jó meditáció előtt vagy egy rituálé megsegítésére, amibe éppen akarsz kezdeni, mert nyitja mondjuk a koronacsakrát. A csakra az egy gyógyászati dolog, hogy az ember fel van osztva energetika[i] mezőkre. Én ebben is nagyon komolyan hiszek. És ha tényleg mantraként ismételed magadba, akkor az egy kis nyugalmi állapotot hoz, és akkor jöhetnek a te kívánságaid. Akkor már tényleg célirányba álltál, és akkor már az aktuális dolgaiddal foglalkozol, ami a te kérésed. Te már ehhez megteremtetted az állapotot, kihajtottad a negatív gondolatokat onnan, ebben nagyon jól segít a *Miatyánk*. És utána elkezdesz koncentrálni arra a dologra vagy tárgyra, hogy mit is akarsz vele, vagy mit szeretnél általánosságban. De az fontos, hogy nemcsak magamnak kérek, hanem másoknak is segítek. Amikor kérek, így szoktam nevezni istent: »Teremtő Atyám, magasságos Isten, Nagy szellem, bölcs mesterek, nagyapáim, segítőim, vezéreim«. Ebben minden olyan szubsztancia belefér, ami fizikai, szellemi, lelki szinten van. Ezután jöhetnek azok a kérések, amiket én szeretnék elérni. Az én rituálémhoz ezek tartoznak, ezzel az én fogalmaim szerint mindent el lehet intézni. Az összes többi az én viselkedésemtől függ. Hogy mennyire vagyok gyarló, kapott el a hév, harag. De ezek már fizikai szinten nyilvánulnak meg, és az egónak a termékei. Amiről nagyon jó volna lemondani, de elég nehéz.” (Rndrs065.)

44.

4. „Nyitott vagyok más kultúrákra, engem érdekel a keleti kultúra, az arab világ. Szerintem a kettő nem zárja ki egymást. A tánc során el lehet révülni, ez a sámántáncnál, de más táncoknál is működik.” (Rndro73.)

45. Az első interjúrészlet rituális tárgya, a varázssbot madárszimbolikája kifejezi a nomád életmód szabadságát és a „pusztai vallás” iránti tiszteletet, kidolgozásakor az egyéni elgondolások is jelentős szerephez jutottak.
46. Különösen a második részlet tükrözi a vallási fogalmak virtuóz használatát: *mantrának* nevezi az elmondott ráolvasó szövegét, amelyet csak *egyszer* mond el a rítus során. Ez a fajta fogalomhasználat kifejezi a „mindenből merítés” plurális gyakorlatát.
47. A harmadik részlet esetében a konkrét „ihlető” olvasmányt is megnevezik, melynek információit az egyéni képzelet és kreativitás gazdagította egyéni rítussá, melyben a katolikus ima szövege egyfajta meditációt elősegítő eszközzé válik.
48. A negyedik idézettel jelzett gondolatban nyomon követhető a logika, mely szerint nem egy adott kultúra elemeivel való azonosulás a lényeges, hanem különböző kultúrákból mindazon részletek megragadása a cél, amelyek a személyes, bensőséges élményt elősegítik.
49. IV. Az értelmezés sokféleségét tükrözik a transzcendens hatalmat vagy erőt illető megfogalmazások is:
50. „Istennel – aki nem a jószágos, szakállas, hanem inkább egy érzelmi állapot.” (Rndrs065.)
51. „Isten, tehát aki Tengri, mint a pusztai vallásban.” (Enso71.)
52. „Egyébként Jézus is a közösségben hitt, és mégsem a közösség, hanem csak ő érte el az üdvösséget. Őbelőle áldozatot csináltak, mármint az egyházi tanításokban, de inkább harcos volt ő. Erről nem esik szó, de az ő magatartása, fellépése arról árulkodott, hogy arisztokrata rendből származott. Hallottam, hogy ezt más is állította a könyvében,¹⁵ de szerintem nem lehet biztosra tudni, hogy milyen eredete lehetett, de harcos hercegnek kellett hogy legyen.” (Enso71.)
53. „A numerológiában hiszek, nagyon jó képet ad az emberekről. Születési év, hónap, nap kell hozzá. Ezt kínai numerológiának is hívják. Simán lehet, hogy a mi szakrális vezetőink is tudhattak erről, mert azért a hunok elég nagy hatással voltak Kínára, Kína pedig a hunokra.” (Rndrs065.)
54. „Radiesztézia, energiavonalak, kézzelvezetett gyógyítás, a reikihez is nagyon sok kötődésem van.” (Óblcs087.)
55. Az interjúk alapján az egyének elmondásaiban és gyakorlataiban az alábbi forrásokból származó összetevők szerepelnek:¹⁶

	New Age	Újpogányság	Katolicizmus
Istenről alkotott kép	érzelmi állapot, energia	Tengri	Jézus mint „harcos herceg”
Vallásfogalom	tudat, érzés	pusztai vallás	–
Verbális kapcsolat-teremtés	–	óhajtás, kérés elnev.	<i>Miatyánk</i> ima használata
Gyakorlatok és rítusok	a test csakrákra való felosztása, radiesztezia, reiki, numerológia, asztrológia, feloldórítus	varázssbot készítése	
Fogalmak használata	aura, mantra	sámán- és táltosfogalmak referenciarendszere	
Valamely csoporthoz kötődés	–	indián kultúra ⁴⁷	pálos rend

56.

A New Age és az újpogányság meghatározásához lásd Szilágyi–Szilárdi 2007:25–29. Mint kifejtésükben szerepel, e két fogalom nem rendelkezik pontos definícióval; a meghatározás fenomenológiai megközelítéssel a legcélravezetőbb. Jelen vizsgálatban az istenfogalom (megnevezett, személyes vagy mint személytelen „energia”) tükrözi legtisztábban a New Age és az újpogányság közti különbséget. Újpogány elem a „pusztai vallás” rekonstrukciójára való törekvés; ellenben a kiemelt lokalitások (Pilis, Dobogókő stb.) a magyar neopogány narratíva részei, de a személyes vallásosság e földrajzi helyekhez kapcsolódó rítusai New Age-elemekkel is rendelkeznek. Esetünkben még hangsúlyosabb a jelentéseknek egyfajta „tendenciákként” való meghatározása, hiszen az alanyok nem igazodtak egy-egy meghatározott közösség álláspontjához a rítusok vagy képzetek kialakítása, illetve elsajátítása során.

57.

Az eddigi eredmények egy olyanfajta szinkretikus értelmezési világot tárnak fel, amelyben a keresztény és a pogány metakultúra (Tiryakian 1996:2) elemei ötvöződnek: istenkapcsolat mint „transzcendentális paktum” egyén és Isten között (keresztény metakultúra), népi kultúrák, rituálék, szokások összeolvasztása, „a föld mint a valóság őseredeti helyének ontológiai igénylése” (Tiryakian 1996:3).

58.

Az egyéneknek ez az autonómítása érhető tetten a *vallás, egyház, állam, oltár* szavak reflexszerű elutasítása során: ezeket a szavakat a rájuk rakódott negatív kommentárok határozzák meg. A helyettük használt körülírások lefedik a fenti szavak lényegét, de nem lehetséges *kívülállóként* a leírásokat e szavakkal kapcsolatba hozni. A *specialitás elve* jut érvényre ennek során, mikor a *diskurzust nem kell feloldani előzetes jelentések terében; ne gondoljuk, hogy a világ olvasható arccal fordul felénk* (Foucault 1998:65).

59.

V. Az identitásról:

60.

A jelentős számú és szempontú identitásfogalom közül esetünkre leginkább Castells meghatározása illik, amely szerint „Identitáson társadalmi szereplők esetében az életcélok felépítésének folyamatát értem, valamely kulturális attribútum vagy a kulturális attribútumok valamely összefüggő halmaza alapján, ami a célok más forrásaival szemben elsőbbséget élvez.” (Castells 2006:28.)

61. Meglátásom szerint a vallási identitást alkotó komponensek beillesztése az egyén értelmezési rendszerébe a kultúrafogyasztás aktusán keresztül történik, azaz olyan változatos és impulzív „információs piac” áll rendelkezésünkre, amelyben vallási és kulturális hatások összefonódásának lehetünk tanúi. „A transzcendencia áruja a terjesztésre épül a tömegmédiákon – könyveken, újságokon, rádióon, televízióon – keresztül, akadémiák és szemináriumok, lelki terápiai gyakorlatok és a világ minden tájáról való kóbor guruk útján.” (Luckmann 1996:6.)
62. Az identitás meghatározása, illetve a posztmodern pluralizmusból való *kiválasztása* (Szilágyi–Szilárdi 2007:86) a rendszerváltozás bekövetkeztével új lendületet vett azáltal, hogy „vallási megújulás” zajlott társadalmi szinten. A vallási megújulás (részben vagy egészben) nem más, mint a korábban nem egészen tudatosult és a nem hivatalos kultúrában létező vallási kultúra artikulálódása (Tomka 2003:29). A posztszocialista társadalmak identitáskultúrájának jellemzője a különböző típusú identitások összekapcsolása, illetve az egyiknek a másik általi legitimitációja: ezt legmarkánsabban a vallási-nemzeti konnotáció példázza. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy a szocializmusban az önazonosság e mindkét típusának kifejezése üldözött volt, ezért a későbbiekben artikulációjuk során mintegy „kölcsonösen” támogatták egymást. A kutatás közben arra is választ kerestem, hogy a vallási identitások milyen kapcsolatban állnak a nemzeti identitással; a plurális értékpiacról történő választás aktusa milyen nemzeti identitást hoz létre. A vizsgált narratívákban (csoport és egyének szintjén egyaránt) a *nemzet*, *haza* fogalmi elsősorban ősi értékek letéteményeseként, hordozójaként jelentek meg, amelyeket elválasztottak az aktuális politikai diskurzusoktól: ha a csoport meghatározott politikai oldalhoz kötődne, az egyének (és a csoport is) ezt egyféle stigmatizált állapotként élnék meg; az általa való meghatározottságot jelentené számukra. Szuverenitásukat úgy őrzik meg, hogy elutasító vagy passzív módon viszonyulnak politikai kérdésekhez és a politikai oldalakhoz egyaránt. A személyes álláspontok tekintetében is az „egyéni út” hangsúlyozása vált fontossá mind vallási, mind „közéleti” értelemben. Az intézményi struktúra elutasítása tehát politikai és vallási dimenzióban egyaránt domináns.¹⁸ A bemutatott részletek révén azt a képet kapjuk, hogy a vallási identitás elsősorban a lokalitások révén kapcsolódik a nemzeti identitáshoz; összekapcsolódásuk nem fogalmazható meg meghatározott szabályok szerint zajló törvényszerűségként. Amint a képzetek és gyakorlatok a szubjektum „műhelyében” termelődnek ki, úgy az egyén egyre távolabb kerül a politikai aktualitások világától. Ily módon a politikai vezetéstől nem várja el a „kulturális piacon” lévő eszmék szelektálását, az állam egy nyitott fórum felügyelőjeként szerepel (Daniel–Durham 1997:8).¹⁹ Ez a vélemény magában hordozza a „közéleti passzivitás” érzését²⁰ (egyének és a csoport arculatát illetően egyaránt), illetve felértékeli a cselekvő egyén szerepét.
63. A személyes identitás termelése az egyén, a *legprivátabb kisvállalkozó* ügyletévé válik (Luckmann 1996:71; idézi Erős 2001:30). Ezt a némiképpen ironizáló állítást támasztja alá például a névválasztás: „először *Sauron* volt a nevem, de az autentikusság miatt az *Ügek*re esett a választásom, aki Álmos nagyapja volt” (Enso71).
64. Assmann háromtípusú identitásfogalmat különít el egymástól (Assmann 1999:130, 131). A következőkben a csoporttag alanyok elmondásai alapján mutatom be, hogy esetükben ezek a területek milyen viszonyban állnak egymással:
65. – *Egyéni identitás*: a személynek önmagáról alkotott képe, amely őt szignifikánsan megkülönbözteti másoktól: idetartoznak az egyénileg megkonstruált vallási képzetek és gyakorlatok, melyek lényegi vonása a „személyre szabottság” és a mások általi *megismételhetetlenség*.
66. – A *személyes identitás* a társadalmi interakciókban (egyén és társadalom kölcsönös egymásra hatása is idetartozik) részt vevő szerep, tulajdonság és képesség, például átvitt értelemben „harcos”-tulajdonságok kifejezése a mindennapokban (őszinteség, nagylelkűség, tisztelet minden iránt, ami ősi, régi).

67. – *Kollektív identitás*: a csoport egésze képviseli, vallja és reprezentálja; ez a tényező maga a nomád hagyományörzés, a Tiryakian szerinti pogány metakultúra melletti elköteleződés. A metakultúrán hitek és szimbólumok egész rendszere értendő, amelyet a távoli múltban alakítottak ki, de amelyet a cselekvők számos későbbi nemzedéke megújít (Tiryakian 1996:2).
68. Az önmeghatározások a halottak napi rítust vizsgálva értelmezhetők *projektidentitásként* (Castells 2006:30), melynek jelentése:
69. „A projektidentitás akkor jön létre, amikor a társadalmi szereplők – mindazoknak a kulturális építőanyagoknak a felhasználásával, amelyek hozzáférhetőek számukra – új identitást építenek ki, újólag meghatározva helyzetüket a társadalomban, és ennek révén az átfogó társadalmi struktúra átalakítására törekednek.”
70. A „társadalmi struktúra megváltoztatása” ez esetben a történelemértelmezést, illetve a honfoglalást érintő központi diskurzus felülbírálatát és átalakítására való törekvést jelenti (lásd pozsonyi csata legitimációja).
71. VI. Posztmodern és szinkretikus jelenségek:
72. A posztmodernitás jellegzetessége a „nagy elbeszélések” feloldódása (Lyotard 1993:8) a „modern” jellemzőjével szemben, amely bizonyos „nagy elbeszélések” legitimitását új struktúrák bevonásával kérdőjelezte meg, amelyek szintén „nagy elbeszélések” kitermelését eredményezték. A posztmodernben eme átfogó struktúrák nem versenyez(het)nek egymással, hanem az elbeszélések folyamatos egymásmellettiége és pluralitása állapítható meg. Ebből fakadóan „a tudás előállítóinak és használóinak viszonya az általuk előállított, illetve használt tudáshoz egyre inkább olyan formát ölt, mint amilyen az árutermelők és a fogyasztók viszonya” (Lyotard 1993:15). A posztmodern nem írhatjuk le egyszerűen csak úgy, mint a modern meghaladását, vagy mintha annak ellentétes folyamata lenne:
73. „A posztmodernitás tehát nem is annyira »ellenmodernitás«, mint inkább az a mód, ahogy leírjuk a modernitás különböző megnyilvánulásaival kapcsolatos élményeinket, a velük való kapcsolatunkat és küzdelmünket.” (Smartot idézi Hankiss 2005:330.)
74. A pluralizmusból adódik, hogy az egyén – miután felhasználója a „narratívák piacának” – olyan értelmezéseket is preferálhat, amelyek a „nagy elbeszélések” világát idézik meg. Jameson kritikus megállapítása szerint ugyanis „a lényeg az, hogy mi belül vagyunk a posztmodernizmus kultúrájában, oly mértékben, hogy felszínes és semmitmondó elutasítása éppoly lehetetlen, mint amennyire önelégült és romlott hasonlóképpen felszínes és semmitmondó ünneplése” (Jameson 1997:18).
75. A személyes szférában a vallásosság kiépülésének legmarkánsabb tényezője a reflexió: az én számára az információkra, történetekre, szerepekre való folyamatos reflexiók során épül ki az individuum saját(os) diskurzusa. Amint Castells kiemeli: „Az identitások azonban erősebb forrásai a céloknak, mint a szerepek, éppen a bennük foglalt önépítési és egyénítési folyamatok miatt.” (Castells 2006:29.) A reflexió szűrője a szubjektív hitelesítés; az én szelektálja, mi tekinthető vallási vagy „kulturális” (többjelentést nem hordozó) tényezőnek az életében, függetlenül attól, hogy az adott elem a kulturális piac mely szegletéből érkezett.
76. „A szinkretizmus jelenségében azt vizsgáljuk, hogy a vallás részei kölcsönvettek-e, és ha igen, ezeket a kölcsönvett részeket hogyan használják, és jelenlétük milyen magyarázatot nyer”. (Stewart 1994:128). A különböző történelmi korokban megtalálható „szinkretikus” jelenségek esetében – például a középkorban és a kora újkorban (Gurevics 1987:140–187; Burke 1991:66–70, 100, 215–216) a népi vallásosságban elegyedtek a kereszténység előtti vallási elemek a hivatalos vallásgyakorlattal. A fenti korok esetében a szinkretizmus adott, lokális hagyományokból táplálkozott: az uralkodó vallási ideológia szempontjából lehetséges volt e jelenségek deviánsá

nyilvánítása, de továbbhagyományozódásukat generációkon átívelő folyamatos jelenlétük és aktualitásuk kontinuitása biztosította. A posztmodern szinkretizmusa viszont tér- és időbeli expanziót jelent, ami a hiedelmek hozzáférhetőségét illeti. Ez esetben a „felhasználó” egyén narratívája az általa végrehajtott *rekonstrukció* eredménye, amely nemcsak az individualizáció példája, hanem az értékek és hitek *relatív* mivoltáé is. A rekonstrukció révén a plurális „értékpiac” kiválasztott eleme a relatívból abszolúttá minősül az egyén számára, amely a további interpretációi során az értékpiac újabb szegmenseként jelenik meg.

77.

A bemutatott egyéni esetek a hazai vernakuláris (azaz megélt, átélt) vallásosság (Primiano 1995) narratíváiként illeszthetők be a hazai újpogány kutatási eredmények közé. Marion Bowman szerint, aki az istennőkultusz elemzésekor a vernakuláris vallásosság fogalmát helyezte előtérbe (Bowman 2009), a vallás tanulmányozásakor „három alapvető, egymással folyamatos kölcsönhatásban lévő alkotóelemre kell figyelmet fordítanunk: a hivatalosra, a népire és az egyénre” (Bowman 2009:182). A fenti adatgyűjtés az egyéni meglátásokat rögzítette, melyekből a Bowman által hangsúlyozott hivatalos és népi alkotóelemekkel való kölcsönhatás is kiolvasható.

78.

Tíz év távlatából visszatekintve a fenti adatok további érdekességét adhatja, hogy a megkérdezettek tájékozódásuk során alig vagy egyáltalán nem használták az internetet, amely mára az újpogány közösségekben is az információcsere fontos terepe; erről számol be Csáji László Kópány az online és offline kommunikációt vizsgáló tanulmányában (Csáji 2015).

79.

„A keletkező kortárs mítoszok legfontosabb ösztönzője alapvetően az identitásrekonstrukciós folyamat, mely mellett meghatározó szereppel bír a szakralitásra való igény, ami sok esetben egyfajta kompenzációs rítusként értelmezhető, mint a hétköznapok profán valóságából való menekülésként is felfogható, középpontjában az újra életre keltett »kitalált« mitológiával” – írja Povedák István a keresztény-újpogány szinkretizmusra vonatkozóan (Povedák 2014:67). Az általa említett identitásrekonstrukciót és a szakralitásra való igény kielégítésének kísérleteit valósították meg vizsgálatom alanyai is. A „hétköznapokból való menekülés” lehetőségei a mítosz-narratívákhoz hasonlóan időről időre változó képet mutathatnak: a Sasijászok csoport évek óta nem működik. A megkérdezettek közül van, akinek a jógázás vált azóta a legfőbb hobbijává, a napfordulókat megünneplő interjúalany pedig alkalmi, érdeklődő látogatója lett a ferences templom szentmiséinek.

JEGYZETEK

1 2009-ben, a XXIX. országos tudományos diákköri konferencián harmadik helyezést értem el.

2 Például a *Sámán sámán hátán* című tanulmánykötet írásai (Povedák, szerk. 2014); *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* (Hubbes–Povedák, szerk. 2015).

3 „Maga az a modellalkotás, amely az egyént egy társadalmilag és történelmileg transzcendens valóságba állítja bele, vallásos processzus. Vallásos jellegű a homo sapiens individualizálódott organizmusának egy történelmi társadalom transzcendenciájába való beillesztése még akkor is, ha ilyen társadalomban nincsenek előre felsőbbrendű transzcendenciákra vonatkozó tapasztalatok, vagy ha igen, akkor is van egy vagy több olyan egyén, aki nem tartja magát előre megkonstruált modellekhez.” (Luckmann 1996: 2. bekezdés)

4 „Továbbá mind Európában, mind Amerikában számtalan ember válogat a piacon hozzáférhető vallási hagyományok között. A szociológusok mindkét földrészen észrevették és tanulmányozzák ezt a jelenséget. Danièle Hervieu-Léger, aki leginkább francia adatokból dolgozik, a »bricolage« kifejezéssel írja le – amely hozzávetőlegesen »tákolmány«-nak fordítható, és olyasmit jelent, mint amikor egy gyerek valahogy összeállítja, majd egy újabb formában ismét összerakja a legőkészlet darabjait. Robert Wuthnow, aki tetemes mennyiségű amerikai adatot elemzett, ugyanezt a jelenséget »patchwork vallás«-nak nevezte.” (Berger 2006.)

5 A hazai „tartozás nélküli hit” (Grace Davie által bevezetett fogalom, lásd Davie 1994) tendenciájára világítanak rá az *Aufbruch* felmérés 2007-es eredményei: A „Tartozik-e Ön egyházhoz, vagy vallási közösséghez?” kérdésre a magyar megkérdezettek 51,4 százaléka igennel, 47,2 százaléka nemmel válaszolt – tehát közelítőleg azonos létszámú mindkét tábor. A „Hisz-e Ön Istenben?” kérdésre viszont már 58 százalék felelt egyértelmű igennel, és 32 százalék nemmel. Valamint az alábbi kijelentéseket illetően a következő arányban oszlottak meg a vélemények: Nem hiszek Istenben – 16,9 százalék;

Nem tudom, hogy Isten létezik-e, és nem hiszem, hogy erről bárki is bizonyosságot szerezhetne – 11,7 százalék; Nem hiszek személyes Istenben, de egy magasabb erőben hiszek – 9,8 százalék; Néha hiszek Istenben, néha nem – 13,7 százalék; Bár vannak kétségeim, hiszek Istenben – 21,2 százalék; Semmi kétségem afelől, hogy Isten létezik – 25,3 százalék (Tomka–Zulehner 2008:149, 156, 168). Tehát a megkérdezettek 70 százaléka többnyire hisz Istenben/felsőbb erőben – míg az egyházhoz/közösséghez tartozónak 51,4 százalék vallotta magát.

6 A *Sasíjászok Nomád Hagyományőrző Csoport* 2003 júniusában, Szegeden alakult meg hivatalos keretek között: az alapító tagok az Újszegedi Torna Club íjászszaosztályában ismerték meg egymást, és a történelem iránti közös érdeklődés hozta meg számukra a hagyományőrző csoport létrehozásának ötletét. A névadó Sasíjászok Attila hun király elit testőrségének tagjai voltak, akik megkülönböztetésül sastollakat viseltek (forrás: *Sasíjászok. Történet és Útmutató*, az egyesület egykori honlapjáról). A csoportban ennek mintájára sastoll a jutalma a legkiválóbb tagoknak, amelyet nyílvesszőn tollként vagy süvegen, illetve sisakon viselnek. Célkitűzésük elsősorban a nomád harci hagyományok bemutatása (íjászat, fokosharc, kelevéz) – a dobbal kísért sámanének jelenti a „kulturális” oldalt, a hosszabb bemutatók pedig kiegészülnek kézműves-foglalkozásokkal és daltanítással. A tagok létszáma 10-15 fő, de pártoló tagokkal bővül mindig a csoport. Életkoruk 20–46 év közötti.

7 Az idézett részletek adatközlőit általam kialakított „kódok” rejtik.

8 Sólyomfi Nagy Zoltán; a csoport tagjai által többnyire elfogadott és respektált a működése: előadásokat tartó, énekmondó „táltosként” határozza meg a tevékenységét. Tanfolyamokat (*réteket*) tart, és „táboroztat” is: ebben szerepel izasztókunyhó, sámanészertartás, Koppány előtt tisztelgés egyaránt. Honlapja a www.solyomia.hu. (Letöltés: 2008. január 20-án.)

9 Ezek kapcsolódnak a megismert nomád kultúrához, illetve a nomád hagyományörzéshez mint életmódhoz, de a hitek és képzetek közti szelekció a személyes szféra privilégiuma.

10 Idetartoznak a közösségi rítusok is. A bemutatók előtt a tér megszentelése zajlik: „A négy égtáj felé kürtszó, majd sámandobbal körbedobolja a helyet. Ez az eljárás tisztítja a hely auráját. Ezt rögtön utána érezni is lehet. A sámandob hangjával lehet kapcsolatot teremteni a túlvilággal.” (Rndro73.) Közvetlenül a bemutató megkezdése előtt is szerepel a kürtszó. „A bemutatók kürtfújással, énekkel indulnak. Ha van egy közös főzés a bemutató előtt, vagy például karácsony előtt egy vacsora, akkor mielőtt elkezdné az étel fogyasztása, kürtbe szoktunk önteni bort (vagy serlegbe), és az körbejár. Meg pár cseppet kell a vörösborból az anyaföldre önteni, ez egy áldozat az anyaföldnek.” (Rndro73.) A belépő új tagnak is bele kell fújni a kürtbe, miután sikeresen vizsgázott a bők tanácsa előtt a harcászati ismeretekből; ezzel válik végérvényesen taggá. Az íjjal való lövéskor nem szabad a napra lőni, mert az a kendét jelképezi [honfoglalás kori szakrális vezető].” (Enso71.)

11 „Szent esküvessel fogadjuk vala: / A Teremtő Tengri, Öregisten törvényeit megtartjuk! / Íjlesztő hagyományainkat ápoljuk, tudásunkat továbbadjuk! / Óseink viseletét megőrizzük! / Atyáink étkeit fogyasztjuk, készítjük! / Táltoshagyományainkat megtartjuk! / Tesszük, amit Óseink tettek, hogy az ősi Életfának holnap is termő ága sarjadjon! / Szittyá Vérinkből harcosunk csak az léssen, ki nemös Ügek kürtjét szólásra bírja vala!”

12 Tengri kultuszával kapcsolatban Eliade az alábbiakat ismerteti. Az altaji népek istenei közül bizonyosan Tengri a legfontosabb és a legismertebb. Az 'isten' és 'ég' jelentésű *tengri* szó a török és a mongol szókincshez tartozik. Tengri kultusza „Ázsia őstörténetétől fogva létezik, és egyedülálló sikere van az ázsiai kontinensen, Kína határaitól Dél-Oroszorszáig, Kamcsatkától a Márvány-tengerig, az altaji »pogányok« vele nevezték meg isteneiket és a főistenüket. [...] Tengrinek nincsenek templomai, és kétséges, hogy ábrázolták valaha szobor alakjában.” (Eliade 1996:8.)

13 E véleményt további álláspontok is kifejezik. A keresztény egyház Nyugat-Európával azonosított fogalom; az egyikkel szemben megfogalmazott kritika ugyanúgy jelenti a másik elutasítását is. „A tatárjárás máshogy is lezajolhatott volna. A török is, a tatár is tudta, hogy mi rokon népek vagyunk. És följánlották azt, hogy simán átengedhetjük, és akkor senkinek nem fog bántódása esni. Csak a keresztény egyház ott volt.” (Óblcs087.) Illetve: „Nem hiszek az egyházban, mégpedig azért, mert a történelem folyamán tisztességtelen és véres eszközökhöz nyúltak. Például táltos- – inkvizíció és táltos- – perek zajlottak, többek közt.” (Nybo71.)

14 „Azok a tradíciók, melyek réginek tűnnek – vagy ezt állítják róluk –, gyakran egészen új keletűek, néha pedig kitaláltak... A *'feltalált hagyomány'* rituális vagy szimbolikus gyakorlatoknak olyan készlete, amely ismétlés által vésti be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit, ez pedig automatikusan a kontinuitás érzetét kelti egy megfelelő történelmi múlttal.”

15 Badiny Jós 1998.

16 A táblázatban összegzett eredmények azonos kapcsolathálóban lévő személyek gondolatait tükrözik.

17 Az olvasott indiánregényekben a törzsi szerveződés ideáltipikusan jelenik meg, és Sólyomfi N. Z. előadásaiban is helyet kap az indiánokkal kapcsolatos élményanyag.

18 Például „A legelején, amikor a Kovács András elkezdte ezt az egészet, akkor édesanyámmal eljártunk az előadásokra. De akkor még nem volt ilyen pénzközpontú az egész. Az utóbbi években, amikor édesanyám is és én is kiléptünk ezekből a

tanfolyamokból, már nagyon nagy pénzeket kértek el egy-egy előadásért, tanfolyamért. És nem emberközpontú volt a dolog, mint a legelején, hogy név szerint ismert mindenkit az András. Most elmenne mellettem az utcán, holott nyolc évvel ezelőtt az utca másik végéről köszönt volna. Abszolút megváltozott, a pénz dominál.” (Óblcsó87.)

19 „A harmadik modell egy nyitott fórum felügyelőjeként gondolja el az államot. Lényegében az állam időbeli, térbeli és módszerbeli korlátozásokat vezethet be az eszmék piacán, s bizonyos elővigyázatossággal élhet, hogy megelőzze az erőszakot és a szélhámosságot a piac működésében, de lényegében az állam minimalista éjjeliőr, aki nem ellenőrzi a piacon megjelenő eszmék tartalmát s nem emel sorompókat eléjük. Felállítja a díszleteket a társadalom tagjai számára, hogy beszélgethessenek – ezzel egyúttal elismerve e színteret –, találkozóhelyet hoz létre, ahol különféle eszmék jelenhetnek meg, s kísérhetnek meg bizonyos rangsort kialakítani az igazságigények minősége alapján.”

20 „Teljesen mindegy, hogy milyen kormány van hatalmon. Az én helyzetemen vagy véleményemen alapvetően nem változtatnak ezek a körülmények.” „Nem szerepelünk nemzeti ünnepeken, mert nagyon eltolódott a politika irányába. Azt, hogy ez fűződik a politikához, azt már belemagyarázták.” „Mi mindig hangsúlyozzuk, hogy politikamentesek vagyunk, de nagyon sok emberrel találkozunk a hagyományörzés során, akik szélsőségesen jobboldaliak, és ez nem túl jó.”

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

2001 A lokális teremtése. *Regio* 12(3):3–32.

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BABBIE, EARL

2001 A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Budapest: Balassi.

BADINY JÓŠ FERENC

1998 Jézus király a pártus herceg. H. n.: Ősi Örökségünk Alapítvány.

BERGER, PETER L.

2006 A vallás és a Nyugat. Beszélő 11(1). Internetcím: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-vallas-es-a-nyugat>. (Letöltés: 2008. április 21-én.)

2008 Secularization Falsified. *First Things* 2. Internetcím: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>. (Letöltés: 2008. április 22-én.)

BOWMAN, MARION

2009 Glastonburytól Magyarorszáig. Kortárs integratív spiritualitás és vernakuláris vallás. In *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. Vargyas Gábor, szerk. 181–208. Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.

BURKE, PETER

1991 Népi kultúra a kora újkorban Európában. Budapest: Századvég.

CASTELLS, MANUEL

2006 Az identitás hatalma. Budapest: Gondolat–Infonia.

CSÁJI LÁSZLÓ KOPPÁNY

2015 Az online cédrus árnyéka. Őstörténeti narratívák és értékek keveredése vallási diskurzusokkal egy kortárs etno-pogány csoport online és offline kommunikációjának példáján. In *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. Povedák István – Hubbes László Attila, szerk. 187–206. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

DANIEL, KRYSZYNA – DURHAM, W. COLE

1997 A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum* 2:5–21.

DAVIE, GRACE

1994 *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

ELIADE, MIRCEA

1987 A szent és a profán. Budapest: Európa.

1996 Vallási hiedelmek és eszmék története III. Budapest: Osiris.

ERŐŠ FERENC

2001 Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák. Budapest: Janus–Osiris.

- FOUCAULT, MICHEL
1998 A diskurzus rendje. In uő: A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások, interjúk. Budapest: Pallas–Attraktor.
- FÖLDVÁRI MÓNICA – ROSTA GERGELY
1998 A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. Szociológiai Szemle 8(1):127–137.
- GEERTZ, CLIFFORD
2001 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.
- GUREVICS, ARON JAKOVLEVICS
1987 A középkori népi kultúra. Budapest: Gondolat.
- HALL, STUART
1997 A kulturális identitásról. In Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 60–85. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- HANKISS ELEMÉR
2005 Az ezerarcú én. Emberlét a fogyasztói civilizációban. Budapest: Osiris.
- HUBBES LÁSZLÓ – POVEDÁK ISTVÁN, SZERK.
2015 Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport. /A vallási kultúrakutatás könyvei, 18./
Internetcím: http://real.mtak.hu/32753/1/Szabados_2015_Semeistos_Almos_Arpád_u.pdf.
(Letöltés: 2018. február 10-én.)
- JAMESON, FREDERIC
1997 A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája. Budapest: József Műhely.
- KAMARÁS ISTVÁN
2003 Kis magyar religiográfia. Pécs: Pannónia Könyvek.
- LUCKMANN, THOMAS
1996 A láthatatlan vallás. A vallás fenomenológiája. Lettre Internationale 23(tél). Internetcím: <http://lettre.c3.hu>.
(Letöltés: 2007. november 7-én.)
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS
1993 A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: A posztmodern állapot. Budapest: Századvég.
- POVEDÁK ISTVÁN
2014 Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus. In Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. Povedák István, szerk. 55–77. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- POVEDÁK ISTVÁN, SZERK.
2014 Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- PRIMIANO, LEONARD NORMAN
1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. Western Folklore 54(1):37–56.
Internetcím: <https://www.jstor.org/stable/1499910>. (Letöltés: 2017. október 31-én.)
- SMART, NINIAN
1996 Dimensions of the Sacred. London: Fontana.
- STEWART, CHARLES
1994 Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis. London – New York: Routledge.
- SZILÁGYI TAMÁS – SZILÁRDI RÉKA
2007 Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata. Szeged: JatePress.
- TIRYKIAN, EDWARD A.
1996 Keresztény, gnosztikus, pogány. Magyar Lettre Internationale 23(tél). Internetcím: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00007/13tiry.htm>.

TOMKA MIKLÓS

1996 A vallásszociológia új útjai. Replika 21–22:163–171.

2003 A kelet-közép-európai vallási változások szociológiája. In Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában. Ábrahám Barna – Gereben Ferenc – Stekovics Rita, szerk. 26–47. Piliscsaba: PPKE-Bölcsészettudományi Kar.

TOMKA MIKLÓS – ZULEHNER, PAUL M.

2008 Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende: Aufbruch 2007. Budapest: Loisir.

VAN DER LEEUW, GERARDUS

2001 A vallás fenomenológiája. Budapest: Osiris.

Kutatói önreflexivitás egy zsinagógai terepmunka kontextusában

1. 2017. február 9–10-én rendezték meg debütáló eseményként *A néprajzi terepmunka kérdései* című konferenciát az MTA új, ferencvárosi épületében, a Humán Tudományok Kutatóházában.¹ A kétnapos program során olyan módszertani kérdések megvitatására került sor, amelyek érintették a néprajz és a kulturális antropológia megtermékenyítő kapcsolatát, a kutató és a terep viszonyának kérdését, reflektáltak a klasszikus terepfogalom folyamatos átalakulására, így a megismerés dilemmáira, továbbá hangsúlyozták az elméleti keretek újragondolásának, valamint azok tapasztalatokkal való megtöltésének fontosságát.
2. Az előadások arra biztatták a szakmai közösség tagjait, hogy együtt gondolkodjanak el a terepmunka mibenlétéről és az új, megválaszolendő tudományos kérdésekről: a módszertani elmélyültség szellemében a kutatómódszertani eszközök állandó felülvizsgálatára irányították a figyelmet. E kétnapos esemény egyik legfontosabb tanulsága, hogy a kutatás módszereinek az adott kutatási jelenséghez illeszkedően adekvát megválasztását a tudományos önreflexió középpontjába helyezte, és rávilágított, hogy tudományunk – az empirikus társadalomkutatáson alapuló diszciplína – valamennyi képviselőjének hasonlóképp szembe kell néznie olyan régi-új problémákkal, amelyek minden esetben meghatározzák a kutatómunka menetét. Jelen dolgozat – csatlakozva e konferencia problémafelvető törekvéseihez – a kutatói önreflexivitásról (a kutatói én szerepéről és pozíciójáról) jegyez fel néhány tapasztalatot egy zsinagógai terepmunka keretében.

Bevezetés

3. A kulturális antropológiai társadalomkutatás legfontosabb elemeként Malinowski után a terepmunkát, illetve a részt vevő megfigyelést említi a szaktudomány. E megismerési mechanizmusok módszertani összetevői azonban a diszciplína fennállása óta nagy változásokon mentek keresztül. A változássorozat többek között annak is köszönhető, hogy a 20. század második felében új kutatási helyszínek, a törzsi társadalmak helyett a kutató saját társadalmának csoportjai kerültek a középpontba. A modernitás gondolatainak átértékelése révén módosultak a kulturális antropológia addigi kérdésfeltevései, új célokat és új eszközöket jelölve meg számára: a tudomány és az oksági viszonyok, az autoritás és az objektivitás, a pozitivizmus és a realizmus helyett az új irányzat a kutatói hang, a szubjektivitás, a párbeszéd, az összetettség és a kritika erejét emeli ki (Lassiter 2005).²
4. 2015 februárja és decembere között az ELTE TáTK kulturális antropológia mesterképzésén végzett kutatás keretein belül én is egy olyan csoporthoz fordultam, amely bár saját társadalmam része, ugyanakkor olyan mikrovilág, amely az általam addig megszerzett kulturális tapasztalatokon kívül áll: első terepmunkám helyszínét a budapesti Visegrádi utcai zsinagóga jelentette.³
5. Terepmunkám legfontosabb célja – amely a kutatás során megfogalmazódott kutatási kérdésektől, majd a dolgozat később kirajzolódó vezérelveitől függetlenül a kezdetektől motivált –, hogy a zsinagóga működésének vizsgálata által bemutassam, mit jelent 2015-ben *zsidónak lenni* a Visegrádi utcai zsinagógában. E nehezen körvonalazható, sokrétű kérdésre természetesen kutatásom végeztével is csak partikuláris válaszokkal felelhettem, többek között azért, mert bennem is megszületett az a mára már közhelynek számító felismerés, hogy a megismerés mélységét a terep és a kutató közti kölcsönhatás határozza meg; hogy bármennyire is befogadó a terep, illetve extrovertált a kutató, minden esetben maradnak latens tartalmak, amelyek nem

(lehetnek) a vizsgálat tárgyai. E tartalmak adódhatnak a kutató be nem avatottságából, bizalmatlanságból, szándékos elhallgatásból, bizonyos tabuk meglétéből vagy csupán figyelmetlenségből.

6. A vázolt felismerés tudományos szemszögből klisének tűnik, ám mögötte mégis felmerül egy sor kérdés: miképp domborodnak ki egyes tartalmak, s miként maradnak rejtve mások; milyen úton kapnak sajátos jelentéstartalmat bizonyos rítuselemek, s miért bélyegez a kutató „lényegtelennek” még többet; hogyan determinálják kutatói fókuszát előzetes kérdésfeltevései, bevallott vagy latens prekonceptiói.
7. Az empirikus társadalomtudományban csakúgy, mint később a történettudományban kezdetől fogva vita tárgya volt a kvantitatív és a kvalitatív kutatómódszerek és eredmények között húzódó feszültség. Bizonyos álláspontok szerint a tudományosságot a kvantifikálható adatokból levont következtetések fémjelzik, míg más hangok olyan társadalmi jelenségekre irányítják a figyelmet, amelyek statisztikai módszerekkel nem vizsgálhatók. Bár a kulturális antropológia történetében mindkét oldalnak voltak képviselői, módszereként mindig is a terepmunkát, a részt vevő megfigyelést, azaz a terepen való személyes jelenlétet emelte ki. Sokáig azonban ez a jelenlét reflektálatlan maradt az antropológiai szakmunkákban, így arról keveset tudtunk meg, hogy milyen kontextusban valósult meg az adott kultúra megismerési folyamata.
8. Amint a későbbiekben látni fogjuk, a posztmodern antropológia változást hozott a diszciplína történetébe, hiszen előtérbe helyezve a kutatói ént aláhúzza, hogy a kutató és a közösség kölcsönhatása hívja életre azt az atmoszférát, amelyben a kulturális antropológia mint önálló társadalomtudományos diszciplína létjogosultságot nyer, s amely megkülönbözteti minden más tudományágtól.
9. A kutatói én beemelése a tudományos elemzésbe magában hordozza az objektivitás és a szubjektivitás kérdését, ami szintén megosztja a szakmai közösséget. A posztmodern antropológia elméleti kereteit segítségül hívva, majd a már említett zsinagógai kutatás tükrében a változó kutatói pozíciót⁴ bemutatva jelen dolgozat mellett kíván érvelni, hogy az objektív elemzői attitűd és a szubjektív élményeket, tapasztalatokat egyedi olvasatban prezentáló nézőpont nem kell hogy szemben álljon egymással a kortárs antropológiai szakmunkákban, hiszen megfelelő kutatómódszertani keret kialakításával – aminek szerves része a tudományos kutatói önreflexió – a látszólag ellentmondásos nézetek kibékíthetők.

A posztmodern antropológia bástyája: a kutatói önreflexivitás

10. A módszertani sokszínűségnek, a komplex kutatói szerepkörnek, illetve az összetett társadalmi szerkezetnek, amelyben a társadalomkutató dolgozik szintézisként, koherens egészként kell megjelennie egy tudományos írásban – a kutatói önelemzés, az önreflexió ezt a célt hivatott elősegíteni.
11. A törzsi társadalmak antropológusa – kiszakadva saját társadalmából – hosszú utat tett meg, hogy megérkezzen abba a közösségbe, ahol hónapokon vagy éveken keresztül végezte kutatómunkáját. Kutatói pozíciója mind számára, mind pedig a kutatandó közösség számára tisztán körvonalazható volt: teljes mértékű kívülállóként, *outsider*ként érkezett meg egy távoli világból. Adatközlőit, informátorait, beszélgetőpartnereit soha nem látta, nem ismerte, munkája befejeztével és saját társadalmába visszatérve kapcsolata megszakadt velük. Ez az alapszituáció változott meg a második világháborút követő évtizedekben, amikor számos kutató saját társadalmának vizsgálata felé fordult, s így saját kultúrájának kutatásával⁵ adatközlői, informátorai és beszélgetőpartnerei ismerősei, barátai, esetenként rokonai lettek – olyan egyének, akikkel gyakran mindennapi kapcsolatban állt.⁶
12. E kutatások esetében az antropológus és a megfigyelt közösség tagjai egyazon társadalom részei, ezért elmosódik a határ a terep és a kutató magánszférája, otthona, valamint a pozíciók

között (Godina 2003:479). Az otthon és a terep közti merev válaszfal felbomlásának számos előnye van, ugyanakkor kutatói „stresszhelyzetet” is előidézhet (Agar 1980:52). A stresszhelyzet mérséklése érdekében a posztmodern antropológia az addigi kutatásmetodika felülvizsgálatát szorgalmazta, többek között megváltoztatva az etnográfiai írás elemeit: a közlésmód egyes szám harmadik személyről (amely az objektivitást, a távolságtartást hangsúlyozta) a perszónálisabb hangvételű egyes szám első személyre váltott – kidomborítva, hogy a kutató maga is aktív részese a terepen zajló eseményeknek, nem pedig láthatatlan kívülálló. Többek között ez a nyelvi fordulat is a kutatói szubjektivitásra irányította a figyelmet: „a posztmodern kritika szerint az antropológusok sohasem voltak a kultúrák objektív megfigyelői, szubjektumuk már a terepmunka során rányomta bélyegét a megfigyelőre” (Letenyei 2012:186). Ebből adódóan a terepmunkából megszülető tudományos produktum létrehozásakor „az antropológusnak nemcsak azzal kell tisztában lennie, hogy honnan jön, és mit képvisel stb., hanem írásainak (tanulmányok, monográfiák, néprajzi szösszenetek) nagy adag önelemzést is tartalmazniuk kell, hogy ezzel a mi és az ők közötti interakciót visszaadja. Ez a ma olyannyira ünnepeelt reflexivitás elve.” (Menget 2009:151.)

13. Az önreflexivitás elve saját antropológiai gondolkozásmódom fontos elemévé vált, hiszen bennem is megfogalmazódott a kérdés: a kutatómunka során a terep teremti-e a kutatót, vagy a kutató a terepet. Terepmunkám elvégzése után szakdolgozatomban kijelentettem, hogy az antropológus és az általa vizsgált csoport olyan szoros, dinamikus, állandó kölcsönhatást feltételező kapcsolatban áll, amelyben mindkét fél változik és alkalmazkodik, tehát mindkettő *teremti* a másikat. Miként Feischmidt Margit (2006) is megfogalmazza, fontos, hogy a kutató személyes pozícióját önreflexió tárgyává tegye, folyamatosan elemezze és értelmezze, hiszen státusának állandó változása befolyásolja, hogy miként látja magát a terepet, s ezáltal meghatározza kérdésfeltevéseit is.
14. Niedermüller Péter kimondja, hogy a néprajzi-antropológiai leírások nem egy adott csoport objektív módon bemutatott kultúrájáról adnak képet, hanem arról, ahogyan azt a kultúrát a kutató látta vizsgálata folyamán: „létrejön egy etnográfiai adatgyűjtemény, amely a különböző kontextusokból kimetszett »adatokon« alapszik, amelyeket a gyűjtő már a lejegyzés pillanatában, folyamatában osztályoz és értékekkel ruház fel, s amelyek metonimikus módon egy absztrakt egészet, vidéket, régiót, csoportot vagy népeiséget jeleznek, helyettesítenek” (Niedermüller 2008:435). E gondolatot folytatva vallom, hogy egy olyan társadalomban, amelyben egy-egy egyénhez szerepek és státusok sokasága tartozik, a kutató felelőssége és kötelessége, hogy pontosan tisztázza, milyen kulturális háttér határozza meg azt a szubjektív szűrőt, amelyen keresztül a külvilág felé kommunikál egy zárt közösségről.
15. Ugyanakkor sarkalatos pont, hogy a kutatói önanalízis a tudományos produktum része, és nem maga a tudományos produktum. Max Weber „a tények tudományos fejtegetésének és az értékelő elmélkedésnek az állandó *vegyítését*” a társadalomtudomány „legártalmasabb sajátosságának” tartja (Weber 1998:17). Ezért úgy gondolom, törekedni kell arra, hogy az önreflexió egy nagyon szűk, de jól körülhatárolt mezsgyén mozogjon. Egy olyan mezsgyén, amely nem veszíti el a tudományosságot, azaz elkerülve, hogy a tudományos írás romantikus, érzelemdús élménybeszámoló hatását keltse, mégis megmutatja, hogy milyen valósággal vagy a valóság mely szeletével találkozott a kutató, amely segíti őt, hogy hiteles képet rajzoljon a kutatott közösségről. Az önreflexió is egyfajta eszköz tehát, amely a *Másik* kultúrájának megértését segíti: „a terepmunkatapasztalatról készített beszámoló olyan narratív eszközzé válhatott, melynek segítségével közvetíthetővé vált az antropológiai megértés folyamata” (Biczó 2003:254).
16. George E. Marcus és Michael M. J. Fischer, az interpretatív antropológia képviselői hangsúlyozzák, hogy a terepmunka az egyéni kreativitáson, személyességen, illetve a kutatói autonómián nyugvó tevékenység, amelyet megismételni nem lehet, amelynek egyedül a kutató szemtanúja. Ezért ez a szerzőpáros szintén kiemeli a kutatói önkritika szükségességét, amellyel véleményük szerint nem kizárólag a kutatott kultúra sajátosságai, de a terepmunka-tapasztalatok is bemutatathatók (Marcus–Fischer 1999).

17. Miként Jean-Claude Schmitt a történeti antropológia szellemében megállapítja, hogy a történetírás nem más, mint „konstrukció, kompozíció, diskurzus, sőt leginkább reprezentációs rendszer” (Schmitt 2013:45), úgy hasonlókat mi magunk is elmondhatunk saját tudományunkról: a közösség tagjainak identitását rajtuk keresztül mi magunk is konstruáljuk; komponálunk, hiszen mi döntjük el, melyek azok a kérdések, amelyek alapján be kívánjuk mutatni a csoportot, diskurzust hozunk létre, hiszen munkánk bekerülhet a szakma vérkeringésébe. Belátható, hogy a terepkutatás nem más, mint önkényesen meghozott kutatói döntések sorozata, amelyet elsőként saját magunknak kell kritikus szűrőn keresztül vizsgálni.
18. A tudományos önreflexió mibenlétének elméleti áttekintését követően a tanulmány a továbbiakban arra helyezi a hangsúlyt, hogy felrajzolja azt az ívet, amelyben realizálódhatott a zsinagógai közösség adott utat bejárt émikus, majd étikus megismerése.

Példa a kutatói önreflexivitásra: az első találkozástól az eltávolodásig

Az első találkozástól a „befogadás” pillanatáig

19. „Bár az első szombat reggelen szilárd elhatározással indultam a leendő terepmunkám helyszíné felé, mégis el kellett képzelnem, hogy esetleg nem az elképzeléseim szerint történnek majd az események. Így tehát félelemmel vegyített izgalommal tettem meg azt a tízperces utat, ami a nővérem lakásától a zsinagógáig vezetett”⁷ – így írtam naplómban a zsinagógával való első találkozásomról. Russell szerint – aki a terepmunka öt fázisát különíti el egymástól – a terepmunka talán legnehezebb része, hogy először belépünk a terepre, hiszen erős bennünk a vágy, hogy belépünk abba a *bizonyos* világba, de fogalmunk sincs róla, hogy miképpen tegyük (Russell 2006).
20. „2015. február 14-én, szombat délelőtt a Visegrádi utca harmadik háztömbjének ajtaja tárva-nyitva állt, s én egyszerűen besétáltam rajta. Egy kedves, szakállas úrtól kértem útbaigazítást: »Jó napot! A zsinagógába szeretnék menni!« – mondtam. »Jó napot! Rendben, balra forduljon, és a sarokban lesz. Csak még nem láttam itt magát« – felelte meglepetten. »Köszönöm szépen. Igen, most vagyok itt először« – hangsúlyoztam.”⁸
21. Később kiderült, ő Pisti volt, hivatalosan a zsinagóga biztonsági őre, illetve *sábesz goja*.⁹ Pisti (középkorú¹⁰) az elejétől kezdve tudta, hogy hozzá hasonlóan nem vagyok zsidó. Kommunikációja – valószínűleg pont ezért – sokszor arról árulkodott, hogy bennem látja „cinkostársát”, hiszen minket összeköt a *gojságunk*, azaz az, hogy „mi” nem vagyunk „ők”. Előttem kimondhatta, hogy a névadó *kidduson*¹¹ „megkeresztelték” a kislányt, *pészachkor*¹² viccelhetett velem azzal, hogy „itt jön a locsolnivaló” – tudta, hogy előttem nincs tétje e megnyilvánulásoknak.
22. „A zsinagóga tehát egy társasház földszintjének egyik sarkában található. Mikor beléptem családias, baráti atmoszféra fogadott, olyan volt, mintha egy barátomhoz érkeztem volna, hiszen egy lakásba léptem be: fél tíz múlhatott pár perccel, az ima már folyt. Épphogy csak sikerült a kabátomat felakasztani, egy kislány rohant ki az imádkozók közül. »Szia, te ki vagy?« – kérdezte. »Szia, én Kati vagyok. És te?« – feleltem. »Én Eszter vagyok, és középső csoportos, és most jöttem haza Izraelből, mert az unokatestvéremnél voltam, akit Sosának hívnak, ő még nagyon kicsi, de már tud totyogni, milyen szép a karkötőd, ő itt Minnie, ő, piszkos lett, jössz játszani?« Alig tudtam szóhoz jutni. Bár nagyon meglepődtem, a kislánynak sikerült az addig félelemmel vegyült izgalmat másodpercek alatt feloldani, és közvetlenségével elindítani terepkutatásom első perceit.”¹³
23. Eddigi soraimból talán az rajzolódhat ki, hogy minden könnyedén ment, és első csapásra be tudtam illeszkedni. Pedig a beilleszkedésnek, a megismerésnek számos lépcsőfokát meg kellett tennem, hogy először csak a *sábeszeket*, utána pedig szépen lassan az embereket, majd a zsidóságot is a mindennapjaim részévé tegyem. Talán ez az adott helyzetekben nem realizálódott

bennem, de visszatekintve jobban érzékelem azokat az eseményeket, amelyek befogadásom szakaszait jelölik, valamint azokat is, amelyekben manifesztálódott a több dimenziót magában foglaló kívülállóságom.

24.

Alapvető meghatározottságaimmal együtt terepkutatásom elkezdésével *liminális* szakaszba¹⁴ kerültem. Azzal, hogy beléptem a zsinagógába, egy számomra idegen környezetbe léptem, még akkor is, ha valójában saját társadalmam egy csoportjáról volt szó: saját miliómmal a hátam mögött meg kellett dolgoznom a befogadásért, a beépülésért az új közegben. Victor Turner gondolataival élve helyzetem „bizonytalan” és „meghatározatlan”, míg viselkedésem „passzív” és „alázatos” volt, s igyekeztem megtenni, amit kértek tőlem (Turner 2002:108): de facto nem éreztem magaménak *gut sábeszt* (jó szombatot) vagy *sábbát sálot* (békés szombatot) mondani szombaton; azt hittem, nincs is jogom hozzá, hiszen én nem vagyok a zsidó közösség tagja, nem tudok azonosulni e köszönési formulák jelentőségével – sőt, akkor még nem is tudtam igazán, mit jelentenek. Örültem a *mehicának*,¹⁵ mert védelmet nyújtott, mögötte elbújhattam, és általa leplezhettem, hogy nem tudtam követni a liturgiát, hogy nem értettem a héber nyelvet és azt, hogy mennyire „furcsának” láttam, amit „csinálnak”. Antropológus énemnek hívást jelentett ennek a „furcsa” jelenségnek a megértése, amit úgy hívunk: *zsidóság*.

25.

Noha jártam már több különféle irányzatot képviselő zsinagógában előtte, mégis szorongtam és feszengtem, „idegen” volt számomra minden: az arcok, a nyelv, a rítus, hiszen egy teljesen más vallási közegből származom: vallásos római katolikus családból kerültem a lakászsinagóga *sábeszt* ünneplő imádkozói közé. Ez a tény annyiban befolyásolta a megismerési folyamatot, hogy a zsidóságról szerzett tudásomat nem „természetes” szocializáció útján, hanem szervezett tanulási folyamaton (szakirodalom, előadások, egyetemi kurzusok) keresztül szereztem meg. A terepmunkára való megfelelő felkészülés nemcsak azért fontos, mert „biztosítja a megfigyelés alaposságát és tudományos termékenységét” (Gusti 1976:217), de azért is, mert segíti az *outsider* kutatót abban, hogy könnyebben kialakítsa a közös nyelvet a csoporttal, hogy tájékozódni tudjon a terep világában, valamint irányítja figyelmét és kérdésfeltevéseit is. Abban az esetben, ha a kutató saját kulturális közegét kutatja, mindenekelőtt az eltávolodás stratégiáját kell kiépítenie, hogy kellő értékmentességgel tekintsen a terepre, míg esetemben a beépülés volt az első mozzanat.

26.

Weber szerint a társadalomtudományos megismerés esszenciája nem abban rejlik, hogy a kutató értékesnek talál egy kultúrát, hanem abban, hogy képes azt értelemmel felruházni, majd sajátos nézőpontból elemezni: „ebből adódik, hogy a kulturális valóság mindenféle megismerése mindig sajátosan *különös szempontokból* való megismerés” (Weber 1998:38, 39). Weber úgy véli, hogy „az a minduntalan felbukkanó vélemény, hogy e szempontokat »magából az anyagból« lehet meríteni, a szaktudós naiv önámításából ered, aki nem veszi észre, hogy az abszolút végtelenség egy parányi alkotórészét [...] már eleve az anyaghoz való közeledését öntudatlanul vezérlő értékeszmék segítségével emelte ki” (Weber 1998:39). E gondolat mentén emeljük ki, hogy az a kutatói helyzet, tehát az a „sajátosan különös szempont”, amelyből a zsinagóga világa furcsának tűnt, olyan kezdőpozíció, amelyből elindult maga a megismerés. Ha a *furcsa* szót kicserélnénk, kicserélhetnénk *természetesre* vagy *megszokottra*, ez a megismerés más irányba indult volna.

27.

Érdeemes lehet néhány példát megemlíteni az elméletben vázoltakra: kisgyermekkorom óta, amikor templomba mentünk, Édesanyám mutatóujját a szája elé tartva jelezte, hogy a templomban csöndben kell lenni, csak suttogva szabad beszélni. A zsinagóga világa azonban más volt. „Furcsa” volt számomra az a közvetlen viselkedés, amit Eszter képviselt már első találkozásunkkor, hogy le-föl ugrált a padok között, hogy körberohangálta az egész zsinagógát. S nemcsak ő, hanem a többiek is. A felnőttek csak kivételes esetben szóltak a gyerekekre, például, ha a Tórárt vették elő: *Noé, légy szíves, álljál föl, most veszik elő a Tórárt*.¹⁶ Teljesen más szocializációs és gyermeknevelési stratégiával találkoztam a zsinagógában, mint amelyet saját kulturális közegemben megszoktam.

28.

A legsarkalatosabb pont, ahol leginkább ütközni láttam a saját elképzeléseimet a közösség tagjainak fogalmaival, az a transzcendens létezőről kialakított kép volt. Egy védelmező, baráti, gondoskodó Istenről kialakított képet őrizve magamban tettem fel kérdéseket vallásról, hitről, Istennel való személyes kapcsolatról. Istennel való személyes kapcsolatról? Miért feltételeztem, hogy a vallásos zsidó élethez személyes kapcsolata kell hogy legyen Istennel? Azért, mert saját romantikus istendefiníciómot vettem alapul. Beszélgetőtársaim beszámolóit hallgatva meglepetten konstatáltam, hogy bár Istenről beszélünk mindannyian, mennyire más képet őrzünk *Róla*. Az, aki voltam, meghatározta azt, amit kérdeztem.

29.

Kívülállósággal azonban akarva-akaratlan a közösség tagjai is rendre szembesítettek. Már Pisti is megkülönböztetett, hiszen a saját kategóriájába sorolt, felismerte, hogy nem vagyok *olyan*, mint *ők*. De a legnyilvánvalóbb példát a *minjen*¹⁷ egyik tagjával történt interakción keresztül tudnám bemutatni: „[...] megfigyeléseim közepette ismét szokatlan dolog történt. Az a férfi, aki megmutatta Ábelnek (középkorú), hogy »mi lesz a mai menü«,¹⁸ szintén bejött a függöny mögé, és intett nekem, hogy menjek vele. »Mit csinálhattam, mit akarhat?« – gondoltam magamban. Aztán láttam, hogy Ábellel együtt a konyha körül sündörögtek, majd a férfi, akiről később a neve is kiderült, Barnabás (középkorú) nagyon furcsa kéréssel állt elő. Kissé zavartan és határozatlanul arra kért, hogy üzemeljem be a vízmelegítőt, mondván »mi [azaz ők, a közösség tagjai] szombaton nem használhatunk ilyesmit«^{19, 20}. Barnabás egyértelmű határvonalat húzott kettőnk közé, explicit módon használta a *nem zsidó* bélyeget, ami rajtam volt, manifestálva másságomat. Ez az eset azért is volt fontos kutatásomban, mert a *mátság* értelmezése megváltozott bennem. Már nem őket láttam idegennek, hanem magamat. Idegenséggel folyamatosan szembesítettek interjúalanyaim, amikor megkérdezték, zsidó vagyok-e, ki zsidó a családban, milyen kötődésem van a zsidósághoz, hiszen a válaszom mindig az volt, hogy nem vagyok zsidó, és nincs is családi kötődésem a zsidósághoz. Saját magam iránti idegenségérzetem arra készítetett, hogy megtanuljam kívülről szemlélni mindezt, hogy igyekezzek egyre inkább belülről látni, amit vizsgálok (Borsányi 1988:69).

30.

Geertz szerint „az antropológia elkerülhetetlenül összetalálkozást jelent a Mássággal” (Geertz 1994:361). A fent kifejtett eset tükrében kijelenthető, hogy ez a találkozás elsőként a kutató közösséggel való első érintkezésére, majd pedig saját másságára vagy sokkal inkább idegenségérzetére való ráébredésére utal.

31.

Meg kell jegyezmem azokat az eseteket is, amikor a megkülönböztetés más kontextusban valósult meg. Tudvalévő, hogy *jom kippur*²¹ előtt *micva*, azaz parancsolat enni, hogy jobban bírjuk a böjtöt. A *jom kippur* előestéjén tartott *Kol Nidré* ima után Ábri bácsival távoztam a zsinagógából. Hazakísértem, s azt mondta nekem, ha bemegyek hozzá, megkínál valami étellel. Meglepődve felkiáltottam: „De Ábri bácsi, ma böjt van!” Majd mosolyogva rám nézett: „De magának nem kell böjtölni!” Természetesen nem fogadtam el semmit. Nagyra értékeltem Ábri bácsi kedvességét, ugyanakkor nem tudtam másképp értelmezni szavait, mint a határhúzás kinyilvánítását, s a felismerés újra körvonalazódott bennem: én nem vagyok a kiválasztott nép része – nekem nem kell böjtölni.

32.

Kívülállóságomat női mivoltom még inkább erősítette. Egy ortodox zsinagógában nem lehetett esélyem a rítust közelről figyelni, aktívan részt venni benne pedig még inkább nem volt lehetőségem. Megjegyzendő azonban, hogy míg *nem zsidósággal* Pisti ellenére is egyedül éreztem magam, női mivoltommal nem. Automatikusan a zsinagóga női tagjaival vállaltam sorsközösséget, hiszen együtt ültünk és beszélgettünk a függöny mögött: „A zsinagóga lényege, hogy lehet pletykálgodni!” – mondták. Olykor-olykor hangosabb nevetgélés és terefere is kihallatszott.²² Próbáltam úgy részt venni a diskurálásban, hogy ne zavarjam az imádkozó férfiakat, mert később megbizonyosodtam róla, hogy van, akit zavar a függöny mögötti traccsolás.

33.

A többi nővel együtt fogadtam el, hogy *mi nem számítunk*,²³ hiszen a mi jelenlétünk nem fontos az imában, és tulajdonképpen nem is lenne szükséges jelen lennünk. Együtt szeleteltük a

sábeszi csokis-folyós kalácsot a konyhában – majd később a konyhába való „megérkezés-emmel” a közösségi élet egy új dimenziója tárult fel előttem. A konyhában nemcsak a nők sűrögtek-forogtak, hanem az ima alatt a férfiak is felváltva jártak ki kávé vagy vizet inni, a nyári melegben hűsölni, beszélgetni vagy csak szünetet tartani. A konyha olyan informális közeget jelentett számomra, ahol könnyen tudtam új kapcsolatokat teremteni, közeledni az emberek felé, azaz a közösségen belül *társadalmi tőkére*²⁴ szert tenni. A konyhába való „megérkezés-em” beépülési folyamatom kulcsfontosságú momentuma volt.

34.

Időről időre fontos volt tudatosítani magamban, hogy semmi „furcsa” nem történik körülöttem, csupán annyi, hogy az én akkori kulturális tudásomhoz nem illeszkedett az, amit elsőként láttam. A közösségnek megvolt a saját közös kulturális tudása, amelyben viszont én voltam a *más*, a teljesen *idegen*. Lépésről lépésre kellett a gyakorlatba átültetnem a kulturális antropológia egyik alaptézisét – a kulturális relativizmust –, amely szerint „minden életmód egyedi, ezért a saját terminusain belül kell elemezni. Más népek²⁵ viselkedését nem a saját társadalmi-kulturális rendszerünk normái szerint kell megélni.” (Hollós 1995:5.) Feladatomból volt, hogy megfogadjam Boas tanácsát:²⁶ elkezdjem ténylegesen a saját fogalmai felől közelítve megérteni a Visegrádi utcai zsinagóga közösségének működését, bejárni a kutató útját legjobb tudásom szerint. Ezt követően szombatról szombatra egy új alapélménnyel találkoztam a zsinagóga falain belül – már egyre kevésbé éreztem a másságok megmutatkozását, azaz a tapasztalt jelenségeket az idő múlásával egyre kevésbé találtam idegennek (Kottak 1991:23), s ezáltal saját idegenségérzetem is csökkenni kezdett: a terep és a kutató egyre közeledett egymáshoz.

35.

A zsinagógába lépve Eszteren keresztül a játszószoza tárult fel elsőként előttem, ahonnan az út a függöny mögé vezetett. Ahhoz azonban, hogy a függöny mögül a konyhába távozhassak, már ismeretséget kellett kötnöm. Kapcsolati (társadalmi) tőkét kellett szerezni ahhoz, hogy segíthessek a szombat elengedhetetlen kelléke, a csokis-folyós kalács felszeletelésében, majd a *kiddusterem* előkészítésében. Már Malinowski is megjegyezte, hogy kutatásunkat nem alapozhatjuk kizárólag objektív dokumentációkra és az adatközlők állításaira, hanem ezeket ki kell egészítenünk a valós viselkedés ténylegesen megfigyelt adataival, amelyek élettelséget sugároznak (Malinowski 2004:433) – ilyen adatokra tettem szert a konyhában, hiszen számos történetet hallottam, megannyi szituációnak voltam szemtanúja. Hosszú hónapokat töltöttem így a konyhában, míg nem egy *sábesz*kor a nők közül egyedül én voltam jelen (és persze Eszter), s ez azt jelentette, hogy az én feladatomból lett volna a *szeletelés*. Kilépvén a konyhába azonban a kalács nem volt a megszokott helyén, helyette csak aprósüteményt találtam. Tányérokra tettem, majd Eszter segítségével megterítettem. Az ima végeztével Tamás (középkorú) lépett a függöny mögé: „Nem szeletelte fel a kalácsot, és most az elnök úrnak kell! Ezért rosszpontot kap!” – fordult felém nagy vehemenciával. (Nem néztem eléggé szét a konyhában, és nem vettem észre, hogy a kalács nem a megszokott helyén, hanem máshol volt.²⁷) Számos olyan alkalom adódott korábban, amikor segítettem, amikor Tamás kommunikálhatott volna velem, de mindig éreztem benne egy kis elutasítást. Ekkor viszont végre észrevette, hogy ott vagyok, észrevette, hogy csinálom (vagy épp nem csinálom) valamit. Mulasztottam, mert figyelmetlenségből nem szeleteltem fel a kalácsot, mégis ennek az eseménynek szimbolikus jelentést tulajdonított: ez volt az én befogadásom. Befogadás, hiszen a jelenlévők (főként egy olyan személy, aki sokáig ignorálta a jelenlétem) számítottak rám a szeletelésben, azaz elismert funkcióm lett a közösségen, és nem csak *vendégként* számítottak rám.

A befogadottság illúziójának euforikus állapota

36.

Természetesen túlidealizált és romantikus elképzelés volna úgy látni utólag a megismerési folyamatot, mintha ténylegesen is a csokis kalács felszeletelése változtatta volna meg a közösséghez fűződő viszonyomat, főleg azért, mert maga az eset már a kutatás vége felé történt.

37.

Az azonban kétségtelen, hogy körülbelül fél év elteltével a közösség hozzászólt a kutatói jelenlétéhez (azonban beszélgetőpartnereim sok esetben nem a kutatót, hanem a *Katikát* látták

bennem), s közben én is úgy éreztem, hogy sikerült megteremtennem egy közös realitást a tereppel. E közös valóságban mind a terep, mind a kutató hitt, hiszen az utóbbit hajtotta a mélyebb megismerés vágya, és motiválta a terep nyújtotta partnerség, az előbbi pedig azt látta, hogy egy lelkes *outsider* hónapok óta jelen van, érdeklődik, kérdez. Bár a közösség tagjai az újonnan érkezőknek, a vendégeknek hangsúlyozták, hogy „ő most a szakdolgozatát írja, és ezért van itt”, de a gyakorlatban egy-egy beszélgetés során érezhetően megfélekedtek a kutatói minőségemről, s olyankor feltettem magamnak a kérdést, nem etikátlan-e magánbeszélgetésekbe bocsátkoznom, hiszen én – ellentétben a közösséggel – nehezen tudtam elvonatkoztatni vállalt feladatomtól.

38.

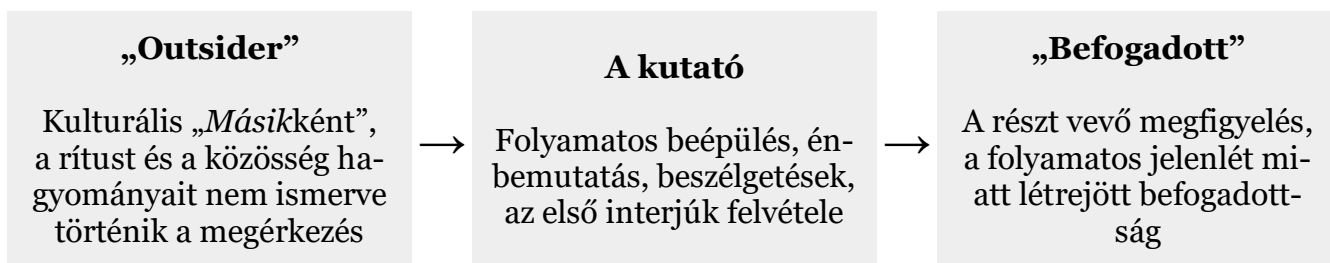
A „befogadottság” elsősorban a közeledés jeleiben manifesztálódott, az „egymásra találás” pedig igen produktív hatást gyakorolt a kutatásra: a kutatás e szakaszában a közösség tagjai már oldottan beszélgettek velem, sőt, különböző feladatokkal is megbíztak (Tamás ezért is kérhette számon, hogy miért felejtettem el felszeletelni a csokis kalácsot). Ebben a periódusban folyhatott a legintenzívebben a kutatómunka, hiszen fokozatosan tettem szert a közös kulturális tudásra, egyre informálisabb helyzetekben gyűjthettem információkat, a módszereimet, valamint az interjúzási technikámat egyre a kirajzolódó kutatási kérdéseimhez igazíthattam.

39.

Zempléni András szerint „az etnográfus akármilyen egyéni kapcsolatteremtő, azonosulni vagy elsajátítani tudó képességgel rendelkezik is, akármennyire »empatikus« beállítottságú és ura saját etnocentrizmusának [...] ez az etnográfus a terepen tökéletesen észrevehető és észre is vett betolakodó marad a mesterségének gyakorlása közben, mely soha nem folyhat észrevétlenül” (Zempléni 2000:203). Sárkány Mihály a már említett, *A néprajzi terepmunka kérdései* című konferencián *célokról* és *terepekről* tartott előadásának gondolatai párhuzamba állíthatók Zempléni vélekedésével, hiszen Sárkány hangsúlyozta, hogy „az etnográfus mindig idegen”, hogy „tökéletes beilleszkedés nem létezik, soha ne higgyük, hogy igen”, továbbá hogy „mindig van egy újabb határ, amin túl kell lépni a megismerésben” (Sárkány 2017).

40.

Az ismertetett két gondolat rávilágít a befogadottság érzésének valódi természetére: illúzió. Hiába éreztem befogadottnak saját magam, hiába tulajdonítottam funkciót a zsinagógai jelenlétének, valójában a befogadás, a közeledés folyamata konstrukciós játékként bontakozott ki, ahol a felek különböző, saját maguknak tetsző szerepekkel ruházták fel a másikat: a kutató „érdekladyként”²⁸ készítette interjúit és feljegyzéseit annak reményében, hogy minél teljesebb képet festhessen meg a közösség működéséről, a benne kirajzolódó identitások mibenlétéről. Mindeközben a közösség hozzászólt a kutatói, „katikai” jelenléthez, s egy potenciális tagját kezdte látni az érdekes idegenben. Mi a kutató feladata? Ha folyamatosan a kutatói címkét helyezi magára, állandó határt húz saját maga és a közösség tagjai közé, nagyban sértve és nehezítve a részt vevő megfigyelést. Ezt elkerülve a szereplők folytatják a konstrukciós játékot, de azt, hogy meddig tartson a játék – úgy tűnik, valójában – a kutató határozza meg.



1. ábra: A kutatói pozíció átalakulása a terepre lépés pillanatától

Hol a kutató, és hol a személyes én?

41. Arra, hogy a kulturális antropológus munkája során milyen összetett identitással és szerepkészlettel rendelkezik, Zempléni András elefántcsontparti kutatása szolgáltathat jó példát. Zempléni – beépülve a törzsi társadalomba – egyszerre működik afrikanistaként és a közösség egy tagjának bizalmasaként. Szembesülve egy több szálon futó eredettitokkal, afrikanistaként egy „genealógiai manipulációt” lát, míg bizalmasként személyes érintettsége okán megrázkódtatásként éli meg a rejtély felfedését (Zempléni 2000). Zempléni részletes analízisét készíti el a titok társadalomban betöltött szerepének, jelentőségének, valamint a mögötte meghúzódó eseménysorozatnak. Mindezt úgy teszi, hogy folyamatosan reflektál kettős pozíciójára és arra, hogy kutatói mivolta, származása, kinézete, tehát ő maga miképpen befolyásolja a lokális társadalom életét.
42. Terepmunkám egyik legfőbb tanulsága, hogy az előbbieken vázolt analitikus eljárás, a hiteles etnográfiai írás, a *Másikról* való értekezés feltétele a kutatótól való eltávolodás:²⁹ a kulturális antropológiai terepmunkából származó adatok, információk feldolgozása, azaz a tudományos produktum létrehozása nem jöhet létre – legalábbis hitelesen – a konstrukciós játék megszakítása, azaz a terepről való – időszakos vagy akár végleges – távozás nélkül.
43. A távozás mikorjáról és hogyanjáról tehát a kutató dönt (kivéve, ha valamilyen rendkívüli eset miatt ki nem utasítják a közösségből). Úgy gondolom, hogy ez az eltávolodás az étikus megközelítés záloga: munkamódszerem szerint a kutatómunka során felhalmozott adatok, információk rendszerezése, áttekintése nem történhet úgy, hogy közben folyamatosan kiegészül új terepélményekkel. Elengedhetetlen, hogy a felhalmozott adatmennyiségnek fizikai határai legyenek, hogy megfelelően lehessen rá alkalmazni különböző értelmezési és elemzési stratégiákat: a megszakítás, az eltávolodás által tekinthet a kutató felülről, elemzői perspektívából a személyekre, az eseményekre, a megszerzett élményekre és természetesen saját magára. Ugyanakkor szükséges megjegyezni, hogy a gyűjtött anyag ellenőrzése céljából visszatérhet a közösségbe, de annak a visszatérésnek – elhatárolva magát a kutatói szándéktól – ismét meg kell határozni a célját: a verifikáció.
44. A kutatómunka utáni távozás pillanata a kutató számára feszültségteljesebb, hiszen saját munkamenetével egyedül ő van tisztában: egyedül ő tudja, hogy a terepmunka utolsó napjával egy időszak lezárulni látszik, immár egy új periódus – a feldolgozás, az írás – kezdődik. A feldolgozás és az írás belső kutatói igényből támasztott körülményeiből a közösség tagjai mit sem érzékelnek: számukra a kutató egyszerűen eltűnik, hiszen „már jól kikérdezett mindenkit”. Ha úgy tetszik, elmúlt az érdeklődés, ami ott tartotta, így továbbállt.

Szukkottól szukkotig megváltozik a világ

45. Mint ahogyan az eddigiékből is jól kiolvasható, dolgozatom mellett próbál érvelni, hogy a kulturális antropológiai terepmunka egy több lépésből álló dinamikus interakció-sorozat a kutató és a közösség között. Az eddigiékből annak kifejtésére helyeztem a hangsúlyt, hogy miképpen zajlik maga a kutatómunka, hiszen ez az a keretrendszer, amelyben tudományos következtetéseket vonunk le egy adott mikrotársadalom életéről. A tudományos következtetések helyet kapnak egy megírt tanulmányban, dolgozatban, ezért úgy is érezhetnénk, hogy kerek, egész munkát végeztünk, hiszen a kör bezárulni látszik. Ha elfogadjuk azonban, hogy „a társadalomtudományok területén [...] a kutató egy lényegű a kutatás tárgyával, a társadalmi valóság esetében ő maga is benne van a társadalomban” (Gusti 1976:223), akkor joggal tehetjük fel a kérdést, mi történik a keretrendszer felbomlását, a kutatómunka befejeztét követően, hová lesznek a személyes találkozások mentén kialakult emberi kapcsolatok. Az eddigiékhöz igazodva a kérdésre normatív válaszokkal nem, csupán két rituális esemény tapasztalatainak elemzésével felel a tanulmány, amelyből érezhetővé válik, hogy a terepkutatás megszakítása, az eltávolodás milyen dilemmák elé állítja a kutatót.

Szukkot egy, vagyis szeptemberi szukkot

46. „Nagy izgalommal vártam a szukkotot,³⁰ hiszen végre én is tevékenyen részt vehettem a közösség életében, ugyanis a szukkoti sátrat, azaz a *szukát* kellett díszíteni, amelyben szukkot ünneppén étkezni szokás. Előtte való pénteken be is vásároltam mindenféle kelléket, egyébként is akartam valamilyen formában adakozni, de azt hiszem, ez volt a lehető legjobb megoldás. [...]
47. Délután háromkor, vagyis néhány perccel három után kezdjük a munkát. Áron, Dávid, Eszter és én fogunk a sátordíszítéshez. A sátorral halachikus problémák³¹ vannak, mert a Dob utca emberei³² nem megfelelőképpen rakták össze – a tetőre helyezett nádszövet dróttal van összefogva, ezért azt ki kell cserélni. Ebben nem tudok segíteni, ezért Eszterrel leülünk színezni azokat a színezőket, amelyeket Dávid hozott. Kiszínezzük az összes figurát, s utána a rajzokat a sátor falára ragasztjuk. Közben készítek egy-két fényképet a szukkot rituális kellékeiről. Eszterrel jól elbeszélgetünk, és megmutatja az oviban készített kompozícióját a szukkoti csokorról, amelyen rácsodálkozom az óvodai jelére – a muffinra. [...]
48. A konyhában már várnak az esti *szeudára*³³ készített ételek, többek között egy jénai tálban katonásan egymás mögött sorakoznak a macesszombócok, az apróra vágott paradicsom és más zöldségek, a gyümölcsök pedig kis tányérokban gondosan lefóliázva pihennek. A sátor lassan-lassan elkészül, s közben megérkezik Éva néni és Jákob bácsi is. Jákob bácsi nagyon boldognak látszik, ahogy látja a sürgő-forgó embereket. Áron még kivezeti a világítást a sátorba, majd le tesszük az asztalokat és a székeket. Éva néni izgatottsága az ünnep sikeres kimenete miatt felülmúlhatatlan: »fel kell vágni az almát, a poharakat ki kell tenni, nem elég a teríték, nincs elég hely az asztalon, ott a szalvéta...« és társai. Mi azért szépen megterítünk, hajtogatunk szalvétát, és amennyire lehet, a szűkös hely ellenére díszeket helyezünk el az asztalon. De Éva néni csak hordja a tányérokot és kis tálakat, így a díszek még a vacsora előtt lekerülnek. [...]
49. *Minjen* nem jön össze. Nem tudom, hol vannak az emberek, sajnos Varró doktor előzetes sms-ben megírta, hogy beteg, és nem tud jönni. Elimádkozzák a *minjen* nélkül elimádkozható részeket, majd elkezdődik a *szeuda*. Jákob bácsi *kiddust* mond, Áron pedig rászól, hogy jöjjön ki az erkély alól az asztal másik végéhez, mert különben nem lesz kóser a rítus. Jákob bácsi picit hibázik, de Áron és Jozsef kiségit. [...]
50. Kezdődik a vacsora: barhesz,³⁴ tojássaláta, alma, húsleves macesszombóccal, csirke- és gombapörkölt uborkasalátával, majd sütemény. »Ki kér még levest? Tibikém, egyen még!/Ott hátul mindenkinek jutott macesszombóc? Egyetek nyugodtan, úgy főztünk, hogy marad holnapra is!« – Éva néni nemcsak a főzést, de a felszolgálatot is lelkesen menedzseli. A nők és a férfiak most két asztalnál ülnek. Mindenki dicséri Éva néni főztjét, aki elmondja, hogy saját eszközeit hozta el a zsinagógába, hogy hajnalban kelt, és délután két órára már mindennel elkészült. [...]
51. Az étkezést a szokásos beszélgetés követi, de a nők és a férfiak elszeparálódva diskurálnak. [...]
52. A *bencsolásra*³⁵ még annyian sem maradnak, mint amennyien az imára jöttek. Négy férfi úgy helyezkedik, mint a dobókocka négyes oldala, és Áron vezetésével elvégzik a *bencsolást*. [...]
53. Mindeközben bent már a mosogatás és a pakolás fázisai kezdődnek, a konyhában hatalmas a fejetlenség. Miután a férfiak befejezik, ők is csatlakoznak a pakolók táborához: behordanak mindent a sátorból, sőt még az asztalt is szétszerelik.”³⁶

Szukkot kettő, azaz szukkot októberben

54. „5777. tisri 14-e – hűvös, de napos őszi nap van. Október közepe lévén az ünnep korán, háromnegyed hat tájékán köszönt be. Nem úgy, mint tavaly, amikor a szukkot szeptember végén érkezett meg. 5777. tisri 14-én a zsinagógába indulok, hogy lássam a hónapok óta nem látott barátaimat. Barátaimat? Mikor és hogyan lettek azzá? Hiszen egy évvel ezelőtt még lelkes interjúalanyaim, beszélgetőtársaim voltak. Azzá váltak egyáltalán, vagy csak azt hittem? [...]
55. 5777. tisri 14-én a Visegrádi utcai zsinagógába indulok, első terepmunkám helyszínére. Hogy lássam a barátaimat? Hogy örüljek nekik, s hogy ők is örüljenek nekem? Hogy csökkentsem a lelkiismeret-furdalásomat, amely azóta bennem él, mióta befejeztem a kutatásom, és csak nagyon ritkán látogatom meg őket? A zsinagógába indulok, de a miértje közel sem egyértelmű. [...]
56. A helyzet nem változott sokat, a *súl* előtt pár méterre ugyanúgy jön Dávid és Eszter kézen fogva – Eszter sokat, talán öt centimétert is nőtt, sőt a haját is hosszabbnak látom. Bemegyünk, bent azonban nem Éva néni főz, mint tavaly, hanem Sára és Panni. Főzés közben bensőséges beszélgetést folytatnak, meg sem próbálok csatlakozni. Valamiért nem akarok. [...]
57. Dáviddal és Eszterrel előveszem a díszeket a dobozból, amelyeket még tavaly egy utcai árustól vásároltam. Eszterrel ugyanúgy leülünk színezn, ugyanúgy megnézem immár az iskolában készített díszeket. Eszter nagyon közvetlen, úgy örül nekem, mint egy évvel ezelőtt. Aztán kimegyünk a *szukká*ba, amelyről Dávid lelkesen magyarázza, hogy idén Sándor állíttatta, és amely sokkal jobban sikerült, mint tavaly. [...]
58. Megérkezik Anna asszony egy hatalmas virágcsokorral, aki viszonylag új szereplő a zsinagógai történetemben. A kutatásom végén kezdett a zsinagógába járni, egy keresztény, de a zsidó vallás szerint élő hölgy, aki minden módon igyekszik kifejezni a közösséghez és a zsidósághoz való ragaszkodását. Lelkesen üdvözl. [...]
59. A *minjen* összejön, így most a munkálkodás helyett bemegyek az imára. Az imán Barnabás barátnőjével elegyedem beszélgetésbe, akinek elmesélem, miért is vagyok itt, hogyan is zajlott a kutatás. Az imát követően a többiekkel a *szukka* felé veszem az irányt. Biztos vagyok benne, hogy nem szeretnék vacsorázni, mert haza kell mennem vidékre, most nincs lehetőségem a városban aludni, mint tavaly. [...]
60. Mindenki *vassoláshoz*³⁷ áll sorba. Én nem szeretnék vassolni, hiszen eddig sem tettem. Joszef észreveszi, hogy nem állok sorba, és kérdően rám néz: »Nem elég, hogy már nem jársz hozzánk, vassolni sem vassolsz?« Elszégyellem magam, pedig nem kellene. Végül vassolok, majd azt követően én is beállok az állva étkezők közé, de csak a háttérben meghúzódva. Nem úgy, mint tavaly, amikor az asztalnál ültem a lányokkal, és minden fogást megkóstoltam. Most, egy fél tojáskrém barhesz után távozom Sándorral a 75-ös trolizhoz...”³⁸

Mi történt?

61. A két rituális esemény között eltelt egy év, amelynek során a közösség, de főként a kutató változásokon ment keresztül. Az első szukkot esetében a megismerési folyamat még zajlott, így az ünnepen való részvételem, az ünnephez való kutatói attitűdöm természetes volt: az elejétől a végéig ott lenni, mindent látni és hallani, mindenben részt venni. A különleges pozícióval való azonosulás, amelynek fő eleme a „befogadottság” volt, azt eredményezte, hogy minden egyes cselekvésben és beszélgetésben egy-egy új lehetőséget láttam, hogy mind többet és többet tudjak meg a közösségről. Ahogy Eszter rajzolás közben a héber *álefbét* elemeit sorolta, ahogy Éva néni gondosan ügyelt az ünnepi gyertya meggyújtására, ahogy kiküldték az erkély alatt *kiddust* mondó Jákob bácsit a sátor másik részére – mind-mind információ volt számomra, amelyet fokozatosan beépítettem a közösségről és a zsidóságról való tudástáramba.

62.

A második szukkotra azonban ez a kutatói attitűd átalakult, hiszen legfőképp a megismert emberek iránti rokonszenv, barátság volt az, ami miatt részt vettem az ünnepen. A két eset azt mutatja, miként motiválta a megismerési szándék a kutatót, majd a kutatómunka befejeztével és a tudományos produktum, a szakdolgozat létrehozásával miként mélyült el a közösségtől való eltávolodás momentuma.

63.

Bár a zsinagógai közösségbe kulturális kívülállóként kerültem, „majdnem bennfentesként” tekintettem magamra. Mivel a közösség számos tagjával jó ismeretségi viszonyba kerültem – hiszen közös kulturális érdeklődésünknek köszönhetően rendezvényeken is találkozunk –, immár engem is érintenek bizonyos szinten a „benszülött antropológusra” vonatkozó nehézségek. Nehézségek, amelyek szerint a kutatás nehezen lezárható a fizikai közelség miatt, az állandó kapcsolat, az online felületeken való érintkezés, egymás tevékenységének követése és a levelezések miatt.

Két szukkot, egy zsinagóga – avagy az elszakadás élménye

64.

A tudományos produktum (azaz a mesterképzéses szakdolgozatom) létrehozását követően többször visszatértem a *súl*ba kíváncsiságból, érdeklődésből és a lelkiismeretem ösztönzésére. Szinte minden visszatérésem csak erősítette az ambivalens érzéseket, hiszen már nem kutatóként, hanem magánemberként tértem vissza. Ezt a különbséget, ezt a váltást azonban csak én észleltem. Ahogy ránéztem a *súl* tagjaira, dolgozatom szereplőit láttam, a rítusban pedig dolgozatom keretét. Minden egyes visszatérésemkor beszélnem kellett saját magammal, hogy hagyjak fel a mentális jegyzeteléssel, a történések értelmezésével, hiszen már befejeztem a munkámat. Ez a szemléletváltás a sajátom volt, megérteni senki sem érthette, így ismét kívülállónak, úgymond vendégnek éreztem magam. A vendégpozíciót csak erősítette bennem, amikor új emberek, új beszéd témák kerültek előtérbe. Radcliffe-Brown szerint „egy organizmus élete során struktúrája állandóan megújul; és a társadalmi élet, hasonlóképpen állandóan megújítja a társadalmi struktúrát” (Radcliffe-Brown 1952:423). S valóban, zsinagógai jelenlétemmel, sőt eljövetelemmel én magam is a társadalmi struktúra alakítója voltam, s a további strukturális változásoknak már nem voltam tanúja – ebből is adódhatott újdonsült idegenségérzetem.

65.

A közösség a tudta nélkül formált engem. Sőt, magam is csak később észleltem ezt a formálódást. A zsinagógában töltött tíz hónap új kérdések megfogalmazására sarkallt, gondolkodásomnak és intellektuális kíváncsiságomnak új irányt adva – a második szukkoti eset kapcsán már a továbblépés igénye érződik. Valóban, „kikérdeztem” a közösséget, és a további rendszeres jelenlétre már nem volt, nincs motivációm. A közösség, ahol tíz hónapot töltöttem, a magyarországi zsidóságnak csak igen kis szeletét mutatja nemcsak létszáma, de hagyomány, rítusrendszere miatt is – s én a második szukkoton már a többi szelet megkóstolásáról ábrándoztam.

66.

Visszatérésemet szó nélkül soha nem hagyták, azonban a kedves szavak mellett az iróniába burkolt számonkéréssel is – vagyis amit én annak aposztrofáltam – több esetben találkoztam. A *vassolást* soha nem tartottam be igazán, nemegyszer megtörtént, hogy nem vassoltam – illetve nem csináltam úgy, mintha vassolnék – az étkezések előtt. A második szukkoti esetben a *vassolás* aktusának elmulasztása annak tudatában, hogy „elhagytam” a közösséget, kihágásnak tűnt Jozsef szemében, pedig elképzelhető, hogy előtte észre sem vette volna.

67.

Továbbá többször találkoztam azzal a kérdéssel, hogy „ugye másokhoz tetszik már járni, Katica?”. Az ilyen esetekben a magyarázkodás, a feladatom elvégzésére való hivatkozás teljesen eredménytelennek tűnt. Tamás, aki azt sem igazán tudta, hogy mit tanulok, mivel foglalkozom, rendre feltette ezt a kérdést. Az ő szavai nyomán fogalmazódott meg bennem először a „megcsalás” problémája. Megcsaltam-e a közösséget, amely befogadott, választ adott számos kérdésemre, inspirált és tovább irányít(ott) a zsidóság megismeréséhez vezető úton?

68.

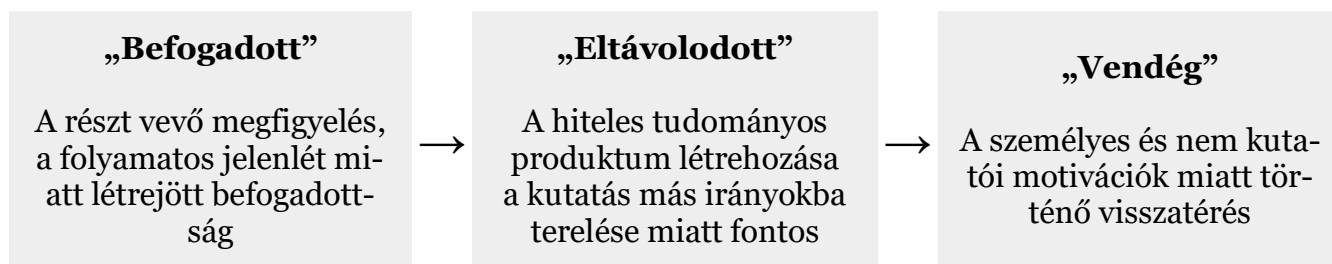
Terepmunkám befejeztével, a tudományos írásos produktum, a szakdolgozat megírásával és a zsinagógába való többszöri visszatérésemmel számos módszertani kérdés vetődött fel: mi a közösség haszna a terepmunkából? Egyáltalán szükséges-e, hogy számukra haszna legyen? Meg lehet-e jobban határozni a szerepeket? Hogyan lehet részt vevő megfigyelést végezni úgy, hogy se a kutató ne akarjon ténylegesen a közösség tagjává válni, se a közösség ne könyvelje el tagjaként? Milyen felelőssége van a kutatónak a kutatást követően, immár magánemberként a közösségért? Tartozik-e bármivel a közösség tagjainak? Mi a közösségtől való elszakadás legjobb módja? Van-e ilyen egyáltalán?

69.

Ha választ kívánnék adni saját kérdéseimre, mindenekelőtt azt hangsúlyoznám, hogy a közösségtől való elszakadást ugyanolyan liminális állapotnak tekintem, mint a csoportba való beilleszkedést. Hasonlóképp jellemzi mindkét periódust a jövővel kapcsolatos bizonytalanság, az állandó kérdések megfogalmazása s talán – ami a legfontosabb – a „sem itt, sem ott” érzése. Míg azonban az idegenből „kvázibefogadottá” válás egy előremutató, felfelé ívelő folyamat, az elszakadás egy látszólag biztos állapotból a bizonytalanba vezető út első lépése.

70.

A liminális állapotnak véget kell érnie, azaz a kutatónak le kell zárnia a kutatást. Hasonlóképp a terepre való beilleszkedéshez, a tereptől való elválásnak is számos útját ismerjük. Vannak kutatók, akik a terepmunkájuk során olyan elkötelezetté válnak, hogy tudományos tevékenységük végeztével akcióantropológiai tevékenységet folytatnak a közösségnél, vannak, akik nehezen végezték a terepmunkát, így elszakadásuk könnyebb folyamat, vannak olyanok is, akik visszavisszajárnak, és vannak olyanok is, akik el szeretnének szakadni.



2. ábra: A kutatói pozíció átalakulása a „befogadottság” után

71.

Saját magamat az utolsó kategóriába sorolom, amelynek legfőbb indoka outsider pozícióm. Szakdolgozatomban megfogalmaztam, hogy az antropológuslétet egyfajta útnak, a terepmunkákat pedig ösvényeknek tartom. Rezsőházy Rudolf szerint „különösen a részt vevő megfigyelőt fenyegeti az a veszély, hogy olyan sikeresen beépül a közösségbe, hogy elveszíti tárgyilagosságát” (Rezsőházy 2016:34). Bár a személyes találkozások révén szerzett élmények, barátságok valóban beépülnek a kutató énjébe, de ő elsősorban mégis kutató, akinek elsődleges motivációja a közösség működésének megértése. Már meglévő identitásához biztosan kap új, beépíthető elemeket, azonban nem szabad, hogy a befogadottság illúziójának szellemében azt higgye, hogy azzá vált, akiket kutatott. Hogy ezt elkerülje, szükséges, hogy munkájának pontos keretei és határai legyenek, amelyeket természetesen a terep nyújtotta lehetőségeknek és saját képességeinek megfelelően kell kialakítania, s amelyekre rendszeresen reflektálnia kell: „először is a szerzőnek minden pillanatban világosan tudatosítania kell az olvasókban, de önmagában is, hogy melyek azok a mércék, amelyeken a valóságot méri s amelyekből értékítéletét levezeti” (Weber 1998:16).

Összegzés

72.

Jelen tanulmány fő célja azt volt, hogy a posztmodern antropológia nevében érveljen amellett, hogy a kulturális antropológiai terepmunkából származó tudományos produktumnak szerves részévé kell hogy váljon a kutatói önreflexió.

73.

Kiemelve néhány elméleti állásfoglalást a dolgozat arra törekedett, hogy bemutassa egy lehetséges változatát annak, hogyan is képzelhető el a gyakorlatban az önreflexió: egy zsinagógai kutatás kontextusában vázolta fel a kutatói pozíció változását és azt, hogy a vizsgálat előremenetelével e pozíció miképpen befolyásolta magát a megismerést.

74.

A tanulmány szándéka volt, hogy kidomborítsa azokat az előnyöket, de főleg, hogy szembenézen azokkal a korlátokkal, amelyekkel tudományunk rendelkezik: a kulturális antropológia tudományának egyik célja, hogy kvalitatív, azaz finom információkra irányuló kérdésekre kvalitatív, minőségi válaszokat kapjon, amely törekvésben a személyes jelenlét nagy segítségére van, ugyanakkor, ha ez a jelenlét reflektálatlan és körülhatárolatlan marad, következtetéseinket légüres térben hagyjuk, s így veszélyeztetjük azok tudományosságát.

75.

Mindezekből adódóan a kulturális antropológiai vizsgálat megismételhetetlen, hiszen interperszonális viszonyokban jön létre, s feltett kérdéseinkre e viszonyok értelmezése által – legyenek azok a közösség tagjai vagy a közösség tagjai és a kutató között létrejövő relációk – szolgálhatunk olyan egyedi válaszokkal, amelyekhez más társadalomkutatási eszközöket választva nem juthattunk volna hozzá.

JEGYZETEK

1 A konferencia programját lásd részletesen: <http://mta.hu/i-osztaly/a-neprajzi-terepmunka-kerdesei-107356> (letöltés: 2017. május 27-én).

2 Luke Eric Lassiter, a Marshall Egyetem professzora tanulmányában a posztmodern antropológiai gondolkodás kimagasló alakjaira – James Cliffordra, George E. Marcusra, Stephen Tylerre – hivatkozik.

3 2015. február 14. és 2015. december 19. között végeztem terepmunkámat, amely alapján a 2015/2016-os tanév második félévében megírtam mesterképzéses szakdolgozatomat. (Tóth Katalin: „Zsidónak lenni annyi, mint...” – a zsidó identitás néhány meghatározó eleme a Visegrádi utcai zsinagóga közösségében. [Kézirat.] ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanaszék, Budapest, 2016.) A jelen tanulmányban szakdolgozatom eredményeire csak annyiban és azért utalok, hogy az itt vázolt, kutatómódszertannal kapcsolatos mondanivalót árnyalják és érthetőbbé tegyék.

4 Renato Rosaldo megállapítása szerint „azt mondhatjuk, hogy az etnográfusok más kultúrák megértésekor új pozícióba helyezkednek” (Rosaldo 1989:263). A továbbiakban a kutató terepen lévő helyzetére én is a pozíció kifejezést fogom használni.

5 A saját kultúráját kutató antropológust/etnológust érintő módszertani kihívásokra reflektál Fél Edit is, aki *A saját kultúrájában kutató etnológus* című tanulmányában fejti ki, hogy egyfelől „bennszülöttként” tekint magára, hiszen honfitársai kultúráját vizsgálja, amely tulajdonképpen az ő sajátja is, másfelől azonban „idegennek” is érzi magát, hiszen a saját társadalmában az etnológus szerepében van jelen, amely mégis megkülönbözteti a vizsgált közösség tagjaitól (Fél 1991).

6 Vesna V. Godina szlovén antropológus *Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century. Crisis and Location of Knowledge* című tanulmányában sorra veszi a különböző terep- és kutatótípusok kapcsolatát, viszonyrendszerét, kialakult módszertanuk előnyeit és hátrányait. Gananath Obeyesekere Srí Lanka-i antropológusra hivatkozva hangsúlyozza, hogy szemben az antropológiai terepmunkáról alkotott klasszikus véleményével, ahol a kutató idegen társadalomban dolgozik, a saját társadalmában kutató antropológus informátorai már nem kizárólag adatot szolgáltatnak neki, hanem dinamikus, interszubjektív, dialogikus kapcsolatban állnak vele (Godina 2003:475).

7 Részlet a terepnaplómból (2015. február 14.).

8 Részlet a terepnaplómból (2015. február 14.).

9 *Sabesz goj*: olyan nem zsidó személy, aki elvégzi szombatot a tiltott munkát.

10 A kontextust könnyebben értelmezendő, a megszólaló személyek nevének említése után zárójelben kerül megjegyzésre az illető korcsoportja. Beszélgetéseim jellege nem tette lehetővé, hogy az életkorra pontosan rákérdezzek, ezért a korcsoportokat csak körülbelüli információk alapján állapítottam meg. A gyerekeket nem számítva a közösség legfiatalabb tagja 35 éves, a korcsoportok kialakításánál ebből indultam ki. Szem előtt kell tartani, hogy ez a kategorizálás kizárólag ebben a közösségben érvényes. Így tehát 35 < ~45: *fiatal*, ~45 < ~60: *középkorú*, ~60 < ~75: *idősebb*, ~75 < 95: *idős* (ebben a korcsoportban lévők megszólítása a közösségben „bácsi”, illetve „néni”, ezért én is ezeket az elnevezéseket használom).

11 A szombat és az ünnep megszentelése egy pohár bor fölött elmondott áldás által.

12 Az egyiptomi kivonulás ünnepe.

13 Részlet a terepnaplómból (2015. február 14.).

14 Arnold van Gennep elméletét továbbfejlesztve Victor Turner az átmeneti rítusok kapcsán kifejti a határhelyzeti (*liminális*) fázisban lévő személyekre (akik együtt *communitast* alkotnak) jellemző tulajdonságokat. Ennek alapján „a liminális személyek sem itt nincsenek, sem ott, a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók köztes területén helyezkednek el” (Turner 2002:108).

15 A férfiakat és a nőket elválasztó függöny ortodox imahelyeken.

16 Részlet a terepnaplómból (2015. szeptember 15.).

17 Az imához szükséges tíz felnőtt zsidó férfi közössége.

18 Ábel nem tudott héberül, és meg kellett neki mutatni, hogy pontosan melyik könyvből olvassák fel a hetiszakaszt, a „menü” kifejezés tehát a hetiszakaszt jelöli.

19 Részlet a terepnaplómból (2015. március 21.).

20 A szombat bejövetele után nem zsidó személyt is tilos munkavégzésre kérni.

21 Az engesztelés napja.

22 Ezt a jelenséget főképp kutatásom elején tapasztaltam, amikor az érintett személyek rendszeres látogatói voltak a zsinagógának. Kutatásom második felében már csak elvétve, főleg a nagyünnepeken találkoztam velük.

23 A *Mi nem számítunk!* mondat és hasonló megjegyzések akkor hangzottak el legfőképp, amikor a közösség tárgyalta, hogy kinek a jelenlétére lehet számítani a következő szombaton vagy ünnepeken. Ilyenkor a férfiak jelentkeztek vagy bekiabáltak, a nők pedig az imént említett mondattal ismerték el, hogy a kérdés nem nekik szól.

24 Pierre Bourdieu használja a tőke fogalmát mint olyan „felhalmozott munkát”, amely „a társadalmi világ belső szabályszerűségeinek alapvető elve”. Megkülönbözteti a gazdasági, a kulturális és a társadalmi tőkét. Ez utóbbi szerinte olyan „aktuális és potenciális erőforrások összessége, amelyek a kölcsönös ismeretségek vagy elismerés többé-kevésbé intézményszerű viszonyai tartós hálózatának birtoklásához kapcsolódnak” (Bourdieu 1998:157, 165). A terepmunka egyik legfontosabb lépése tehát, hogy a beépüléshez minél több társadalmi tőkére tegyünk szert az adott közösségben.

25 Jelen esetben a *nép* a *kultúra* kifejezéssel helyettesítendő.

26 Boas *Az etnológia módszerei* című tanulmányában említi elsőként a fent ismertetett alaptézist. Boas az evolucionista és a diffuzionista iskolákkal szemben hangsúlyozza azt, hogy minden egyes kulturális csoport saját dinamikával rendelkezik, amit megérteni csak az adott társadalom sajátosságainak közvetlen vizsgálatán keresztül lehet (Boas 2006).

27 Részlet a terepnaplómból (2015. november 7.).

28 A kifejezést a zsinagóga egy tagja használta egy nekem címzett üzenet megszólításaképpen, miután befejeztem a kutatást.

29 Johannes Fabian *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* című munkájában (Fabian 2014) egy egész fejezetet szán annak a kapcsolatnak a tárgyalására, amely az idő és az írás, illetve a *Másik* antropológiai megismerése között fennáll. Vidacs Bea tanulmányában hivatkozik Fabian gondolataira: „A kutatási eredmények feldolgozása során azonban az antropológus valamiféle térbeli és időbeli távolságot hoz létre, amivel valójában a közte és az adatközlői között fennálló egyidejűséget »coevalness« tagadja meg és nyomja el, s ennek következtében adatközlőinek a státusza megváltozik: a kutatás alanyaiból a kutatás tárgyaivá válnak.” (Vidacs 2009:141.) Úgy gondolom azonban, hogy ez a „megtagadás”, illetve „elnyomás” egy olyan lépése a kutatómunkának, amelyet elemzői perspektívából szükségesnek kell tekintenünk.

30 Sátrak ünnepe.

- 31 A *szukka* nem a vallási törvényeknek megfelelően került összeszerelésre.
- 32 A Visegrádi utcai zsinagóga a Magyarországi Autonóm Orthodox Izraelita Hitközséghez tartozik szervezetileg, amelynek a Dob és a Kazinczy utca kereszteződésénél van a székhelye.
- 33 Jelentése: 'lakoma'; halachikus előírásokon nyugvó étkezés szombatnapon, illetve más ünnepek alkalmával.
- 34 A péntek esti és ünnepi étkezések előtt fogyasztott kalács.
- 35 Az étkezés utáni áldások elmondása.
- 36 Részlet a terepnaplóból (2015. szeptember 27.).
- 37 Rituális kézmosás.
- 38 Feljegyzés (2016. október 16.).

IRODALOM

- AGAR, MICHAEL H.
1980 *The Professional Stranger*. New York: Academic Press.
- BERNARD, H. RUSSELL
2006 *Research methods in anthropology*. Lanham: Altamira.
- BICZÓ GÁBOR
2003 *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Antropos.
- BOAS, FRANZ
2006 *Az etnológia módszerei*. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Paul Bohannon – Mark Glazer, szerk. 148–157. Budapest: Panem.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ
1988 *A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában*. *Ethnographia* 99(1):53–82.
- BOURDIEU, PIERRE
1998 *Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke*. In *Tőkefajták. A társadalmi és kulturális erőforrások szociológiája*. Lengyel György – Szántó Zoltán, szerk. 155–176. Budapest: Aula.
- FABIAN, JOHANNES
2014 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- FEISCHMIDT MARGIT
2006 *Az empirikus kutatások kvalitatív módszereinek episztemológiai alapvetései. (1. előadás.) In Szabadbölcsezet. Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban*. Internetcím: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/indexeof.html?option=com_tanelem&id_tanelem=843&tip=0. (Letöltés: 2015. november 2-án.)
- FÉL EDIT
1991 *A saját kultúrájában kutató etnológus*. *Ethnographia* 102(1–2):1–8.
- GEERTZ, CLIFFORD
1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris.
- GODINA, VESNA V.
2003 *Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century. Crisis and Location of Knowledge*. *Anthropos* 98(2):473–487.
- GUSTI, DIMITRIE
1976 *A szociológiai monográfia*. Bukarest: Kriterion.
- HOLLÓS MARIDA
1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: ELTE-BTK Kulturális Antropológia. /Szimbiózis, 5./

- KOTTAK, CONRAD PHILLIP
1991 Anthropology. The exploration of human diversity. New York: McGraw-Hill.
- LASSITER, LUKE ERIC
2005 Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology* 46(1):83–106.
- LETENYEI LÁSZLÓ
2012 Kulturális antropológia. Elmélettörténet. Budapest: Typotex.
- MALINOWSKI, BRONISŁAW
2004 A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. (Részlet.) *In* Településkutatás. Szöveggyűjtemény. Letenyei László, szerk. 417–440. Budapest: L'Harmattan.
- MARCUS, GEORGE E. – FISCHER, MICHAEL M. J.
1999 Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- MENGET, PATRICK
2009 Kalandozás a posztmodern antropológia területére. *In* Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig. Vargyas Gábor, szerk. 149–160. Budapest–Pécs: L'Harmattan Kiadó – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- NIEDERMÜLLER PÉTER
2008 A néprajztudomány válaszfalai avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái. *In* A magyar kulturális antropológia története. Kézdi Nagy Géza, szerk. 428–438. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD
1952 A társadalmi struktúráról. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Paul Bohannon – Mark Glazer, szerk. 419–434. Budapest: Panem.
- REZSŐHÁZY RUDOLF
2016 Bevezetés a társadalomtudományok módszertanába. Budapest: Typotex.
- ROSALDO, RENATO
1989 A bánat és a fejedelmek öröklésének kapcsolata. *In* Antropológiai irányzatok a második világháború után. Biczó Gábor, szerk. 257–278. Debrecen: Antropos.
- RUSSELL, BERNARD H.
2006 Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches, 4th edition. New York: AltaMira Press.
- SÁRKÁNY MIHÁLY
2017 Célok és terepek. (Előadás: A néprajzi terepmunka kérdései.) 2017. február 9–10. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, Humán Tudományok Kutatóháza.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE
2013 A zsidó Hermann megtérése. Önéletírás, történelem és fikció. Budapest: L'Harmattan.
- TURNER, VICTOR
2002 A rituális folyamat. Budapest: Osiris.
- VIDACS BEA
2009 Az etnográfától az antropológiáig: megjegyzések a terepmunkáról. *In* Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig. Vargyas Gábor, szerk. 138–148. Budapest–Pécs: L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- WEBER, MAX
1998 A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. *In* Max Weber: Tanulmányok. Wessely Anna, szerk. 7–69. Budapest: Osiris.
- ZEMPLÉNI ANDRÁS
2000 Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula* 3(2):181–214.

A Vidámpark háttéremberei

Fotóösszé Granasztói Péter bevezető szövegével

1. A budapesti Vidámpark 63 évvel megalapítása után, 2013 őszén végleg bezárt. A Városligetben az Állatkert, illetve a Fővárosi Nagycirkusz, valamint a Hungária körút között elterülő hatalmas terület több mint száz éve a nagyvárosi Budapest egyik legfontosabb szórakozóhelye volt, ahol évente milliók töltötték el felszabadultan szabadnapjaikat, hétvégéiket. Ezen a területen állt a még hagyományos mutatványosokkal működő Vurstli, valamint a modern nagyvárosi szórakozási szokásokat kielégítő Angol Park. Ez két elkülönülő szórakozóhely alakult át 1950-ben Vidámparkká, ahol a régi játékok, mint Barlangvasút, Hullámvasút, mesecsónak, körhinta a legutóbbi időkig fennmaradtak. Ugyanakkor a története során a Vidámparkot folyamatosan fejlesztették, hiszen a szórakozási szokások, a közönség igénye változott, mindig az új és a korokban divatos játékokat kereste.
2. A Vidámparkban így egyszerre volt jelen egy, a 19. századig visszanyúló szórakozási forma, annak tere, eszközei és játéka, valamint egy a 20. század második felére jellemző eszközpark, játékok, szórakozási szokások. A Vidámpark bezárása egyszer és utoljára erre a kicsit divatjammúlt, de nagy hagyományokkal rendelkező helyre irányította a figyelmet, amelynek középpontjában szinte kizárólag az épületek a régi-új játékok álltak, sokkal kevésbé a szórakozók, az emberek és néprajzi szempontból legérdekesebb változatos szokásaik. Pedig az igazi nagy veszteség, hogy a budapesti felnőtt szórakozás évszázados, talán nem túlzás állítani legfontosabb helyszíne szűnt meg, anélkül hogy kutatása, dokumentálása megtörtént volna. Éppen ezért páratlan értékű Urbán Ádám fotódokumentálási vállalkozása, amiben nem csak felismerte a fontosságát a Vidámpark múltja dokumentálásának, hanem ezt egy néprajzi-antropológia terepkutatáshoz hasonló alapossággal, módszerekkel végezte. Dokumentálása középpontjában a Vidámpark munkatársai, háttéremberi voltak, akik évtizedeken keresztül üzemeltették, karbantartották a Hullámvasutat, a körhintát, a dodzsemet, a hernyót stb.
3. Urbán Ádám képeinek köszönhetően a Vidámparknak egy sosem látott valósága jelenik meg, aminek főszereplői, Géza bácsi, Böjti, József, Pityesz, Füzi, Pityu, valamint az eszközök, a terek, az alkatrészek örökre megidézik ennek a páratlan szórakozóhelynek a már hanyatló utolsó korszakát.



Az 1922-ben üzembe helyezett Hullámvasút



A Hullámvasút Dragon Ervin tervei alapján készült



Fajtáját tekintve favázás szerkezetű kényszerpályás hullámvasút



Pályahossza 1028 méter



A szerkezet anyaga túlnyomórészt borovi fenyő



Szerelvényeit nem motor működteti, legnagyobb sebessége hozzávetőleg 40 és 50 km/h között van



1997 óta áll műemlékvédelmi oltalom alatt



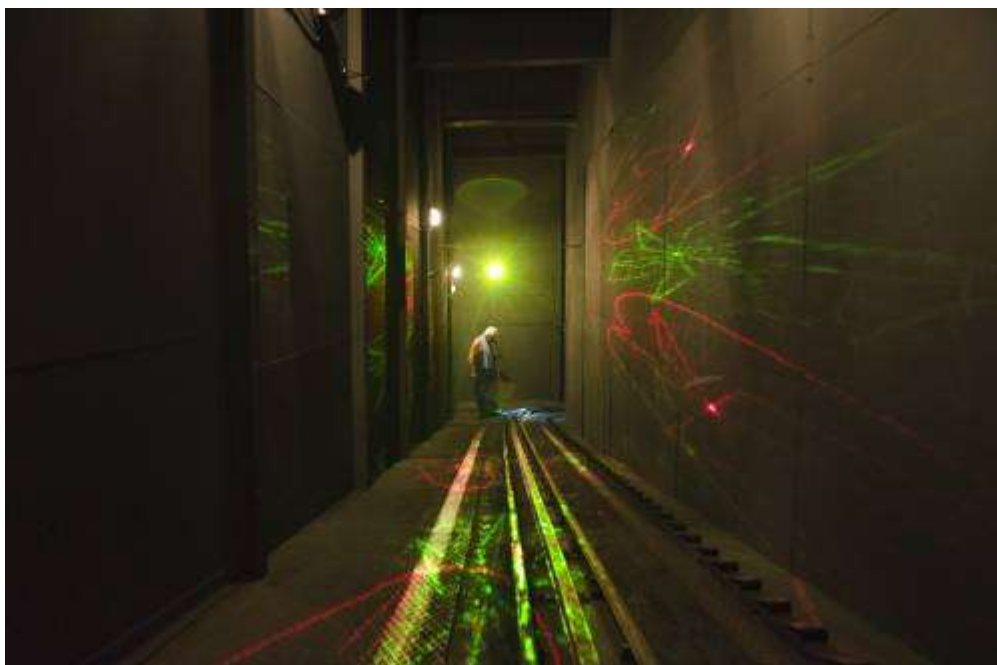
Szerelvényei színes sárkányokat mintáznak meg,
amelyek rendszeres karbantartás mellett mindvégig az eredetiek maradtak



A Vidámpark egyik legrégebbi játéka,
a valószínűsíthetően 1906 óta üzemelő körhinta alatti szerkezet



Az Elvarázsolt Kastély – amelynek elődje ugyancsak a Vidámpark
egyik legrégebbi építménye 1912-ből – alatti szerkezetek



Tréfás Dzsungel Vasút a Dzsungel Meseparkban



A Tréfás Dzsungel Vasút és a Dzsungel Mesepark többi játéka 2009 tavaszán került átadásra



A Szellemvasút egyik kocsija



A Hullámvasút felhúzó gépezete



A Tréfás Dzsungel Vasút sínrendszere



A Vidámpark legújabb játékainak egyike a 2010-ben üzembe helyezett Spinning Coaster, háttérben a Flying Circus



A Spinning Coaster egy „hordozható Compact típusú hullámvasút”



A 31 méter magas, 1974-ben üzembe állított Óriáskerek mozgató motorja



A Kukomotív (Hernyó) 1998 óta üzemel



A Kukomotív egyszerre 24 főt tud szállítani három méteres magasságig



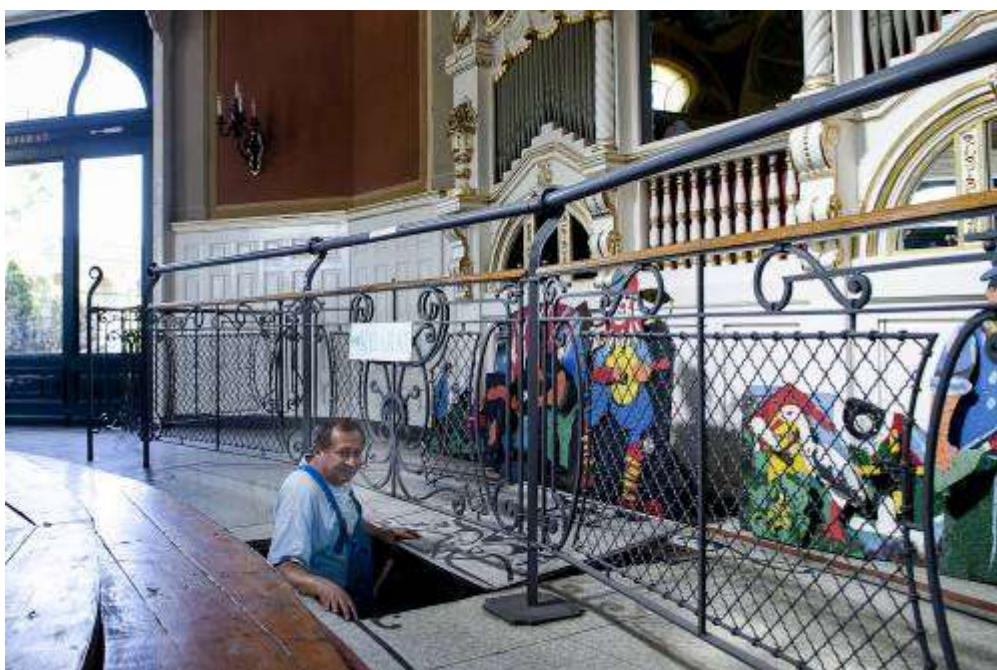
A Top Spin-en ülő látogatók zsebéből egy medencébe hullanak a pénzermék



A Top Spin nevű játékon 18 méteres magasságból fejjel lefelé zuhanhat a látogató



A Kanyargó egyik szerelvénye



A Körhinta – amely még a Vidámparkot megelőző Vurstli egyik játéka volt – szervízbejárata

Virtuális közösség és vallás

Robert Glenn Howard: *Digital Jesus. The making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York – London: New York University Press. 2011. 213 p.

1. A kötet szerzője, Robert Glenn Howard a Wisconsin–Madison Egyetem Összehasonlító Irodalom és Folklor Tanszékének (Department of Comparative Literature and Folklore Studies), ezen belül a digitális kutatások program (Digital Studies) vezetője, kulturális antropológus, aki e téma „hőskorától”, azaz az 1990-es évek elejétől folytat internetes antropológia (online etnográfiai) kutatásokat online szerveződésű vallási mozgalmak körében.¹ A kaliforniai Berkeley egyetemen (BA), majd a UCLA-n (MA) folytatott tanulmányai után a University of Oregon egyetemen szerzett PhD fokozatot (2001), ahol témája „a látomások vernakuláris retorikája az interneten” volt. A recenzált kötet a szerző PhD dolgozatán túl posztdoktori tanulmányait és további egy évtizedes kutatási eredményeit foglalja össze, esettanulmányain jóval túlmutató elméleti-módszertani célkitűzéssel.
2. A kötet rendkívül nagy mennyiségű online etnográfiai terepmunkára és a résztvevők személyes életvilágának megismerésére építi következtetéseit, és kritikusan ismerteti a 21. századi folklór-jelenségek, az alternatív vallásosság és a millenáris mozgalmak kortárs antropológiai vitáit. Következtetéseiben alapvetően kvalitatív vizsgálatot végez, talán túlságosan is elhanyagolva a rendelkezésére álló igen nagy anyag kvantitatív elemzésének lehetőségét. Könnyed stílusa és közérthető nyelvezete miatt korántsem csupán szakkönyvnek tekinthető: a szerző az amerikai antropológia irodalmi fogékonyságú retorikáját alkalmazza. Közérdeklődésre is számot tartó témáival, szövegközi hivatkozásainak és jegyzeteinek minimalizálásával olvasmányossá teszi művét. A kontinentális európai tudományos érvelés feszegetésével, és néha indokolatlanul is szakmai, elvont fogalmakat használó nyelvezetével szemben túl könnyednek tűnhet számunkra a személyes élményekre, beszámolókra építő, az adatközlők és az online szövegek hivatkozásait lazán kezelő stílus, ez azonban olvasmányossá teszi. A szerző személyes élményekkel, adatközlőkkel folytatott párbeszédekkel és az interneten megjelenő beszédeseménnyel sűrűn alátámasztja érvelését.
3. A kötet a legfontosabb fogalmakat elemző, és a kutatás módszertanát is bemutató bevezetővel kezdődik (1-22. p.). Ebben a szerző bekapcsolódik a kortárs online folklórkutatás és a vernakuláris vallásosság (*vernacular religion*) fogalmának szakmai viták keresztjében lévő diskurzusába.² Kritikusan fogalmaz a „populáris vallás” és a „hagyomány” fogalmának múltra koncentrááló használatával kapcsolatban. Különösen két alapfogalmat elemez: a „vernakuláris” (4-10. és 18-22. p.), illetve az általa bevezetett „virtuális egyház” (*virtual ekklesia*) fogalmát (11-18. p.), mint a modern, alternatív közösségi lét egyik formáját. Emellett az amerikai antropológia egyik fő diskurzusához kíván kapcsolódni: az online társadalmi- és folklórfolyamatok vizsgálatához.
4. Ezt követően a szerző további öt tematikus fejezetben konkrét témákat elemez, majd az utolsó fejezetben (*Conclusions: Attending to Vernacular Theology* címmel) összefoglalja a kötet tanulságait (171-177. p.). Néhány magyarázó jegyzet után (179. p.) a szakirodalom következik (181-200. p.), továbbá név- és tárgyszójegyzék, feltüntetve az előfordulási helyeket, ami különösen hasznos egy olyan kötet esetében, amelynek ilyen szerteágazó tematikája van (201- 211. p.). Az utolsó oldalon a szerző rövid (talán túlságosan is lényegre törő) bemutatása található (213. p.), publikációs adatait a szakirodalom tartalmazza.
5. A bevezetés a kötet további fejezeteinek megértéséhez szükséges alapvető elemzést tartalmaz: azt, hogy miért tekinthető újszerűnek az online közösségépítés és vallási közeg (mint virtuális egyház), illetve azt, hogy például a „végidő” (*End Times*) újszerű megjelenése és a bibliai interpretációk aktualizálása hogyan zajlik e csoportokban. Szerinte nagyon is ritualizált és – a

résztevők által – kontrollált, de csak ritkán *expressis verbis* kinyilvánított szabályok (előírássá váló gyakorlatok) szorítják keretek közé a kommunikációt.

6. A második fejezet (a bevezetés utáni első elemzés) a 2001. szeptember 11-i terrorcselekmények internetes folklórmegjelenésével foglalkozik. Ennek természetesen saját témájához kapcsolódó vallási vetületét vizsgálja, illetve azt, hogy mennyiben használták fel ezt a végítélet- és apokaliptikus-narratívákhoz. A változó világ traumatikus eseményeinek és narratíváinak szelekciója és transzformációja plasztikusan jelenik meg a fejezet elemzésében.
7. A kötet harmadik fejezete az online közösségek kialakulásának hajnalát elemzi, azt, ahogyan e-mail levelezőlisták és továbbküldések által a „végidő-várás” narratívája közösségkonstrukciós elvvé vált. Szemben a nagy egyházak és a kezdeti online csoportok széles körű diskurzusával, néhány résztvevő egymásra talált – e-mailek továbbküldése által szelektálódott szereplőgárdát hozott létre – egy olyan viszonyulás mentén, ami korántsem volt „mainstreamnek” nevezhető a szerző szerint. E sajátos narratív tudás és értékpreferencia kiépülésének motivációs és a kommunikáció sajátosságában gyökerező háttérét adja a szerző.
8. A kötet negyedik fejezete a következő lépést mutatja be, amikor a levelezőlisták csatornáit az aktivistákat elkezdtek ritualizált közösségi kommunikációba tömöríteni a web széleskörű elterjedésével és megszokottá válásával – az USA-ban – az 1990-es évek második felében (1996-2000). Ezt többek között Marilyn Agee *Bible Prophecy Corner* című honlapjával demonstrálja a szerző, így elemzése konkrét adatokra épül. A szerző által elemzett másik fő virtuális egyház a Lambert Dolphin által szerkesztett web-oldal, ami az előző fórummal szemben nagyobb teret enged a sokszínűségnek és az alternatív mintáknak, elképzeléseknek. Elemzését azonban sok más mozgalom és szerveződés vizsgálatára is alapozza.
9. Az ötödik fejezet az internetes kommunikáció újabb szakaszában történt változásokat elemzi: amikor a részvételen alapuló webes felületek dominanciára törtek, szemben a közvetlen üzenet-kapcsolatokkal és a bemutatkozó/informatív oldalakkal. Ekkor felértékelődik a központi akarat (moderátor) szerepe. Blogok és fórumok sora jön létre úgy, hogy ott immár nem decentralizált és liberalizált kommunikáció zajlik: a kilógó vagy oda nem illő tartalmak kiszűrésével az érték és érdeklődés mentén szerveződő csoportok újszerű közösségi szabályokat alkotnak, és a csoportok zártabbá válnak (a narratívakészlet és a reprezentatívává váló tartalmak, és ezáltal a szereplők tekintetében is).
10. A könyv hatodik fejezete már részben olyan végkövetkeztetéseit megelőző, alapvető kérdéssel foglalkozik, hogy az előítéletek és a szelekciós törekvések hogyan alakulnak az általa vizsgált virtuális közösségekben. Azt elemzi, hogy a virtuális tér felszabadult – és éppen ezáltal az egyéni tabuk és korlátok leküzdésére alkalmas – kommunikációja hogyan alkotja meg saját korlátait és szelekciós rutinját, ezzel együtt belső alap-narratívakészletét és értékpreferenciáit. Az ellentmondások és a radikális, fundamentalista törekvésekbe nem illő megnyilvánulások kiküszöbölésének, a közösségi reakciók formáló erejének elemzése a kötet egyik leginkább gondolatébresztő része, sok párhuzamot találhatunk más virtuális és offline közösség működésével kapcsolatban is.
11. A kötet utolsó, hetedik fejezete a konklúziókat tartalmazza. A korábbi fejezetekben vizsgált két fő mozgalomnak tipológiai szembeállításával és elemzésével a korábbi konkrét elemzések jól érthető tanulságait adja meg. A szerző szerint az aktorok nem homogenizálhatók úgy, hogy a virtuális egyházba csatlakozás motivációs háttérét és az ottani magatartásokat szembeállítjuk az ilyen mozgalmakban részt nem vevők magatartásával. A szelekció és a relevancia kérdésében az aktorok diskurzustere (*discursive space*) sajátos belső világot teremt, amelyek azonban korántsem egynemű és mindenben hasonló csoportidentitást alapoznak meg. Még az egész kötetben átívelve megjelenő, központi szervezők (Marilyn Agee és Lambert Dolphin) szerepe sem egyöntetű: sőt, sok szempontból egymással szembeállítható jellegzetességeket mutatnak. Az általuk létrehozott virtuális eklézsiáknak például a toleranciához (és a kizárólagosságra tö-

rekvéshez), a kívülálló véleményéhez, vagy a belső és külső mássághoz való viszonya is alapvetően különbözik. A szerző ezt a különbséget indokolni is kívánja. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a vallásantropológusoknak – mivel a világ és a technológiai háttér egyre gyorsabban változik – egyre gyakrabban kell újragondolni saját elméleti keretüket, fogalomrendszerüket. Megállapításait tehát nem kívánja időben kiterjeszteni, szükségesnek tartja a virtuális vallási csoportok további kutatását.

12.

Az online etnográfia és az alternatív vallási közösségek kutatómódszertani és elméleti kérdéseiben a kötet nem csupán eligazítást ad, hanem alkalmazza is azokat a tanulságokat, amelyekre a bevetőben kitér. A virtuális vallási közösségek és a modern fundamentalizmus, illetve a posztmodern millenáris mozgalmak szempontjából rávilágít olyan kérdésekre is, amelyeket a szereplők offline életvilágának megismerése nélkül nem válaszolhatna meg. A szerző arra a következtetésre jut, hogy a személyes, megélt vallás offline tereit és az egyéni életutakkal kapcsolatos háttereket, motivációkat önmagában az online aktivitás alapján nem tudná a kutató kellően felmérni. Az egyéni életvilágokban is gyökereznek olyan motivációk, magatartásminták és fogékonyságok, amelyek megmagyarázzák az online kommunikáción belüli magatartást, értékpreferenciákat és bevésődéseket. Ezekkel összhangban válnak vallási folklórrá bizonyos narratívák, szokások és értékek. Kifejezetten virtuális vallási csoportokat vizsgál, és az offline szerveződések virtuális vetületét, illetve a virtuális szerveződések offline megjelenéseit, alkalmait alig – legfeljebb kontrasztként – veszi figyelembe.

13.

A szerző elsősorban a kortárs vallásantropológia és -szociológia nagy alakjaihoz, például David D. Hall, Robert Orsi, Leonard Norman Primiano és Paolo Apolito által fémjelzett diskurzushoz kíván kapcsolódni.³ Terepmunkája brit, de főleg az USA-beli virtuális csoportokra és az angol nyelvű kommunikációra épül.⁴ A kommunikáció diskurzusokban történő kibomlását és megalakítását, az alakulás folyamatát vizsgálja. Fogalomhasználatában ugyan megjelenik a diskurzus (*discourse*) és a diszkurzív tér (*discursive space*) fogalma, azonban ezeket inkább a verbális kommunikáció és a kommunikációs közeg fogalmának szinonimájaként használja, nem a diskurzuselemzés szóhasználatára szerint. A mű rendkívül gondolatébresztő. Azzal kapcsolatban például, hogy az adott online felületeken miért alakul ki átfedés a közös narratívákészletben és értékorientációban, vagy azzal kapcsolatban, hogy a moderátor beiktatása és az adott online térben szerepvállalása mennyiben befolyásolja az ottani folklórfolyamatokat, a diskurzuselemzés továbbgondolásra alkalmas eszköznek tűnik.⁵

14.

Kétségtelen, hogy olyan témát dolgoz fel a kötet, amire a szakirodalomban kevés példa akad: a weben létrejött új vallási mozgalmak narratíva- és értékészletének (ki)alakulása és közösségeik kiépülése, változása; hogyan reagálnak a külső világ eseményeire, témáira, tehát a szélesebb társadalmi valóság és online/offline kontextus milyen kölcsönhatásba kerül ezekkel a virtuális egyházakkal, miként épül be a csoportok világába. Azt is árnyaltan vizsgálja a szerző, hogy milyen új szerepet játszhatnak az új (virtuális) folklórközégek a vernakuláris vallásosságban. Célkitűzéseit a szerző eléri: témáját magabiztosan, nagy mennyiségű gyűjtött anyag alapján, meggyőzően fejt ki és következtetései logikusak.

15.

A kötetet az online etnografiával, az internetes csoportok antropológiai kutatásának elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozóknak, az online folklór kutatóinak, az alternatív vallásosság – ezen belül főleg a modern keresztény fundamentalizmus és a kortárs alternatív közösségkonstrukciók – iránt érdeklődőknek ajánlanám. Mivel a nagyközönség számára is jól érthető szöveg, az online etnografiával vagy vallástudománnyal foglalkozó szakmai körön kívüli olvasók számára is rendkívül tanulságos olvasmány lehet. Rámutat például arra, hogy az új technológiák milyen újszerű folklórközéget, sajátos szelekciós rutint, illetve csoportszerveződési magatartásmintákat hozhatnak létre.

JEGYZETEK

1 A személyes adatok forrása: <http://rghoward.com/Howard.CV.pdf> (letöltve: 2015. 06. 05.).

2 Mind a folklórral, mind pedig a vallásossággal kapcsolatban alkalmazza ezt a fogalmat, és bevezeti a *vernacular authority* kifejezést, amivel a túlindividualizált vernakularitás fogalmát kívánja feloldani.

3 David D. Hall a kis és nagy hagyomány (Robert Redfield jól ismert oppozíciója), és a népi vallás / helyi vallás fogalom-párjának alkalmazhatóságával vitatkozva a „megélt vallás” fogalmát alkotta meg. Robert Orsi a „hivatalos” kontra „populáris” vallás szembeállításával kapcsolatos kritikáit már a 80-as években megfogalmazta egy New York-i városrész „népi” vallásosságának vizsgálata kapcsán, és felhívta a figyelmet a túlindividualizált „megélt vallás” vagy a „vernakuláris vallás” fogalmának egyoldalúságára – ennek fontos elméleti hozadéka volt a vallásantropológiában: a figyelem egyre inkább az egyén és közösség viszonyára terelődött át, és azóta is tartó vita alakult ki a vernakularitás problémájáról. Leonard Norman Primiano nevéhez fűződik a vernakuláris vallás fogalmának kidolgozása 1995-ben, ami az utóbbi két évtizedben a vallásantropológia egyik alapfogalmának tekinthetünk, de Robert Orsi mellett mások is kritizálják végletesen individualista konnotációja miatt. Paolo Apolito az internet és a vallási élet kapcsolódásának úttörő kutatója, például az online vallási szerveződések esetében a látomások (Mária-jelenések) szerepét vizsgálta.

4 Megállapításait nem terjeszti ki, nem állítja, hogy ezek az angol nyelvű online vallási közösségekben szerzett tapasztalatok a világ más térségeire vagy virtuális közösségeire is ugyanígy lennének érvényesek. Következtetései éppen azért adnak jó kiindulópontot más terület kutatói számára is, mert inkább eszközöket nyújt a rugalmasabb, árnyaltabb megközelítéshez, mintsem egy új modellt bizonyos vallási csoportokra.

5 Michel Foucault, Teun van Dijk, Norman Fairclough vagy akár Arturo Escobar művei közül egyikre sem hivatkozik a szerző, tehát e továbbgondolást az olvasókra bízhatjuk.

Hatalom a „primitív” társadalomban (avagy a vad harcok nyomorúsága)

Pierre Clastres: *Az erőszak archeológiája*. Budapest: Qadmon. 2015. 176 p.

1. Az etnológia tudástörténete közismerten sűrűn vállalta ismeretlen népek felfedezésének, olykor megtérítésének, de gyakorta inkább csak mentális vagy gazdasági-szociális gyarmatosításának reá háruló szerepét. Bővebb lajstrom nélkül is fölidézhető, hogy a legtöbbször tették ezt önkéntes kíváncsiság vagy terepkutatási támogatás mellett és attól függetlenül is. A gazdasági, erőforrás-gazdálkodási, haszonlesési célok és oksági viszonyok között viszonylag gyakori volt az is, hogy az euroamerikai kultúrkör, világkép és megváltástudat okkal-móddal kiegészült a tradicionális hübrisszel, a „magunkat tartjuk a legtöbbre” gögjével és eltipró erejével, no meg a történet szemlélet leleményes átigazításaival, a törzsfelföldés magasabb pozícióiba kerülés szimbolikus óhajával is. A „mással való találkozás” öröme és kegyetlensége csupán táperőt kapott a fejlődéstudat, a természet legyőzésének célrendszere, s még a többé-kevésbé felvilágosult civilizáció-képzetek komplex felfogásmódjaitól is. Rövidebben kifejezve: az emberiség és emberség meghatározása többé-kevésbé egykorú az Ember önmeghatározásával mint kísérlettel. Az emberlét „abszolútuma” vagy önmagában vett „tökéletessége”, társas lény mivolta és kooperációra képes hajlandóságai nem csupán az ember és természet kapcsolatrend egyensúlyos részei, hanem tagolt összképek is lettek a felvilágosodást követő újkori hódítások folyamán.
2. Az Emberen túl persze mindenkor ott voltak a szemhatáron a család, a törzs, a nemzet, a beláthatóan lakott tér kisebb univerzumai is, melyek egyúttal a társas viszonyok, rokonságok, szomszédságok, kapcsolathálóok egész hatalmas rendjét/rendszerét formálták. Ezek rendszerző „tagolásába” kapcsolódik be a társas lét makro-rendszereinek (emberiség, összlakosság, élővilág, „társadalmak”) összefüggés-tartománya is, s a 18-19. századi modellek formájában, mint legfőbb entitás, szervező erő és felügyeleti intézmény az Állam maga is. Idővel pedig, a 20. század során az ember tanulmányozása az ősök létformáinak összefüggés-rendszere értelmében számos kísérlettel szolgálta a mélyebb, árnyaltabb megértést, miközben a folkloristáktól és utazóktól érdemi módon elkülönülő kultúrakutató antropológusok immár nemcsak a makro-univerzumokat, hanem a kis terekben zajló nagy jelentőségű változásokat is mérlekedni, belátni lettek képesek – részint már egyértelműen államiasított körülmények, részben meg az állam-alatti szintű szerveződésmódok tanulmányozásai révén.
3. Efféle felvezetés egyre több- és többfelé ágazhatna, ha egyfelől nem konkrét tudásterület, sőt tényleges szakmunka volna előttem. Ezért hát körvonalak közötti térben most nem indulok nyomába a makropolitikai, mezo- és mikropolitikai világoknak, mert e föltételezett feloszthatósággal már úgy kellene számolnom, mintha közmegegyezélesen tudni kéne bánnunk egyúttal a „politikai” jelzővel, fogalommal, tartalommal is. Pedig ez (is) épp olyan, aminek az ókori fogalomkeresések óta sem alakult ki egynemű és egyértelmű definíciója, vagyis politika minden is, meg egzakt erőgyakorlás mikrolokális helyszíne is, világméretű összefüggések és családon belüli erőviszonyok terepei egyaránt. Az általánosító, „univerzális” összefüggéseket és egyetemleges ismereteket fölmutató tudományoskodásnál mindenestre jobb kondíciók között találjuk a törzsi kultúrák kutatóit, elemzési elveit, s ekképp az etnológiai, szociálanropológiai, valláshistóriaival vagy akár szokáskutatási tudásterületeket, így az alábbiakban inkább ezekre leszek tekintettel, nem pedig a történelmi kiterjedésű körvonalakra.
4. Egy nemrég megjelent, konkrét opuszhoz közelítve, annyiban mégis szükségesnek látszott a fenti kontextus jelzése, hogy a fölülről-kívülről „befelé” közelítés, a „vad társadalmak” civilizációtörténelmi besorolása nem kevésbé kihívó kérdése a terepkutatásra vállalkozó antropológusoknak. Pierre Clastres munkája, *Az erőszak archeológiája*, mely viszonylag ismeretlen minálunk, már keletkezéstörténetét tekintve is megjárta ezt az episztemológiai kényszerutat, követte

a megismerés, belátás és átfogalmazás folyamatában azokat a mérföldeket, melyeket az etnológusok még előtte kiméricskéltek és megjelöltek. Kézenfekvő bölcséleti és gondolkodástörténeti hagyományok szerint a „nemes vadember” léte állt a megismerés egyik oldalán, s vele átellenben a „leghidegebb szörnnyeteg”, a mindenkori Állam, melyről épp előző kutatásai során állapította meg Clastres, hogy a „primitív” közösségek egyedei vagy az államisodott intézményrendszerek alkotják a világ szerveződésének főbb pólusait. Előbbiek – még ha olykor „vadak” is – a maguk civilizáltságát, vagyis évszázados-évezredes létmódját a történelem tanúsága szerint csakis akkor lehettek képesek megvédeni az utóbbi elnyomásától, ha megerősítették opozíciós álláspontjukat, s a „társadalom az állam ellen” folytatott küzdelmében folyamatosan a totális szabadság pártján maradtak meg – jobbára „eredendő közösségi” vagy származásközösségi mi voltukban. Ennek részeként a „primitív jog” klasszikus szakirodalma is részben elvitatja a tekintély nyugati értelemben vett, és kizárólagos igazság(osság)ot, jogosultságot önmagára osztó szerepkörét, mely küzdelemben „a történelem nélküli népek történelme” válik (sokszor etnikai alapú) ellenállás fő stratégiájává. Ám ez okból vitathatóvá válik mind az evolúciós érvelések fejlődési céljait beteljesítő állam is, főképp ha vele szemben a kényszerhatalom és parancsolás, gyarmatosítás és megváltó befolyás ellen tiltakozó természeti népek életvilága áll, mind pedig az a bármikor-bárholy hatalom, amely nem rest a maga erőszak-monopóliumát nem a közös emberi értékek védelmében, hanem épp bizonyos érdekek mentén (akár más hasonlók megsemmisítése árán is) kierősködni.

5. Valamiféle vállalhatatlan egyszerűsítéssel talán ekképpen lehetne összefoglalóan utalni Pierre Clastres fő művére (Clastres 1974), mely nemcsak az egyetemes etnológia tudásterületének egyik alapműve, hanem sajnos magyarul nem hozzáférhető szakmunka, s épp ezért a szerzőtől végre megjelent tanulmány-válogatás mindenekelőtt hiánypótló, de ezenfelül a kulturális antropológia egyik rokon tudományterületén, a politikai antropológián belül is roppant jelentőségű. E tanulmány-válogatás, *Az erőszak archeológiája* az 1977-ben korán, fiatalon elhunyt szerző posztumusz gyűjteményéből való (Clastres 1980) talán legfontosabb korszakos írásokból áll össze (a tucatnyi írásból hatot kiválogatva). Clastres etnológiai (szaktudományi) rangja jószívesen ismeretlen a magyar hivatkozásokból, recepciója a legcsekélyebb mértékben sem kimutatható az antropológiai térfélen, holott biztos helye van nemcsak a politikai antropológia területén (még hozzá az alapirodalmak szintjén!), hanem a francia etnológiában is. Ha lehet itt „körvonalazni”, egyfelől ott áll a Levi-Strauss híveinek és tanítványainak körében, azután az őt meghaladó-túlfutó követők körében nemzedéki alapon, emellett a vitathatatlan dél-amerikanista terepkutatók rangos képviselői között, s nem utolsósorban a kissé anarchista, antietatista és antisztálinista francia baloldali szervezet (meg folyóirat), a *Socialisme ou Barbarie*, majd a *Libre* orgánus létrehozásához és társadalomtudományi kutatóköréhez besorolhatósága is emlékezetessé teszi.¹
6. Az 1934-ben született párizsi kutató terepkutatásai közben megérlelődött értékrendjében valahol az emberi sors, az egzisztenciális és morális szabadságeszmény főképp a társadalom finom szövetében meglévő egyenlőség-elv megtalálása volt és maradt a hangsúlyos szempont, már anarchistának is inkább tematikája és „a történelem nélküli népek” kutatójaként megszerzett elismertsége kapcsán titulálták. Az államiságra, a fejlődés-elméletekre és e „megrekedt”, csakis szolid önellátásra berendezkedő indián társadalmak kapcsán fejtette ki munkásságát, mely durva egyszerűsítéssel a mindennemű tekintélyelv elfogadása/elismerése ellen szólóan, a termelő egyének csoportszintű létformáinak fölértékelésében, az „önigazgató” társadalom kibontakozásában mutatkozik korszakosnak és egyedinek is.²
7. S még mielőtt a finnyás olvasó azonnal továbblapozna innen, mivel sem anarchista antropológusra, sem korai „poszt-szocialista” analízisre nem kíváncsi az amerikai indiánokról, kihívóan föl kell hívni a figyelmet arra: korunk új társadalmi mozgalmi, civil ellenállásai, dacos antipolitikai vagy zúzó hatalomkritikai narratívái roppant sokat köszönhetnek a kényszerhatalommal élő államok elleni „primitív” ellenállás és precivilizatorikus magatartás-modellek példái-nak. A politikai ideológiák hangos XX. századában, a fejlődés-elméletek és kulturális modellkeresések válság-időszakaiban kiváltképp fontossá válik az államiság előtti, államiság elleni és állam nélküli társadalmak szerveződésében, állandóságában és megmaradásában főszerepet

játszó egyensúly-keresések komolyan vétele. Mivel a „primitívnek” mondott, valójában csak sikertelenül vagy időlegesen gyarmatosított társadalmak életvilágának harmóniai és rejtett konfliktusai ma már a legtotálisabb demokráciák válsághelyzeteivel szemben is ellenpontot kínálnak, legalább megfontolandóként érdemes figyelembe vennünk a kényszer nélküli politikai rendszerek esélyeit. Clastres a „nem-kényszerítő” politikai rendszer, a reprezentatív hatalom békecsináló és harmónia-kereső funkciója felől tekinti e gyarmati világok népeit, s az indián kultúrákban eltöltött másfél terepkutatási évtizede alapján alátámasztja azt is, hogy lehetséges (mert létezik!) olyan társas létmód, melyben nem a gazdasági haszonnak totálisan alárendelt munkamegosztás a meghatározó, s főképp nem az életvilágot destabilizáló külső erőknél megfelelés adja a létideológia legfőbb hivatkozási szempontját. Hanem valami más, amely nem szimplán valami „emberevő barbárság”, esetleges genocídiumra törekvés elve, s nem is egyszerűen a térbeli kiterjedés, a hódítás vagy anarchikus hatalomkoncentráció modellje.

8.

Persze, szóba sem jöhetne, hogy mondjuk „politikai tünemények iránt érdeklődő olvasóknak” ajánljuk ezt a munkát...! A politikai antropológia iránti érdeklődés a magyar nyelvterületen (elnagyoltan számlálva) legalább két tucat embert érdekel valamilyen szinten. Több olvasót ennek alapján szinte nem is remélhetne ez a kötet... Azonban, ha kissé a belső tartalmaira is fókuszálunk, akkor a dél-amerikai esőerdők indiánjai már egy nagyságrenddel nagyobb olvasó-számot számot adnának, a hatalom természetrajzát politikai térben érdeklődéssel figyelő politológusok már újabb nagyságrendet képviselnének, s további – egyre szélesedőnek tetsző – táborot képviselnek a politikatudomány, az államelmélet, a politikai filozófiák, a fejlesztéspolitikák, a lokális világok, helyi társadalmak, civil mozgalmak iránt érdeklődők. Politikai pszichológia, konfliktus-kutatások, önkreatív társadalmi esélyeket keresők, a civilitás és civilizáció különböző szintjeit belátni hajlamosak, államérdek és hatalmi státuszharok elemzésére készek, csoportkonfliktusok természetrajzát belátni hajlamosak, civilizációk és „alulcivilizáltak” világait szembeállítani törekvők, az erőszak lélektanára fogékonyak, vagy akár csupán az egyetemes etnológia értékei iránt érdeklődéssel nyitottak mindösszesen már igen nagy tömegben létezhetnek. Nos, e kötet Nekik szól, alapkönyvtárunk része lehetne, még ha adott esetben csak analógiás értelmezés, példatár, esetgyűjtemény-értékkel kínálhat tanulságot, akkor is. Mert jelentősége és jelentése magában a „korszerűség” és „időtlenség”, modernitás és „primitívség”, „haladás” és „elmaradás” kontrasztjában fogalmazható meg, ami pedig mindennapos agyalásaink tárgya, eszköze, érvrendszerünk bázisa szokott lenni, párban vagy szemben „A Hatalommal”, kontrasztban „az Állammal”, hierarchiában az egyénnel, ideológiákban „a néppel”. Vagyis hát, még mielőtt a kötetről tartalmi ismertetőt vagy vázlatos közlés-kivonatot adtunk volna, a két tucat potenciális olvasótól simán eljuthattunk a sok tízezres olvasótáborig, ami alkalmasint hangsúlyosan erős túlzás – de lehetséges értékterét ne csupán én jelöljem ki, hanem tán majd maga a tudományos- vagy közérdeklődés megnyilvánulása...! Utóbbi felől viszont kételyem sincs: megérik majd a mű a szélesebb közfigyelem és az értelmezések, idézések, hivatkozások felhasználói világa számára is.

9.

Clastres még úgy vélte: a „történelem nélküli népek” egyben azt is jelképezik, ami az Állam elleni harcuk története.³ S ebben már jelen van nemcsak a hetvenes évek egyetemes néprajzának, etnológiájának korszakos kérdésköre a törzs- és államfejlődés kérdésköreiben, hanem magának a Levi-Strauss követőjeként egyhamar strukturalistává (is) lett Clastres-nak kutatói, az „új antropológia” megteremtésének reményében alkotói oeuvre-jét kiteljesítő alapkérdése, mellesleg egy kvázi-totális szabadságfelfogás is, amely a mindenkori társadalomszervezet és a fölérendelődő intézményrendszer kiegyezés-képességét teszteli, vagy inkább szembeállít ezzel olyan társadalmiságot, mely uralmi fölény és gyarmatosító akarat nélkül (helyett) kívánja egyéni termelési szereplőit valamely dinamikus együttműködésben, önkéntes társulásban és öngazgatási autonómiában látni.

10.

A tanulmány- vagy esszékötet világosan mutatja, hogy Clastres „benne élt” kora társadalmában, ugyanakkor „szemben állt” ugyanezzel, mint a *Vad etnográfia* című bevezető tanulmányában bemutatott, janomamik fogságába került fehér leány, aki szabadulását követően az indián társadalom „belülről leírását” vállaló könyvében beszélte el tapasztalati tudását,⁴ s éppúgy,

mint a kötet végén *A vad harcos nyomorúsága* című esszében,⁵ amelyből kiviláglik, hogy a hivatásos harcos státusz birtokosa nemcsak elismerést és legitim szerepkört, önbecsülést élvez, de a teljes társadalommal való viszonyához hozzátartozik a „cserefolyamat” végeredménye is: a harcos szükségképpen halála, vagy a csatamezőkön, vagy társadalmi szerepfunkciója fenntarthatatlansága, a közösség egészére veszélyesnek látszó túlhatalma okán.

11. Nem szabadna talán egy szakirodalmi műre koncentrálnó könyvajánlóba tudományos kritériumokat bevezetni, szakmai tolvajnyelvet használni vagy népszerűsíteni. De nemcsak e „bölc” vagy közkeletű tiltásnak áll ellent ez a kötet, hanem az olvasói kritikának, rideg távolságtartásnak, „objektív” szemléletű recenziós közönynek is. Egyfelől azért, mert szöveganyaga valóságos irodalmi értékkel és sűrűséggel, a legjobb francia esszéirodalom hagyományaival, a tudományos ráébredések tényeken túli intimitásainak ismertetésével telítettek, vagyis nem pusztán beavatják az olvasót, hanem valóságos „szerzőtársat”, értelmező partnert csinálnak belőle. (Te gyűk hozzá, a kiváló, valóban lenyűgözően olvasmányos és szikrázóan hiteles fordítások ehhez nagyban hozzájárulnak!) Másfelől, ha lehetne illet kijelenteni: a kötet címében rejlő direkt utalás az „archeológiára” nem pusztán a múlt feltárása a jelenre maradt leletek, régészeti felfedezések ürügyén, vagy az ezekből megfejthető-kibontható-feltételezhető jelentéstartalmak és közlésterek leíró felhasználása. Hanem maga a létezés régészete, az emberi társadalmak egyik legősibb fegyvertárának, az erőszaknak középpontba állításával. S a harmadik, ami miatt izgalmas politikai, politika-filozófiai, társadalomtörténeti és erkölcskritikai tónusa is megragadja olvasóját, talán nem is más, mint a személyes részvételen alapuló tudás-gyűjtés, a résztvevő megfigyelésen és elemzésen gyarapított tudás összegző felmutatása, a tradíciók és szabálykövetési modellek indián kultúrákban (guajakai, guarani, csulupi, acsé, janomami, stb.) értelmezhetővé váló és modern társadalomtudományba illeszkedően tanulságossá tett körképe.⁶ Ennek elemeit gyűjtve és tanulságait összegezve Clastres a francia társadalomtudományi oktatás híresen kiváló alapintézményeiben szerezte meg kutatási alapjait, tanítványul szegődött a legelesebb francia etnológus, Claude Lévi-Strauss mellé, s Amazóniában, az Orinoco mentén, a guaranik és guajakik között Paraguay-ban, a csulupik között Bolíviában, Jacques Lizot-val a janomamik körében, majd Brazíliában a guaraniknál végzett terepkutatásaival is az őshonos indiánok egyik legismertebb szakértőjeként, majd a politikai antropológia tudásterületének egyik első kidolgozójaként híresült el.

12. Clastres még *A társadalom az állam ellen* kötetében szembesítette olvasóit nemcsak az állam intézményét az egyetemes fejlődés egyik csúcspontjának tartó, s az evolucionista felfogásokban érdekelt (leginkább amerikai etnológiai) érvelések ellentmondásaival – nevezetesen azzal, hogy ez nem volt cél sosem, s a politikai antropológia épp attól kaphat létjogot, hogy kimondhatja a kényszerítésre képtelen, vagy „nem-kényszerítő” állam és a „primitívnek” titulált törzsi világ államtalan szerveződésmódjának magasrendűségét –, de megállapításai szóltak arról is, hogy a primitívnek mondott társadalmak mindig fundamentálisan egalitáriusak, nehezítik az anyagi fölösleg és ebből adódóan a társadalmi egyenlőtlenségek megteremtődését, számos későbbi alapkutatói irányzat fő kiindulópontjává váltak. Ezzel ugyanis elvitathatóvá tették a marxista antropológusok ama teóriáit, melyek szerint a primitívek nyomorúságban élnek és társadalmi rendszerük felbomlása a jelentős táplálékhiánynak tudható be, mely miatt háborúzni kénytelenek és az osztálytársadalom felé indulnak el determináló összhatások okán. *Az erőszak archeológiájában* további számos teoretikus és eseti példát is fölhalmoz ennek az archaikus életvilágnak egyértelmű létjogáról, sőt előnyéről és hasznáról is. Az „ellen”-teóriával egyben az egyenrangú egyének közötti parancsolási viszonyt és engedelmeskedési kényszer szükségességét is elvitatja, az uralom archeológiai mélyrétegeiben pedig a gazdaságilag még alá nem rendelt és erőszakkal kívülről még el nem nyomott népekről-népcsoportokról szól. Maga a szólás módja is emberközeli és közvetlen, s a kutatói szerep, a belátás és megértés eszköztára pedig példás Clastres esetében. Az elsődleges társadalmi szerveződésmódok (horda, törzs) belátásai és interpretációi szerint nem olyanok, amelyek „még nem fedezték volna föl az Állam mindenhatóságának fontosságát”, hanem épp olyanok, amelyek ezt nem is kívánják fölfedezni és politikai rendszerükben az uralomviselő/ alárendelt kettősségét sem óhajtják megvalósítani, intézményesíteni. Mondhatnánk úgy is: intézményesítették a nem intézményesítés elvét, s a jel-

lemző vonás inkább a főnökség békefenntartó, segítő, a lehető legjobb feltételeket teremtő szerepkörének hangsúlyozása, amely munkamegosztásban, s nem profithasznót remélő termelékenységben teljesebb ki. Ebből a szempontból például a folytonos harcban álló törzsi népek, amelyek életviteli és megélhetési stratégiája az állam- vagy osztály nélküli állapot fennmaradására irányul, a maguk kis csoportlétszáma, az életviteli állandóság és a centrifugális hatások, csoporton kívüli befolyások csökkentése érdekében az „osztatlanságot” kell fenntartsák, hordaközösségi autonómiájukat és etnokulturális másságukat védekezéssel kell biztosítsák, s mindezzel nem éppen a háborúzást kívánják fenntartani, hanem a belső/külső ellentmondások csökkentésében kell hatékonyak legyenek. Az alkalmanként mégiscsak elkülönülő vezetői csoport ezért mintegy a társadalmi feszültségek eliminálásában érdekelt inkább, semmint a struktúrát kényszerekkel meghatározó gátak vagy konfliktusok bomlasztó hatásainak érdekelismerő kihasználásában. A mindezek során kialakuló „vademberi” mi-közösség (in-group, groupe d'intérêt) a kívülről kényszerítő bomlasztás és a belülről is feszítő szereptulajdonítások közegében ki kell alakítsa a harcosok körét („kasztját”), amely viszont abból áll, hogy mi-közösség egyes tagjai individuális szereplőkké válnak, egyedekké változnak át, s mint harcosok sose békelhetnek meg senkivel, életükben férfiúvá növekedésük kezdetétől egészen halálukig folytonosan küzdeniük kell. Sőt, a szerepfunkció elmegy egészen odáig is – ami a „vad harcos nyomorúságának” pszichés terheltségen felüli velejárója lehet –, hogy egyes csoportokban az ellenség fogságából megszökött harcosokat sem fogadják vissza, amivel lényegében halálra ítélik őket. E sorsválasztás és szereptulajdonítás azután kihat nemcsak a belső erőviszonyokra, korosztályi szerepekre, családfunkciók teljesülésére, de a törzsi csoport egész berendezkedésére is. Clastres könyve, az etnocídium, a hatalomviselés, a háború és a harcosok szerepkörének szentelt tanulmányai ezt a komplex közeget világítják meg korszakos fölismerések és empirikus leírások révén.

13.

Mindezekről Clastres a bensőséges és szinte intim hétköznapiságú események és szimbólumhasználatok hosszú során vezet a felismerésig bennünket. A kötet első írásában (*Vad etnográfia*) az indiánok fogságába eső keresztény lány húsz évig, két férj mellett és számos gyerek születése után megismerteti a kutatókkal a vad törzsi norma- és szokásrendet, amikor kilépve a törzsi létből, egy hosszú és őszinte interjúban elmeséli egész addigi életvilágát. Ez az émikus/étikus egyszerre látás, amely roppant módon megfelel az antropológus kutatói szerepköréhez, normáihoz, erkölcséhez és megismerői céljaihoz kapcsolódó elvárásoknak is, Clastres szerint valamiféle tojásban rejlő titokvalóság belátásához hasonlít, melyről feltörés nélkül nem lehet elmondani, milyen belülről... Ezután még kitér e hasonlat mentén az etnokannibalizmus, a sámánizmus és a hatalom indián fogalmának kérdései felé, hogy megállapíthassa magáról a tudásról, amit az antropológusok vizionálnak: „Az antropológia teljesen vakon (vagy talán egyszerű struccpolitika volna ez?), valami homályos bizonyosságtól vezetettve elsiklik egy olyan terület felett, amelyet lehetetlenség meghatározni a szellem, lélek, test, ekstázis stb. fogalmi mentén, de amelynek középpontjában nem más áll, mint a Halál: az teszi fel az utolsó, csúfondáros kérdést” (18. p.). Akár az Élet, akár a Halál teljesség értékű mibenléte örök alapkérdés a kutató számára, de ennek komplex mivoltáról, a lét küzdelmeiről, a csoportok egymás közötti harcairól, és a dél-amerikai törzsek közötti ellenségeskedés erősödéséhez vagy megoldásmódjaihoz szükséges tudástól csak akkor juthat el a bizonyossáig és rész-ismeretekig, ha a hatalom mint szakralitás, a béke és a viaskodás mögötti kérdések (csereviszonyok, területbirtoklás, megélhetési feltételek, konfliktusmegoldási rutinok, stb.) a megismerés során kibomlanak ilyesfajta vallomásokból, mint az említett indián asszonyé. „A primitív társadalom dúsan burjánzó életével összevetve ugyanis a tudós beszéde inkább emlékeztet egy olyan ember hebegésére, aki nemcsak dadog, de tetejébe még félszemű is... ..tologatjuk a jelentéseket, amelyek a feljűk irányuló minden lépésünknél egyre arrébb csúsznak... /ezáltal/ a tudomány nyelve megmarad a Vadakról, de nem a Vadak által folytatott diskurzusnak” lesz részévé. Hozzájuk hasonlóan nekünk sem sikerült kivívunk a megkettőződés szabadságát, hogy itt is legyünk, meg ott is, méghozzá úgy, hogy ne veszítsünk el mindent egyszerre, valamiféle senki földjén találva magunkat. Egyikünk sem bír azzal a tudással, amely teljessé válása esetén szép csendben meg is semmisülne” – ahogyan az egyik helyi főnök, mikor rádöbbsent, hogy már tisztelői körében „többé nem minősül főnöknek, inkább a hősi halált választotta” (20-22. p.).

14.

A megismerő technikák, a helyi életmód és értékrend számos további érzékletes bemutatása és tanulmányos elemzése útján vezet be Clastres (mint kutató és oktató szerző) a „vad” társadalmak, indián helyi kultúrák mélyebb és mélyebb rétegeibe. Kötetének minden példázatát, „tanulmányt” nem lehet ide-idézni, s nem is a „poén” citálása lenne célszerű, mint inkább az önmagára is reflektálni képes tudós munkájára fölhívni a figyelmet. Ahogyan az etnocídiumról ír (31-46. p.), a hatalom funkciójáról a primitív társadalomban (47-56. p.), az erőszak és a háború viszonyáról a vadaknál (57-114. p.), vagy a primitív férfi mint harcos teljesség értékű szereprendszeréről (115-164. p.), végül a törzsi világban a harcos mitológiai reprezentációiról (165-174. p.), mintegy kiegészül a kutató-gyűjtő-okostojás fehér ember és a bennszülött viszonyának szinte humoros parafrázisával (23-30. p.), ahol villanófényt kap a büszke turista együgyűsége és a helyiek leleményessége, ezzel is mintegy árnyaltan és példázatosan illusztrálja, miképpen vagyunk képzelt nagyságunkban is kicsinyek a kicsinységükben is óriási indiánokhoz képest. Tudásunk, „rabolt” ismeretkincsünk, fölfuvalkodott fogalmi apparátusunk és egész értékrendünk szánalmasan lekezelő tud lenni a „primitívnek” tekintett világok lakóival szemben, miközben épp az Ő teljes világuk rejtettsége és rétegzettségük nem is tudhat föltárujni efféle ráközelítésekkel...

15.

Mértékadó és választékos minőségű nemcsak Clastres kutatói érzékenysége, elemzőkészsége, tematikus tájékozottsága és elbeszélő rutinja, de mindemellett a szaktudomány tényleg egyik kiváló kutatójától egy valóban válogatott kötet áll össze ebből a hat írásból. A Qadmon Kiadó további kötetei is ugyanilyen árnyalt, önreflexív világok felé viszik az olvasót, ezért sorra is kerítjük majd még további kínálatát. Addig azonban, míg Cioran, Sade Marquis, Casanova vagy Deleuze művei is olvasásra kerülnének, javasoljuk a társadalomkutató szakma őszinte érdeklődése elé Pierre Clastres viselkedésarcheológiai, kultúrakutatási és prepolitikai világokat megjelenítő művét.

JEGYZETEK

1 Erről a talán összesen két hazai referenciából az egyik, újmarxista osztályvita aspektusából Clastres munkásságát értékelő beállításról lásd a Részeg Hajó weboldal áttekintő tanulmányát: <http://www.reszeghajo.eoldal.hu/cikkek/reszeg-hajo--ujzag-a-meghaladva-tagadasert-a-kommunizmusert/reszeg-hajo-4.-szam--ujzag-a-meghaladva-tagadasert/az-eroszak-archeologiaja--pierre-clastres-konyverol.html>. Lásd továbbá Váradi Róbert rövid méltatását a kötetéről: <http://magyarnarancs.hu/konyv/perpetuum-horribile-99641>

2 Lásd még ehhez Hugo Nadin rezüméjét: <http://hugo.nadin.free.fr/univ/exos/clastres.pdf>.

3 <https://archeocontreletat.wordpress.com/category/pierre-clastres/>

4 Az eredeti megjelenés: Clastres 1969.

5 Eredeti közlés: Clastres 1977a.

6 Clastres 1963 és 1974 között kutatott dél-amerikai indiánok között, ezekből a terepmunkáiból állította össze köteteit (Clastres 1972; 1974a; 1974b; 1977b; 1980; 1992), s közben 1974-től Tudományos Kutatások Nemzeti Központja (CNRS) munkatársa, valamint 1975-től kutatás- és tanszékvezető a párizsi École Pratique des Hautes Études-ön.

IRODALOM

CLASTRES, PIERRE

1969 Une ethnographie sauvage (A propos de Yanoama). L'Homme 9(1): 58–65.

1972 Chronique des indiens Guayaki. Paris: Plon (collection Terre Humaine).

1974a La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique. Paris: Éditions de Minuit.

Internet cím: <http://www.histoirebook.com/index.php?post/Clastres-Pierre-La-societe-contre-l-etat>.

1974b Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Paris: Editions du Seuil.

1977a Malheur du Guerrier Sauvage. Livre 2: 69–109.

1977b Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives

1980 Recherches d'anthropologie politique. Paris: Editions du Seuil.

1992 Mythologie des indiens Chulupi. Louvain – Paris: Peeters. /Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des Sciences Religieuses, 98./

Dekolonizáció és a múzeumok

Amy Lonetree: *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museum*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 2013, 221 p.

1. Az utóbbi évtizedekben jelentős változásokat tapasztalni a múzeumok és a forrásközösségeik kapcsolatában.¹ A korábban általános múzeumi, kurátori autoritás fenntarthatósága több oldalról megkérdőjeleződött (Stocking, ed. 1985), a kritika hatására azután egyre több kísérlet született a különböző jellegű és szintű részvételre, együttműködésre. E folyamat számos okra vezethető vissza, ezek közül jelentős az 1960-as és 1970-es évek polgárjogi mozgalmi, az antropológiai *Writing culture* és az új muzeológia kritikája a reprezentációval kapcsolatban. Mindezek hatására egyre több múzeum igyekezett megnyitni kapuit az őslakos közösségek előtt: eltérő mértékben igyekeztek bevonni őket a gyűjteményekben őrzött anyag feldolgozásába, értelmezésébe, bemutatásába. Ezzel a múzeumok egy korábban kialakult aszimmetrikus hatalmi helyzeten próbálnak meg változtatni, emellett az ilyen típusú együttműködésektől újfajta, több nézőpontú tudásokat is várnak.
2. Amy Lonetree három különböző, észak-amerikai intézmény példáján keresztül elemzi az ilyen jellegű együttműködések lehetőségeit, csapdáit. Mindhárom múzeumban hosszabb időt töltött el, részben kurátorként, kiállítások elkészítésében dolgozva, részben terepmunkát végző antropológusként. Lonetree emellett sajátos nézőpontból közelíti meg e kiállítási projekteket: nemcsak kutatóként (University of California, Santa Cruz) és kurátorként, hanem a hocsank (Hochunk, korábban winnebago) indián törzs tagjaként közelíti meg a múzeumok és az indián őslakos közösségek kapcsolatát.
3. Amy Lonetree a University of California, Berkeley hallgatójaként kezdett el múzeumokkal és őslakos történelemmel foglalkozni. Az 1990-es évek elején kurátorként dolgozott a Minnesota Historical Society múzeumában. A kutatását a Smithsonian National Museum of the American Indian falai között folytatta, követve a múzeu új állandó kiállítása elkészítésének folyamatát, majd a 2000-es években a Ziibiwing Center of Anishinabe Culture & Lifeways falai között vett részt az ottani állandó kiállítás felépítésében. Lonetree 2007 óta a University of California, Santa Cruz falai között oktat.
4. A könyv annak a sorozatnak a szerves része, mely a dekolonizációt mint megközelítést tűzte ki zászlajára (lásd például Ngugi 1986, Smith Tuhiwai 1999, Denzin et al 2008, Kovach 2009, Oland et al 2012, Neumeier – Schaffer eds. 2014, L'Internationale, ed. 2015, Demos 2016). Ezek a munkák antropológiai, társadalmi, módszertani, filozófiai vagy reprezentációs kérdéseket feszegetnek, sok esetben nem európai, őslakos szerzők, kutatók tollából, de minden esetben az eurocentrikus perspektívák egyeduralma ellenében. Lonetree kutatása szintén innen indult el, a legmeghatározóbb munka egyértelműen Tuhiwai Smith (1999) úttörő, módszertani kötete volt az őslakosok és a tudományos kutatás összetett viszonyáról, ám a szerző külön fejezetben részletezi kutatásának azokat az előzményeit, melyek elsősorban az amerikai őslakosok és a múzeumok kapcsolatával foglalkoztak az utóbbi harminc évben. Nemcsak jelentős változásoknak lehettünk tanúi ebben az időszakban, hanem egyre több elemző tanulmány és könyv is született e folyamatról. Lonetree műve legalább egy szempontból újdonságnak számít e sorozaton belül: az első olyan őslakos nézőpontból készült könyv a múzeumi együttműködésről, mely összehasonlító. Lonetree ugyanis nem csupán esettanulmányt írt, hanem egyszerre három ilyen, és ezeket egy önálló zárófejezetben veti azután össze.
5. A könyv gerincét alkotó három fejezet három esettanulmány, mely a Minnesota Historical Society és a Mille Lacs ojibwék együttműködését, majd a Smithsonian National Museum of the

American Indian kiállítását, végül a Ziibiwing Center of Anishinabe Culture & Lifeways kísérletét elemzi. Mindegyik eset a múzeumok és az őslakosok közötti együttműködés egy-egy sajátos változatát képviseli. Lonetree részletesen végigveszi a pozitív kezdeményezéseket és az ennek folyamán jelentkező problémákat egyaránt.

6. Lonetree 1994-ben a Minnesota Historical Society (MHS) keretén belül kezdett el dolgozni kurátorként. A cél egy Mille Lacs ojibwé múzeum mint „hibrid törzsi múzeum” létrehozása, 1996-os megnyitása volt. Az MHS munkatársai megállapodtak abban, hogy végig az indián résztvevők kívánságai és döntései szerint dolgoznak majd. Lonetree a történelmi idővonal elkészítésért volt felelős. Az 1990-es évek múzeumi többszólamúságának és multiperspektivikus kiállítási módjainak terében megpróbált egy olyan bevezető részt megalkotni, melyben a legkülönbözőbb történelmek, a régészeti, földtani mellett az indián teremtés narratívája egymás mellett kaptak volna helyet. Amikor az indián közösségnek ismertette a tervet, a válasz egyértelműen és határozottan nemleges volt. A csoport kizárólag a saját történetüket akarta bemutatni, és nem kívánt azzal foglalkozni, hogyan látják ezt mások. Lonetree mint friss antropológus számára a lecke meghatározó maradt: megmutatta, hogy a többszólamúság sok esetben a korábban elhallgatott hangok előnyben részesítését jelenti. Azt, hogy az egymás mellettség nem mindig egy konkrét intézmény keretein belül, hanem egy sokkal tágabb kontextusban működik.
7. Hasonló problémát emel ki Lonetree a Smithsonian National Museum of the American Indian új állandó kiállításában is. Bár a múzeum vezetése és munkatársai mindent megtettek a kiállításban megszólaló indián közösségekkel való együttműködés érdekében, és a résztvevők önállóan fogalmazhatták meg a történetüket, a kiállítás kiindulópontja, az hogy az indián közösségek „itt vannak”, jelen vannak, élük életüket, elvonja a figyelmet arról a véres gyarmati múlttól, melynek elmondása éppen ebben az új korszakban Lonetree szerint megkerülhetetlen (lett volna).
8. Éppen ezért fontos a harmadik példa, a Ziibiwing Center of Anishinabe Culture & Lifeways mint indián közösségi tér története, mely Lonetree számára a legjobban sikerült intézmény. A hely fontos szerepet játszik a törzs életében, valódi közösségi múzeum, mely nemcsak látogatókat fogad, hanem aktívan átadja a törzs tudását a fiatal tagjai számára, és segít megértetni, kik is ők valójában.
9. A könyv egyszerre ad képet egy indián kutatóról szakmai fejlődéséről, látásmódjáról, az indián közösségek és a múzeumi szféra folyamatosan változó kapcsolatáról és kérdéseiről. Az ebben való tájékozódást nem kis mértékben segíti az irodalomjegyzék és a nagyon jól használható, részletes tárgyszavazás.

JEGYZETEK

1 Az ismertető a *Mai tárgyak, mai emberek, társadalmi múzeumok. Út a részvételen és együttműködésen alapuló múzeumok felé. Módszertani alap kutatás* (112185) című OTKA-kutatás keretében készült el.

IRODALOM

DEMOS, T. J.

2016 Decolonizing nature. Contemporary art and the politics of ecology. Berlin: Sternberg Press.

DENZIN, NORMAN K. – LINCOLN, YVONNA S. – SMITH, LINDA TUHIWAI

2008 Handbook of critical and Indigenous methodologies. New York: SAGE.

KOVACH, MARGARET

2009 Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts. Toronto: University of Toronto Press.

L'INTERNATIONALE, ED.

2015 Decolonising museums. L'Internationale Online.

NEUMEIER, BEATE – SCHAFFER, KAY, EDS.

2014 Decolonizing the landscape. Indigenous cultures in Australia. Amsterdam: Rodopi.

NGUGI WA THIONGO

1986 Decolonising the mind: The politics of language in African literature. London: Heinemann Educational.

OLAND, MAXINE – HART, SIOBHAN M. – FRINK, LIAM, EDS.

2012 Decolonizing indigenous histories. Exploring prehistoric/colonial transitions in archaeology. Tucson: The University of Arizona Press.

SMITH TUHIWAI, LINDA

2012 [1999] Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples. London – New York: Zed Books.

STOCKING, GEORGE W., ED.

1985 Objects and others. Essays on museums and material culture. Madison: University of Wisconsin Press.

Csalóka látszatok, teresedő élmények

Ágak | Természetművészet – változatok. 2016.

1. A Tabula mint palatábla vagy kivetítő felület is kézenfekvően alkalmas lehet szövegszerű közlések átadására – de talán képekére kevésbé. De még erőteljesebb a hiányérzet, hogy illatok tónusaira sokkal kevésbé kínál elérhetőséget. Pedig az alábbi sorokban erre nagyobb szükség lenne, mint amennyit esetleg hangok vagy betűk tónusaival kínálhatnák. Ezzel az alapkompromisszummal is számolva csupán körbeírni próbálhatom, s a taktilis élmény hiányában csupán kicsiny részben adhatom teljesebb benyomását annak a monstre kiállításnak, melynek *Ágak | Természetművészet – változatok* címmel a Múcsarnok adott teret 2016 júniusától októberéig. Nem csupán a fogható felületek és képzeleti élmények sok teremre kiterjedő tárlata volt ez, hanem a muzeológia kortárs kihívásainak és megmutatkozásainak problematikáit is fölvonultató esztétikai kaland is. De mert egy ismertetőbe még képletesen sem férne bele a nemzetközi rangú kezdeményezés kilenc termében fölvonultatott élményanyaga, s egy múzeumi orgánumba egy másik múzeum térbeli kísérleteinek komplexitása, talán a weboldalakon elérhető források mellett a kiállítás katalógusa lehet az, amely a legközelebb hoz mind az esemény, mind a vizuális problematika tapinthatóságához. Szükségképpen kevesebb ez, mint a taktilis tér, az esztétikai kísérlet vagy a hordozható üzenet, mely ott ült a tárlat teljes terében, árnyaltan installálva, olykor fogható közelségben (homokba görgethető kőhenger nyomóformaként, fából faragott installáció-hajóként vagy ülőalkalmatosságként, tolldíszként, színezhető-festhető tengeri kavicsként), máskor szárnyaló magasságban és sugárzó színpompában.¹
2. A nemzetközi tárlat a világ mintegy százötven művésztől reprezentált természeti asszociációkat. Olyanokat, melyeknél a természetes közeg (föld, tenger, homok, fák, füvek, élőlények, barlangok, hullámzások) nemcsak éltető közege volt és maradt az ökológiai bomlásnak/egyensúlynak, hanem készítője, inspirálója is az életvilág természeti kihívásaiból fakadó társadalmi válaszoknak, a kirablástól és pusztítástól a telepítésig és használatig, személyességtől a bolygóközi üzenetig, tárgytól a képig, patakpart-díszítéstől a sziklafestésig, kreatív konstrukcióktól a széldallamok sugallatáig, színorgiáktól a sivatagosodásig. Folytonos interakció ez a Teremtés kezdetei óta, s a virtuális jövőig ívelően, a képzelt tartalmak és olvasható üzenetek rejtelmén át egészen a bennünk dúló természet, ökokulturális igényesség, környezetvédő hevültség vagy kiélő vágy mélységeiig. Szimbiotikus egység ez, a mindenkori borulásának, arányvesztéseinek, ráébredéseknek és reparálásoknak tengernyi példájával az „ember és természet” purparléját közvetíteni kész műalkotások szféráiig – e folytonosság felszínei és mélységei, próbatételei és késztetései, válaszai és új kérdései egyaránt tállalhatók/tárgyalhatók mint humanitárius reflexiók a létre, a még esélyes túlélésre, a fogyatkozó környezetre, a pusztuló és pusztító jóemberi miliókre.
3. A kiállítás a maga ágas-bogas kínálatában talán térbeli érzékletességgel is elválasztható térfelekre osztotta az egyes népek/tájegységek, szubkultúrák és természetvilágok impresszióit (tenger és sivatag, patak és magasles, levegő és uralása, szelek és sodrások, sziklacsúcs és városcentrum, kis és nagy lenyomatok az embertől-emberért-ember ellen, stb.), de ez ágak és bogak az apró gesztusok felől a menthető makrokörnyezetig, ez ember és természet szövetségének ökológiai talpnyomaiig, meg tovább, a művészeti gesztusok és a természettel még kiegyezni képes ember komplex aggodalmaiig tündökölték a párbeszéd „muzealizálható” tárgyasulásait. Alapvetően tehát a kiállítás katalógusában is ott lakozik a természetművészet mint kérdés-válasz dialógus folytonossága, változatossága, filozófiai és művészeti, morális és túlélési, fenntarthatósági és reparálhatósági sorskérdéseinek gazdag tárháza.² Ez a korlátozott parttalanság az aprócska kísérletek és helyreállítási normák, tollpelyhek és díszcserje-virágok felől (*Kis gesztusok*) az antropogén ökológiai változások, ember okozta beavatkozások romboló esztétikáján át (*Természetszövetség*) a rádöbbenésig, riadásig és mentési szándékig keretezi mindama törekvéseket is, melyek díszítő vagy praktikus használaton túli reflexiókat, „mentés más-

ként” típusú igényességet, személyes természetjogot vagy közösségi természetfilozófiát tükröznek (*Öko-avantgárd*), de e hármasság nemcsak a harmóniák kínálata pusztán, hanem *A természet, művészet, kultúrák, emberek – a világ elfeledett egysége* alcím alá tartozható bármely komplexitást is beemeli a múzeumi térbe.

4.

A kiállítás katalógusa tükrözi az idők időtlenségének mintegy folyamatát, az idővel való humán párbeszéd tónusait (barlangrajztól a fővárosi kereszteződésbe állított természeti tárgyig, fatőre épített szárnyéktól a Manhattan csücskébe telepített búzamezőig, szimbolikus életszféráról a test- és környezetművészeti kompozíciókig, s tovább) olyan morálfilozofikus és természetjogi alapkérdésekig vezet el, melyekről Darwin vagy Linné, a Stonehenge építménye vagy egy óceániai szertartás egyképpen vall. Amikor a kultúra természettől leválasztott, mesterségesen ellene formált és kirablására szövetkező erői idővel maguk is rádöbbennek a pusztítás esztétikájára, akkor a rész- vagy reflex-válaszok immár kevesek is néha, de még mindig az alkotás hangján megszólaló aggodalom az, amiben az ökológia esztétikája, s az esztétikum ökológiája is hangot kap, nevet vár, értékrendszerbe tolakszik. Ennek tükröje a katalógusban s a kiállítás szervezett programjai során Lányi András előadásainak és közleményeinek anyaga, Keserü Katalin tárlatvezetése a termék végtelen választékai között, a film- vagy hangmontázsok és kísérleti építészeti megoldások sorai mentén, vagy épp e mai felfogásmódokat megelőlegező hazai természetművészeti kezdemények műtörténeti tárgyasulási felé, vagy épp egyetemes válaszkényszer és szorongatottság alapdilemmái felé.³

5.

Az ember törékeny abszolútum mivolta, ugyanakkor parttalan haszonelvűségének kétségbeesése és kiüresedő világait új tartalmakkal földiszíteni hajlamos művészeti kísérletei alighanem a filozófiai alapdefiníciók előtt már környezet-orientált léthelyzetekben rögzültek, s ezek megnevezése, művészeti eszközökkel a szimbolizációs szférába magasztalása, tudomány- vagy fejlődéskritikai gesztussá formálása egyszerre mutatja, mily mélységű a problematika maga, s mennyi szükségképpen egyedi, összességében művészi válasz lehetséges mindezekre. A katalógus is tükrözi a Múcsarnok nevesített termeiben a John K. Grande megfogalmazta „Kis gesztusok” komplexitását, azt a fogyasztói (nyugati) mellett szinte névtelen, mégis fontosságát megéjtő esztétikumával reprezentálni képes ázsiai, ausztráliai, dél-amerikai vagy közép-keleti, s nem utolsósorban európai és kelet-európai kortárs természetművészeti trendet, irányzatosságot és esztétikai tagoltságot, melyet Keserü Katalin az 1960-as évektől az évezredváltásig felmutatható magyar művészeti előzményekkel tesz teljesebbé („Természetszövetség”), s erre a kiállítás harmadik kurátora, Mahmoud Maktabi konstruálja meg a mindenütt uralomra törekvő „hyper-technológiákkal” szembeni beszédmódok, az ökoszisztéma iránti elfogódottság intim jogosultságát tükröző műalkotási univerzum képeit, egy iráni kísérlettel, az élő környezet és élő művészet dialógusába illeszkedő attrakció „Öko-avantgárd” összképével. Mind a kiállítás, mind a katalógus eredendő és nem titkolt vállalása a szembesítés: a tárgyi világ uralásának, lerablásának, kifosztásának-kihasználásának eldurvult mértéke, és szemben (vagy párban? következményként?) a gondolkodástörténet győzedelmesnek tekintett eredményeivel, mikor is sikeredett a „természettel folytatott harcban” totálisan győznie az önmagával békülni sem képes Embernek, de ettől korszakunkra már egészen praktikusán feledni hajlandó is lett a világ egységes mivoltát respektusban tartani... A kiállítás anyaga, a sokszereplős résztvevői kör a világ minden tájáról, s a többszerzős katalógus is híven tükrözi a kultúrának nevezett civilizációs fokon állók aggodalmát a környezetben elért totálkár miatt, valamint élénk cáfolatát egy egyvonalú evolúciós kényszerképzetek „vadság-barbárság-civilizáció” trendjének: már filozófiaként is jelentkezett (természetjog, ökofilozófia), válaszokat serkentett, de a környezeti morál drámai romlásával újként megfogalmazott kulcsproblémát sem hagyja feledni a kihívás, hogy az ember mint predátor és visszaalkotó, megértő és válaszadó, kérdező és élményorientált miképpen lehet (még, talán) alapvető kontextus felelős szereplője, környezeti interakció részese, akinek gyűjtögető és feltáró, gyarapító és lerabló létbizonyossága válik itt tétté és válaszlehetőséggé. Művek és kezdeményezések, kísérletek és akciók, lokális válaszok és egyetemes probléma-alkotás, életbizonytalanság és önkizsákmányolással szembeszállás rejti azokat a kérdéseket, melyeket művészet, műalkotások, életművek és művészetfilozófiák opponáltak – szemben a kizsákmányoló, eluraló, megszálló és terjengő módon gyarmatosító Emberrel, aki immár az öngyarmatosításig jutva visszafordulni lesz kénytelen az új művészet, új beszédmódok, új értékrendek

segítségével. Vissza a múltó lét, a teremtett univerzum, a még létező szűz felületek – vagy éppen az újratehermenthető, attraktív és konstruktív felkészültséggel még újrahangolható szinterek – kreatív szereplőjeként, a természet archeológiájában ismét örömet lelő vagy legalább harmóniákat keresni hajlamos vizsgálódóként, egyúttal a művészet mint „utánzó”, leképező felfogásának ellenpontjaként megjelenő új válaszokat, új kapcsolatokat, új értelmezési mezőket megnyitóvá is.

6.

A kiállítás a múzeum falain túli szférákba is „kihelyezi” műtárgyait: párhuzamos helyszíneként él a Gödöllői Iparművészeti Műhely kertjében föllehető természetművek, a nádasdladányi Nádasdy-kastély parkjában elhelyezett „Növekvő hajó” című opusz (Alois Lindenbauer munkája), s magában a kiállítási térben is megjelenített fa-kompozíciók virtuális közegei (városi terek, tájfelvételek, video-rögzítések, fotók, anyagminőségek, tollak, szárnyaló kompozíciók vagy „mobil” alkotások, pecsételt égetett kavicsok, festhető kövek, termésnyalábok, gomba-konfigurációk, szárnyalás-peformanszok) is mintegy kivetítik a műcsarnoki műviséget az életcsarnoki térbe. E végtelen teresedés talán magában a vizuális kiterjeszkedésben, aurákban, folyamatokban és folytonosságokban rejtőzködő másságosságokat, eredetiségeket, képzeleti kitárulkozásokat invitálja a rendszerező, ritmikusan is tajtékos sodrásokba bevonó gesztusok közegébe, a monoton lüktetések hallhatósági küszöbe irányába, a jeladás és szimbolizációs értelmezések sokasága, újonnan formálódó közös világa felé. Ez a fajta „életenergia” nemcsak a tenger-zajongás folytonosságát, hanem az alkotó szertartás, konstruktív műformálás gesztusait is magába foglalja, mintegy folytatólagos performanszként a test mint alkotás, a tér mint kóborlási felület, a szél vagy a nap mint alkotótárs invokálását tartalmazza, nevet (sőt címet, üzenetképes titulust) ad a létezés lenyomatainak, megszemélyesíti a fát, becenevet ragaszt a falevéltre, s kiköltözteti magát az Ember is önnön partjaira, életvilága sivatagjaiba, lombokkal benőhető mikrotereiibe. Ahol erdei koboldok, napsütötte nyugalom, patakmeder-díszítő vagy tengerparti homokszobrászati alkotásmód esélye még megvan, mint ezt a katalógus is tükrözi..., ott a térbe formálás, kiadványba installálás, figyelmeztető lenyomat is megmarad talán. Talán. Ha a természet bűvölete alkalmasint a bűvölet természetévé is változhat, egyszer még, valamikor.

JEGYZETEK

1 <http://www.mucsarnok.hu/kiallitasok/kiallitasok.php?mid=H1628m2V9aQDaA>

2 A katalógus tartalmából: Lányi András: Öko-esztétika; Keserü Katalin: Természet és művészet Magyarországon 1960–2000; John K. Grande: Kis gesztusok; Keserü Katalin: Természetművészet – definíció szerint és anélkül – Magyarországon; Mahmoud Maktabi: Ökoavantgárd.

3 https://www.youtube.com/watch?v=vpt5zkuH_3M