

Hallgatni tudni

A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról*

Az antropológus sokszor elfelejti, hogy a másik életében való „részvétel” valójában – elkerülhetetlen – betolakodás. A betolakodás elleni helyi védekezés egyik fő formája a titkolózás. Az a mód, ahogyan a kutató kezeli a neki „címzett” titkot, minden terepmunka alapvető módszertani meghatározója. A tanulmány első részében a szerző összefoglalja interaktív titokelméletét. Ebből kiindulva írja le és elemzi azt a rituális folyamatot, amelyet az egyik beavatott szenufó „kistestvérenek” váratlan és drámai betegsége váltott ki. Ennek során kiderült, hogy e mágikus támadás mögött egy olyan eredettitok lapul, amely a szerzőt is közvetlenül érinti, ugyanis a támadók nem mások, mint saját gyámjai, akik az ágazatuk rabszolga eredetét fedő titkot akarták megőrizni az azt leleplező „kistestvére” „megölése” által.

Északközép-Elefántcsontpart úgynevezett központi szenufó csoportjainál, köztük pedig különösen a nafaráknál a férfi etnológus beavatása a *porónak* nevezett titkos társaságba alapvető és banális feltétele minden terepmunkának. Az idegennek, akár szenufó, akár nem, semmi esélye sincs vendéglátói intim társadalmi életének megértéséhez anélkül, hogy valamelyest ne ismerné ezt a mindennapi élet menetébe illeszkedő rituális jelenséget, tehát hogy tagja ne lenne annak a titkos társaságnak, mely paradox módon a szenufók közösségi életének egészét befolyásolja. Péguékaha nafara faluban, ahová több mint húsz éve járok kutatni, a fiatal férfiakat hetévenként avatják be a *poróba* a Gbagba nevű szent erdőben (*sinzangban*). Velem másként történt. Gyámam Nambélé, aki Péguékahában földfőnök volt, 1974-ben úgy döntött, hogy a falu másik szent erdejébe, a Wabába avatnak be. Nambélé a következő évben meghalt. Választásának oka egészen 1992-ig rejtve maradt előttem, titkát akkor fedeztem fel, amikor „kistestvéremet”, Umárt beavatták, és a beavatása mágikusnak mondható drámai körülmények között zajlott le. Ennek a társadalmi titoknak a rituális kezelését szeretném itt bemutatni és elemezni oly módon, hogy megfordítom egy korábbi cikkemben választott gondolatmenetemet. Ott a társadalmi jelenségként értelmezett titok szerkezetéről és kezeléséről kísértem meg néhány általános megállapítást megfogalmazni (Zempléni 1976). Anélkül, hogy tudatosodott volna bennem, ebben a kezdeti tanulmányomban a titokórzó vagy a titok letéteményesének pozíciójába helyezkedtem. Az Umárral megessett történet révén, mely összefüggésben állt az enyémmel, a titok sorompójának másik oldalára kerültem. S ez arra sarkallt, hogy felülvizsgáljam elméleti megállapításaimat, valamint néhány olyan általános nézetet, amely arról szól, hogy a titok miképpen hat az etnográfiai közlésre. Korábbi megállapításaim

rövid felvázolása után Umár történetét két oldalról közelítve fogom elemezni: egyrészt definícióját adom egy afrikai faluban *in vivo* megfigyelhető titoknak, másrészt a titok kezelésének gyakorlatát mutatom be az etnológussal szemben, akit a mások belső ügyeibe való betolakodás szakemberének tekintek.

Mi a titok?

Etimológiája szerint a titok (*secretus*) egy elválasztott és félretett tartalom vagy szubsztancia.¹ Olyan kizáró cselekedet révén jön létre, amelynek során legalább két, egymással negatív *kapcsolatban álló fél* (ember vagy csoport) vesz részt: a *titokőrző*, aki az elválasztott tartalom birtokosa, és az a *címzett*, akire a visszatartott tartalom vonatkozik, vagy akit ez érint (gyermek és tekintélyelvű apja, beavatott férfiak és nem beavatott nők és így tovább). A misztérium igen, de a titok aligha képzelhető el címzett nélkül.²

A latinban a *coactus* jelző, amelyből a francia *caché* (rejtett) szó származik, világosan mutatja, hogy mivé válik az elválasztott és félretett szubsztancia: összesajtol, világotmörített, visszatartott dologgá, vagyis olyan valamivé, ami *feszültséggel telt*. Ez a feszültség abból az elutasításból születik, amely által a titok létrejön, és amelyet fenn kell tartani a titok megőrzése érdekében. Innen erednek a titok energetikai tulajdonságai, és erre vezethető vissza interaktív feszültsége is. A titokhoz fűződő verbális szókészlet³ alapján a belső feszültség kioldásának és szabályozásának háromféle módját lehet megkülönböztetni aszerint, ahogyan a titoknak a *címzettek felé irányuló s visszatarthatatlan útkeresése megnyilvánul*:

A titok *felfedése* – „kibeszélni”, „elmondani”, „elárulni” – a feszültség hirtelen kisülését jelenti, ami által megszűnik az elhatárolás és következésképpen maga a titok. Néha hiábavaló próbálkozást is jelent egy olyan tekintély értékesítésére, amellyel a titokőrzőket ruházzák fel mindaddig, amíg azok partnereiknek egy csak általuk, azaz mások által nem birtokolt dolog létezését jelzik. A titok kiszivárgásának tárgyalásakor erre még visszatérek.

A titok *közlése* – „rábízni”, „átadni”, „közölni” – élesen elválik a felfedéstől. Nem szünteti meg a titkot, hanem annak határait változtatja meg; megőrzi, ugyanakkor „könnyít a terhén”: csökkenti a feszültségét. Ez azonban egy választás eredménye. Titkot ugyanis fel lehet fedni a címzetteknek közvetlen vagy közvetett módon – elmondva, bevallva, megvallva azt nekik –, vagy ki lehet beszélni mindenki vagy egyvalaki előtt. „Közölni” azonban csak azokkal a letéteményesekkel, illetve bizalmasokkal lehet, akiket egyéni döntés alapján választunk ki, vagy – az etimológia szerint – azokkal, akik egy korábbi történelmi döntés alapján bizonyos funkciót vagy feladatot látnak el az antik városban.⁴ Lényegében a titkot csak *bizalmasokra* – barátokra, rokonokra, egyenrangúakra, beavatottakra – lehet rábízni, olyanokra, akik általában közel állnak, de akik nem egyeznek meg a címzettekkel.⁵

A titok közlése automatikusan egy negyedik szereplő vagy fogalom – a *másodlagos címzett* vagy *potenciális betolakodó* – megjelenését vonja maga után a titok társadalmi struktúrájában, és ennek az okát nem nehéz megérteni. A már közölt titok látszólag egy háromszög mentén szerveződő társadalmi kapcsolatot hoz létre: én vagy mi (A titokőrző), rád vagy rájuk (B letéteményes/bizalmas) bízunk a titkot az ő vagy ók (C cím-

zett) kizárásával. Ez a hármas szerkezetű modell azonban nem mutatja ki a közlés fő következményét és így magának a közlésnek a feltételét, vagyis azt, hogy a közlés nemcsak annak a tartalomnak a megválasztását foglalja magában, amelyet a C címzett elől eltitkolunk, hanem azoknak a személyeknek a megválasztását is, akiket az A titokőrző a B letéteményesek rangjára emel. Ennek a második választásnak – a titok „kettős artikulációjának” – szükségszerű következménye, hogy megjelenik egy olyan D egyén vagy csoport, akit sem a titok elsődleges tartalma *nem célzott* (vagyis nem azonos a C címzettekkel), és aki a B letéteményesek közé *sem tartozik*. Nevezzük ezt az egyént vagy csoportot másodlagos címzettnek vagy potenciális betolakodónak. Edgar A. Poe *Az ellopott levél* című művében szereplő miniszter vagy egy anya, akit gyermekei kizárnak apjukra vonatkozó titkaikból, az idegen, akit kizárnak azokból a „törzsi” beavatási titkokból, melyeket a férfiak a „törzs” *női elől* rejtenek el, vagy akár a vendéglátói intim ügyeibe tekintő antropológus – valamennyien jó példái e negyedik szereplőnek. A potenciális betolakodó valójában egy olyan *másodlagos titok* címzettje, amely az elsődleges titok közlése által jön létre, és amely a rejtett tartalom megosztását, valamint az ő személyének a közlésből való kizárását takarja. A potenciális betolakodó jelenléte a titok társadalmi struktúrájában független a közölt titkok tartalmától. Valószínűleg innen ered az az érzésünk, hogy minden titok meghaladja saját tartalmát és a benne részt vevő akármilyen szereplőket: miközben ilyen vagy olyan titokká válik, létezik mint Titok, mely interaktív természetéből fakadóan és tartalmaitól függetlenül egy általános társadalmi jelenségként fogható fel.⁶ A titok interaktivitásának legkevésbé ismert megnyilvánulása annak kiszivárgása.

A *kiszivárgás* – „véletlenül elárulni, kiszűrődni, kicsúszni” – a feszültség szabályozásának és a titok megőrzésének legáltalánosabb módja. Ugyanis az A titokőrzők és a B letéteményesek C és D elsődleges és másodlagos címzettekkel fenntartott kapcsolatai korántsem korlátozódnak az elhatárolás megszüntetésének vagy fenntartásának egyszerű alternatívájára, az elhallgatás vagy a közlés közti választásra. Habár a közlés pillanatnyilag csökkenti a titok feszültségét, nem szünteti meg, sőt ismereteink szerint még fokozhatja is azt. Bárhogyan is legyen, nem törli el a titoknak azt a legfigyelemreméltóbb és legparadoxonabb tulajdonságát, hogy csak úgy tud fennmaradni, ha valamilyen módon a *címzettek jelzést kapnak* róla, és ha ezt a jelzést a célba jutás diszkrét megerősítésével időnként *visszaigazolják*. Kiszivárgásnak, *secretiónak* nevezem – és erre a szó etimológiája is feljogosít⁷ – az olyan többé-kevésbé akaratlan vagy megszervezett módon zajló folyamatokat, amelyekben A és B titokőrzők és letéteményesek (elsődleges és másodlagos) titokfoszlányokat *tárnak fel* C és D címzettek előtt anélkül, hogy a titkot magát felfednék vagy közölnék. A jelzés, a jel és a metonímia a kiszivárgás legtöbbször használt csatornáit. A kiszivárgás foszlányok, részecskék, (bühleri) „hívások” és *jelzések* útján történik, amelyeket engedünk „kiszabadulni”, „kitörni”, „kiszűrődni” titokmegőrző szándékunk ellenére vagy éppen annak érdekében. És a *többiek* (a címzettek vagy a potenciális betolakodók) azok, akik e *secretákat*, vagyis titokfoszlányokat – „titkos pillantásokat” vagy sóhajokat, „arckifejezéseket” és „furcsa viselkedéseket”, „feltűnő” jelenléteket és távolmaradásokat, „súlyozott mozdulatokat” vagy „szertartásokat” – alakítják át titkunk jeleivé.

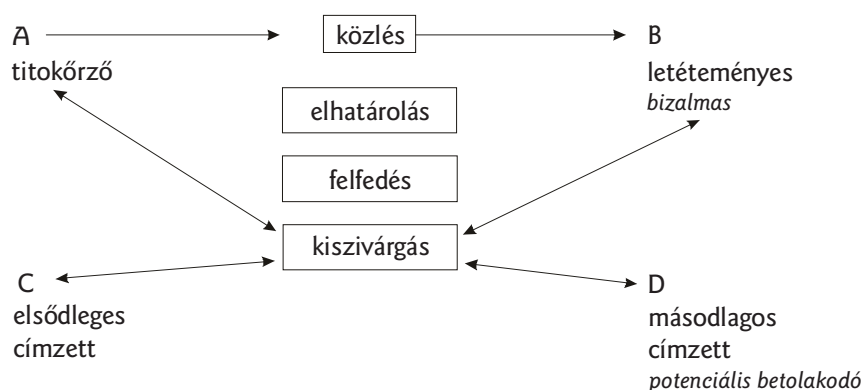
Ha a letéteményesek csoportjának hagyománya az intézményesült titkok fenntartását írja elő, ezek kiszivárogtatása nem lehet a személyek többé-kevésbé véletlenszerű

tetteinek a függvénye, hanem a címzettek *kötelező* vagy *kívánatos* jelenlétében megrendezett szertartásos cselekedetté válik. Ez pedig rituális kiszivárogtató eszközök – zúgattyú vagy más zajkeltésből eredő hangok, ezoterikus énekek vagy kiáltások, nyilvánvalóan elrejtett, vagy ami ezzel megegyezik, ünnepélyesen kiállított szokatlan tárgyak – segítségével valósul meg. A maszk a rituális kiszivárogtatás eszközeinek prototípusa. A nafaráknál legalábbis se nem mitikus figura, se nem egyszerű álarc. Elsődleges funkciója nem a megjelenítés, sem a beavatottak személyének elrejtése. Azért van, hogy kiemljen a faluba a be nem avatottak közé, és emlékeztesse őket a titokőrzők rejtett dolgainak továbbélésére, hogy ezeknek a rejtett dolgoknak a létéről ismételt hírt adjon, és hogy segítse azok gyakran dramatikus és kifinomult formában történő „fellebbentését” a címzettek előtt.

A kiszivárgásnak valójában az a funkciója, hogy *fenntartsa a titok feszültségét*. Hol a feszültséget megszüntetni vagy mérsékelni képes titokfelfedés vagy közlés eseményére invitál féltudatos módon, hol – éppen ellenkezőleg – a titok felszítását elősegítő *jelcserét* indukál, amennyiben a címzettek a titokba vetett *hitükről* megerősített jelzéseket – vagyis a célba érésről szóló igazolást – küldenek vissza a titokőrzőknek vagy a letéteményeseknek. A titkot ugyanis éppannyira fenyegeti feszültségének csökkenése, mint annak túlzott növekedése. Kiszivárogtatás nélkül, mondhatni, halálra van ítélve, amivel az ebben oly tapasztalt politikusok, szóvivők, látnokok, reklámszakértők, nagyvilági hölgyek, maszkviselők, varázslók vagy jószok pontosan tisztában vannak.

Az etnológus számára a titok közlésében és kiszivárgásában az a közös, hogy specifikus hatásokat kiváltó társadalmi jelenséggé alakítják át magát a titkot. Olyan közös dologgá és egy társadalmi kapcsolat olyan különleges típusú, erős, ugyanakkor ambivalens összetartó elemévé változtatják, amelyet a kint és a bent között állandóan fenntartott feszültség táplál. Ennek az *antagonisztikus társulási* módnak (Vergesellschaftung) – amelynek legkifinomultabb formája a titkos társaság, és amelyet a titkok intézményes közlésének nyilvánvaló társadalmi funkciója indukál – a feltétele a kint és a bent többé-kevésbé ritualizált interakciójának a fenntartása és időnkénti felpezsdítése.⁸

Összefoglalásképpen elmondható, hogy négy fogalom és négy folyamat vagy működési mód különíthető el a titok társadalmi struktúráját és működését illetően:



Umár és az őzszarv

A titokkiszivárgás álma

Jóllehet a diszciplína gyarmati múltja a címzett szerepét osztotta ki az etnográfusra,⁹ ő maga eredendően a vendéglátók mindenféle titkait ismerő letéteményes kényelmes pozíciójára áhítozik. 1992. március 6-án minden okom megvolt azt gondolni, hogy a beavatás alatt álló 18 éves Umár, akinek rituális elzárása idején kölessört vittem a szent erdőbe, bizalmasának tekint. Ezt három dolog támasztotta alá: az általam több mint húsz éve látogatott Péguékahában ugyanabba a nagycsaládba tartozunk, és ebben a családban – amelynek nafara gyámapám is tagja – csak hármunkat, Umárt, Iván fiamat és jómagamat avatták be a Waba szent erdőben. Umár hozzám közel állt a faluban betöltött marginális szerepe miatt is: egyike volt azoknak a Péguékahából „kimenőknek”, akik Abidjanban nevelkedtek, és akik nemrég tértek vissza a faluba a *poro*-beavatásukra. Sonro nagynyja kivételével Umár összes közeli rokona Franciaországban, Korhogóban vagy az ország fővárosában élt. Valamelyest a falu „fehérjeinek” tekintettek bennünket.

1992. március 6-án tehát meglátogattam Umárt az erdőben. Ruhátlanul, porfede testtel, az átélt próbák miatt legyengülve, de éberem, lustán elnyújtózva feküdt a többi beavatott között. Úgy tűnt, hogy előző napi álma – amely pontosan tíz nappal előzte meg lebetegedését – megerősíti vélt bizalmasi szerepemet. Álmában Sonro nagynyja – akinek jelenléte tilos a férfiak e szent helyén – sírt, mert „szenvadni” látta. Megverték, majd ezután ahhoz a házhoz¹⁰ ment, amelyet „nem szabad megérinteni”. Azt mondogatta magában, hogy meg fog halni, mert megérintette a tiltott rituális ház falát. Ekkor látott meg engem: „Te és *Kulo-dyala-kpo* (a fiam) meghallottátok sírásomat, amikor (a ház rossz oldaláról) jöttetek. Ott léptetek be, ahol nem szabad, és mondtam nektek, hogy meg fogtok halni ti is, hátráljatok, menjetek vissza!” Visszamentünk. Umár sírva fakadt, és a Waba idősebb beavatottjai elkezdtek a testét masszírozni, a fejétől egészen a lábáig. De Umár tovább sírt. Fájt a feje, már járni sem tudott: „Akkor elküldtétek *Kulo-dyala-kpót* gyógyszerért. Amikor bevettem azt, hányingerem támadt, és amikor hánytam, mindenki menekülni kezdett. A férfiak kimentek az erdőből, és ekkor fölbredtem...”

Amikor videoszalagomra került e jóslás erejű beavatási álom, még semmi okot nem láttam arra, hogy mélyebben értelmezzem. Csak utólag értettem meg, hogy egy titok kiszivárgásáról volt szó: olyan titokra vonatkozó jelzéseket tartalmazott, amelyet, habár rám vonatkozott, Umár nem osztott meg velem. A nyilvánvaló álombeli bizalmas szerepe mellett egyben latens címzetté váltam. A továbbiakból kiderül, hogy minek a címzettjévé.

Umár az álmát meséli a Wabában
Zempléni András videofelvétele



A titokjelek megmutatkozása

Március 16-án történt az a drámai eset, amelynek nyomán mindenki számára nyilvánvalóvá vált egy titok létezése, anélkül hogy azt bárki előtt felfedték vagy bárkivel közölték volna. A Wabába újonnan beavatottak ezen a napon a szövetséges Namungó szent erdő beavatottjaihoz csatlakoztak, hogy a beavatási elzártság végét jelentő nyilvános táncukat együtt járják el. A vidék összes férfiája, nője és gyermeke a legszebb öltözetét magára öltve, csodálva vette körül a vörös szövetfátyollal letakart felsőttestű és arcú újdonsült beavatottakat. Szerepe szerint Umár a szent erdő anyjának egyik vörös csecsemője – újszülöttje – volt, aki körtáncot járt a *boli* (egyhúrú gitár) csattogó hangjára. Egyszer csak *göresös rohamot kapva* látványosan a földre esett. Miután félrevittük, fájdalomában a földön vonaglott. Arca tüzes, teste pedig jéghideg volt. Az első döbbenetből felocsúdva ki-ki a legjobb tudása szerint próbálta gyógyítani: jómagam kalcium-, antibiotikum tablettákkal és a fehéreknek mindazon orvosságával, amelyet Péguékahában sietve össze tudtam szedni, az idősebb beavatottak az erdőben sebtében összegyűjtött levelek és masszírozás segítségével. Umár lassacskán visszanyerte eszméletét.

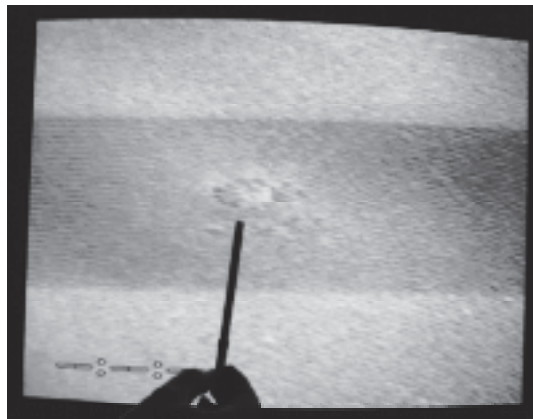
Hasonló esetek máskor is előfordultak, és a priori semmi sem indokolta, hogy az eset hátterében bármiféle titok lappang. Mint ahogyan már mondtam, titok az, amit szándékosan visszatartunk, és félreteszünk. Mi jelezte ebben az esetben a visszatartás és egyúttal a kiszivárgás tényét? A görcsös rohamon kívül két vagy három olyan jel vagy jelzés, amelyet az eseményeket követő zűrzavarban és a megrökönyödésből fakadó csendben mindegyikünk fokozatosan fedezett fel. Az első ilyen jel kétségkívül az az *általános pánik* volt, amelyet Umár rohama a *sinzangban* keltett: ahogyan álmában előre meglátta, a férfiak, a nők és a gyermekek nagy zajt csapva menekültek ki az erdőből. Mindenkit rémület fogott el. Vajon miért? Ez önmagában is egy fenyegető titok *létezésére* utaló jel volt. A következő jel az események további menetében „szűrődött ki”. Mivel Umár képtelen volt járni, Démongo barátom az én motorkerékpáromon szállította el, de nem mihozzánk Péguékahába, hanem Zyékahába, Sonro nagyanyjának és Padégué nevelőapjának falujába. Umár saját szülőfaluja – Péguékaha – nyilvánvalóan nem felelt meg neki. Miért? Ez vajon a szóban forgó titok *helyszínére* utaló jel volt? És végül, amikor Zyékahába értünk, a falubeliek szokatlan módon viselkedtek. Padégué udvarában Umárt mint egy halottat a betonozott előtér közepén egy gyékényre fektették le. Naplementekor az emberek odagyűltek, és a halottvirrasztás komor hangulatában – lehajtott fejjel, időnként köhécselve, szótlánul – ülték körül. Láthatólag arra készültek, hogy Umár bármelyik pillanatban meghalhat. „Féltek. Azt mondták, hogy már nem is élek” – mesélte később nekem Umár. A harmadik *secréta* az volt, hogy Umár jobb kezébe egy *őzszarvat* csúsztattak. Ez minden kétséget eloszlatott, mivel a feltételezett titok *jellegére* vonatkozó olyan szokásos jelről volt szó, amely arról árulkodott, hogy Umár egy homályos eredetű és nagy erejű mágikus támadás áldozata lett. Pedig a vidék egyetlen specialistája sem vizsgálta még meg, és – legalábbis amennyire tudom – ezen az éjszakán, míg a halálát és a virradatot várták, semmi egyéb nem történt.

Egy sürgősen megfejtendő „orvosi” titok

Ezen a szorongással teli éjszakán az úgynevezett „vudu halál” összes jellemzői megmutakoztak, pontosan úgy, ahogyan azokat annak idején Cannon (1942) meghatározta, C. Lévi-Strauss pedig összegezte: a közösség rémülten elhúzódik egy olyan elítéltként kezelt egyéntől, aki egy rettegett erő áldozata lett, és mint ilyen, veszélyforrássá vált. A vele szembeni csoportviselkedés az illető küszöbönálló halálát sejteti (Lévi-Strauss 1958:183).¹¹ A halál azonban ebben az esetben nem jött el, megvirradt, és a „gyászolók” szétszéledtek. Nem maradt más hátra, mint a beteggel foglalkozni, és megpróbálni megérteni a történeteket. A hirtelen összeesés a rítusvégzés közben, a szent erdő tagjainak páni rémülete, a szülőfalu elkerülése, a halottvirrasztás, a kézbe szorított őzszarv a szenufóknál mind annak a jelei, hogy valami súlyos dolog történt, és egy megfejtendő titokról van szó. A nafarák képzete szerint a szent erdei Anya által minden hetedik évben világra hozott újszülöttek a fétistárgyakhoz hasonló különleges erővel rendelkeznek. Aki a közösség egészét megható ilyen ritka pillanatban az Öreg Asszony „vörös csecsemőire” támad, ráadásul annak saját „erdejében” és mindenki szeme láttára, nem lehet más, mint egy vakmerő, felfuvalkodott és főleg a varázslásban jártas személy.¹² De vajon ki lehetett az, és milyen rejtett indíték sarkallta ilyen kockázatos és förtelmes tett elkövetésére? Ez a kimondatlan kérdés foglalkoztatott mindenkit. Umár látványos roham egy olyan egyértelmű titok jele volt, amely titkot – annak természetét, tartalmát és természetesen őrzőit – meg kellett határozni. Amennyire Umár élete vagy halála forgott kockán, olyannyira a dráma helyszínéül szolgáló szent erdő hírneve¹³ is, ezért a titok kiderítése nem túrt halasztást. Ebből adódott a következőkben leírt nyomozás néhány sajátossága.

Támadás vagy nem? Kilyukasztott test és vérhányás

Ismereteim szerint az Umáréhoz hasonló heves rohamok a nafaráknál nem szolgálnak automatikusan bizonyítékot arra, hogy mágikus támadás történt. Bármilyenek legyenek is annak jelei (lásd fentebb), a támadás ténye soha nem vonható le egyenesen a patológiai esetből: a varázsló feladata, hogy megállapítsa azt, és rámutasson, hogy a háttérben egy felfedni való titok lappang. Mikor kora reggel visszatértem Zyékahába, elmesélték, hogy Umár nevelőapja, Padégué éppen akkor vitte el Umárt Kamarikonhoz, Kakpokaha falu híres varázslójához, akivel egyébként egy más eset kapcsán az előző héten találkoztam. Nangoogi Sonrót, Umár nagyanyját szállította, én meg a motorkerékpáron követtem őket. A varázsló, mihelyt megpillantotta a mozdulatlan, kimerült és gyógynövény maradványoktól piszkos testű Umárt, azonnal fakérges után nézett, amelyekből egyfajta diagnosztizáló anyagot készített. Mutatóujját belemártva kántálni kezdett, majd Umár mellkasa felé mutatott anélkül, hogy megérintette volna a testét. Umár fájdalmában összerándult, majd pedig mindenki meglepetésére fordult egyet. A varázsló, mint később maga mondta, így „célozta be” azt a pontos helyet, ahol a *sofiyunak* nevezett őzszarv láthatatlan lövedéke Umár testébe hatolt. Úgy tűnt, hogy sem nem érintette, sem szúrást vagy bemetszést nem alkalmazott a mellkason. Viszont azt jósolta, hogy az „meg fog nyílni”. És pontosan ez történt másnap: videofelvétellel tanúsítha-



A lövedék becsapódási pontja
Zempléni András videofelvétele

tom, hogy Umár mellkasán három lyukacska jelent meg szegycsontja alatt és annak jobb oldalán. Mint ahogy a vidék iskolázott kamaszai mondták, itt volt a „rakéta” becsapódási pontja, amelyet a szent erdőbeli tánc közben lőttek ki rá. A becsapódási pont beforrt hege – a mágikus támadás testi emlékeként – egy évvel később is látszott, és bizonyára még ma sem tűnt el.¹⁴

Kamarikon diagnózisa azonban nem csak arra korlátozódott, hogy a láthatatlan lövedék becsapódási pontját lokalizálja betege testén. Arra is kiterjedt, hogy tesztelje vagy inkább kimutassa annak a testen belül kifejtett súlyos hatásait. A távról történt mutatoujjas radarozás után a varázsló megittott Umárral egy összetört gyökerekből, levelekből készített és csigaürülékkel kevert főzetet. Megjósolta neki, hogy tüszesíteni fog, majd pedig vért hányni. S a jóslat abban a pillanatban bekövetkezett, habár Umár egy évvel később azt hangsúlyozta, hogy valójában csak Kamarikon „láthatta” azokat a vérögöket, amelyeket elképzelhetően sokkos állapotban kiadott magából.

A titok testi jeleinek létrehozása és a mágikus támadásba vetett „hit” rituális megerősítése

Az előbbieken említett terápiás jellegű cselekedetek látszólag kívül esnek a témánkon. Milyen összefüggést mutathatnak a titokkal, ezzel a szándékos visszatartási tettel, ami a kiszivárgás jelzései révén árulkodik magáról? Vajon nem inkább egyszerű variánsai azoknak a jobbára samanisztikus procedúráknak, amelyek révén a rosszat lokalizálják és kivesszik a testből, és amelyek „szimbolikus hatékonyságának” pszichológiai vonatkozásairól – köztük a beteg meggyőződésének gyökereiről, az őt körülvevő csoport egyetértésének kialakulásáról, a varázsló szimulációs technikáinak hitelességet keltő hatásáról – bőséges szakirodalom áll rendelkezésre? A szó-

ban forgó cselekedeteket azonban egy másik szemszögből is vizsgálhatjuk. Az általunk elfogadott nézőpont szerint Kamarikon „elsősegélynyújtásakor” *pecsételődtek* Umár *testére* a rejtett támadás kulturális jelei, és fogalmazódott meg az, hogy a támadás elkövetőit és okait, vagyis a titokőrzőket és a felfedendő titok lényegét sürgősen azonosítani kell. A varázsló legelső mozdulata arra irányult, hogy bebizonyítsa magának a titoknak a létét a külső és belső *testi titokjelek* – a „rakéta” becsapódási pontja a mellkason, a gyomorból vagy a tüdőből származó vérrög – *létrehozásával és kimutatásával*. Másképpen fogalmazva, a különleges erővel felruházott varázsló nem „tépte ki a rosszat” Umár testéből, hanem egy folyamatban levő emberi támadás titkának olvasható és elkülöníthető jegyeiként fordította le azt, eltérően olyan egyéb szenufó kórokkutatásoktól, mint amelyek például egy-egy szellem büntető támadását vagy a szent erdő állandó „őrzőjének” (fétis) megtorlását próbálják kimutatni. A becsapódási pont és a kihányt vér által bebizonyosodott emberi támadás nyomozást és rituális visszavágást tett szükségessé. Az előző éjjeli „vudu halott” körül kialakult káoszhangulatot a varázsló egy olyan nyomozás felé terelte, amelynek irányvonalait az általa materiálisan létrehozott megkülönböztető testi jegyek jelölték ki. Az ilyen testi jegyek fizikai létrehozása – amelyet tévesen a terápiás kezeléssel kevernek össze – számos afrikai „hiedelem” születésének vagy naponta történő megerősítésének a módja. A legtöbbször meggyökeresedett kollektív reprezentációként tekintett hiedelmeket – amelyekre egyesek szerint a rituálék is épülnek – ritkán határozzák meg ilyen leírható rituális tevékenységek során létrejött mentális valóságokként.

A varázsló „elsősegélynyújtásának” interpretációja az előzőekben összegzett titokelmélet egyik aspektusának kiegészítését teszi lehetővé. Ha a titok jeleinek véletlen vagy szertartásos kinyilvánítása – a kiszivárgás – valóban a legfőbb eszköz a titok feszültségének fenntartására, vagyis megőrzésének biztosítására, akkor ezeknek a jeleknek a rituális megalkotása és nyílt kimutatása – legalábbis a mi esetünkben – a titok felfedésének első lépéseként értelmezhető. Van ebben logika, hiszen a titkot itt a legellentmondásosabb tulajdonságánál sikerül tetten érni: furcsa módon afelé tör, hogy a címzettek előtt megnyilvánuljon.

A pragmatikus hiedelem modellje: szív elleni támadás két fázisban

A mágikus támadás titokjeleinek ilyen jellegű rituális megalkotása egyúttal a felfedendő titok őrzőire és tartalmára vonatkozó nyomozás modelljének és tervének felállítását is jelentette. Miben állt tulajdonképpen a „rakéta” becsapódási pontjának megjelölése és a vérhányás által megerősített hiedelem? A támadást követő napokban az Umár köré gyűlt Padégué, Nangoogi, a varázsló és a *therapy managing group* néhány más tagja heves vitát folytatott a kórmeghatározással kapcsolatban. Húzzuk alá, hogy az úgynevezett „hagyományos elméletek” éppen ilyen viták során alakulnak ki és módosulnak. Mindenki védte a maga változatát, amelynek a bemutatásánál jobb híján a szintézis etnográfiai hagyományát fogom követni. A szakértők és a hozzá nem értők változatainak összevetésekor az derül ki, hogy a legközönségesebb mágikus támadás „töltött” *sofiyuk*, özszarvak bevetésével történik, amelyekből egy olyan varázsló, mint Kamarikon egész sorozatot tart magánál, hiszen éppúgy használhatók a kliensek ellenségeivel szembeni



Umár az orvosi rendelőben a támadás másnapján
Zempléni András videofelvétele

ellentámadásra, mint ezek sötét céljainak megvalósítására. Az a könnyedség, ahogyan a varázsló ezeket az egyébként szövetcskóban tartott szarvacskákat a kliensei előtt manipulálja, egyik jele annak a pragmatikus szerepüknek, amelyet a szóban forgó hiedelem megalkotásában játszanak. S most következzen az 1992-ben ismert egyik „modell” bemutatása. A közönséges támadó, miután kieszelte tervét, kezébe veszi *sofiyuját*, hozzátesz gyógyító hatással rendelkező leveleket és egy csak általa ismert titokzatos „kis dolgot”. Kántálásba kezd, nevéen nevezi ellenségét, és mutatóujjával – mint ahogyan Kamarikon tette, amikor a mágikus lövedék becsapódási pontját azonosította – elrepíti a „kis dolgot”. Az pedig léggé, méhhé vagy egyéb rovarrá változva sebesen az áldozat felé repül. A támadó ezután jamleveleket rejt kunyhója tetejének hézagai közé, majd aludni tér. A levelek nesze jelzi a „kis dolog” visszatértét, ami azt jelenti, hogy azonosította a célt: ha a „méh visszatért”, az áldozat helyét megtalálta. Támadásra azonban még nem került sor, hiszen a „kis dolog”, a méh csak a *sofiyu* úgynevezett keresőfeje. A támadás detonátora az őzszarvon végzett vörös kakasáldozat, ami után a támadó már nem tud visszalépni, „rakétáját” már nem tudja hatástalanítani: a célpont vagy ő lesz, vagy kiszemelt áldozata. Egyesek azt állítják, hogy az áldozati állat vérével bevont *sofiyu* vérezni kezd, amikor a láthatatlan lövedék a célpontként meghatározott személy testébe hatol.

Hatását mérge módjára fejtí ki: az áldozat *vére* először „keserűvé” válik, majd összehúzóódik, és keringésében zavar támad. „Felmegy a szívbe”, ez halált okoz, ha nem jön sürgős segítség. Azt hihetnénk, hogy Cannon egy régi teóriájának egyik változatával van dolgunk, amely a félelemnek a szimpatikus idegrendszerre gyakorolt hatásairól szól, s ennek a felfokozott működése és szétesése gyógyíthatatlan elváltozásokat okozhat a keringési rendszerben.¹⁵ Akárhogy is van, így már jobban érthető, hogy az Umár által kihányt vagy kiköpött vérrög miként alkotja a rejtett támadás legfőbb testi titokjelét.

A támadás elméletileg két fázisban megy végbe: először becéllozzák az áldozatot a „keresőfejjel”, amely az azonosítást hanggal (a jamlevelek zizegésével) jelzi vissza, majd következik a tényleges támadás, melyet a *sofiyun* végzett állatáldozat indít el. A mágikus működés e kettős szerkezetét kétféleképpen értelmezik. Egyesek szerint a töltet nélküli „keresőfej” elküldése az ellenfél mágikus erejének felmérését szolgálja, amelyet a támadónak semmiképpen nem szabad alábecsülnie. Mások szerint a feltételezett (visszaérke-

zési) határidő annak az intervallumnak a megjelenítési módja, amelyen belül a gyógyítók és a varázslók a dolgok menetébe még sürgősen beavatkozhatnak. Ezt a második gondolatot ragadnám ki, amely egyezteteti a titkos támadás és az orvoslás idő- és térfázisait, ugyanis mint látni fogjuk, az orvoslásba beletartozik az éppen folyamatban levő támadásra egy állatáldozattal történő ellentámadás is.

A jós elliptikus kijelentései: a titokőrzők és a titok tartalma

Kamarikon „elsősegélynyújtása” tehát megteremtette a megfejtendő titok és nyomozás keretét vagy inkább *mentális színtérét*: mellkasán lyukacsokkal és már vért hányva Umár szemben áll titkos támadójával, annak „kis dolgával”, őzszarvával, áldozatával. De ez a színtér elvont, technikai és személytelen. Kamarikon semmit sem mondott a titkos támadók kilétéről és indítékairól, vagyis a megfejtendő titok őrzőiről és lényegéről. Ez annak a kedves és festőien anakronikus öreg jósnak a feladatkörébe tartozott, akit közvetlenül a mágikus támadás testi bizonyítékainak feltárása után látogattunk meg. Mint ahogyan a röntgen az orvosi rendelő mellett található, úgy a jós kicsinyke kunyhója is csak néhány lépésre volt Kamarikon félelmet keltő udvarától, amelyben háziméhek rajai zümmögtek, mintegy arra szolgálva, hogy a varázsló látható formában is megerősítse kliensei hitét a saját mágikus tevékenységének hatékonyságában.¹⁶

A jóslási rítus – amelyet végig filmeztem, és amelynek verbális tartalmát szóról szóra lejegyeztem – közel egy óra hosszat tartott. Leírásánál a lényegre szorítokozom, amelyet a lehető leghitelesebben próbálok itt visszaadni.¹⁷ Umár még Kamarikon udvarán feküdt, és helyette Padégué ült le a jós zsámolyára. Következzék nagyon sematikus az, amit megtudtunk. Padégué egy, a „faluban maradt” férfi hozzátartozójának, vagyis Umárnak az ügyében fordult hozzá.¹⁸ Ez az ügy nem halottakra, ikrekre, álmokra vagy szellemekre vonatkozott, hanem *yasungóról* – fétisügyről – volt szó. Ez a fétis pedig nem Umár halottaival, apai ági vagy anyai rokonai, illetve ősei tulajdonában volt, hanem *másvalaki* (*nawadya*) birtokában. És mégis ezt a másvalakit, a fétis tulajdonosát egy *falujában* (Péguékahában) *lakó férfi* kereste fel. És a *falun kívül* kereste...¹⁹

A jós ezen szűkszavú kijelentései több lényeges pontot jelöltek ki a varázsló által meghatározott, elvont mentális színtéren: a titokőrző, aki Umárt megtámadta, az ő szülőfalujából, Péguékahából származott. De ez a férfi egy harmadik személyhez, egy ismeretlen falubeli varázslóhoz fordult, akinek fizetett azért, hogy Umárt a saját őzszarvával megölje. Titkának első letéteményese tehát egy bérgyilkos volt, aki rendelkezett azzal a halálos erővel, amely most Umár testét öli. Továbbá a jós szerint a péguékahai emberen és varázslóján kívül egy női személy is szerepelt az ügyben. *Egy nő, aki „vizet adott inni” a gyermeknek.*²⁰ Vízet vagy kölessört, amitől most Umár szenved, egyszerűen mérget. A titkot ezek szerint három személy osztotta meg egymás közt: egy férfi és egy nő párosa, aki a falunkban lakott és egy másik falubeli varázsló.

A támadás indítékának, a titok lényegének kérdésére csak a konzultáció végén került sor, amikor Padégué végre magához vehette a szót, miután a jós vöröskakas-áldozatot írt elő a „kinti fétisen” (Kamarikon őzszarván) az éppen azonosított támadókat célzó ellentámadáshoz. Padégué így kérdezgette a jóst: „Ezen a fétisen kell megölnie a kakast, hogy eloltsa a tüzet (a betegséget, a szerencsétlenséget)? – Igen. – És megmondjuk a

fétisnek, hogy (Umárt) *beavatták a poróba?* – Igen. – *És ezért jött reá a tűz?* – Igen. – *És ezt a tüzet akarja eloltani?* – Igen...”²¹ Ezután a jós következett: „De azt mondják (a szellemei), hogy *sok veszekedés volt arrafelé* (a szent erdőben, Umár beavatása ügyében). – Sok beszédnek volt a tárgya. – Igen. (A jós mondja.) – *És ez lobbantotta lángra a tüzet?* – Igen. – *Valaki valami mérgezett dolgot adott neki?* – Igen. – *Egy nő?* – Igen. – *És mindezért fogja az (ellentámadásos) áldozatot megtenni?* – Igen.”

Így a titok, annak tartalma, őrzői és letéteményesei körvonalazódtak. Körvonalazódtak ugyan, de nem lepleződtek le, hiszen a jós egyetlen nevet sem említett. Umár támadóit nem nevezte még meg, és a támadás okául szolgáló beavatási titoknak sem határozta meg a lényegét, csak a természetét. Tucatnyi jóslási konzultáció tapasztalataiból leszűrve, ez mindig így van. A jós kategóriákkal (*egy férfi és egy nő a faluból, egy varázsló, valamilyen veszekedés a szent erdőben*) operáló általános jellegű kijelentései lényegesen témánk szempontjából. Az általános elképzeléssel ellentétben a nafara jós nem mondja meg a titokőrzők nevét, és nem fedi fel a titok lényegét, mint ahogyan más jellegű „tüzek” (halál, beszennyeződés, viszály) gyújtóiról és pontos eredetéről sem ad felvilágosítást. Megelégszik azzal, hogy pontos jelzéseket adjon, olyan *társadalmi fantomképeket* rajzoljon, amelyekhez a jóslatkérőknek kell a személyneveket megtalálniuk. A pszichoanalízishez hasonlóan a páciensek dolga, hogy a jós kijelentéseit a maguk számára értelmezzék. Éppen ez a feltétele a jóslással történő diagnózis társadalmi hatékonyságának.

A „diagnózis” kapcsán egy további megjegyzés szükséges. Az olvasó valószínűleg meglepődött a „nyomozás” *utalásos jellegén*, amelynek során mindenki – a varázsló, a jós, a kérdező és hamarosan Umár is – utalások, eufemizmusok és *understatementek* révén kommunikál. Szinte az lehet az érzésünk, hogy nem egy titok felfedéséről, hanem a résztvevők védelmezéséről van szó a titok nyilvános felfedéséből származó veszélyes hatásokkal szemben – a résztvevők köre pedig ebben az esetben Umár feltételezett támadóitól egészen rituális védelmezőig terjed. Erre a benyomásra, amelyet az elkövetkezők megerősítenek, még visszatérek. A boszorkányságra mutató egyre pontosabb jelzések ellenére Umár ügye nem került e vádat vizsgáló nyilvános perre. Vagyis az őt ért mágikus támadás titkának felfedését is meglepő diszkréció övezte. S ez a diszkréció épp



Kamarikon *sofiyuja* a mágikus üteg közepén, kilövőállásban
Zempléni András videofelvétele

annyit árul el a titok természetéről, mint annak működéséről azokban a viszonylag zárt közösségekben, ahol az elmondásra kivetett tilalom a közösségi élet egyik legalapvetőbb feltételei közé tartozik. Folytassuk azonban annak a rituális folyamatnak a leírását, amelyben a titok kiszivárgása folytatódik, és amelyben a jós jelzésszerű beszédét a jóslatkérők is átveszik.

A titok forgatókönyve: ellentámadás áldozással

Umár, miután némi kezelésben részesült a helyi orvosi rendelőben,²² másnapra már viszonylag jól érezte magát. Az ellentámadás időpontját kitűzték, hat nappal később történt, helyszíne Kamarikon udvara volt. Ennél a hosszan filmezett, lejegyzett és aprólékosan elemzett eseménynél is csak a lényegre szorítkozom. Az impozáns termetű, dörgedelmes hangú és méhrajaitól körülzummögött varázsló először kelléktárának kipakolásába fogott. *Sofiyu* zacskóiból kivette egy „rakétakilövőnek” használandó őzszarvat, amelyet egy régi ekekapa nyelének szorítógyűrűjébe mélyesztett, s a kapavas közepére pedig két fémkolompot helyezett. *Aktiválta* egy cserépedényben hemzsegő *méhe*t, és orvoságokat tartalmazó porral beszórta ezt az egész mágikus üteget, amelyet nem csak Freud talált volna fallikusnak.

Ezután Padégué megfogta a vörös kakast, és a „fétishez” fordult: kérte, hogy éjjel-nappal őrködjék Umár felett; elmondta neki, hogy Umár akarta a *porót*, és hogy a beavatásakor viszály támadt; Umár „kereken visszautasított” mindent, és azt kívánta, hogy *nagybátyjai szülőhelyének porójába avassák be; így is történt, és ott küldtek rá tüzet*. „Tégy meg mindent, és oltsd ki a tüzét (betegségét)!” „Bárki legyen is az, férfi vagy nő, tedd úgy, hogy szavai önnönmaga ellen forduljanak!...” Ezután Kamarikon vette át a szót bő szitkozódással, és kemény parancsokat osztva *yasungójának*, fétisének, arra szólította fel, hogy változzék viperává, méregköpő kígyóvá, oroszlánná... kutassa fel és ölje meg az ellenséget. A *vörös kakas* nyakát átvágva a varázsló áldozati késével megrajzolta a támadó „sírját”, majd az állat sugárban kitörő vérével befrocskolta az őzszarvat, amelyet előtte kilövőhelyzetbe igazított. A varázsló macskája, amelyet sem a friss vér, sem a haldokló kakas vergődésének látványa nem izgatott, szakértő módjára, mozdulatlanul figyelte a rituális jelenetet.

Hogyan lehet értelmezni ezt a rítust? Először is azt kell hangsúlyozni, hogy sem azok, akikért az áldozat szólt (Umár és Padégué), sem az áldozatot végrehajtó nem tértek el a jós már említett utalásszerű és személytelen beszédmódjától. Továbbra sem nevezték meg a támadókat, indítékaikat, vagyis a titok tartalmát. Ugyanakkor három új és fontos jelzés adódott hozzá a meglévő *secrétákhoz*. A varázsló (szelleme) által megállapított „viszály” során Umár valamint „kereken visszautasított”. A következő mondat utalásszerűen pontosítja azt, amit határozottan elutasított: az anyai nagybátyjai szülőhelyétől eltérő szent erdőbe való beavatását. És végül azért kapta a leterítő őzszarvlovést, mert nem engedelmeskedett a parancsnak – mert mégis „*nagybátyjai*” *sinzangjának porójához csatlakozott*. Ez az oka annak, hogy „ők” – a jós által meglátott férfiból, nőből és varázslóból álló trió – „tüzet vetettek rá”. A varázsló áldozati visszavágásának ezen céltáblái azonban továbbra is megőrizték rituális anonimitásukat.

Ami a halálos töltetűnek tekintett áldozati visszavágást illeti, egyetlen olyan vonást



A jóslási rítus: Padégué és a jós
Zempléni András videofelvétele

emelnék ki, amely a titok rituális kezelésének módjához kapcsolódik. A varázsló szelídített méheit is beleértve, ez az áldozati jelenet nyilvánvalóan egy olyan *rejtett támadás titkának a mimetikus színrevitele, amely támadást meg kell akadályozni*. A varázsló őzszarvhoz intézett vöröskakas-áldozata ugyanaz, mint amit Umár támadója tett a sajátján. Másképpen megfogalmazva, ez a tükörképes rituálé, amely a szavakat dolgokká, a jósbeszédet hatékony tette alakítja át, végül is az utánczás eszközével jeleníti meg a titokhoz kapcsolódó erőszakot. Vagyis ennek a mágikus – a támadásra ellentámadással válaszó – megtorlásnak semmi köze egy olyan ítélethez, amely a megtorlott bűntől alapvetően eltérő büntetést szab ki.

Az eredettitok. „Kadhafi”, a lánytestvére és a varázsló: a titokőrzők

Elérkeztünk e mágikus, beavatási történet fordulópontjához, amelynek epizódjait sorrendben írtam le anélkül – már amennyire lehetséges volt –, hogy a későbbiekben szerzett információkat felhasználva megvilágítottam vagy értelmeztem volna egyes mozzanatokat. Ebben a fázisban – a varázsló áldozatbemutatásánál – körülbelül egy *thriller* olvasójának helyzetében éreztem magam. Az események folyamán kiszűrődött vagy a rítusok során szándékosan létrehozott titokjelek (*secreták*) elég pontosak már ahhoz, hogy a rejtély megoldását sugallják, de még túlságosan utalásszerűek voltak a titok leleplezéséhez. Továbbá teljesen az volt az érzésem, hogy e sorozat más „olvasói”, kísérőim és falubeli társaim a nyomozásban előbbre jutottak nálam: hogy pontosan tudták, kikről és miről van szó, de azt nem közölték velem. Innen eredt az a gyötrő kérdés, vajon a rituális utalások – amelyeket nem nekem címeztek²³ – nem egy olyan köztudomású titkot próbáltak-e palástolni, amelynek eszközével a zárt közösségek a társadalmi békét tartják fenn, azt a békét,

mely nagyrészt az ismert dolgok kimondásának tilalmán alapul? E kérdés további két problémát vet fel. Milyen kollektív tétje lehetett ennek a titoknak, melynek nyilvános felfedése faluközösségünk életében mély rendbontást okozhatott azon a zavaron kívül, amelyet egy személy megbetegedése általában kivált. És végül azt miért nem hozták a tudomásomra egy elfojtott hangú beszélgetésben akár, amelyet a *poro* nyelvén „kutya-evésnek” neveznek, és amelyet oly gyakran megfigyeltem, sőt gyakoroltam is a mindennapi életben? Miért zártak ki a titok diszkrét köréből, holott ugyanahhoz a faluhoz, nagycsaláddhoz és *sinzanghoz* tartoztam, mint Umár?

A feltett kérdésekre csak 1993-ban, egy évvel az események története után kaptam választ olyan körülmények közt, amelyek sok mindent elárultak a szóban forgó titok társadalmi sorsáról, sőt annak valódi voltáról. Az én explicit kérésemre és a *legnagyobb titokban* – halk hangon és Péguékaha bozótosában félrehúzódva – Umár végül elmondta azt, amit betegsége rejtett eredetének tekintett. Szerinte támadói, a jós által azonosított férfi-nő páros férfitagja Nélo volt, saját klasszifikációs nagybátyja – akit közismert kegyetlensége és fösvényisége miatt unokaöccsei Kadhafinak gúnyolnak –, nőtagja pedig Nélo egyik anyai ágú leánytestvére, Tyemongo vagy Tyefigué lehetett, aki a mérgezett italt adta neki. A „rakétát” egy szomszéd falubeli varázsló lőtte ki, akit „Kadhafi” busásan megfizetett, és nem alaptalanul, hiszen ez a bérgyilkos feltehetően Kamarikon mágikus ellentámadásának hatására azóta szörnyethalt. Egyszóval a feltételezett támadók nemcsak hogy Péguékaha lakói voltak, hanem Umár egészen közeli rokonai, akik naponta gondoskodtak róla.

Megdöbentem: mindez engem is személyesen érintett. Bizalmas társi szerepem kezdett kirajzolódni ebben a titokban, amelyet Umár most rám bízott. Ugyanis „Kadhafi”, nemcsak Umár klasszifikációs nagybátyja, hanem az én gyámom is, hiszen anyai nagybátyjától, attól a minden tekintetben kitűnő Nambéléltől „örökölt” engem, aki 1972-ben Péguékahába befogadott.²⁴ De ez még nem minden. Tyemongo, Nélo alias „Kadhafi” szépséges nővére főzött rám is attól a szerencsés naptól kezdve, amikor Nambélével találkoztam. Elképzelhető, mennyire meglepődtem. Mannoni reakciót váltott ki belőlem a hír: „tudtam... hogy ez nem létezik... de mégis...” (Mannoni 1985). Vajon mikor kapom én is a nekem szánt „rakétát” vagy „ivóvizet”?

A titok társadalmi lényege: rabszolgák és urak Péguékahában

Visszatérve a kezdetben megadott terminológiámhoz, Umár tehát közölt velem egy titkot, amelynek először egyik *címzettjévé*, most pedig egyik kései *letéteményesévé* váltam, tekintettel a feltételezett titokörzőkkel fenntartott szoros kapcsolatomra. Ez utóbbiak valószínűleg mit sem tudtak a bozótosbeli beszélgetéseink tartalmáról, habár azok eltitkolhatatlanságának ténye önmagában is a kiszivárgás egyik formájának tekinthető. Továbbra is homály fedte azonban az ügy hátterét: a titok lényegét, mely a rejtélyes támadást indokolta, vagyis a szent erdőben Umár beavatása körül kitört „viszály” okát. Továbbra is a bozótosban és olyan halk hangon, amely jelezte a felidézett tények aktualitását, Umár végül is elmondta mindazt, amit tudott. Viktor Turner²⁵ egyik ismert kifejezésével élve, egy Afrikában klasszikusnak mondható „társadalmi drámáról” volt itt szó. Azt hittem, hogy e drámát már körbejártam a Nambélével egykor folytatott beszélgetések so-



Kamarikon, a mágikus üteg és ellentámadás
Zempléni András videofelvétele



rán. Egyszerűsítve összegzem a történetet, mely mint oly sok más afrikai betegségértelmezés folyamán reaktiválódó társadalmi titok, a távoli múltba nyúlik vissza.

Umár Pégué-kahának, „Pégué falujának” alapító női ágazatához tartozik. Az alapító Pégué leszármazottai később egy tucat termőföldet kereső, foglyul ejtett vagy menekült családot fogadtak be. Az alapító női ágazatnak régóta nem él egyetlen egyenes ági leszármazottja sem a faluban. Néhány túlélő leszármazott – köztük Umár anyja és két anyai nagybátyja – Franciaországban, Korhogóban vagy Abidjanban telepedett le. Mint ahogyan Umár a beavatása előtt, ezek valamennyien az „elmenők” csoportjához tartoznak. Már nem rendelkeznek társadalmi egzisztenciával a faluban, ahol az élet tovább folytatódott. Időközben egy volt rabszolganő leszármazottai, akit egykor Pégué egyik anyai unokaöccse – egy beolvasztott ág tagja – vásárolt, vették át a távol levő alapítók helyét. Nélo alias „Kadhafi” nagybátyját, Nambélét követve e beolvasztott rabszolgaágazatnak a főnöke manapság, és ennek folytán Péguékaha földfőnökének adja ki magát. Egyszerűen az általa rejtegetett titok nem volt más, mint valódi származása.

Elképzelhető, hogy ezen is mennyire megrökönyödtem: a nafara családom eredettitkából való kizárásom tehát régebbre nyúlt vissza. Umártól tudtam meg azt, amit Nambélé éveken keresztül rejtegetett előttem: Péguékaha urinak ágát az ő rabszolgaága váltotta fel, ő maga pedig az alapító megüresedett helyét foglalta el. Az ágazati összefonódásokhoz és az ehhez kapcsolódó genealógiai manipulációkhoz szokott afrikánistának egy ilyen jellegű eredettitok felfedezésében nem volt semmi döbbenetes. De a család egy olyan régi bizalmasának, mint amilyen én voltam, bizony megrázkódtatást jelentett. A bozótban beállt pillanatnyi csendben újra és újra lepergettem magam előtt azt a számos esetet és jelzést – beavatási vagy jóslási rítusokat, megtörtént vagy nem megtörtént eseményeket –, amelyeket az évek során észre lehetett vagy kellett volna vennem ahhoz, hogy rájöjsek nafara vendéglátóim legféltettebb társadalmi titkára. Umár azonban kevés gondolkodási időt hagyott. Elfojtott hangon tovább folytatta a történetet. Támadói üköreganyjának megvásárlója, Pégué unokaöccse a háza népét sokasodni látta. Gazdag és konzervatív nézeteket valló *bigman* lett belőle. Eldöntötte, hogy a Wabába – a Pégué földjén található közös szent erdőnkbe – ezentúl csak az alapító közvetlen leszármazottait avatják be. A rabszolgaághoz és az

abba befogadott egyéb ágakhoz tartozó fiúkat egy másik *sinzangba*, a Gbagbába küldte, ahol manapság Kadhafi a korosztályfőnök.

Ezt is meglepődve vettem tudomásul, hiszen nafara vendéglátóim eredettitkához való kapcsolódásom harmadik és nem kevésbé múltba nyúló pontjáról vagy mozzanatáról volt itt szó. Az említett *bigman* ugyanis nem láthatta előre döntésének szerencsétlen és groteszk visszahatását: 1992-ben én voltam Péguékaha egyetlen (időszakos) lakója, akit a Wabába avattak be! A többiek mind a Gbagbához kerültek. Természetesen volt gyám-
apám, Nambélé „helyezett be” 1974-ben az alapítók erdejébe, azzal magyarázva a dolgot, hogy a Waba tagjai már „régóta kérnek gyermeket” tőle.²⁶ Ekkor kezdtem megérteni vakmerő tettének – egyik – értelmét, és Umár azon előrejelző álmának értelmét is, amelyben – tíz nappal a szent erdőbeli összeesése előtt – az álombeli védelmező és bizalmas szerepét töltöttem be. Egy fehér embert – engem – el lehetett „helyezni” az urak erdejébe, annál is inkább, mivel annak hatalmi státusa erre predesztinálta őt, idegen mivolta pedig semmiben nem fenyegette Péguékaha új rabszolga-urainak hallgatással övezett társadalmi felemelkedését. Jobban elgondolkodva a történeten, nafara gyám-
apám válasza még helyesnek is tűnt, tekintettel arra a *double bindra* (kettős kényszerre), amelyet az általam folytatott több mint „résztevéő” etnológia vezetett be.

Umár a vele történtek sarkalatos pontjához érve végül is bezárta annak a titoknak a körét, amely már a szent erdőbeli álmában összekötött bennünket. Az évek teltek-múltak, hagyományok születtek és szűntek meg, és Kadhafi láthatóan semmi hajlandóságot nem mutatott arra, hogy a családjá ősanymát megvásárló *bigman* által hagyományozott szokást felélessze. 1992-ben „földfőnöki” tisztében és annak az alapító ágának a nevében, amelyhez saját ága beépült, *nagyon hevesen ellenezte Umár beavatását*, vagyis azt, hogy az alapítók egyik leszármazottját jogszerűen a Wabába avassák be. Fiatal barátom értelmezése szerint Nélo így akarta őt az elbitorolt tekintély alá rendelni, és elhárítani azt a pusztán csak képzelt veszélyt, hogy az igazi alapítók politikai és földtulajdonosi kiváltságait visszakapják. Vagyis amikor rabszolgaága titkát igyekezett megőrizni, azt éppen hogy kitergegette a jós által kimutatott wababeli heves „veszekedés” révén. A környéken mindenki tudott erről a nyilvánosság előtt lezajlott titokkiszivárgási jelenetről, de senki nem beszélt róla.

A történet folytatása egyszerű. Umár, aki hosszasan ecsetelte előttem nagybátyjainak Péguékaha földjéhez és „kincseihez” való jogait, bátran szembeszállt Nélóval. A szent erdő gyűlése, amelynek társadalmi emlékezete mély, döntést hozott az ügyben: Umárt mégis a Wabába avatták be. Ezt követően Umár még rá is tett egy lapáttal azzal, hogy egy kicsit a katolikus vallásra frissen áttért európai zsidók módjára túlzott neo-tradicionalista buzgóságot mutatott és mutat ma is. A jobbára már semmin sem meglepődő, csipkelődő természetű, a *poro* által szabott számtalan kötelezettséget és tilalmat kijátszani merő földművelő korcsoporttársai Umárt számtalanszor gúnyolták a szent erdőbeli túlbuzgó viselkedéséért. Ez a viselkedés azonban tetszett a Waba idősebb beavatottjainak, ami azt a gondolatot ébresztette fel bennem, hogy a városból Péguékahába „visszatért” Umár néhány év múlva szent erdőnk egyik hagyományőrző előjárója vagy legalábbis szürke eminenciása lesz.

Érthető, hogy mindezek gyilkos dühöt és heves bosszúszomjat keltettek a nevét méltán kiérdemlő „Kadhafiban”. Miért is ne akadályozta volna meg ennek a fiatal „úr-
nak” és főképp nagybátyjainak visszatérését Péguékaha társadalmi színterére? Miért is

ne folytatta volna titokőrző politikáját más módszerek bevetésével? A mágia a gyengék fegyvere, és ő gyilkos „rakétát” lőtt ki Umárra, a *sinzang* lefátyolozott Oedipus táncosára. Ez lenne Nélo feltételezett titka, amelyet se nem tagadott, se meg nem vallott, és a titok éppen ezért fejt ki továbbra is hatását így vagy úgy a mindennapi élet csendjében. Három példát hozok a titok e diszkrét továbbélésére. Umár azóta nem iszik és nem eszik semmit a támadóinak tekintett személyek udvarában, étkezését Zyékahában oldja meg. Mint ahogyan a gyomorfekélyes beteg, aki fekélyének helyét tapogatja, Umár is gyakran megérinti a „rakéta” máig látható becsapódási pontját. Házát pedig „Kadhafi” unokaöccseinek segítségével építette föl az alapítók lakónegyedével átellenben. Együtt él tehát titkával, amelyből továbbra is kiszivárognak jelek: tartózkodás az étkezés terén, egy új testi szokás, távolságtartás...

A tudott és az elhallgatott. A hallgatni tudásról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról

Amennyiben az olvasónak volt mersze eddig követni ezt a szövevényes történetet, nyilván feltűnt számára, hogy a történet vezérfonala – a titok fogalma és szerepe a köztem és nafara vendéglátóim közötti kapcsolatban – átszótt, körvonalazott vagy érintett számos olyan jelenséget, témát és ezekhez kapcsolódó problémát, amelyeket a kortárs konstruktivista etnológia – éppenséggel a megkonstruált tárgy elméleti koherenciájának érdekében – kihagyta a leírásból. Még ha akartam volna is, Umár története kevésbé volt alkalmas olyan elméleti sematizálásra, amely annyi manapság megjelenő antropológiai szöveget sterilizál az életszerű részek kimetszésével, a tulajdonnevek elhagyásával, az etnológus cselekedeteinek homályban tartásával, eljutva egészen odáig, hogy az etnológus által „bemutatott” társadalom teljesen eltűnik érvelésének vetítőlámpája mögött és súlya alatt. Mint láthattuk, én nem utasítom el mindezek szükségességét. Éppen ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy Umár történetét megfelelően visszaadni csak több olyan leírással lehetne, amelyet számos, de itt kihagyott adat gazdagítana, és amelynek mindegyike a kiválasztott gondolatmenethez kapcsolódó érvelést szolgálná. Ily módon a hiedelmek rituális képzésének problémája alkothatná az előbbieken említett mágikus jelenségek elemzése köré rendezett leírás vezérfonalát. A betegségcentrikus leírás egyik lehetséges rendezője annak a betegségnek a reintegráló funkciója lehetne, amelyet a volt városlakó Umár eredeti közössége társadalmi jelentéssel ruház fel. Umár beavatásának leírása pedig alapulhatna azon a különbségen is, amely a *poró*ban előírt próbák önmagukra utaló (autoreferenciális) jellege és Umár betegségének kivetítéses értelmezése közt húzódik.

Mindezek a lehetséges leírások azonban nem olyannyira egyenértékűek, és interpretatív jellegük nem támasztja alá a „textuális” antropológia doktrínája által keltett tudományos pesszimizmust. Egyes leírások heurisztikusabbak, mint mások. Én egy etnológiai és egy személyes ok miatt választottam az előbbi. A szenufó társadalom közismerten kriptofil, aminek egyik bizonyítéka, hogy elszakíthatatlan kötődik a *poró*hoz és oly sok más beavatási intézményhez. Ezért kivételes terepet szolgáltat arra, hogy a titkot, annak társadalmi létrehozását és különféle funkcióit antropológiai szinten meghatározzuk. A második okom egyszerre személyesebb és általánosabb: nafara vendéglátóim eredet-

titkából való tartós kizárásomról van szó, vagyis az arról gyűjtött személyes tapasztalatomról, ahogyan a titok univerzális gyakorlata az etnográfussal szemben megnyilvánul. Ennél a pontnál érdemes megállni. Akármilyen diszkrét és „integrálódott” legyen is az etnológus, akarva vagy akaratlanul abba ártja bele magát, amihez semmi köze. Mesterségének éppen ez az egyik specifikus vonása, és „ottlevésének”²⁷ célja. Szinte azt mondhatni, hogy az etnológia a mások ügyeibe való szisztematikus betolakodás művészete, és hogy az etnológus az e cikk elején meghatározott „betolakodó” prototípusa. Ezért szolgált tehát a titok kérdése Ariadné fonálául ehhez a leíráshoz, amelyből két konklúzió sor vezethető le.

A hallgatni tudás: a tudás és az elmondás tilalma

Elsőként az előzőekben összefoglalt egységes titokelméletet szükséges pontosítani. Ezt az elméletet a Wabába való beavatásom már távolinak tűnő idejében találtam ki. A *poro* egyes rituális titkainak újdonsült letéteményeseként eléggé bámulatba ejtettek a titokkiszivárgás azon szertartásos alkalmi, amelyeken beavatóink parancsára részt kellett vennünk a nem beavatottak – titkaink címzettjei – előtt, vagy az ő hallótávolságukon belül. Idő kellett ahhoz, és egy apró esemény, hogy a „*poro* rejtett dolgainak”²⁸ igazi természetéről fogalmat kezdjek alkotni. Egy hajnalon az idősebb beavatottak azt parancsolták nekünk, hogy öltünk magunkra Kafolo csuklyáit, és vegyük kezünkbe virgácsait. Ilyen maskarába öltözve kellett kirohannunk rituális anyánk erdejéből, hogy jelenlétét hajnalhasadtakor a falvakban erre-arra futkosva kifejezzük: ahogy félelmet keltően a házak közé törünk, az asszonyok és a gyermekek meglepetést színleltek, és elrejtőztek. Azt a szikrát, amiről beszélek, nem ez az ártatlan rituális színjáték pattintotta ki, hanem újfent egy nem szándékos titokkiszivárgás következménye. Mivel lábaim fehérek, fekete zoknit húztam rájuk, amellyel minden kétséget kizáróan az egész vidéken egyedül csak én rendelkeztem. Habár ez a részlet bizonyára nem került el annak a két idősebb péguékahai asszonynak a figyelmét, akiknek útját hirtelen keresztettem, beérték egy egyszerű tyé felkiáltással, majd Mona Lisa-i mosollyal az arcukon szaporára vették lépeteiket a kút irányába. Pontosan tudták, hogy ki vagyok, mégsem mondták ki.

Hogyan értelmezzük ezt a dolgot? M. Housemannak (1993:213) igaza van akkor, amikor különbséget tesz a „rejtett” (*concealed*) és a „megerősített” (*avowed*) vagy ahogyan én mondanám, a kimutatott beavatási titok között. Ez utóbbiak az előbbieknél paravánként szolgálhatnak a F. Barth által elemzett baktamani ezoterikus tudás „hagyomány-retegeinek” mintájára (Barth 1975:217–223). Még tovább is lehet menni: egy kimutatott rituális titok gyakran egy másikat álcáz, aminek az a funkciója, hogy az egyik titok szertartásos kimutatását követő interakciók által gerjesztett feszültségből a másik (a „rejtett”) titok újra feltöltődjön.

Bármilyen is legyen ez a réteges szerkezet, sok beavatási titok létezése függ attól, hogy a *titok tartalmának egy részét* a titokőrzők és a letéteményesek *hallgatólagosan megosztják* egymás között. A nafara asszonyok pontosan tudják, kit rejt a Kafolo maszk, és hogy Kafolo csupán a férfivilág fikciója, ezt azonban soha nem mondják ki a titokőrzők jelenlétében. Sarkalatos pontot jelent, hogy a hallgatás törvénye itt nem a *tudás megosztását* tiltja meg, hanem annak közös *kimondását* a titokőrzők és a címzettek ál-

tal. A rituális titok nem feltételezi szükségszerűen a megismerés tilalmát, de mindig megköveteli az elmondás tilalmát. A tudott dolog elhallgatandó.

A kimondásnak ez a tilalma vagy a hallgatás konvenciója a szenufó beavatási titok számos társadalomszervezési funkciót szolgál, amelyeket J. Jamin (1977) már tüzetesen elemzett: a nemek közti elkülönülést, az idősebb testvérek hatalmát a fiatalabbak felett, a nafarák antagonisztikus társulását a szomszédaikkal, a legkülönbözőbb hódítókkal, gyarmatosítókkal vagy akár saját nemrégiben még tisztüket betöltő és idegen származású vezetőikkel szemben. De tulajdonképpen a következő ponthoz szeretnék eljutni. Úgy tűnik, hogy az Umár története során frissen felfedett társadalmi titok – Péguékaha jelenlegi „urainak” szolgálata eredete – ugyanannak a *megosztott tudás*, de *ki nem mondás* logikájának engedelmeskedik, mint a *poro* beavatási titkai. Péguékahában és a szomszédos falvakban kevés lakosnak nem volt vagy nincs tudomása Nambélé és „Kadhafi” családjának eredeti származásáról. De a kibocsátott titokjelek ellenére a múltban és most is csak elfojtott hangon, „kutyát éve” beszélnek róla. A tudott dologról itt is hallgatni kell. Mint láttuk, erre a legjobb bizonyíték az, hogy e *titkot szisztematikusan utalásokkal kezelik* a rituális folyamat során mindvégig. A legfeltűnőbb bizonyíték az a mély szorongásról árulkodó hallgatás, amelyet Umár továbbra is fenntart betegségének feltételezett elkövetőit és eredetét illetően.

Másképpen megfogalmazva, ezt a típusú – tudott, de elhallgatott – közösségi titkot is mint egy társadalomszervezési elvet kell elemezni. R. Horton annak idején három jellemzőt emelt ki elsősorban a nyugat-afrikai állam nélküli társadalmak széles körét vizsgálva: az olyan „horizontális” és egyenrangúságot biztosító intézmények fontosságát, mint lineáris korcsoportok; az ágazatok széthúzását és széttöredését szabályzó olyan szervezeteket, mint a szenufó *poró*hoz hasonló számos titkos társaság; és végül azokat a faluközösségeket, amelyekben a lokális csoport kialakulásában a lakóhely elve elsőbbséget élvez a származáshoz képest (Horton 1971). Ezekben az állami formációval nem rendelkező társadalmakban (*stateless societies*) a rend lényegében a – nafarákhoz hasonlóan az alapítók, menekültek, rabszolgák leszármazottaiból álló – falvak gyakran vegyes elemei közötti pillanatnyi egyensúlyon nyugszik. Ezekben a közösségekben messze nem olyan lényeges egy ág szolgálatairól szóló genealógiai titkot kitergetni, mint elhallgatással jóváhagyni ezt a típusú közösségformálódást a törekeny társadalmi egyensúly, vagyis a polgári béke, a lokális közösség fennmaradásának biztosítása érdekében. Valamivel ugyanis ki kellett tölteni azt a társadalmi hézagot, amelyet Péguékaha alapítói hagytak maguk után. Az ág eredetéről szóló titok elhallgatása a szenufóknál nem véletlenül hiányzó genealógiai diskurzusokhoz²⁹ képest egy ellentétes, de ahhoz hasonlítható társadalmi funkciót tölt be. A kimondás tilalmával sújtott titok ugyanolyan mértékben, de egészen más módon járul hozzá a lokális csoport kohéziójának biztosításához, mint a folyamatosan életben tartott genealógiai emlékezet.

Ez annyit jelentene, hogy a leszármazási szabályokat eltörlik, vagy teljesen háttérbe szorítják az eredetről szóló titkok? Ha Umár történetét nézzük, akkor a válasz egyértelműen nem. Hiszen – s maradjon ez befejezésül – az általunk elemzett rituális folyamat egyik legmeglepőbb pontja éppen az, hogy a „családmagként” a *minden matrilineáris társadalomra jellemző alapító hármast* jeleníti meg. Ez magyarázatot igényel. A nafara társadalmat a „legtisztább” matrilinearizmus jellemzi azáltal, hogy a látogató férj rendszerét (*visiting husband system*) követi, vagyis egy olyan „házasodási” elvet, amely az

exogámia törvényét a lehető legkisebb engedmény árán tartja be.³⁰ Mint ismeretes, a patrilineáris társadalmaktól eltérően, ahol egyetlen házaspár elegendő egy falu megalapításához, egy matrilineáris ágazat és falu megalapításához legalább három személyre van szükség: egy ellenkező nemű testvérpárra és egy idegen nemzótársra, aki a testvérpár nőtagját, az első női ágazat őst, megtermékenyíti. Ez a szerkezeti hármis szépen megtalálható Umár történetében. A harmadik – a nemzótárs – szerepét éppen az a férfi töltötte be, aki Umárt felkarolta és megmentette: Padégué, aki valójában Tyemongo, vagyis Néló „méregitató” *anyaági leánytestvéreinek látogató férje*. Ez magyarázza Padégué élénk reagálását a jószavára, amikor az „megtalálta” a nőt, aki „vizet adott” Umárnak: az ő saját gyermekeinek anyjáról volt ugyanis szó.³¹ Elképzelhető milyen rendkívül kényelmetlen helyzetben érezte magát. De legalábbis számunkra, a lényeg nem itt van. Az eredetitok háttérében megjelenő és a férfi-nő testvérpárhoz harmadikként kapcsolódó nemzőapa személye pontosan rávilágít arra, hogy a titok fő referenciája e társadalom eredettörténete. Ez az eredettörténet ilyen módon eleveníti fel egy fiatalember betegségének egészében véve jelentéktelennek tűnő esete kapcsán.

Az etnológus mások életébe való betolakodásáról

Nafara gyámam, Nambélé nemcsak a családjá szolgaeredetéről tudott és elhallgatott titkot vitte magával a sírba, hanem annak a titkát is, hogy miért vagyok én jelen az ő urainak szent erdejében, ahol társadalmi beavatási titkainak zömét megismertem. Annyit mondhatok, hogy döntése, miszerint engem a Wabába „helyezett be”, egyszerre volt bámulatos húzás az én törvénysértőnek minősülő beillesztésemre a közismerten idegengyűlölő társadalmába, és furfangos módszer arra, hogy számúzzon a közösségének alapítói után maradt társadalmi űrbe, amelynek kitöltésére, jogait követelve, Umár a későbbiekben vizályt szítva jelentkezett. A beavatáskor kapott nevem bizonyítja még azt, hogy Nambélé döntésének társadalmi háttére korántsem esett kívül beavatóim tudott és elhallgatott ismeretén. Természetesen nem volt jogom egy alapító beavatási nevének fölveteléhez, így *Kulo-pityambélé-dyének* (szó szerint „egy ország szép gyermekei hazatértek”) neveztek el: a *Kulo* (ország, másik ország) szóval kezdődő nevek a rabszolgák leszármazottai és az idegenek számára vannak fenntartva. Fiam a *Kulo-dyala-kpoo* („az ország fiai súlyosak”) nevet kapta, amely ugyan jelöli idegen eredetét, de már szüleinek a nafarák közé való beilleszkedésére is utal.³²

Mit gondolhatunk ma az események ilyen egybeeséséről, ami tulajdonképpen meghatározta további munkámat a nafaráknál? Amikor Nambélé a társadalom beavatási titkait megosztó letéteményesek szűk körébe bevont, egyúttal kizárt a saját származásáról szóló titokból, amely a közösség történelmének egy titkos fejezetét érintette, és én ebbe a közösségbe telepedtem be hosszabb időre. Míg lelkesen ismerkedtem a beavatóink által fokozatosan átadott rituális titkokkal a Wabában, addig fogalmam sem volt erről a másik titokról, pedig Nambélé tagsága abban a másik *sinzangban* (Gbagba) – ahová Péguékaha alapítóinak rabszolga eredetű vagy egyéb alárendeltjei tartoztak – világos jelzés volt rá. Ebben az esetben is egy titok – a beavatási titok – egy másikat rejtett: egy olyan társadalmi titkot, amely meghatározta a titokátadás körülményeit és helyét.



A testi emlékeztető: az alvó Umár keze a „rakéta” becsapódási pontján nyugszik
Zempléni András videofelvétele

Valahányszor a titokra vonatkozó félreértéseimre gondolok, eszembe jut egy, a *poró*-ban használt szó. Valójában az a *sityégé*, „tudatlan gyermek” voltam, aki a beavatás végén énekelt ezoterikus dalokban szerepel. Ezekben az egyénileg megkomponált énekekben kellett bemutatnunk beavatásunk összes fázisát a nem beavatottak előtt:³³ bizony ez a *sityégé* gyermek voltam, aki az „idősek által mutatott” minden dolgot annak képzelte, ami az nem volt, és aki azt gondolta, hogy az utolsó „rejtett dologról” van szó, holott az csak a következő titok tetszetős fedele volt. Tudatlanságom abban nyilvánult meg, hogy nem vettem észre a beavatási titkok mögött rejlő társadalmi titkot, holott az előbbiekről tudtam, hogy nem pusztán kulturális jelenségekről van szó. Míg már valahogy megértettem, hogy egy beavatási titok mindig egy másikat is rejt – és hogy a beavatási megismerés egy olyan vég nélküli munka, amely a szenufók álhatatosság-etikájának és ethoszának középpontjában áll,³⁴ – még mindig nem vettem észre, hogy a mi Wabánk, a „szimbólumok erdeje” magában rejtje azt a kicsinyke fát, amelyet nafara vendéglátóimnak a közösségükbe való betolakodásommal szembeni társadalmi reakciója oda beültetett.

Nem véletlenül mondtam „társadalmi”, hiszen Nambélé eredettitka és a hiányzó urak erdejébe történő behelyezésem titka tudott, de elhallgatott dolog volt, ha nem is egész nafara földön, de azokban a falvakban bizonyosan, ahonnan a Waba toborozza a tagjait,³⁵ valamint Sinématiali egész vidékén. Nem egy magán- vagy kifejezetten lokális ügyről, hanem egy jóval általánosabb, – a Nambélé által ügyesen végrehajtott társadalmi elhelyezésem hátterét illető – szándékos elhallgatásról volt tehát szó. Egy Zyékahából származó újságíró – ráadásul a beavatási korosztályi főnököm anyai féltestvére – mindent burkoltan *A fehér nafara*³⁶ című újságcikkében le is írta. Ezt az anekdotát annak hangsúlyozására idézem, hogy a jelenlétemre, a kutatómunkámra és etnológiai módszereimre Péguékaha vagy Waba kis világán túlról is érkezett visszajelzés. Tulajdonképpen a szenufók történelmi helyzetének és az etnológiára oly jellemző „tudományos” betolakodásnak a kettős csapdájába estem.

Ismert, de az antropológia történelmében kevésbé elemzett tény, hogy az úgynevezett egzotikus etnográfia születésétől fogva a mások ügyeibe való beférkőzés egyik formája volt, és időnként egyértelműen a gyarmatosítást és az azzal járó hírszerzést szolgálta. Akár gyarmatosított társadalmakat, akár európai paraszttársadalmakat kutatott, a klasszikus etnográfia globális politikai keretét mindkét esetben nagyjából hasonló viszony jellemezte: a vizsgált társadalom alávetettsége azzal a nyugati vagy városi civilizációval szemben, ahonnan az etnológus származott.

Frobeniustól Malinowskiig, Evans-Pritchardtól Griaule-ig, Firthtól Leachig ugyanannak a kettős kényszernek (*double bind*) a variánsaival van dolgunk, amely azzal jellemezhető, hogy az etnológus nemcsak idegen, hanem egyben a házigazdái társadalmát ellenőrizni, megszervezni, vagyis átalakítani törekvő világnak a képviselője is. E kettős kényszer az etnográfus munkájának természetéből adódik: akár fehér, akár fekete, akár helybeli vagy idegen származású, képtelen függetleníteni magát attól a hatalmi viszonytól, amely házigazdának alávetettségi helyzetéből fakad, jóllehet mestersége együtt jár azzal, hogy tartós befogadást és alapvető információkat kérjen tőlük kultúrájukról vagy társadalmukról, miközben a saját világa éppen szétforgácsolja vagy akár megsemmisíti azt. Változott-e radikálisan ez a helyzet a gyarmatosítás hivatalos lezáródása óta? Azzal, hogy az etnológia éppen a gyarmatosítás zűrzavaros hátterében született meg, a nemzetállamok és az ipari civilizáció világtérjeszkedésének – ma helyesebben szólva a posztindusztriális globalizációnak – az árnyékában működik azóta is. Míg az etnográfia lényegéhez tartozik, hogy „embercsoportokat sajátosságaikban vizsgáljon és értelmezzen” (Lévi-Strauss 1958:4), addig ezen embercsoportok egyik régi és alapvető közös vonása éppen a – kulturális, politikai, gazdasági – alávetettség azzal a külső és mindent behálózó világgal szemben, amelyet akarva-akaratlanul az etnológus képvisel.

Ezeknek a tulajdonképpen teljesen evidens megállapításoknak a nyomán egy másik megállapítás is tehető arra vonatkozóan, amit minden etnológus valamikor a terepmunkái során megélt: az általa képviselt világgal szemben a vendéglátói általában a titok fegyverével védekeznek. A titokba való menekülés valószínűleg azon alávetett csoportok egyik általános jellemzője, amelyek az etnológusi vizsgálódások leghagyományosabb célpontjai. Az uralkodó csoportok szándékos elhallgatásra való hajlama szintén egy szokásos válaszreakció az etnológus betolakodására. Akár a gyengék, akár az erősek fegyvere, a titok mindenképpen az etnográfiai kapcsolat alkotóeleme, és annak, hogy az is marad az egész (hagyományos vagy „posztkoloniális”) terepkutatás folyamán, egyszerű oka van. Az etnográfus ugyanis akármilyen egyéni kapcsolatteremtő, azonosulni vagy elsajátítani tudó képességgel rendelkezik is, akármennyire „empatikus” beállítottságú és ura saját etnocentrizmusának – vagyis betartja a „résztvevő megfigyelés” jobbára naiv szabályait (a résztvevő megfigyelés az etnográfia szociopolitikai keretét figyelmen kívül hagyja, és a kutató tevékenységét a kulturális különbségek megfigyelésére zsugorítja) –, ez az etnográfus a terepen tökéletesen észrevehető és észre is vett betolakodó marad a mesterségének gyakorlása közben, mely soha nem folyhat észrevétlenül. Hacsak nem mond le mesterségéről – jegyzetfüzetéről, melybe éjjelenként irogat, árulkodó kérdéseiről, a két világ közti gyakori ingázásáról –, képtelen eltitkolni jövedele célját: küldetését arra, hogy tanulmányozza, „a lehető leghűségesebben” leírja, vagyis nyomtatásban vagy képen megjelentesse vendéglátóinak életét, más szóval hogy beleártsa magát – és az őt küldő világot – abba, amihez semmi köze sincs. Ezért nincs olyan etnográfus, aki ki tudná vonni magát az őt célzó sorozatos titkok hatása alól.

Befejezésül megkockáztatnék néhány konkrét megjegyzést ezekre az elkerülhetetlen hatásokra vonatkozóan és – ami ezekből adódik – az etnológus mások életébe való betolakodásának művészetével kapcsolatban. Az első megjegyzés általános jellegű. Mint ahogyan egy, már a fentebb összegzett teóriáról szóló, de még nem Umár történetén alapuló összehasonlító tanulmányban megkíséreltem kimutatni, az etnológus betolako-

dásával szemben állított önvédelmi titok nemcsak akadályozza, hanem élénkíti is az etnográfusi kommunikációt (Zempléni 1984). Az érvelésem egyszerű volt. Mint minden titokra, az etnográfiai titokra is az a jellemző, hogy feszültségtelítettsége miatt visszatarthatatlanul utat tör a címzettek felé, ami a cikk elején meghatározott három mód egyikén történhet:

- hirtelen és szaggatott *felfedés* útján főként azok előtt az etnográfusok előtt, akik nem kívánják vendéglátóikkal szemben elkötelezni magukat annak kétes játékába bonyolódva, sem nem akarják az általuk képviselt külső és domináló világból hozott identitásukat megtagadni vagy akár megkérdőjelezni;
- a diszkrét és folyamatos *közlés* módján, amelyben azt az etnográfust részesítik, aki ártalmatlanságának és beépülésének bizonyítására tett nagy erőfeszítések árán a bizalmas szerepébe igyekszik lépni. De – mint láttuk – még így is mindig ki van téve annak a meglepetésnek, hogy a következő titokból kizárják;
- és végül a töredékes *kiszivárgás* módján, amelyre az egyik legszemléletesebb példát kétségkívül a nuerek szolgáltatják, akik, miután a nemrég legyőzöttek megvető hallgatásával „fogadták” Evans-Pritchardot, „hajnaltól koromsötét éjszakáig” előzőlötték a sátrát, ily módon nyújtva számára „megfigyelési” témákat és a „rendelkezésére állókból kihúzott *információrészecskéket*”. Miközben egyre csak akadályozták abban, hogy olyan *bizalmas értesüléseket* és *információblokkokat* szerezzen, amelyeket a *képzett adatközlőktől* kaphatott volna.³⁷

Nem térek itt vissza arra, hogy ez a három folyamat valószínűleg együttesen megtalálható minden etnográfiai munkában, sem arra, hogy ezek mindegyike kiemelt szerepet játszhat bizonyos kultúrák és történelmi helyzetek vizsgálatában. Viszont hangsúlyoznám, hogy nem ugyanolyan jellegű információkat hoznak létre, és hogy eltérő hatásuk más-más feladatokat ró az etnológusra. Mint láttuk, a kibocsátott „*információrészecskék*” és a *kiszivárgás* által lehetővé vált esetleges „*megfigyelések*” – s a *kiszivárgás*on itt a másokat védő titok azon sajátossága értendő, hogy megmutatkozik az etnológus-címzett előtt minden olyan személyen és eseten *keresztül*, amelyet ez a nem tudatosan végbemenő folyamat a „*rendelkezésére*” bocsájt – tulajdonképpen jelek, jelzések, titokrészek, amelyek olyan társadalmi tényekre hívják fel az etnográfus figyelmét, amelyeknek csak egyes töredékeit mutatták meg. A titok sajátos hatása itt a *kiszivárgott foszlányok* és *darabkák szétszórása* és *rejtjelezett karaktere*, és éppen erre vezethető vissza egyes etnográfiai „*katalógusok*” nyomasztó listaszzerűsége. Az etnológus betolakodására az első „*pozitív*” választ általában a *kiszivárgás* jelenti, amely jobbára a „*terep*” feltérképezésének fázisára jellemző. Az etnológus ügyelhet éppen arra, hogy ne akadjon el a *titokrészecskék „gyűjtésénél”*, és ezeket inkább azokra az intim, rituális és egyéb szférákra való pontos és értékes utalásokként kezelje, amelyekbe a vendéglátói az életükből valami fontosat helyeztek el, és ezt a valamit, mindennek ellenére, szeretnék megmutatni már csak azért is, hogy valamely tekintélyre és megbecsülésre tegyenek szert a „*felsőbbrendű*” etnográfus szemében. Az etnográfusnak ügyelnie kell arra is, hogy ne tévedjen a félrevezető *titokpajzsok*at illetően, amelyekkel a vendéglátói valódi rituális titkaikat a be nem avatottak előtt elrejtik, s amelyek egyben ezen titkok jelzőiként is működnek.³⁸

A *titokfelfedés* eseményei során – általában az etnológus megértési képességeihez, feltevéseihez és elvárásaihoz fokozatosan „*idomított és edzett informátorok*” által – ki-

engedett „információblokkok” egészen más természetűek. Nyilvánvalóan itt olyan egyéni vagy helyi konstrukciókról van szó, amelyek a legjobb esetben az etnológus világa felé irányuló elismerésvágyból, a legrosszabban pedig a misztifikálás szándékából születnek. És ezek jobbára csak azokat a helyi összegző interpretációkat adják vissza a „lehető leg-hűségesebben”, amelyeket a „rendszeres informátorok” sajátos köre alakított ki a szóban forgó kultúráról vagy a társadalomról. A legrosszabb esetben az etnográfus vagy az etnológia eszméihez túlságosan „hozzáidomított” közvetítőknek egyedi idioszinkráziáival van dolgunk. Bárhogyan is legyen, az előző esettel ellentétben itt az etnológus betolakodásának – vagyis a titoknak – az a sajátos következménye, hogy a felfedett „valóságok” látszólagos koherenciával és hamis kulturális globalitással lesznek felruházva. Itt az etnológusnak vonatkoztatnia kell e kérdéses „valóságokat” a helyi kontextusukhoz, a kijelentésük személyes feltételeihez és főként a belső konstruálási módjukhoz: miután mindezeket alaposan végigelemezte, csak akkor alkothat képet többek között arról, hogy a nemzeti kultúrák kontextusában kifejlődött egyéni holisztikus kultúrafelfogását miként adagolhatták hozzá beszélgetőtársai ezekhez a „valóságokhoz”.³⁹

Megbízhatóbbaknak tűnnek azok a „bizalmas közlések” vagy információcsomagok, amelyeket rituális vagy egyszerű közlés alkalmával a bizalmassá vagy inkább kettős ügynökké átváltozott etnográfusnak tesznek, illetve adnak át. Már csak azért is, mert egy ismert vagy a mindennapokban megismert helyi kontextusba, illetve olyan rituális környezetbe ágyazódnak, ami eleve kizárja a betolakodó jelenlétéhez való igazodás gyanúját. Mivel azonban az etnográfiai kommunikáció hagyományos helyi mesterei gyakran olyan „akkulturált” egyének, akik kiemelkedő vagy éppen marginális társadalmi helyzetük miatt készek ennek a feladatnak az elvégzésére, ezért a tőlük szerzett adatok megbízhatósága korlátozott: csak arra a helyi vagy rituális helyzetre érvényes, amelybe a házigazdák el akarták vagy el tudták helyezni a kellemetlenkedő etnográfus-bizalmast. Az adatok ellenőrzése, vagyis a megszerzett információk „összevetése” abba a nyilvánvaló akadályba ütközik, hogy a szóban forgó adatok bizalmas jellegűek. S ha az etnológus egy másik csoportban vagy egy másik rituális helyzetben próbálja meg azokat ellenőrizni, akkor a társadalmi elhallgatásra vonatkozó szabályok megsértésével annak a sajátos „helyi” következménynek kell viselnie a terhét, hogy házigazdái felfüggesztik vagy megvonják tőle bizalmasi helyzetét, egyszóval visszatérnek a titkolódzshoz.

Valószínűleg ez az egyik rejtett oka annak, hogy a szükségszerű ellenőrzés oly gyakran ahhoz hasonló utalások és általános megnevezések segítségével történik, mint amelyek a kákpokahai vén jók szótárában szerepelnek: „egy férfi”, „a nő”, „a nagybácsik”, „egy örökösödési vita”, a „kinti fétis”. Egyszóval nem tulajdonnévvel ellátott és társadalmilag meghatározott személyek vagy dolgok, hanem szociokulturális fantomképek segítségével. A titok egyenes következménye – amelyre itt nem csupán úgy tekinthetünk, mint az etnológus betolakodására adott válaszra, hanem mint a társadalmi megosztás egy általános eszközére – egy olyan kontextusból való kiemelés (*décontextualisation*), amelyet az óvatosság, a félelem vagy az ügyeskedés, vagyis az alkalmazott „kategóriák” félrevezető absztrakciója motivál. És mivel a fantomkép technikája igen jól megfelel az etnológusok „adathitelesítői” számára is – akik szintúgy hallgatásba burkolóznak honfitársaik belső ügyeiről való pontos ismereteiket illetően –, hallgatólagos megállapodás születhet arról, hogy ezeket a helyi vagy egyéni jelentéssel bíró fantomképeket az adott kultúra vagy társadalom „kollektív kategóriáivá” változtatják.

Ebben az esetben, tehát a terepmunka szintjén mételyezi meg a titok a túlzott általánosítás veszélyével az etnológiakutatás eredményét. A kutató feladata pedig annál is inkább nehéz, mivel az őt küldő társadalmi és akadémiai körök elvárása itt paradox módon találkozik „informátorainak” elvárásával, hiszen egyikük sem nem akarja beleártani magát abba, amihez semmi köze: a Nyugatot és az egyetemi köröket éppenséggel érdekelhetik a szenufó „nagybácsi” és „unokaöcs” közti viszonyt szabályozó általános rokonsági elvek vagy akár a nafara beavatás és „szent erdő”, de az nagy valószínűséggel nem, hogy mi történik Nambélé és „Kadhafi” közt vagy a wabai nagy fák alatt. A mestersége szelleméhez hű etnológusnak ugyanakkor meg kell maradnia, vagy vissza kell térnie a nevükön nevezett személyeket és dolgokat magában foglaló helyi ismeretszférákhoz, hiszen vendéglátóinak valóságos társadalmi élete ezekben zajlik. Hogyan léphet át egyikből a másikba, vagyis hogyan léphet ki nagyobb intellektuális veszteség és társadalmi hátrány nélkül abból a titokkörből, amelybe őt a betolakodását elfogadó és eltűró helyi közösség bizalma helyezte?

A válasz – legalábbis ami a nafarákat illeti – az előzőekben leírt történetben található meg: a hódító és voluntarista etnográfia ellenpólusán. A türelemmel felfegyverzett és félreértéseire mindig visszatérni kész etnológus a legkülönbélebb – házigazdáinak társadalmi története által meghatározott – társadalmi és rituális helyzetekbe kerülhet *terepéletrajza* során. Az Umárral megtörtént eset, amely az enyémmel összefonódik, nem kivételes. Hasonló történetek azt sugallják, hogy az etnológus csak úgy folytathatja ezt a fajta etnográfiát – a titok kulturális és társadalmi köreinek felfedését azokban a pillanatokban, amikor a házigazdák élete utat nyit feljűk –, hogy elhallgatja azt, amit tud, és amit állandóan tudnia is kell a közösség belső megosztottságáról és saját betolakodó helyzetének pillanatnyi állásáról. Az etnológus betolakodásának, vagyis *terepéletrajza*-nak története ebben az esetben az etnográfiai leírás hűségének záloga.⁴⁰

Epilógus: a betolakodó eredettitka

1983. február 27-én a következő nyugtalanító hírt hallottam: Nakpa nagypiacán mesélték, hogy visszajáró halott vagyok. Gbo barátom hozta mindezt tudomásomra jellegzetesen rekedt hangján, hozzátéve, hogy már máshol és azelőtt is hallotta a pletykát kereskedői beszerzőútjai során. Először megfagyott az ereimben a vér, majd depresszióval határos zavart állapotba kerültem. Teljesen védtelennek éreztem magam: vajon kutatásba fogjak saját visszajáró halott léte mről? Ismét idő és helyváltoztatás kellett ahhoz, hogy e kiszivárgás értelmét megfejtsem. 1986-ban estünk át a harmadik és egyben utolsó *tyologón* (beavatási szakaszon), és társaimhoz hasonlóan ekkor magam is a vidék *porójának* és a Wabának az „öregjei” sorába léptem. A fényesen sikerült „átmeneti rítust” követő vidám hangulatban kértem meg Gbót, hogy adjon az előbbiekre magyarázatot. A következőket közölte: nafara megfigyelőim szemében természetesen nem *senuunak* (láthatatlan rossz halott) számítottam, hanem egy *nakumalugónak* (látható „visszajött ember”), aki azért halt meg túlságosan korán, mert családja belső ügyei megrövidítették életét, és egy „jobb nafara helyre” tért vissza, hogy ott élje le maradék idejét. Eredeti családjának tagjai általában felismerik a visszajáró embert, de az én esetemben azt mondták, hogy „ismeretlen nafara halott” vagyok. Úgy tartották, hogy nemcsak azért jöttem vissza

Péguékahába, mert nem végezhettem be életemet eredeti családom körében, hanem azért, mert „túlságosan szerettem a porót”. És hogy nem is vagyok igazi fehér ember, mert az nem viselte volna el a *poro* összes *furogóját*, értsd megpróbáltatását, gyötrelmét, kínját.

Fordította *Földessy Edina*, a fordítást az eredetivel egybevetette a szerző

JEGYZETEK

- * Eredeti megjelenése: András Zempléni: *Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres*. Gradhiva 1996, 20:23–41.
1. A Littré szótár szerint a *secretus* és *secretum* a *secernere* 'félretenni' igéből származik. A *se* az elválasztódás tényét jelöli, a *cernere* jelentése 'megkülönböztetni', 'elválasztani'.
 2. Egy szemináriumon Claude Lévi-Strauss a „címzett” megjelölés helyett a „célzottat” javasolta. Bátorkodtam felhívni a figyelmét arra, hogy a „címzett” megjelölés véleményem szerint jobban megfelel az elemzésem általános irányvonalának, mivel magában foglalja nemcsak azt a gondolatot, hogy egy másik félhez intézünk valamit, hanem hogy visszajelzést is várunk a célzott vagy érintett egyéntől vagy csoporttól, és a titok interaktív jellege éppen ebben rejlik. Az olvasóra bízom a kérdés eldöntését.
 3. P. Boutang (1973:131) megfogalmazását követve.
 4. P. Boutang (1973:133) szerint *communis*, mely a *munus* gyökérre vezethető vissza, az antik városban „személyek, mesterségek és társadalmi osztályok közötti átmeneteket” jelölő tisztséget vagy funkciókat jelent; a *munus* a *méo* szóból ered, amely az átjárásra, a gyakori és szabályozott oda- és visszamenésre utal.
 5. A bizalmasok és címzettek társadalmi közelsége a titok közlésének egyik általános feltétele. Olyan személynek adjuk át leginkább a titkot, aki elárulhatja azt, megértheti az okait, és ismerheti a szereplőit. Hiszen azzal, hogy egy másik emberre titkot bízunk, nemcsak azt várjuk el tőle, hogy egészében őrizze meg azt, és visszautasításunk súlyától szabadítson meg bennünket, hanem arra is kérjük, hogy rendelkezék felette, és „ossza meg”, vagyis hogy támogassa és szilárdítsa meg azzal az erővel, amely már a saját visszautasításából és következtetéséből a titok kimutatására való hajlamából ered, mégha el is rejti azt a közössé váló címzettek előtt. Mindennek nyilvánvaló példáját Umár történetének végén láthatjuk.
 6. G. Simmel (1976) megfogalmazásában a titok „egy olyan általános, semleges szociológiai forma, mely meghaladja tartalmi értékvüggvényeit”.
 7. A latinban a *secretionem* éppúgy, mint *secretus* a *secernere* ('elválaszt' és 'félretesz') szóból származik.
 8. Weber (1971:41–43) a *Gazdaság és társadalom* című könyvében megfogalmazott koncepciója szerint a titkos társaságok eredete sokkal inkább a „társulásra” (*Vergesellschaftung*), semmint a „közösséggé válásra” (*Vergemeinschaftung*) vezethető vissza, habár az „ugyanahhoz a közösséghez való tartozás szubjektív érzése” megtalálható az olyan hagyományos titkos társaságok esetében is, mint a szenufó *sinzang*, amelyről a későbbiekben lesz szó. A titkos társaságok jellegzetes vonásainak legkiválóbb elemzését G. Simmel (1976) adta.
 9. Lásd Zempléni (1984).
 10. A szent erdő (*sinzang*) összes beavatottjának szimbolikus anyja, *Kafolo* miniatűr falujának előszoba-házáról van szó. A beavatottak *Kafolóban* vérfertőzés útján „fogannak”, és *Kafolo* hét év után, beavatásuk első napján „hozza a világra őket”. Amikor a beavatottat mint halottat viszik be ebbe az előtérbe, testének semmiképpen sem szabad hozzáérnie a ház a falához, különben

azonnali halál fenyegeti. *Kafolóról* és a nafara beavatásról (*tyologo*) bővebben lásd egy korábbi cikkemet (Zempléni 1993).

11. A nafarák vidékén ez a helyzet korántsem kivételes, többször voltam tanúja hasonló eseteknek. Úgy tűnik számomra, hogy a súlyos betegségek végzetes kimenetelét gyakran „elősegíti” az az érzelmi sokk, amelyet környezetének temetésre utaló viselkedése idéz elő a betegben.
12. Azon a különösen erős társadalmi elítélésen kívül, amelyet egy ilyen tett von maga után, az elkövetőnek legalább három láthatatlan erővel kell szembenéznie: a szent erdő közösségi *yasungó*éval (fétisével), amelynek felelőse kutyaáldozatot mutat be nem sokkal a beavatás előtt; annak a két egyéni és kötelező (csirke-) áldozatnak az erejével, amelyet kifejezetten a beavatandók életének és egészségének az elzárás ideje alatti védelme érdekében végeznek; valamint azzal az erővel is számolnia kell, amellyel az „újszülöttek” teste rendelkezik a nafarák beavatásról alkotott képzelete szerint.
13. Az ilyen jellegű esemény – amely a beavatandók az elzárásuk alatti valós haláláról alkotott, mindig jelen levő és történetileg megalapozott képzelethez kapcsolódik – kelti a legnagyobb félelmet a nafarák *sinzang*jában. Hiszen a dráma nem az erdőben végrehajtott beavatási próbák „erejétől” vagy azok „keménységétől” függ – amit egyébként a nafarák értékelnek –, hanem éppen ellenkezőleg, az erdőt védő erőknek a gyengeségétől (lásd 12. lábjegyzet), és főként a *sinzang* tagjai közti *széthúzásnak* a veszekedésekben való elfajulásától: ez pedig indítékul szolgálhat a csoporton belüli mágikus támadásoknak. Ily módon hiteléből is veszített az a Namungó nevű *sinzang*, ahol Umárt a támadás érte. Ettől a hitelvesztéstől és a nafarák legitimebb identitási rítusának, vagyis az erdőből való kijövetel ünnepének a szabotálásától megrendült *sinzang*-főnök számos áldozatot mutatott be az erdő fétisének. A Waba – Umár beavatási erdejének – főnöke hasonlóképp cselekedett, de az ő áldozatait – mint látni fogjuk – más okok indokolták.
14. Mint látni fogjuk, ez a testi jegy csak egyike azoknak az emlékeztető jegyeknek, amelyeket a betegség Umár életébe vésett, és amelyek ezentúl kórtörténetének részét alkotják: ételtilalmak, egy orvosságokkal megtöltött nagy cserépedény felállítása és a jelenlegi házának elhelyezése mind ezekhez tartoznak. A kórtörténet és a betegségre emlékeztető (testi, tárgyi vagy társadalmi) jegyek fogalomvilágáról lásd Zempléni (1988).
15. Az elmélet összefoglalását lásd Lévi-Strauss (1958:185).
16. A nafarák nem csak a *sofiyu*val végzett támadáshoz használnak fel édes nedvű és bódító hatású levelekkel időszakosan elaltatott darazsakat vagy méheket, amelyeket egy edénybe csalnak. Először befedik az edényt, hogy a levélnedv kifejtse hatását, és csak a megfelelő rituális pillanatban nyitják ki azt újra. A magához tért és az edényből hirtelen szabadon engedett méhraj „bevetése” egyes *wabele* típusú maszkok pánikot keltő mutatója a temetési rítusok alatt. Mivel Kamarikon egy személyben a falu által rettegett *wabelék* egyik főnöke, méhei így egy többféle rendeltetésű *secreta*-fegyvertárhoz tartoznak.
17. A szenufó jóslási technika jóval bonyolultabb annál, hogy itt azt részletesen leírjuk. A jóslás első részében a jós a szenufó társadalmi élet legfőbb kategóriáit jelképező apró tárgyakat vet ki. A tárgyak elhelyezkedésének olvasatával határozza meg a szóban forgó problémát. Ezután megfogja a beteg jobb kezét, és igennel vagy nemmel „válaszol” azokra a kérdésekre, amelyeket a vele szemben felállított szellem-szobrokhoz intéz: pozitív választ jelent a két összefonódó kéz csattanása a jós jobb combjának belső felén, amelyet néhány megerősítő kiáltás kísér; a negatív válasz a kezek csattanás nélküli, comb feletti himbálásából adódik. A jóslatkérő csak a konzultáció végén tehet fel kérdéseket, és a jós ugyanezekkel a combra csapási mozdulatokkal ad választ, megerősítve egy verbális igennel és nemmel. Bővebb elemzést lásd Zempléni (1995).
18. A jósnak először azt kell megállapítania, vajon az-e a kérdező, „aki fogja a kezét” (*koleo*), vagy a kísérője (*kodanu*), vagy éppenséggel az, „aki a faluban maradt” (*kakoro*). A nafaráknál szinte mindig két személy keresi fel a jóst, és a mi esetünkben én a kísérő szerepét töltöttem be.
19. Egyszerűsített formában következzenek azok a videóra vett és lejegyzett jóslási szakaszok, ame-

- lyekből a ténymegállapításokat kiválasztottam. Mind a kérdések, mind a válaszok a jóstól hangzanak el. Az „igen” vagy a „nem” szóban és mozdulattal adott kettős felelet szintén tőle származik (lásd előző lábjegyzet). Az egyes szakaszokban tárgyalt témák zárójelben, és azok végső eredménye dőlt betűs átiratban jelennek meg. 1. szakasz (Ki miatt kérdeztek engem?): „Maga miatt kérdez Koleo (Padégué)? – Nem. – Egy neki nem tetsző dolog miatt? Egy álom miatt? – Nem. – Valaki miatt, aki a faluban maradt? (Umár) – Igen. – Egy nő miatt? – Nem. – Egy férfi miatt? – Igen!” 2. szakasz (Kiról van szó [Padéguéhez képest]): „Egy szellem, amely kanyonóval (szokatlan dolog) együtt jött? – Nem. – Egy családtagja? – Igen. – Egy gyerek a családban? – Igen.” (Kiderült a kapcsolat Umár és Padégué között.) 3. szakasz (a támadás azonosítása itt a yasungónak, fétisnek nevezett sofiyuval, vagyis őzszarvval): „Egy orvosságos edénnyel (kadyolo) kapcsolatos ügyről van szó? – Nem. – Egy élő személlyel kapcsolatosról? – Igen. – Egy szellemmel? – Nem. – Ikrekkel? – Nem. – Kérdezlek: egy fétisügyről van szó? – Igen. – Egy pici fétisről? – Igen.” 4. szakasz (A titokórzó azonosítása. Kinek a fétiséről van szó?): „A halottaké? – Nem. – Az anyáé, női ági rokonoké? – Nem. – Férfi ági rokonoké? – Nem. – Valaki másé (na-wa-dya)? – Igen. – Másé (na-wa-dya)? – Igen.” 5. szakasz (Ki kereste fel e másvalaki fétisét? Hol van az a fétis?): „Koleo (Padégué) kereste fel? – Nem. – Az, aki a faluban maradt (Umár falujában)? – Igen. – Azért kereste fel a másvalaki fétisét, hogy áldozatot mutasson be neki? – Igen. – Vagyis egy másvalaki fétise és nem a falubelié, amely a szenvedést hozta ránk? – Igen. – Amikor azt mondd, hogy a fétis másvalakié, az a valaki a faluban van? – Nem. – A fétis a falun kívül van? – Igen. – Kívül? – Igen.”
20. Ezt a kifejezést többször használta a jós, például amikor a prognózisát elmondta, és a mágikus ellentámadást előírta: „Szenvedni fogunk? – Nem. – Szenvedni fogunk? – Nem. – Van egy hely, ahol meg leszünk mentve? – Igen. – Ott, ahol másvalaki (Kamarikon varázsló) fétise van? – Igen. – Megmondjam, hogy fájdalmam van? – Igen. – És hogy egy élő személy megmérgezett? – Igen. – Ezt nevezik imi való víznek? – Igen. – És ezt adták nekem? – Igen. – Ittam belőle? – Igen. – Ez okozza a szenvedést? – Igen. – Szüntesd meg ezt a szenvedést! – Igen. – Szüntesd meg ezt a bajt! – Igen. – Ha megkeressük ezt a (Kamarikon tulajdonában levő) fétist, csak mondunk neki valamit? – Nem. – Csak mondunk neki valamit? – Nem. – Akkor azt kérdezem tőled: kell-e csirkét ölnünk? – Igen. – Kell-e mondanunk neki: oltsd el a tüzet! Rendben van a csirke (áldozat). – Igen. – Különféle csirkék vannak. Fehér legyen? – Nem. – Fehér? – Nem. – Fekete-fehér? – Nem. – Vörös tyúk? – Nem. – Vörös kakas? – Igen. – Csirkék vörös kakasa? – Igen.”
21. Padégué és a jós közti dialógus a következőképpen zajlott. A jós által mondott „enso” nyomatékosító szócskát az „igen, pontosan így” kifejezéssel lehet fordítani. A szóban forgó „kinti fétis” Kamarikon fétise, amely a vöröskakas-áldozat hatására ellentámadásba lendül. A jós: „Hallottad mindezt? – Igen. – Tedd fel nekik a kérdéseidet!” Padégué: „Ez a gyökér (a kinti fétis erőforrása) – enso – ennek fogja az áldozatot bemutatni, hogy kialudjon a tűz? – Enso. – Meg kell mondani a fétisnek, hogy a gyermeket (Umár) beavatták a poróba? – Enso. – Ezért küldtek rá tüzet? – Enso. – A fétis azt mondja, hogy adjunk neki egy kakast? – Enso. – Ezt kell csinálni (Umárnak)? – Enso. – Ezt a tüzet akarja (Umár) eloltani? – Enso.” A jós: „Vízszellemek, hallottátok? Fogjátok kézen, amikor kiálszik a tűz! Készek vagyunk (az áldozással). De azt mondják, hogy sok vízvály volt arrafelé (Umár beavatásával kapcsolatban a szent erdőben)?” Padégué: „Sok szóváltás volt. – Enso. – Innen jön a tűz? – Enso. – Valaki valamit megmérgezett, és azt odaadta neki? – Enso. – Egy nő? – Enso. – Ezért... – enso – fogunk áldozatot bemutatni ezeken a helyeken? – Enso. – A jós: a yasungo (fétis) megzavarta a nő eszét, az meg megmérgezte a kölessört, és odaadta a gyermeknek. Kölessör van a dologban...” (Vö. a cikkben ennek az Umárt „megmérgező nő” tetteire vonatkozó váratlan misztikus öngigazolásnak az okát.)
22. Mihelyt a varázsló befejezte a konzultációt, Umárt föltettük Padégué motorkerékpárjára. Jómagam a nagymamát szállítottam. Umárt a feje búbjától a lábujja hegyéig takaróba bugyoláltuk, és nagy sebességgel elszállítottuk a szóban forgó orvosi rendelőbe. Az ápolónő, Anne-Marie

nővér természetesen zavarba esett. Ha Umár mindkét oldalon fájdalmat érzett volna a bordája tájékán, és ha még mindig láza lett volna, akkor tüdőbántalmat állapított volna meg. De csak a jobb oldalon volt fájdalma, és a láza már megszűnt. Semmije nem volt eltörve, sebesülést nem szenvedett, és nyilvánvalóan nem lehetett szó sem tetanusz-, sem epilepsziás rohamról. Anne-Marie tehát egy olyan tüneti kezelésben részesítette Umárt, amelyet igen gyakran alkalmaz, és amely a hagyományos orvoslás és a biomedicina közt szokásos süketek párbeszédének végeredménye: jó nagy alkoholos kötést tett a mellkasára, gyulladásgátlót, szopogatni való fájdalomcsillapító drazsékát és újfent kalciumot adott neki. A körtünetről és a varázsló gyógyításáról sebtiben tartott összefoglalómat azzal a keresztény ápolónői barátságos, ám helytelenítő távolságtartással hallgatta végig, mint aki hozzászokott az ilyen „afrikai betegségekhez”, amelyek ellenállnak a keresztény igehirdetésnek, és kibújnak a biomedicina hatásköre alól.

23. Az évek folyamán egy tucat jóslási konzultációt és számos hasonló áldozási imát vettem fel videóra. Ezeknek nem úgy voltam részese, mint Umár ügyének, de ezeket is ugyanilyen utalásszerű stílus jellemezte.
24. Miután teljesítettem Nambélé temetésével kapcsolatos kötelezettségeimet – fiai és nem Nélo unokaöccse rituális kíséretében, akit semmire sem becsült –, arra gondoltam, hogy falut változtatok. De hamar felhagytam ezzel a szándékkal tudván, hogy ennek a matrilineáris és matrilokális társadalomnak – mely közismerten gyanakvó a faluban kapcsolatokkal nem rendelkező idegekkel szemben – a zártság ethosza kevés esélyt hagy a vándoretnográfusnak. A lakóhelyváltoztatást könnyen az árulás vagy olyan viszály jeleként értelmezhetik, amelyet jobb elkerülni. S ezenfelül, hogyan lehetett volna mindezt megmagyarázni azoknak a nagybecsű barátoknak, akiket Nambélé hagyott rám, és indokokkal alátámasztva előadni a szent erdőnk gyülekezete előtt? A szokást követve maradtam tehát Nambélé utódjának „kezében”.
25. Lásd többek között Turner 1972.
26. A Waba szent erdőt (öt faluban elszórt) tucatszéli női ágazathoz tartozó, körülbelül száz férfi alkotja. Az ágazatok tartósan szövetkeztek arra egymással, hogy ebbe a közepméretű *sinzangba* avatják be fiataljaikat. A nafaráknál a *poro* egyik alapelve az azonos szent erdőben ily módon szövetkezett női ágazatok közti egyensúly szigorú fenntartása. Minden beavatáskor minden ágnak kötelezően el kell „helyezni” legalább egy avatandó fiút, és a rituális funkciókat – köztük a korosztályfőnöki tisztet – a szövetkezett ágak felváltva töltik be. A Péguékahát alapító női ág ismételt kimaradását – mint ahogy a későbbiekben megtudtam – már jóval azelőtt szóvá tették, mielőtt Nambélé az engem érintő merész döntését meghozta volna.
27. Tudatosan ferdíttem el annak a formulának az értelmét, amellyel C. Geertz (1988) azokat a különleges irodalmi eljárásokat jellemzi, amelyek segítségével az antropológus személyes tapasztalatát a „leírt” társadalom általános valóságaként mutatja. Annak elmondása, hogy egy beavatási vagy másféle titok miként került az antropológus tudomására, vagy miként avatták be egy intim ügybe, nem egyik legjobb módja-e azon meggyőződés kialakításának, hogy „ez így van és igaz is, mivel ő ott volt”?
28. *Por-kalaragele*: a *poro* titkaira használt legáltalánosabb kifejezés.
29. A nafarák egyáltalán nem ismernek a mandingó genealógiai hagyományozó-énekeshez hasonló társadalmi kategóriát.
30. Itt a matrilineáris csoport csak éjjel „nyílik” meg, amikor férfi tagjai gyalog vagy kerékpáron „barátnőiket” meglátogatják. A náluk töltött éjszaka után hajnalban hazatérnek. A fennmaradó időben mindenki (a férfiak és a nők) a maguk csoportjában élnek, elvileg a saját anyááguk falujában, a születésüktől egészen a halálukig.
31. Emlékezzünk, hogy a konzultáció végén Padégué élénk hangon tette fel a kérdést a jósnak: *tyolo?!* – egy nő?! (lásd 21. l. ábjegyzet). Az öreg jó, aki bizonyára tisztában volt Padégué családi helyzetével, feltehetően számot vetett rituális félrelépésével, mert a hanggal és kézzel adott megerősítő válasz után hihetetlen pergő beszédstílusban egy meglehetősen nyakatekert misz-

tikus szöveget improvizált: a fétis „zavarta meg annak a nőnek az eszét”, aki „vizet adot inni” Umárnak...!

32. Iván fiam az 1986-ban tartott hetedik évi rítusok során lett tagja a Wabának olyan rövidített és könnyített beavatás keretében, amelyet a nafarák saját iskolázott gyermekeikkel és az idegekkel végeztetnek. Hét évvel később részt vett a *Kafón*, korosztályának kijöveteli rítusán.
33. Arról a *Kafo* énekről van szó, amelyet minden *tyologóját* befejező beavatottnak egyénileg kell komponálnia a hét éves beavatásának a végén. Társai jelenlétében ezt az éneket be kell mutatnia különböző nyilvános helyeken, többek között a piacon és az anyósának a falujában. Azok a szegényes strófák, amelyek komponálására jómagam képes voltam Péguékaha fiataljainak diszkrét segítségével, természetesen nem értek fel éppen akkori korosztály-főnököm, Doluru csodálatos eposzával, akire azt a nehéz feladatot bíztuk, hogy képviseljen minket Wolo piacán. A *Kafo* egy olyan versenyvizsgához hasonlít, amelyben mindenkit az éneke alapján minősítenek. A bírák az idősebb beavatottak, akik a beavatás epizódjait allegorikusan megjelölték és jól „sorba állító” verseket értékelik, és a nők, akik előtt ezek a hiperbolikus eposzok az „erdő titkos dolgait” teregetik ki rejtjeles formában. A „*sityégé* gyermekről” és annak tudatlanságáról szóló refrén a beavatás egyik fázisából a másikba lépést jelzi.
34. A nafarák számára a *poro* megtapasztalása, mely egy egész életen át tart, *nangalag*, amelyet a „beavatási szenvedés” kifejezéssel fordíthatnánk, ha nem lenne értendő rajta a tévelygés és a fizetés ténye is. A *poro* alapelvük, hogy semmiféle ismeretet nem lehet megszerezni fizetés nélkül, aminek két formája van: az átadott ismeretek szórszálhasogatóan megszabott díja és a *sinzang* Anyjának vég nélkül járó rituális szolgálatok. Ez utóbbiakhoz tartozik, hogy az újonnan beavatottnak kell a sírokat megásni és a halottakkal foglalkozni, részt venni a temetési rítusokon, elődeiknek pedig „megmutatni az erdő dolgait” az utánuk következőknek stb. Ez a felfogás elválaszthatatlan a munkáról alkotott koncepciótól: a *poro* rituális feladatai a „*sinzang* Anyjának munkái”, és mint ahogyan a *Kafo* során az énekekből kiderül, ezek oly „számosak, mint a köles (fonio) magjai”.
35. A Waba tagjai öt faluból kerülnek ki. Sinematiali egy alprefektusi székhely, amely nagyjából megfelel az egyik olyan nafara főnökségnek az öt közül, amelyet a 18. és a 19. század folyamán alapítottak idegen származású ágazatok.
36. Tekintettel az újságíró rokonsági szálaira és arra, hogy szülőfaluja – ahol a Waba a *sinzang*-főnöke lakik – belső ügyeit jól ismerte, mindent nyíltan kitergegetett, de e helyett az olvasóinak egy olyan kedves és érzéletes képet festett le rólam, amelyben főleg múltbeli beavatási „szendéseimet”, a falubeli életemet és a *poro* nyilvános rítusaiban való részvételemet helyezte előtérbe. Természetesen az is lehet, hogy ebben a *Fraternité Matin* című napilapban megjelent cikkében ő sem tett mást, mint hogy tiszteletben tartotta szülőhelyének hallgatási szabályait.
37. Álljon itt az idézetek néhány részlete. (A dőlt betűs kiemelések tőlem származnak.) „A nuerek között minden időben nehezen lehetett dolgozni, de én ráadásul egy különösen ellenséges hangulatú időszakban látogattam meg őket, azután hogy a kormányerőktől vereséget szenvedtek [...]. Amikor egy pásztortáborba tettem a lábam, *nemesak idegennek, hanem ellenségnek* is tekintettek, és cseppet sem igyekeztek a jelenlétem keltette ellenérzésüket palástolni [...]. A nuerek tökéletesen tisztában vannak azzal, hogyan lehet egy kutatást szabotálni. Amíg nem élt velük több hetet az ember, szándékosan megghiúsítanak a legutolsó rangú fogalom felfedezésére, a legjelentéktelenebb tevékenység megértésére tett mindennemű erőfeszítést [...].” És: „A minden pillanatban átélt fizikai kényelmetlenségekről, az első időben tapasztalt gyanakvásról és kitartó ellenállásról már beszéltem. A kutatás előrehaladtával azonban egy további nehézség merült fel. Miután a nuerek barátságát megnyertem, és a nyelvüket elsajátítottam, a *sátram tele lett férfiakkal, nőkkel és fiatal fiúkkal hajnaltól koromsötét éjszakáig* [...]; mivel így a nyilvánosság előtt kellett folytatnom a kutatást, csak ritkán jutottam bizalmas közlések birtokába, és soha nem

sikerült tökéletesen betanítanom az informátorokat arra, hogy szövegeket diktáljanak nekem, megjegyzéseket fűzzenek hozzá, és részletes leírásokat adjanak. Az ezen a téren való felsülést a kényszerű intimitás ellensúlyozta: mivel a rendszeres informátorokkal való könnyebb és gyorsabb munkamódszert nem alkalmazhattam, elmerültem annak a mindennapi életnek közvetlen megfigyelésébe, amelynek magam is részesévé váltam [...]; minden pillanatban fültanúja voltam a nuerek *beszélgetésének*. Minden rendelkezésemre álló embertől információrészecskéket szedgettem össze, és nem információblokkokat, amelyeket a képzett adtaközlők tudtak volna nyújtani számomra. Ennek eredményeként, hogy a nuerekkel ily szoros kapcsolatba kényszerültem, az azandéknál *intimebb* ismeretekre tettem szert róluk. Míg az azandék nem engedték, hogy úgy éljek, mint ők, addig a nuereknél az nem volt lehetséges, hogy *másképpen éljek...*” (Evans-Pritchard 1968:26–27).

38. Ez a jelenség jól megfigyelhető a szenufó poróban, amely a „sityégé gyermekek” megtévesztésére beavatási titokpajzsok kifinomult tárát hozta létre. Hasonló jelenségeket írtak le más afrikai rituális rendszerekben is, például a jorubáknál az *egungun* maszkok esetében.
39. Mint ismeretes, a kultúra kanonikus antropológiai megfogalmazása E. B. Tylortól származik 1871-ből, az európai nacionalizmusok felerősödésének időszakából, amikor a „nemzeti kultúráról” szóló különféle esszencialista és holisztikus nézetek megszülettek. Ezek valószínűleg döntő hatást gyakoroltak a „primitív” és parasztkultúrák globális természetét és integráló koherenciáját érintő etnológiai prekoncepciókra. Kapferer (1989), még ha az ekét is fogja a bika elé, helyesen állapítja meg, hogy „a nacionalisták láthatólag azt bizonyítják, amit sok antropológus állít”: „the reification of culture in nationalism and the declaration by nationalists of its motive force in human action is the practical carrying forward of some of the key assumptions of anthropology” (idézet Foster 1991:192).
40. Az antropológiai szöveget mint narratív műfajt – mint már említettük – az a mód határozta meg, ahogyan az antropológus a vizsgált társadalomról alkotott interpretációját hitelesítette egy olyan bevezető retorika segítségével, amely az olvasónak az ő „ottlétét” sugallta (Geertz 1988): mindannak a leírásáról van szó, hogy mikor, hogyan és milyen változó társadalmi szituációkban *he has been there*.

IRODALOM

BARTH, FREDRIK

1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo – New Haven (Conn.): Universitetsforlaget – Yale University Press.

BOUTANG, PIERRE

1973 *Ontologie du secret*. Paris: Presses Universitaires de France.

CANNON, WALTER B.

1942 „Voodoo” Death. *American Anthropologist* 44(2):169–181.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1968 *Les Nuers*. Paris: Gallimard.

FOSTER, ROVERT

1991 Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology* 20:235–260.

GEERTZ, CLIFFORD

1988 Being there. Anthropology and the Science of Writing. *In Works and Lives. The Anthropologist as Author.* 1–24. Stanford: Stanford University Press.

HORTON, R.

1971 Stateless Societies in the History of Western Africa. *In The History of West Africa.* Michael Crowder – J. F. Ade Ajayi, eds. London: Longman.

HOUSEMAN, MICHAEL

1993 The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in Male Initiation Rite. *In Cognitive Aspects of Religious Symbolism.* P. Boyer, ed. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

JAMIN, JEAN

1977 Les lois du silence. Paris: Maspéro.

KAPFERER, B.

1989 Nationalist Ideology and Comparative Anthropology. *Ethnos* 54(3–4):161–199.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1958 Le sorcier et la magie. *In Anthropologie structurale.* Paris: Plon.

MANNONI, O.

1985 Je sais bien... mais quand même. *In Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène.* Paris: Seuil. (1ère éd. 1964)

SIMMEL, G.

1976 La société secrète. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14:281–305. /Du secret./

TURNER, VIKTOR

1972 Les Tambours d'affliction. *Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie.* Paris: Gallimard.

ZEMPLÉNI ANDRÁS

1984 Secret et sujétion. Pourquoi ses „informateurs” parlent-ils à l'ethnologue? *Traverses* 30–31:102–116.

1988 Entre „sickness” et „illness”: de la socialisation à l'individualisation de la maladie. *Social Science and Medicine* 27(11):1171–1182.

1993 L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques. *Gradhiva* 14:3–15.

1995 How to Say Things with Assertive Acts? About Some Pragmatic Properties of Senoufo Divination. *In Beyond Textuality: Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation.* G. Bibeau – E. Corin, eds. 233–249. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.

WEBER, MAX

1971 Économie et société. Paris: Plon.

ANDRÁS ZEMPLÉNI

How to keep secrets. About secrets and the intrusion of anthropologists into the lives of others

Anthropologists often forget that “participating” in the lives of others is actually – and unavoidably – an intrusion. One of the most common defences against this is the withholding of information, the keeping of secrets. The way in which a researcher handles the secrets entrusted to him or her is one of the main defining methodological features of any fieldwork. In the first half of the essay the author summarises his theory of interactive secrecy. Using this as a starting point he describes and analyses the events which were triggered by the unexpected and dramatic illness of the “younger brother” of an initiated Senufo. In the course of the ensuing ritual process it became clear that there was a secret behind this magical attack relating to an origin story which directly affected the author too, because the attackers were no others than his own sponsors in the community who wished to guard the secret of the slave origin of their lineage by “killing” the younger brother of the person who was willing to reveal the secret.

A mozgókép, a terepmunka és az elmélet

Interjú Zempléni Andrással

Az antropológiai kutatásaid során hogyan használtad a mozgóképet, a videofelvételeket a kutatómunkában, elemzésben, analízisben?

Tegnap a Puskin moziban tartottunk egy közös bemutatót Jean Rouchsal, akivel 1965-ben kötöttünk máig tartó barátságot. Akkor ő az *Albert Úr, a próféta* című filmjét, én pedig egy dél-elefántcsontparti orvos-próféta „ördögi gyónásnak” nevezett gyógyítási módszerét vizsgáltam, amely később a „kivetített betegségtudat”-elméletem egyik mintapéldájává vált. A tegnapi bemutatón beszélt a *Ndöp* című filmünkről, amelyet 1968-ban készítettünk Szenegálban Henri Collomb orvosprofesszorral (akit egyébként Rouch mint nagy kaliberű szellemi kalandort tartott számon, és akinek afrikai pályám kezdetét köszönhetem). Ezt a filmet azóta is gyakran vetítik, 10-20 alkalommal minden évben, a legkülönbözőbb egyetemi és orvosi intézményekben, konferenciákon. Franciaországi népszerűségét talán annak a ténynek köszönheti, hogy oly korán megpróbált vizuális, tehát egyszerűsített választ adni arra a bonyolult kérdésre, amely azóta is rendkívüli módon foglalkoztatja a francia szakközönseget, sőt a politikai és bírósági köröket is: Léteznek-e olyan nem nyugati, lehetőleg az afrikai vagy az arab kultúra által kidolgozott gyógy módszerek, amelyekkel a nagyszámú afrikai, arab vagy akár ázsiai, sőt kelet-európai bevándorló gyakran érthetetlennek tűnő elmezavarait kezelni lehet. Röviden, ez a 45 perces színes film egy olyan szenegáli megszállottsági rítusról – a vuduhoz hasonlítható Ndöpről – szól, amely főként az általunk (nyugatiak által) elmebetegnek nevezett személyek gyógyítására szolgál ma is. Az akkori kutatásaim központi kérdése az volt, hogy a szenegáliak, pontosabban a wolofok és a lebuk milyen fogalmak segítségével határozzák meg és milyen módon gyógyítják lelki bajukat. Továbbá, ezen saját ősi módszereiket mi, a nyugati lélektani nézetek képviselői, hogyan tudjuk megérteni és esetleg fel is használni (Henri Collomb a Dakarban ma is létező Fann nevű pszichiátriai kórház főorvosa volt). Hamar rájöttünk arra, hogy ott, de máshol is Afrikában, a nyugati pszichiátria kulcsfogalmait (mint például „elmebetegség”) és kategóriákat (skizofrénia, hisztéria stb.) nem alkalmazhatók. Amennyiben a helyi fogalmakat – amelyeket a kórházba látogató betegek nap mint nap használtak – nem értjük és nem alkalmazzuk, akkor sem megérteni, sem „gyógyítani” nem tudunk senkit. A film – amely-



2000 3 (2): 215–229.
Tabula

nek első része a kórházban bemutatott gyógyítandó asszony betegségi-szimptomáiról, második része pedig „megszállottságának” rituális gyógyításáról szól – az előbb megfogalmazott kérdéseket taglalja a maga vizuális módján, tehát számomra, az etnográfus számára, kissé hézagos módon.

Neked mint antropológusnak mi volt a feladatod a film munkálataiban?

A „mindenes” terepember szerepét töltöttem be. Megírtam az ethnopszichiátriai forgatókönyvet, fölvettem a kapcsolatot a beteg Khady családjával, egyeztettem a hattagú, Franciaországból érkező, két operatőrös (tehát nagyon drága) stáb időbeosztását a helyi rituális kalendáriummal, előkészítettem a kórházi és rituális helyszíneket, sőt még a feláldozandó tehenet is én vettem meg a filmet finanszírozó Sandoz nevű gyógyszer-gyár költségére (mert különben a stábnak várakoznia kellett volna, és az afrikai idő elnyelte volna a teljes költségvetést). De főszerepem mégis a néprajzi előmunka elvégzése volt, amelyet minden antropológiai film készítésénél alapvető fontosságúnak tartok. Körülbelül két évet töltöttem el azzal, hogy az 1968-ban lefilmezésre kerülő rítust megfigyeljem, számtalan szertartáson részt vegyek, ezeket leírom a korabeli pre-videós, „ceruzás” eszközökkel, felvegyem hangszalagra, végigfényképezzem. Persze mindezt nem a jövő film érdekében, hanem az alapkutatásunk elvárásainak jegyében tettem. Így mire a film forgatására sor került, a Ndöpöt és a hozzá kötődő hagyományos fogalmakat már rég leírtam, kielemeztem és publikáltam. Tehát számomra a film „mondanivalója” kész volt. De a filmkészítés nem néprajz, és főleg nem én tartottam a kamerákat. A filmet, mint említettem, egy hattagú professzionális csapat készítette, a forgatás összesen két hétig tartott, a két (technikai szempontból) remek operatőr azelőtt sosem volt Afrikában, sőt a film hivatalos rendezője sem, akivel többször meggyűlt a bajom. Hogy csak egy epizódot említsek, sajnos Michel Meignant-nak fogalma sem volt a vallási szertartásokról, még kevésbé az afrikai kötetlen rítusokról, és a Khadyt megszálló *rabnak*, összellelemnek szánt házioltár ott heverő cserépedényét is egyszerűen arrébb rúgta, mondván hogy „útban van”. A „mindenesnek” kellett közbelépnie, hogy lecsitítsa a helyiek indulatait, amelyeket a „szentségtörő” érdekelt nem is vett észre. Nem akarom a szerepemet eltúlozni, de mondhatom, hogy én követtem a két operatőrt sokszor rohanva is, hogy jelezzem nekik, mi a következő momentum, milyen szögből lehetne fölvenni ezt és ezt a rítust vagy gesztust, és főleg mit nem szabad kihagyni. Ugyanis egy olyan szertartás mozzanatait, amelytől az emberek olyan gyógyhatást várnak, mint a Ndöptől, nem lehet a szereplőkkel megismételteni. A szertartást az összellemem „rendezik”, az emberek pedig „babonásak”: úgy gondolják, hogy minden változtatásnak súlyos következményei lehetnek rájuk nézve. Nekem mint antropológusnak az volt tehát a szerepem, hogy ezt a hagyományos (és egyébként kötetlen), ősi, kulturális „rendezést” közös nevezőre hozzam az antropológiai film sajátosan kötött idejű és erősen szabályozott rendjével, törekedve az eseményekhez és főleg a helyi szellemiséghez való hűségre. Hiszen a film fő kritikusaik akkor is és ma is a helyi embereket tartom. Annál is inkább, mert szinte minden film, amelynek a készítésében részt vettem vagy magam csináltam – legyen az Szenegálban, Csádban, később az elefántcsontparti szenufóknál vagy akár a jelenkori Magyarországon – elsősorban általam tanulmányozott rituális folyamatokról szól.

Tehát Te az antropológiai filmtémáknak igen tág körében a rítusfilmezésre szakosítottad magad. Milyen sajátos problémákkal találtad magad szembe?

Nem én vagyok az első, aki szembekerült azzal a problémával, amit egy kívülálló számára a rítus helyes értelmezése jelent, valamint azzal sem, amit e jelenség „hűséges” audiovizuális visszaadása vet fel. Ugyanis a rítus, lévén gesztuselemek által dominált, nem diszkurzív, sokszor rendkívül bonyolult cselekvéssorozat, még a benne aktívan részt vevő szereplők számára sem teljesen „érthető”. Viszont ezek a szereplők jól ismerik a rítus lényegét, pontosan tudják, hogy bármely elemének kimaradása vagy nem a jó sorrendben való végrehajtása milyen következményekkel járhat a rítus egészének hatékonyságát illetően. Itt látom a filmet készítő antropológus felelősségét és ugyanakkor „hűséget” célzó törekvésének kettős problémáját. Elvben nem áll jogában válogatni a rítus elemeiből vagy azokat „átrendezni” filmje vizuális szempontjai szerint, hiszen ha még oly tökéletesen értené is a rituális cselekvést, egy helytelen interpretációval pontosan annak leglényegesebb funkcióját, a hatékonyságot csalná meg, készítvén így egy, a helyiek számára elfogadhatatlan – mert hatástalan és társadalmi szinten használhatatlan – verziót. Gyakorlatban viszont tudjuk, hogy bárki számára nézhető filmet nem lehet „vágás” – tehát válogatás – nélkül készíteni. Ennél a mindig nehezen megköthető kompromisszumnál játszik alapvető szerepet az előbb említett előkészítő terepmunka folyamán kialakult „közös nézet” arról, hogy milyen módon lehet mégis hierarchizálni a *ritém*-eket, kijelölve a kulcsfontosságúakat, azokat tehát, melyek semmiképpen nem hagyhatók ki a készülő filmből. Egyébként ennek a „megfigyelteket” és „megfigyelőt” szorosan (érzelmileg is) összefonó „közös nézetnek” a megszületését tartom az antropológiai terepmunka lényegének. Az említett Ndöp-filmben ennek a „közös nézetnek” az érvényesítése nemcsak abba az akadályba ütközött, amelyet a hivatalos rendező és a két operatőr totális kívülállása állított (magyarán, hogy nem én, az antropológus voltam a film technikai készítője), hanem a nagy technikai apparátussal végzett filmezés egyszerű ténye is olyannyira zavaróan hatott, hogy a rítusban részt vevők, számomra is teljesen váratlanul, egyszerűen kihagytak, mondanám utólag, eltitkoltak egy elemet, egy másikat pedig erősen minimalizáltak. Így sikkadt el e gyógyítást célzó rítus két, a „közös nézet” szerint is nagyon fontos mozzanata.

Milyen mozzanatokra utalsz?

A lehetséges gyógyulás egyik fő feltételének azt tartják, és tartom magam is, hogy a megszállott beteg (általában nő) saját maga megnevezze a testébe hatolt, az ott lakozó ősszellemet (*rab*). Ez a rítuselem általában nagyon látványos momentum, hiszen a szellem nevét gyakran dramatikus körülmények között és eszközökkel kényszerítik ki. A fülsiketítő dobzenére mámorosan táncoló „papnők” gyűrűjébe szorított, apatikusan ülő beteget fokozatosan transzba ejtik, majd amikor a feszültség szinte elviselhetetlen fokra hág, hirtelen minden leáll, és a főpap felteszi a kérdést: „*nu mu tudu?*” (mi a neve?). Ha a beteg – illetve a benne lakozó *rab* – nem válaszol, a dionüszoszi tánc s a paroxisztikus dobolás még nagyobb intenzitással kezdődik újra, miközben a főpap a megszállott beteg szövetbe befogott fejét elkezdja ritmikusan jobbra-balra ingatni, s energikusan rázni. Aztán minden újra leáll: „*nu mu tudu?*” S ez addig tart, akár többször is ismétlődve, míg

nem sikerül a beteg testből kihozandó („leszállítandó”) szellem nevét kikényszeríteni. Ezt a nagyon látványos, tehát nemcsak a „közös nézet”, hanem a „filmnézet” szempontjából is kihagyhatatlan jelenetsort egyszerűen kihagyták a szereplők a rítusból.

A másik kulcsmozzanat, amelyet ők *busunak* (ráköpésnek), *sajjnak* (kezdetnek) vagy *raynak* (simogatásnak) neveznek a Ndöp előestéjén történik, mintegy az elkövetkező, nyolc napig tartó rítus hatékonyságának előfeltételét biztosítandó. Ejjfeltájt a megszállott beteg házában összegyűlt papnők hangos dobolás kíséretével elkezdik magas hangon énekelni a *rabokat* hívó, „személyre szóló” jeldalokat, hogy ezzel odacsalják őket, és megnyerjék jóindulatukat, így biztosítva tartós és hatékony közreműködésüket a rítus egész idejére. Miközben körbetáncolják a szoba közepére terített gyékényen ülő, lemeztelenített felsőtestű páciens, mellére és hátára „köpik” a szájukba vett tejet, a *rabok* kedvenc áldozati italát. A papnők sorban egymás után két tenyerükkel energikusan „simogatják” (*ray*), azaz masszírozzák a tejjel elárasztott beteg hátát és mellét. Mire a végére jutnak, a beteg sokszor transzba esik. Ez a szintén lényeges, elvben jól filmezhető és jól értelmezhető mozzanat a filmben teljesen másként jelent meg: az éneklő főpapnő csupán benedvesítette a félig felöltözve hagyott Khady nyakát és vállát. Itt vetődik fel a kérdés, hogy egy kívülálló vagy akár egy helyi néző hogyan tudná ezen a szinte „szimbolikus-ra” leredukált filmgesztuson keresztül érzékelni vagy átélni a *busu* testélményét és mélypszichológiai „maternázis” hatását, amely a felnőtt beteg csecsemő állapotba való visszajuttatásával, regressziójával áll kapcsolatban.

Minderre vonatkozóan három pontot érdemes kiemelni. A film kommentárja természetesen felidézi a szóban forgó rítuselem szándékát, de ennek jelentőségét nem tudja igazán érzékeltetni a nézővel, hiszen a szó mást ad át, mint a film által nyújtott élmény. Amikor a Ndöpöt vetítik, a vetítést követő vita bevezetőjében minden alkalommal elmesélem a két kimaradt vagy minimalizált mozzanatot, bár tudom, hogy akkorra már maga a film egy más rítust írt a nézők „lelkébe”. Valamit a szereplők megtartottak maguknak, mintegy ellenállva a filmezés és az azzal járó „technikai” elemek (kameraszemek, világítás, asszisztens és rendező felügyelői jelenléte stb.) sajátos erőszakjának. Ezért gondolom, hogy ez a típusú, a filmezéssel óhatatlanul együtt járó erőszak az antropológiai film „hűségének” legfőbb akadálya. Erre majd még visszatérek. Továbbá igen sok hagyományos, de főleg beavatási rítusnak az az egyik fő vonása, hogy szervezői és szereplői éppen nem a leglátványosabb, tehát mozgóképközlésre alkalmas mozzanataiban látják lényegének és hatékonyságának csúcspontjait. Jó példa erre a neves francia antropológus, Maurice Godelier tudományos vezetése alatt forgatott nyolc- vagy kilencórás filmsorozat, mely az új-guineai baruják igen összetett és látványos beavatási rítusairól szól. Ezt a filmsorozatot a szintén neves és a mi forgatócsoportunknál jóval tapasztaltabb ausztrál Dunlop nevű cég professzionális stábjá forgatta. Godelier, akivel a készülő párizsi antropológiai múzeum (Musée des Arts et des Civilisations) koncepciójának kidolgozásán és audiovizuális eszközeinek előkészítésén dolgoztam tavaly együtt, egy anekdotát idézett fel a „hűségkérdésre” vonatkozó vitáink során. Elmondta, hogy miután a szóban forgó filmeket levetítette jól ismert „barujái” előtt, megkérdezte tőlük, mit gondolnak az egészről. Meglepődve tapasztalta mély hallgatásukat és látható zavartságukat. Mikor kérdezte, hogy mi a baj, kiderült, hogy egy, az általa persze ismert, de teljesen diszkrét gesztus *ritème*, ami a baruják napmitoszainak kulcsmotívumát kondenzálja – mondjuk olyasmi, mint amikor a csíksomlyói búcsún a csángók a „napba néznek” –,

elkerülte a sok látványosságtól (és technikai gondtól) megmámorosodott operatőrök figyelmét. E diszkrét, de központi részlet kimaradása megkérdőjelezte az egész film hitelességét az érdekeltek szemében. Ezek után megegyeztünk Godelier-vel, hogy bármilyen rítusról filmet készítő antropológus legfőbb gondja, mondhatnám erkölcsi kötelessége kell legyen, hogy az ilyen fontos elemek kimaradását – kötődjön ez szándékos kihagyáshoz, minimalizáláshoz vagy vizuális látványtalansághoz – meggátolja. És ezt csak úgy teheti, hogy a készülő filmet bemutatja az érdekelteknek, véleményüket és kritikus megjegyzéseiket figyelembe véve készíti el a végleges változatot.

Itt egy alapproblémát érintesz, amelynek már hosszú története van a vizuális antropológiában. Te hogy próbáltad megoldani?

Ezzel valójában nem sok újat mondtam, hiszen hasonló kérdésekkel például Jean Rouch is sokat foglalkozott, de számos elődje és utódja – többek között Te is – felvetette. A vizuális antropológia legjobbjainak munkamódszereiből okulva azt a következtetést vontam le a magam számára, hogy mindez részben megoldható. Úgy, hogy a kamerát ne az „operatőr”, hanem maga az etnográfus tartsa a kezében. Szereljen rá a filmezendő rítus hangvilágát maximálisan venni tudó mikrofont. Készítse elő a mozgó szereplők, a gyors rituális akciók és a technika által reá, az etnográfusra is kényszerített mozgás forgatókönyveit. Vezettesse magát helyi barátai által, és így kövesse, esetleg éjjelnappal és nagy távolságokat is megtéve azt a bizonyos „közös nézetet”, amely előzőleg behatolt nemcsak a fejébe, hanem a filmezésre felkészült testébe is. Ezt a felfogást követve, és persze a Ndöp-tapasztalatokat is észben tartva, a videotechnika gyors fejlődésének köszönhetően, „átvedtettem”, mint sok más kollégám, amatőr terepfilmessé, ami persze nem jelenti azt, hogy filmessé váltam volna a szó szoros értelmében, csupán azt, hogy az audiovizuális módszert a „sűrű leírást” készítő, valamint elméletalkotó törekvéseim szolgálatába állítottam.

Afrikai forgatásaim java része az észak-elefántcsontparti szenufók jóslási, gyász-, maszk- és beavatási rítusaira vonatkozik. Azért sorolom fel e rítustípusokat, mert mindegyik sajátosan egyedi feladatot rótt rám, és különböző akadályokat állított elém. Valójában nemcsak a „közös nézet” követése, hanem egyszerűen az egyes rítusok más-más idő- és térvalóságai teszik azt, hogy a filmező etnográfusnak teljesen különböző körülmények között kell feltalálnia magát. Például a szenufó jóslási rítusnak materiálisan és mentálisan is meghatározó jellemzője, hogy egy igen szűk térben, miniatűr „jósházban” játszódik, ahol csak széles látószögű objektívvel, többnyire félhomályban (délelőtt vagy délután) lehet filmezni. E szűk térben a forgató etnográfus már-már elviselhetetlenül mozdulatlan és „kicsavart” pozíciókban kényszerül követni akár órákon át is a jós, a kliens és a szellemek rendkívül bonyolult (testi és verbális) interakciójának jelcsere-szövevényét. Ezzel szemben a szenufó maszkritusok egyik fő vonása (és hatékonyságuk feltétele), hogy a gyors mozgású maszkok igen rövid idő alatt nagyon tág rituális teret jelölnek ki a résztvevők számára. Itt az etnográfusnak sokszor nem csak a teleobjektív-re, hanem motorkerékpárra is szüksége van ahhoz, hogy követni, és lehetőleg megelőzni tudja a szaladó vagy táncoló maszkokat, mert időben kell behelyezkednie ezek rituális „megállóiba” a már forgatásra kész kamerával. Hiszen a „közös nézet” által kijelölt szó

szerinti nézőpontokban váró sokaságban még forgatásra alkalmas helyet és mozgásteret is ki kell harcolnia magának és a kamerának.

De térjünk át egy más témára. Mint a cikkemben is említtem, engem az én egyébként inkább bizalmatlan és állítólag morcos, de mélyen ragaszkodó „szenufóim” 1975-ben avattak be kis falunk Waba nevű „szenterdőjében”, miután sok előzetes megpróbáltatásnak vetettek alá, ravaszul és tartósan megfigyelve viselkedésemet, s lakonikusan elfogadva mindennapi szolgálataimat. Azóta immár 25 éve követem sokrétű, első látásra „érthetetlen” vagy akár abszurd, sőt mi több, titkos beavatási rítusait, mondhatnám ma már, rítusainkat. Miután ezek hatását a saját bőrömen is tapasztaltam, és miután már számtalanszor láttam őket több szomszédos erdőben – ahol élvezetesen variálják a szertartásokat –, azt hiszem, állíthatom, hogy ebben az esetben a „közös nézetet” kialakító előmunkám vége felé tartok. Az első V8-as (tehát nagy és korántsem diszkrét) videokamerát 1987-ben vittem be az erdőnkbe. Nem abból a célból, hogy filmet készítsék, hanem egyrészt azért, hogy az utókor számára „megmentsék” néhány eltűnés előtt álló rítust, másrészt azért, hogy a leírásaim mellé vizuális bizonyítékokat is gyűjtsék. Ugyanis számomra az antropológiai filmezés szerepe korántsem merül ki ismeretterjesztő filmek készítésében, hanem elsősorban arra szolgál, hogy az antropológus leírásait és értelmezéseit mindenki által érzékelhető kép- és hangbizonyítékokkal támassza alá (és így lehetőséget adjon arra is, hogy utódjai akár másként értelmezzék, mint ő ugyanazt a rítust). Továbbá, mivel a beavatási rítusok jellegzetesen abszurdak és „érthetetlenek”, és mivel a szenufók egyeseket csak minden hetedik évben és jobbra öt-tíz perc alatt, igen gyors ütemben hajtanak végre, szükségem volt arra, hogy a megőrzött szalagok segítségével semmit el nem veszítve értelmezzem őket. Így gyűlt fel az a terjedelmes és részben már a helyszínen feldolgozott kép- és hanganyag, amelyen és amellyel máig is dolgozom, amikor a „törzsi beavatásról” vagy a szenufókról írok, illetve tartok előadást.

Milyen főbb filmezési problémákkal szembesültél itt?

Nem nehéz kitalálni, hogy a legsúlyosabb a szóban forgó rítusok titkossága és a szenufók országszerte ismert filmezésallergiája. Nem véletlen például, hogy néhány évvel ezelőtt egy dél-szenufó maszktársaság egyszerűen összetörte az elefántcsontparti televízió kameráját, miután az idegenekből álló és fővárosi megbízatásától eltelt stáb nem vette figyelembe a többször megismételt filmezési tilalmat. Nem nehéz levonni azt a következtetést sem, hogy ilyen körülmények között szó sem volt és máig sem lehet szó arról, hogy egy szenufó beavatott bevigyen – be merjen vinni – kamerát vagy akár fényképezőgépet az erdő titkos szertartásainak felvétele céljából. Ez a tilalom – „semmi sem jöhet ki az erdőből” – természetesen a hangfelvétellel is érvényes. Sohasem fogom elfelejteni a mély szorongást, amely végigkísérte azt az éjszakámat, amikor 1975-ben a hálósákomba rejtett, diszkrét elektronikus mikrofonnal ellátott zsebmagnetofonomat becsempészttem a sötétbe boruló erdőnkbe Nambélé gyámapám hallgatólagos beleegyezésével a „munkám” nevében. Akkor is tudtam már, hogy erre nyilvánosan engedélyt kérné egy olyan konszenzuális alapon működő titkos társaságtól, mint amilyen a szenufó „szenterdő”, egyenlő lett volna a drasztikus tilalom ostoba kikényszerítésével. Egyszerűen kidobtak volna a „rádiómmal” együtt, mint ahogy ezt 1998-ban meg is tették egyik beavatott társammal és jó barátommal, akire meggondolatlanul rábíztam készülékemet.

Szóval (a számomra) első éjjeli rítusaink hanganyagát titokban vettem fel, éspedig úgy, hogy a magnetofonom piros jelzőlámpáját ragtapasszal leragasztottam, a szükséges négy kazettát sorba raktam számozott zsebeimbe, a szalagvéget jelző kattantást és egyéb árulkodó kazettacsere-zajokat köhögéssel lepleztem, és persze gondosan ügyeltem arra, hogy ki mellé fekszem az erdő tisztásán, nehogy szomszédaim eláruljanak. Persze tudtam, hogy e hanglopás eltűrésének *sine que non* feltétele, hogy a faluban sosem „nyitom ki rádiómat”, nehogy a felvett titkos hangokból valamit meghallhassanak a nem beavatottak, elsősorban a nők. Ezt a ki nem mondott szabályt máig is betartom. Éveken át úgy hallgattam vissza és írtam át a felvett anyagokat, hogy egy vagy két beavatott társammal félrevonultunk a bozótosba, a falunktól néhány száz méterre eső, csirkeólnak használt minitanyára, és ott silabizáltuk ki, sokszor fülhallgató segítségével a titkos szövegeket. Amikor a folyó felé tartó nők vagy gyermekek arra jöttek, a magnetofont leállítottuk. Néhány hónap után ebből olyannyira bevett szokás lett, hogy a falubeliek – a nőket is beleértve – tanyairodámat „André szenterdőjének” kezdték nevezni, és azzal gúnyoltak, hogy én ott a szenufó csirkéket avatom be. Valójában szinte mindenki tudta, hogy mi ott mit csinálunk, ámde – a cikkemben kifejtett titokszemléletnek megfelelően – senki sem „jelentett fel” vagy akadályozta meg a munkámat: hallgattak arról, amit tudtak.

Ami pedig a kamerát illeti, annak használatára sem kértem engedélyt, és azt nem is lehetett volna úgy elrejtetni, mint a zsebmagnetofont. Viszont annak használatát a már lassan mindenki által észrevett és eltűrt hangfelvételeim diszkrét kezelése valamennyire „előkészítette”. Ebben az esetben a hallgatólagos megállapodás az volt, hogy a felvett képeket soha nem fogom bemutatni az elefántcsontparti televízióban, és a felvételhez világítást nem használok. Az előzőt sosem, de mivel a rítusok java része éjjel vagy kora hajnalban történik, az utóbbi „megegyezést” többször megszegtem. Ez a kontextustól függően rosszallást és néha heves tiltakozást váltott ki: „Oltsd le, idelátnak (a nők) a faluból!” Jobbára rögtön el is oltottam a fényszórót, megelégedve azzal, amit már fel tudtam venni. Alkalmanként úgy próbáltam kiegészíteni a képanyagot, hogy a még hiányzó rituális mozzanatokra tartottam fenn a rosszallás és tiltakozás kockázatát. A későbbi Hi8-as, jóval diszkrétebb és fényérzékenyebb kamerám sokat javított a helyzeten. De egyes kulcsmomentumok még így is – és örökre – elkerülték gépem képmezőjét. Filmezésüket nemcsak a száműzéstől való félelmem, hanem a „közös nézet” tisztelete is betiltotta. Hogy csak egy példát mondjak: a beavatást megnyitó, teljes éjszakán át tartó rítussorozat hatékonysága elképzelhetetlen a nélkül a félelmetes koromsötétség nélkül, amelyben a meztelen és agyongyötört beavatandók „meghalnak”, s rejtett erdei anyjuk „újraszüli” őket. Ezt rituális anyánk éles női hangja valamennyiünk tudomására hozza. Amikor hajnali kettőkor ellentmondást nem tűrően csendet parancsol, mindenki elhallgat (oly mélyen, hogy még a beburkolt magnetofonra is rá kell feküdni), és minden tűz (még a pipák parazsa is) kialszik. Hogyan is lenne ekkor merszem meggyújtani a fényszórómat, és főként milyen címen „rontanám el” így erdőnk egész beavatási rítusát?

Pedig a kamerám ott volt mellettem. Várta a hajnalt, amikor a „közös nézet” már befogadja a fényt. Ehhez még egy történetet szeretnék fűzni, amely megint csak a kimaradás kérdésére vonatkozik. A szenufó beavatási rítus legfeszültebb és nem véletlenül egyik leglényegesebbnek tartott mozzanatára reggel fél hat felé kerül sor. Szó szerint „földművelésnek” hívják. Ez abból áll, hogy az újoncoknak nagy mennyiségű kölessört

kell lenyelniük, amelybe egy bizonyos, órákon át főzött és igen veszélyes szert kevertek. E szertől a beavatandó teste látványosan felfújódik, erei pattanásig kitágulnak, néhány perc múlva a mérgezett italt ismételtén és nagy ívben ki kell hánynia, „barázdákat” kell „vetnie”. Ha erre nem képes – mert bizonyos tilalmakat feltételezetten megszegett –, akkor azonnal beadják neki a szintén órákon át kotyvasztott ellenszert. Ha szerencséje van, életben marad. Nem részletezem most azt, hogy ez az erőpróba milyen mély kapcsolatban áll a szenufók földműves etikájával, vagyis azzal az agonisztikus módon végzett, a kitartás és a testi-lelki szenvedés ötvözetén alapuló, eksztázisjellegű „munka” koncepciójával, amely paraszti ethoszuk szívét képezi. Csupán azt akarom kiemelni, hogy ha valami, akkor ez a sajátos „barázdavetés” kultúrájuk lényegbevágó rítusa, ezért akartam akár a kidobás árán is filmre venni. 1974-ben láttam először. Hét évvel később már több erdőben kihagyták a modernizálódó fiatalok ellenállása, illetve esetleges elhalálozásuk rendőri következményei miatt. Tehát sietnem kellett. A következő beavatási évad elején megtudtam, hogy már csak két, a „keménységükre” büszke erdőben terveznek „földművelést”. Az egyikből még e rítust megelőzően kiutasítottak más okok miatt. Maradt az utolsó. Alaposan és hosszasan készültem az eseményre. A sors iróniája: közben megtudtam, hogy el kell érnem az aznap reggel kilenckor induló helyi repülőt, hogy ott lehessenek másnap egy kötelező és elhalaszthatatlan párizsi CNRS-tanácskozáson. Megkértem az egyetlen autótulajdonost, a helyi papot, hogy autójával reggel héttől kezdve az erdő mellett várjon. Éjfél tájban megjelentem a helyszínen, és úgy ültem be a szigorúan kijelölt korosztályi helyemre, hogy onnan majd a hajnali derengés leple alatt észrevétlenül a „földművelés” zónája felé tudjak lopakodni kamerámmal. Mondanom sem kell, hogy egy percig sem aludtam. Reggel öttől kezdve diszkrét *check-up*oknak vettem alá felszerelésemet, és vártam, vártam. Mivel a „földművelés” előjeleit kívülről ismertem, fél hat felé már nyugtalanul lestem őket, de helyettük csupán valamilyen alig hallható vita foszlányait észleltem. Ennek eleinte szinte örültem, gondolván, hogy minél több fény lesz, annál élesebben látszanak majd a filmen a duzzadó erek és a vetett „barázdák”. Ámde nemcsak a fény, hanem a vita is egyre erősebb lett. A beavatók azon tanakodtak, hogy az egyik jelölt nem túl fiatal-e a veszélyes italhoz, hogy egy másiknak a gyámja engedi-e, hogy védence abból igyon, *summa summarum*, hogy egyáltalán nem lenne-e jobb elállni az egészsőtől... Szóval nekik volt idejük és okuk a szóváltásra, én pedig szorongva néztem az órát azzal az előérzettel, hogy itt kétszeresen vesztes leszek: nemcsak a repülőt, hanem ezt az eltűnőben levő rítust is végérvényesen lekésem, amit itt is – mint másutt – ejteni fognak. Nyolc óra felé diszkréten és csalódottan távoztam az erdőből. A repülő persze egy órát késett, és mint később kiderült, a „földművelés” egy enyhített formájára végül is sor került. Miért fűzöm az előbbiekhöz ezt a történetet?

Ez egy újabb, érdekes példája a kihagyásnak, de a tiédhez hasonló helyzetbe a dokumentumfilmek s főleg a kivételes eseményekre kiküldött riporterek nap mint nap kerülhetnek és kerülnek...

Nem is másért meséltem el, csupán azért, mert talán jól érezteti, hogy én nem filmes, hanem elsősorban terepkutató vagyok, aki rögzített anyagait egész más célokra szánja és használja, mint a filmes. Egyébként ezt a történetet szinte szégyellnem is

kellene, hiszen valójában úgy jelenek meg benne, mint egy rítuspaparazzi, aki egzotikus jelenetekre utazik, és ezek megszerzéséért hajlandó betörni vendéglátói intimitásába. De most ezt félretéve, az előző állításomból logikusan az következne, hogy számomra a mozgókép csak leírásaim illusztratív vagy vizuális bizonyítékot nyújtó mellékeszköze lenne. Ezt én másképp látom. Az antropológiai kutatásban a mozgóképnek egy harmadik, sokkal nehezebben meghatározható szerepet is tulajdonítok. Nevezük ezt a már oly sokszor említett „közös nézet” és az etnográfiai élmény érzéki átadásának, amelyre az írott tanulmány, a könyv vagy a montírozott film csak részben alkalmas. A rítus kulcselemeit – mint a „földművelés” például – nyers valóságukban kell újra meg újra látni és hallani ahhoz, hogy valamennyire „megértsük”, milyen társadalmi értékeket s élményeket sűrítenek össze néhány gesztusban.

Itt egy másik alapkérdést érintesz. Legyen az rítus vagy más társadalmi jelenség, valamit úgy bemutatni, hogy a lényeges momentumokat a külső néző számára is érthetővé tegyük, ehhez néhol olyan vizuális, sőt olykor művészi eszközök kelljenek, amit az a korábban említett stáb talán meg tudott volna úgy csinálni, hogy akár manipulálva is, de egy olyan vizuálisan „fogyasztható” formába hozta volna, amelyet a néző ugyan értett volna, de Téged, a terepembert, nem elégíthetett volna ki. Ezt az alapproblematikát annak idején Rouch is felvetette: általában a szakmájukat jól ismerő terepkutatók tudják, hogy mit kellene filmezni, de nem tudják azt úgy lefilmezni, mint ahogy a filmesek tudnák. Hogyan lehet ezt az alapkonfliktust megoldani? Bizonyos szituációkban nincs szükség egy hatfős stábra, hanem mondjuk egy két-három fős stábbal is meg lehet csinálni a filmet. Erre gondoltál-e? Mit tettél volna, ha például egy operatőrrel kellett volna dolgoznod? Továbbá egyes rítusokban nem derülnek ki vizuálisan azok a kulcselemek, amiket te említettél, hiszen a rítusokban esomó olyan tudás van, amit Te ismersz, de nem vizualizálható, nem látható a kívülálló számára. Hogy lehet megoldani ezt a kérdést?

Ami az első kérdést illeti, egyetértek veled, sőt megerősíteném Rouch nézetét arról, hogy a sajátos vizuális és művészi eszközeivel dolgozó filmes soha nem jeleníti meg ugyanazt és mindazt, amit a terepkutató tudása és az említett kulcsmomentumokhoz való ragaszkodása kívánna átadni a nézőnek. A filmes és a terepkutató „húsége” egészen más jellegű, és bizony gyakran összeegyeztethetetlen, talán még olyankor is, amikor tökéletes filmes képzettségű terepkutató tartja a kamerát, mint például Jean Rouch vagy Te magad. De ezt Ti jobban tudjátok, mint én. Ami pedig az operatőr vagy egy kis stáb közreműködését illeti, az nyilván az adott helyzettől függ. Ilyesmiről szó sem lehet a szenufó szent erdőben, ahol még az én kis beavatott kamerám is hivatlan vendég. Az autentikus maszkrítusok esetében hasonló a helyzet. Ezzel szemben például a szenufó gyász- vagy egyéb nyilvános rítusok megjelenítése és átadása sokat nyerhet egy hivatásos operatőr közreműködésével. Megint más a helyzet a már említett miniatűr házikóban lejátszódó jóslási rítus esetében. Ennek a nagyon összetett és a kívülálló számára érthetetlen rítusnak a lefilmezése nemcsak a jó és az intim ügyeiben konzultáló kliens beleegyezését igényli, hanem a válaszoló szellemek jóváhagyását is. Mindezt meg lehet oldani úgy – ezt kitalasztaltam –, hogy a jók magára a filmezésre, tehát az operatőr jelenlétére is engedélyt kér szellemeitől egy előzetes metakonzultáció révén, amelyet persze nem enged lefilmezni. Ha az engedélyt megadják, akkor az operatőr saját maga a

kliens „tanújának” hagyományos szerepébe kerülhet, és kezdődhet a forgatás. Már régóta tervemben állt ezt a rítust egy „igazi” antropológiai filmben megörökíteni egy hivatásos hangmérnök és operatőr segítségével. Ha ez a film sikerülne, talán új megközelítést hozná egy olyannyira egyetemes rítusnak, mint a jóslás.

Sok filmes gondolja manapság úgy, hogy a kép- és hangfelvételt egyenesen a helyiekre lehetne, sőt kellene bízni, és hogy ez lenne a vizuális antropológia jövője. Ma már Amerikában, Németországban vagy akár a francia etnológusoknál nagyon sok olyan terepmunkás van, aki odaadja a kamerát a terepen az embereknek, és azok saját önképüket csinálják meg egyfajta vezetéssel, irányítással. Egy alaszakai antropológus ismerősünknek, Curt Madisonnak az a véleménye, hogy hamarosan nem lesz szükség antropológus filmekre, hanem a közösségek önkifejezése fog előtérbe helyeződni vizuálisan és audiovizuálisan, amikor egy alaszakai eszkimó vagy egy ott élő őslakos önmaga készíti el a saját filmjét önmagáról, azzal a tudással, amelyet átvett az őseitől. Ez elképzelhető Afrikában?

Miért ne. Hasonló kísérletekre már sor került, kiváltképp Rouch afrikai körében, és ezt a lehetőséget a fényképezés szerényebb szintjén az egyik beavatási korosztálytársammal, aki professzionális fotográfus, magam is kipróbáltam. De idáig még nem találtam meg azokat a „helyi” jelentkezőket, akiknek, szakértelmükön túl, kedve és mersze lenne rokonaik vagy ismerőseik jóslási magánügyeibe kamerával felvértézve beavatkozni. Hiszen ezzel azt a kockázatot is kellene vállalniuk, hogy a fehérek világából hozott eszközeikkel kiprovokálhatják a saját magánügyeikre is felügyelő szellemek kiszámíthatatlan reakcióját. Ebben az esetben – ugyanúgy, mint a beavatás esetében – a kérdés nem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik. Minden attól függ, mit értünk „helyi emberen” vagy „őslakoson”, tehát attól is, hogy ez a helyi filmes milyen személyes kockázatot vállal vagy nem vállal „irányított” munkája miatt és által. Más esetekben, például egy gyászszertartáson az őslakosok által készített film nemcsak megvalósítható, hanem rendkívül érdekes is lenne – egyébként erre van precedens –, hiszen a helyi emberek ugyanazokat a rítusokat bizonyára másképpen látják, mint az etnográfus, és ezek a látásmódok a „közös nézet” lényegét csak gazdagíthatják. Abban viszont nem hiszek, hogy X vagy Y helyi filmes látásmódját társadalmi általános látásmódjának kellene tekinteni. Az ugyanúgy, mint a mi társadalmunkban, csak egy egyéni verzió.

Az előbb azt mondtad, hogy Te magad nem filmes, hanem elsősorban terepkutató vagy, aki audiovizuális anyagait más célokra használja, mint a filmesek. Az „etnográfiai” és az „antropológiai” filmet szembeállító tudósok szerint van bizonyosfajta leírás szint (az etnográfiai esettanulmány) és egy másfajta elemző és elméleti szint (az antropológiai összehasonlítás). Annak idején ez volt a nagy ellentét a göttingeni filmintézet leíró, anyaggyűjtő, pozitivistá elmélete és a Rouch iskolája között. 1968-ban több diáklázadás volt a hagyományos néprajzi film ellen. Amikor például Simon Ferenc előadást tartott Göttingenben a néprajzi filmezésről, a diákok szembeszálltak vele. Akkoriban vett részt Boglár Lajos is Chicagóban egy konferencián, amely a néprajzi film elleni diáklázadással végződött. Állításodhoz visszatérve, Te milyen más célokra utaltál filmanyagaid felhasználását illetően?

Hármat már említettem: kép- és hangbizonyítékokkal szolgálni az óhatatlanul interpretatív leírásaim alátámasztására; megmenteni az utókor számára az olyan eltűnőben lévő rítusok nyers mozgóképét, mint például a szenufó beavatási „földművelés”, amelyről beszéltem; átadni nemcsak írott formában, hanem a kép és a hang érzéki szintjein is azt a közös nézetet és élményt, amelyet az etnográfus megosztott vendéglátóival egy adott helyzetben, egy adott pillanatban. De bármilyen fontosak is ezek a célok, szerintem szinte másodlagosak azokhoz képest, amelyek afrikai kutatásaimban alapvető szerepet játszottak, bár vajmi kevés közülük van a hagyományos néprajzi, illetve művészi filmkészítéshez.

Talán kifejthetnéd részletesebben, hogy itt miről van szó...

Két dologról. Arról, hogy az audiovizuális megközelítés szerintem forradalmi szerepet játszott és játszhat egyrészt a rítusleírás és -elemzés megújításában, másrészt pedig az ehhez kötődő antropológiai elméletek megalapozásában és bizonyításában. Engedd meg, hogy mindezt néhány példán keresztül kifejtsem. Amikor az 1930-as évek jegyzetfüzete, cédulái, fényképezőgépe után a magnetofon, a 16-os kamera és nem oly rég a „könnyű” videó is bekerült a terepkutató arzenáljába, a rítusokat tanulmányozó etnográfus látóköre rohamosan kitágult. Vegyük egyik vesszőparipámat, a szenufó jóslási rítust. Hasonlítsd össze egy ilyen rítus hagyományos „ceruzás” leírását ugyanennek a többször visszajátszott és kielemezett hang- vagy videoszalag segítségével történt elemzésével: szinte semmi közülük sincs egymáshoz. Mivel egy nagyon gyors ritmusú és maximálisan összetett verbális és testi interakcióról van szó a jós és kliense között, a „ceruzás” etnográfus – legyen bármennyire is jó megfigyelő – ennek az interakciónak csak néhány alapvonását és a jóslás végeredményét képes feljegyezni. Megjegyzem azonban, hogy például a jós által használt ikonok – körülbelül száz tárgyacska, amelyek társadalmának alapkategóriáit szimbolizálják, és amelyeket a konzultáció első részében „vet ki” – ebben a „cédulázó” korban lettek a legpontosabban leírva (lásd például Viktor Turner monográfiáját a hasonló tárgyakkal dolgozó ndembu jóslásról). Ezek után érthető, hogy hangfelvétellel, annak szó szerinti átírásával egy új értelmezési mód lehetősége nyílt meg.

A jóstól kliense nem azt várja, hogy valami ésszerűt, valószínűt vagy valamilyen bölcsességet mondjon, hanem azt, hogy az igazságot találja meg. A jóslási rítusok egyetemes jellemzője, hogy a jós kijelentéseinek igaz voltát nem szavai, hanem mantikus cselekedetei és tárgyai biztosítják, legyenek azok a kivetett ikonok, a kávézacc rajzai vagy akár a pikk dáma. Egyszerűsítve, a jós cselekvése és az abból eredő orákulumok azt bizonyítják, hogy nem ő, a magánember beszél, hanem valaki más, aki az ő tárgyain s esetén keresztül közli a dolgok állását, azaz a személytelen igazságot. A szenufó rítus esetében ezt a valaki mást a széttárt lábakkal ülő jóssal szembeállított szellemszobor jeleníti meg. Hogyan éri el vagy kényszeríti ki a jós e lény közbenjárását? Milyen hangutánzó „hasbeszéddel” és retorikai fordulattal – párbeszéddel, heves igenléssel, kételkedéssel, „segédszelleme” meghazudtolásával – győzi meg kliensét, hogy nem ő maga, hanem ez a láthatatlan lény beszél és cselekszik? Szóval milyen módon kerül a személytelen igazság ruhája a közölt mondanivalóra, például a betegség vagy a halál okára, a tervezett utazás vagy beavatás kimenetelére? Ami pedig mindennek az etnológiai elemzését illeti, ezeket a kérdéseket már meg lehet közelíteni a hangszalag tüzetes vizsgálatával.

De a szóban forgó jóslási rítust még mindig nem tudjuk leírni hitelesen, hiszen azt, ami a legfontosabb – a tárgyi cselekvés és a beszéd egymást feltételező, szerves összeronódását – a hangszalag nem tudja rögzíteni. Erre csak a film képes. Arra, hogy egyszerre követhessük a jók kijelentéseit, a szoborra vetett pillantásait, arcának mimikáját, valamint a bal kezével manipulált ikonok esését, azok pozícióját, ugyanakkor jobb keze munkáját, amellyel kliense kezét fogva ezt ütemesen combjához csapdossa, miközben ajkai is igenelnek a szellemnek éppen feltett kérdésre, nem is beszélve törzse ritmikus hajladozásáról a szobor irányába, mellyel szinkronizált verbális és gesztusválaszait skandálja... Egyszóval arra csak a film képes, hogy ennek a két jelcserélő testnek energetikai interakcióját megragadja, s hűségesen rögzítse.

Ezek után joggal kérdezhetnéd, hogy én mit csinálok ezekkel a videofelvételekkel, hogyan használom őket. Először is csak szenufó ismerőseim vagy barátaim jóslási széánzásait filmezem, miután már tudomást szereztem pontos konzultációs indítékaikról (lásd például a cikkemben szereplő Umár esetét). Ha nem tudnám, miért megyünk a jóshoz, ennek egyes kijelentéseit vagy gesztusait félreérthetném, és persze azt is, hogy kliensei miért reagálnak ilyen vagy olyan módon azokra. Többnyire a jóst is személyesen ismerem, ami szintén hasznos, mert így technikája és retorikája sem okoz meglepetést: nincs két szenufó jók, aki az igent vagy a nemet ugyanúgy fejeznék ki. Ezek az előzmények, de ami az igazi munkát illeti, az a forgatás után kezdődik a szó szerinti átírással és a képelemzéssel. Nem fogok részletekbe bocsátkozni, csupán azt emelném ki, hogy ezt a sokszor hetekig tartó munkát nem egyedül, hanem egy kis *ad hoc* helyi csoport közreműködésével végzem. A körülöttem jövő-menő ismerősök pusztán kíváncsiságból vagy kifejezett kérésemre „belenéznek” a kis videovetítőmön visszaforgatott jelenetekbe, és segítenek eldönteni, hogy mit jelent az adott esetben a jók „igen” hanglejtésének a változása („erről van szó!”, „talán”, „tényleg?”, „na végre!”...), az előírt állatáldozásra vonatkozó kijelentéseinek és combcsattanásainak felgyorsulása (az áldozás sürgőssége, illetve a már mozgásba hozott láthatatlan erők összezsugorítása?) vagy akár a jók gyanúsán elhadart önigazolása (aki éppen tévedett, lásd Umár). Számomra ez a szinte kollektív képelemzési és átírási munka elsősorban persze arra szolgál, hogy a szenufó jóslást a lehető leghitelesebben le tudjam írni, és ebből kiindulva talán a jósláseleméletet egy újabb verzióval gazdagítani, de még arra is, hogy közben tovább tanuljak úgy látni és hallani, ahogy társaim tudnak a legintimebb ügyekben. És ez korántsem mellékes a „közös nézet” szempontjából.

Hasonló módszerrel dolgoztam éveken át a beavatási rítusokra vonatkozó felvételeimen. Az elején a már említett „csirke szent erdőmben”, ahol csak a tényleges falubeli résztvevők fordultak meg, később pedig egy kisvárosi asszisztensem házában, ahova esetenként behívtunk néhány tudásukról híres nagy beavatottat, mint például az ottani szent erdő anyját „előadó”, megdöbbentő emlékezőtehetséggel megáldott fiatal szónokot. A vizsgált anyagok meglehetősen ezoterikus volta miatt a kép- és hangelemzés itt egy valóságos közös vállalkozássá vált, ahol nemegyszer az is előfordult, hogy motorke-rékpáros futárt küldtünk az értelmezésre képes szakértő házába. Ezek az élvezetes és tanulságos értelemgyeztetések gyakran szinte teológiai minősíthető tartalmas vitákba torkolltak a szenufó *poro* (titkos társaság) és világnézet alaptételeit illetően. *Summa summarum*, a videoanalízis itt az általad említett „önkifejezéssel” lett határos, an-

nak diszkrét eszközzé vált anélkül, hogy itt valaki is filmet csinált volna: *kinek* is készítettük volna vagy készítették volna ők? Talán az elefántcsontparti nemzeti televíziónak?

A kérdés persze ironikus, de nem alaptalan, hiszen ennek a televíziónak már régóta fáj a foga a híres szenufó *poróra*, és 1998-ban küldött is egy stábot, hogy a mi kis erdőnk „kijöveteli” rítusát megörökítse, amely a beavatási rítus egyetlen teljesen nyilvános eseménye. A történet arról tanúskodik, hogy az „önkifejezés” útjai kiszámíthatatlanok vagy legalábbis tekervényesek. Ami engem illet, már a stáb megérkezése előtt szándékosan eltűntem a faluból. Tudtam ugyanis, hogy ha részt veszek a filmezendő rítuson – ami beavatotti kötelezettségem –, akkor kellemetlen választás elé fogok kerülni: vagy felkérnek engem is mint beavatott antropológust, hogy valamit mondjak el erdőnk „titkaiból”, amit régi ígéretemhez híven nyilván nem tehettem volna meg, vagy pedig kérésük megtagadása után óhatatlanul arról faggattak volna, hogy én, az egyetlen fehér, mit keresek ebben az erdőben. De az életrajzomról sem kívántam nyilatkozni. Így a forgatás megtörtént nélkülem, s én naivan úgy gondoltam, hogy ezzel számomra az ügy le van zárva. De korántsem volt így. Mondhatom, meglepődtem, amikor egy héttel később az „öregék” beidéztek az erdőbe, helyemet a vádlottak „lugasában” jelölve ki. A legfőbb vád természetesen az volt, hogy nem vettem részt a szóban forgó rítuson. Igazam tudatában magabiztosan előadtam érveimet, de hamar észre kellettennem, hogy nem hatnak. Erre megjegyeztem, hogy tudomásom szerint a televíziónak semmi helye sincs az erdőnkben. Legnagyobb megdöbbenésemre a gyülekezet java részének más volt a véleménye. Hosszú vita után ki lett mondva az ítélet, és ki lett szabva a bírság: egy ökör, tíz gyöngytyúk és hat csirke. Ehhez még egy jóakaróm azt is hozzátette, hogy miután mindezét kifizetem (amit később meg is tettem), remélik, hogy ezentúl én is növelni fogom erdőnk nevét, és én is azon leszek, hogy közös anyánk „kis faluja” helyén (amit az erdő tisztásán egy miniatürizált, ultrahagyományos szenufó falu jelképez) hamarosan cementházak álljanak! Megrökönyödtem. Ezek szerint a „közös nézet” modernizálódása valamelyest elkerülte a figyelmemet.

Remélem, ha kissé terjengősen is, de sikerült többé-kevésbé válaszolnom kérdéseidre. Még csak annyit szeretnék hozzáfűzni, hogy a terepfelvételeim hang- és képelemzése, valamint részletes átírása után a filmezett rítusok elemzése nem áll meg. Valójában otthon, a tereptől távol kezdődik az a sokszor keserves munka, amit én elméletalapításnak és bizonyításnak neveztem. S hogy az elmélet ne szakadjon el a megismert valóságoktól, alapvető szükségem van a részletesen kielemezett és átírt terepfelvételekre, melyek így mindig kéznél vannak, amikor a megértéshez újabb és újabb pontos részleteket keresek, vagy amikor tételeimet a valóság kontrolljának akarom alávetni. Mindezen túl pedig – dacára a sok terep- és kimerítő elemző munkának – sokszor a filmfelvételek ismételt újranézésekor derülnek ki intuitív módon azok az elméletindító összefüggések, amik a konkrét munka során elkerülték a figyelmemet. Mondhatnék példákat – az általam megkísérelt áldozási, megszállottsági, beavatási, jóslási vagy titokelméletek kidolgozására –, de ezek részletes kifejtése már egy más történet lenne.

Készítette *Tari János*

ZEMPLÉNI ANDRÁS JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI

- 1965 L'enfant nit ku bon. *Psychopathologie Africaine* 1(3):329–441.
- 1966 La dimension thérapeutique du culte des rab. *Psychopathologie Africaine* 2(3):295–439.
- 1972 Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad. Paris: Hermann.
- 1973 Pouvoir dans la cure et pouvoir social. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 8:141–179.
- 1975 De la persécution à la culpabilité. *In* Prophétisme et thérapeutique: Albert Atcho et la communauté de Bregbo. Marc Augé et al., dir. 153–218. Paris: Hermann.
- 1976a La chaîne du secret. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14:313–324.
- 1976b From Symptom to Sacrifice: The Story of Khady Fall. *In* Case Studies in Spirit Possession. Vincent Crapanzano, ed. 81–139. New York: J. Wiley.
- 1981 Modèles et pragmatique: réflexions sur la causalité de la maladie chez les Sénoufo. *Social Science and Medicine* 3:279–293. /Numéro spécial: Causality and Classification in African Medicine and Health. J. M. Janzen – G. Prins, eds./
- 1982 Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 54(1):5–19.
- 1983 Le sens de l'insensé. De l'interprétation magico-religieuse des „troubles psychiques”. *Psychiatrie Française* 4:29–47.
- 1984a Possession et sacrifice. *In* Le Temps de la Réflexion 5. 325–352. Paris: Gallimard.
- 1984b Secret et sujétion. Pourquoi ses „informateurs” parlent-ils à l'ethnologue? *Traverses* 30–31: 102–115.
- 1985 La maladie et ses causes. *Ethnographie* 2–3:13–44.
- 1987 Des êtres sacrificiels. *In* Sous le masque de l'animal. Michel Cartry, dir. 267–317. Paris: P. U. F.
- 1988 Entre „sickness” et „illness”. *Social Science and Medicine* 27(11):1171–1182.
- 1990 How Do Societies and Corporate Groups Delimit Themselves? *Culture, Medicine and Psychiatry* 14: 201–211.
- 1991a L'amie et l'étranger. Hommes et femmes en société matrilineaire. *In* La Fidélité. Un horizon, un échange, une mémoire. C. Wajsbroot, ed. 57–75. Paris: Autrement. /Essais, Séries „Morales”./
- 1991b Anthropologie de la patrie: le patriotisme hongrois. *Terrain* 17:29–38.
- 1991c Initiation. *In* Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. Pierre Bonte – Michel Izard, eds. 375–377. Paris: P. U. F.
- 1993 L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques. *Gradhiva* 14:3–15.
- 1995 How to Say Things with Assertive Acts? *In* Beyond Textuality. G. Bibeau – E. Corin, eds. 233–249. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 1996a Les manques de la nation. Sur quelques propriétés des notions de „patrie” et de „nation” en Hongrie contemporaine. *In* L'Europe entre cultures et nations. Daniel Fabre, dir. 121–157. Paris: MSH.
- 1996b Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres. *Gradhiva* 20:23–43.
- 1997 Report of the Research Group „Frontières, Espaces et Identités en Europe”. *In* Annual Report (1996/97) of Collegium Budapest. Institute for Advanced Study. 161–169. Budapest: Collegium Budapest.
- 1999 Du bois à la pierre ou de la mémoire à l'histoire: „lieux de piété nationale” et „réenterrements politiques” en Hongrie contemporaine. *In* Lieux de mémoire en Europe Médiane. Antoine Marès, ed. 65–81. Paris: /Colloques Langues'O 11./
- 2000 Exposer le sens. L'objet et le corps au musée anthropologique. *Le Débat* 108:96–114. (En collaboration avec J. Mercier.)

The moving image, fieldwork and theory

András Zempléni completed his university education in Paris at the Sorbonne, where he studied ethnology, psychiatry and linguistics. He defended his dissertation in 1968 based on an ethno-psychiatric study carried out among the Wolof and Lebu peoples of Senegal. He is the co-founder of the school of Dakar and the author of several works in medical anthropology based on fieldworks among the Wolof of Senegal, the Moundang of Tchad and the Nafara (Senufo) of Côte d'Ivoire. Assisting in the filming of possession rites in Senegal and making films in the course of a subsequent research of initiation rites and mourning rituals, as well as divination consultations among the Senufo of Côte d'Ivoire raised numerous theoretical and practical questions for him. Zempléni addresses these questions in the present interview. He considers arriving at a "common viewpoint" by the observed and the observer both in anthropological fieldwork and in the filming of rituals to be of paramount importance.

MOHAY TAMÁS

Egy ünnep alapjai

A csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban*

A csíksomlyói pünkösdi búcsú Erdélyben a régi és nagy ünnepek közé tartozik. Csíksomlyó tradicionális Mária-kegyhely, ahol ferencrendiek vezetésével évszázados ünnepi gyakorlatok alakultak ki, melyek a történelmi körülmények változásai közepette is megtartottak bizonyos állandóságot. A nyilvános, teljes és szabad búcsújárás betiltását, 1949-et követően negyven évig mintegy rejtve zajlott az ünnep, a hatóságok részéről tapasztalt túrés határait folyamatosan tágítva. 1990 óta minden korábbit meghaladó tömeg van jelen pünkösdkor Csíksomlyón, s e tömeg összetétele minden korábbinál nagyobb mértékben kiterjed a magyar nyelvterület egészére, sőt azon túl is. A tanulmányom két új eredményt szeretne a szakmai nyilvánosság kritikus figyelmé elé tárni: az első a búcsú eredettörténetével, a második a búcsújárás folyamatosságával kapcsolatos.

Az eredettörténet

Egy hosszabb, immár tíz éve tartó kutatás keretében azt vizsgálom, hogyan találkozik össze a csíksomlyói pünkösdi búcsúban a vallási hagyomány és a nemzeti önkifejezésre törekvés (Mohay 1992; 1996; 1997). A jelenkutatás és a változások néprajzi vizsgálatát követően fordult figyelmem a búcsú múltja, eredete felé.

A búcsúval kapcsolatos narratívák közül az egyik legértékesebb a hargitai csatáról szóló történet. Eszerint az ünnep, vagyis a pünkösdi szombati búcsújárás eredete 1567-re megy vissza, amikor János Zsigmond erdélyi fejedelem haddal próbálta a csíki székelyeket unitárius hitre téríteni. A székelyek azonban a csatában győzedelmeskedtek, az ütközet ideje alatt a gyerekek és az öregek a templomnál imádkoztak, majd a visszatérőket győzelmi ágakkal fogadták. A győzelmet a csodatevő Mária-szobor előtt köszönték meg, s ennek emlékkünnepe lett pünkösdi szombatján a búcsújárás Csíksomlyóra.

Ez a történet manapság és az utolsó száz évben közkezen forog, széles körben elterjedt. Megtaláljuk a búcsúról és a kegyhelyről szóló népszerűsítő munkákban éppúgy, mint útikönyvekben, feldolgozásokban (például Lévy 1935:365–366; Pálfi 1975; Katolikus Lexikon II:448; Székely 1995:186–187; Soós 1996; Léstyán 1996 I:193; Sávai 1997:103–105; Vofkori 1998 II:28–29). Említése nem hiányzik a búcsúval kapcsolatos ünnepi beszédekből és újságcikkekből sem (Egyed 1990; Gy. A. 1995; MTI 1995). Domokos Pál Péter Kájoni Cantionale-kiadásának elején, a történelmi áttekintésben hozza (1979:6–9). Ferences szerzőknél ismételt előfordul (György 1930; Benedek é. n.; Boros 1994:75–79; Papp 1995:15). Gyimesből népi elbeszélésből is közölték (Tankó 1996:73). Feltűnő viszont, hogy a hargitai csatáról csakis a csíksomlyói pünkösdi búcsúval kapcsolatban esik szó; azon kívül nem találkoztam vele sem történelmi forrásokban, szakmunkákban,

sem egyéb, a kort, János Zsigmond fejedelmet, az unitárius vallás terjedését vagy a katolikusok székelyföldi megmaradását tárgyaló írásokban.¹ Egyetlen kivételként egy múlt századi unitárius beszámoló említhető, amely Haynald Lajos erdélyi püspök jezsuiták melletti kiállításával helyezkedik szembe, és mellékmondatban „történeti adatnak” nevezi az általa megemlített ütközetet.²

Az első szöveg, ami ezt az eseményt hírül adja, mai ismereteink szerint 1780-ból való, attól kezdve azonban igen gyorsan feltűnik számos különböző helyen. Ezt megelőzően nem tudunk olyan, akár egykorú, akár későbbi szövegről, amely elbeszelné a hargitai csatát, vagy ismert történeti tényként utalna rá. Az, hogy az első forrás jó kétszáz évvel az említett esemény után kelt, indokoltá teszi, hogy rákérdezzünk e történet „valódiságára”, s kételyeink megalapozottsága esetén az egész narratívát egy másik értelmezési keretbe kell helyezni.

A búcsúnak ezen eredettörténetét tudomásom szerint eddig hárman tették óvatos kritika tárgyává: Rugonfalvi Kiss István (1939) debreceni (református) történészprofesszor, Fodor Sándor csíksomlyói származású író (1979:114–115) és Simén Domokos (alias Tódor Csaba) unitárius lelkész (1999). Következtetésük egyértelműen az, hogy a hargitai csatáról szóló történetnek nincsen igazolható valóságalapja. Egymástól független gondolatmenetük a történeti körülmények mérlegelésén alapult, szövegek elemzésébe nem mentek bele. Simén Domokos például arra utal, hogy az unitárius vallás csak 1568 után indult el Erdélyben hódító útjára, csak 1571-ben lett bevett vallás. Továbbá nincsen adat semmiféle megtorlásról, büntetésről (noha ilyenek jól ismertek az 1562. évi székely felkeléssel kapcsolatban, vö. Demény 1976). Továbbra sem fölösleges tehát a kérdést alaposabban körüljárni, noha magam sem gondolom, hogy a további kutatásnak már nincsenek feladatai e téren. Figyelmes áttekintést érdemel a teljes emlékirat-irodalom, Erdély történetének 17–18. századi, részben kéziratban levő latin nyelvű történeti irodalma. Természetesen előkerülhetnek újabb vagy elveszettnek hitt régi források, különösen a 16–17. századi ferencesekre vonatkozóan (ahogy ez történt például Gyöngyösön 1998-ban, ahol megtaláltak évtizedekkel korábban elrejtett könyveket, iratokat [vö. Fáy 1999]).

A Cserey-szöveg

A hargitai csata leírásának forrásául leggyakrabban id. Cserey Farkas 1780-ból való, *Geographia Mariana Regni Hungariae* című munkájára szoktak hivatkozni. Cserey Farkas művét eddig legpontosabban 1862-ben Nagy Imre idézte *A csíksomlyói tanoda és nevelde* című írásának egy jegyzetében, a gyulafehérvári püspöki levéltárban őrzött eredetiből (lásd I. számú melléklet).³ Ha ez a kézirat Csereytől származik, akkor mindenestre az ő művét kell az egyik legkorábbi kiindulópontnak tartani a hargitai csata leírásához. Cserey helyett azonban az ő udvari apja, Katona György (vagy Elek, ahogy Orbán Balázs említi) szerepel szerzőként Domokos Pál Péter közlésében (1979:6); lehetséges, hogy ő volt a valódi szerző, de lehet, hogy csak a másoló.

Cserey Farkas „könyvének” eddig nem sikerült nyomára bukkanni sem könyvtárakban, sem bibliográfiákban; nem ismerik a standard bibliográfiai kézikönyvek. Sikertelenül kereste már Tüskés Gábor és Knapp Éva is (1988:38); tőlük azt is tudni, hogy már Balogh Ágoston (1872) sem tudta azonosítani. A hivatkozások váltakozva „kéziratra”,

„könyvre”, „műre” vonatkoznak. Egyelőre kétséges, hogy létezik-e valóban ilyen címen kötet; ha létezik is, lappanghat-e valahol. A kételyt az alapozza meg, hogy magából a könyvből nem ismerünk semmilyen más idézett részt más kegyképekkel kapcsolatban (erre már Tüskés Gábor és Knapp Éva is rámutatott). Továbbá az, hogy a püspöki levéltárban levő irat sem ad semmilyen pontosító adatot (lapszám, kiadás ideje, helye stb.). Főként pedig az, hogy furcsa lenne, ha egy nagynevű udvari tanácsos szerző a saját könyvéből éppen csak ezt az egy részt kivonatolta volna. A krasznai keltezés 1780. június közepén nem vág egybe azzal, hogy bár birtoka volt Krasznán, Cserey Farkas Bécsben élt.

Elképzelhető, hogy a krasznai udvari pap, Katona György írásával állhatunk szemben. Erre utal Benkő Károly: „...ezen győzedelem történetét 8 évvel későbbre téve Losteiner Leonárd kérésére udvari consiliarius Cserei Farkas Urnak 1780-ban júniusban bizonyos 'Geographia Mariana Regi Hungariae című kéziratából azon megjegyzéssel', hogy a Jézus nevéni szerzeteseknek Kolozsváron létező jegyzőkönyveikben is így említődik, Katona György krasznai plébános szóról szóra eképpen írja le” (Benkő 1853 II:94). Az ez után következő idézet nem pontosan követi a levéltári kéziratot, de tartalmi eltérés nincsen közöttük.⁴

A Cserey-szövegben foglalt győzelmi történet fontos motívumai a következők:

1. 1566-ban Szent András nap tájban a király végzést íratott, mely kimondja, hogy „mindenek Blandrata Györgytől függjenek... akik pedig ezeket megháborítanak, mint hitetlenek úgy büntetődjenek”. Ennek van történeti valóság alapja, valóban született ilyen módon érthető erdélyi országgyűlési határozat.⁵

2. 1567-ben „a király sok fegyveres népet bocsáta reájok, hogy erőszakosan is kitérjenek az igaz hitből”; nincs megemlítve, hogy kiket, miféleképpen, milyen létszámban és fegyverzettel, kinek a vezetése alatt.

3. István pap Gyergyóalfaluból „felbiztatá állhatatosságra a népet”, és az elhatározás után, hogy „halálra lőnek készebbek”, mint elszakadásra szent hitűktől, egybegyűltek „e szent képhez”, vagyis a kegyszoborhoz Somlyón. Az ottani imádkozás közben jött a hír, hogy „Udvarhelyszék felől nyomulnának be feléjük az hadak”.

4. Erre a férfiak fegyvert fogtak, és az az asszonyoknak, gyermekeknek, öregeknek „megparancsolák, hogy... azon helyről ne távozzanak”.

5. Az ellenfelek pontosabb helymeghatározás nélküli helyen találkoztak: „vagyon Csík-és Udvarhelyszék között egy rengeteg Nagy erdő”.

6. Nincs részletesen leírva az ütközet, csak röviden megemlítve a csíkiak győzelmét: „jobb részét a király hadának levágák, a többiek nyakra-főre visszaszaladának”.

7. A győztesen visszatérő férfiak elé vonultak a hátrahagyottak, s együtt vonultak a templomhoz. Eközben nincsen szó győzelmi jelekről, mint zöld ágakról, az asszonyok kibontott hajáról stb.

8. Ennek emlékünnepe a pünkösdszombati búcsú: „ennek emlékezetire most is minden esztendőben azon a napon egybegyűlvén oda” jönnek, mégpedig nemcsak a székelek, hanem a moldvaiak is (akiket pedig a 16. században bizonyosan nem fenyegetett az unitarizmus hódításának veszélye).

A fő motívum, a más vallású fejedelemnek való ellenszegülés mint kollektív hőstett jelenik meg a történetben. Az események leírása számos apró ellentmondást tartalmaz, sem időben, sem térben nemigen lett volna lehetséges mindaz, amit leírtak.

A Cserey–Katona-szöveg további útja

A Cserey Farkasnak tulajdonított szöveg a további százötven év során kanyargós utat járt be. Feltűnő, hogy a rá való hivatkozások és idézetek mennyire nem pontosak, és hogy fontos részletekben eltérnek egymástól. Ezért voltaképp kétfajta szöveghagyományra gyanakodhatunk, és a Cserey-szöveg mellett alighanem Losteiner Leonárd (1741–1813) ferences rendtörténészt kell sejtelnünk a történet más változataiban megjelenő motívumok mögött.

Losteiner Leonárd két nagy történelmi munkát hagyott az utókorra; az egyik 1777-ből származik és *Chronica* címen szokás emlegetni; a másik 1786–89 között keletkezett, *Propago Vitis...* címen. A kéziratokat a csíksomlyói ferences rendházban őrzik (több-ször hitték őket elveszettnek); az elmúlt kétszáz évben sokan dolgoztak belőle, idézték részleteit első- vagy másodkézből;⁶ egészében azonban soha nem jelentek meg. A somlyói búcsúra vonatkozó pontok legrészletesebb ismertetését Tima Dénes ferences szerzetes írónak (1907) köszönhetjük. A körülbelül tíz év eltéréssel született munkák közül a második már megemlíti Cserey Farkast és „könyvét”, az első még nem. Beszédes epizódok és eltérő részletek vannak mindkét szövegben.

Az 1777 körül írt *Chronika* szerinti elbeszélés fő motívumai (Tima 1907: 34–41, hivatkozva a 192–193. pontokra):

1. Nincs szó János Zsigmond 1566-os királyi végzéseiről, a király egyszerűen „elhatározta magában, hogy a székelyeket ősi vallásától megfosztja”.

2. „Összegyűjtván az arianizmus dühétől tajtékzó seregét Udvarhelyszékig nyomult előre.”

3. István, gyergyóalfalusi pap az összegyűjtött saját és gyergyói híveket „lelkes beszédével ellenállásra buzdította és bátorította őket”; itt még nincs szó a fegyveres ellenállás lehetőségéről. Megegyeztek, hogy pünkösöd ünnepe táján menjenek Csíksomlyóra, pártfogást keresni Máriánál.

4. Az összegyűlt néptömeg előtt egy szerzetbeli szónok beszélt, és „arra bírta őket, hogy Arius hitelveit és követőit tartományukba be ne bocsássák, sőt még arra is ösztönözte, hogy álljanak ellent”. Eközben a szónok ruhája és palástja tündöklött. Az öregeket, gyermekeket és betegeket hagyták hátra, és a férfiak az asszonyokkal együtt vonultak, felfegyverkezve „mint ezt az idő és kinek-kinek vagyoni helyzete megengedte”. A szüzek hajukat kibontották és leeresztették, „hogy magukat dühösöknek mutassák vagy gyászolóknak nézzenek ki”.

5. Pontos helymeghatározást kapunk: a vonulók a „csíki Láznak nevezett helyre megérkeztek”, ott elfogták Zápolya szónokait, de ezek megszöktek, és hírt vittek a királynak.

6. Nincsen szó ütközetről; a király „visszatérésre határozta el magát, inkább akarván a szittya leányok által okozott ségyent kiállani, mint kétes szerencsével az áriáni hitetlenség miatt vitézeinek életét a halál veszedelmének kitenni”.

7. A győztesek csapata – férfiak, nők együtt – „a győzelem jeléül viruló zöld ágakkal és örvendezve tért vissza a kegyelem trónusához”.

8. Ezért tisztelték meg Mária szobrát „segítő Mária” címmel.

Ez az elbeszélés bővelkedik csodás elemekben, és az időbeliséget illetően nem kevésbé valószínűtlen, mint Cserey Farkas elbeszélése. Hitelesítő jegyek egész sora van felvo-

nultatva a történet igazolására.⁷ A leglényegesebb különbség természetesen a győzelem kivívásának módja: Losteinernél ezt a felvonuló tömeg (férfiak, nők vegyesen) éri el harc nélkül, Csereynél pedig a férfiak fegyveres harca.

Losteiner Leonárd későbbi, 1786–1787 körül datált munkájában (*Propago...*) is elbeszéli a hargitai csatát. Ez – a legfontosabbat, a csatát kivéve – lényegében mindenben megegyezik a tíz évvel korábbival, de néhány részletében kidolgozottabb. Az eddigi motívumok rendjében ezeket is vegyük sorra (Tíma 1907:41–45):

1. János király 1566-ban András-nap tájban rendeletet bocsátott ki; hivatkozás Blandrata Györgyre.

2. A király sereget küldött; nincs szó viszont Udvarhelyszékről.

3. Pontos napot kapunk: május 8-án egyesült a gyergyóiak csapata a csíki sereggel, „földre borultak és zokogó imákkal Isten segítségét kérték”.

4. Megegyezik a korábbival.

5. A pontos helymeghatározás még pontosabb lesz: négy mérföldre, a Csíki Láz nevű helyen találkoztak. Itt viszont nincs szó a király szónokairól, azok szökéséről.

6. Utalás van harcra: János király hadának egy részét – mint a *Geographia Mariana* írja – „Isten segedelmével leverték, másik részét pedig megfutamították”. Itt találunk utalást Cserey „könyvére”, de nevének említése nélkül.

7. A győztesek a templomba mentek; nincs szó zöld ágakról.

8. Ennek emlékünnepe pünkösöd szombatján a búcsújárás; erről újabb részlet: „*labaron* alatt zöldágakkal fölékesítve, s a leányok leeresztett hajjal, mintegy 17 ezren jönnek össze”.

Egy következő hivatkozás a győzelem történetére szó szerinti idézet egy 1802-ben Somlyón, a pünkösdi ünnep alkalmával elmondott *szentbeszédben* (Csedő 1802).⁸ Ezt eddig tudtommal nem idézték és nem publikálták (lásd 2. számú melléklet); fontossága abban áll, hogy a legkorábbi ismert szöveget tisztelhetjük benne, amely bizonyíthatóan nagyobb hallgatóság előtt hangzott el a pünkösdi búcsús ünnep alkalmával. A beszéd cáfolat a Mária-tiszteletet kikezdők ellen, azok ellen, „kik is noha ugyan valják Isten Annyának lenni, de tagadgyak hogy ő közben jaronk erettünk esedező lehetne” (Csedő 1802:20). Felidézi Szent István, Szent László, Lajos király, Mátyás király hadi győzelmeit, melyek Mária segítségével voltak lehetségesek, majd következik egy hosszú idézet Cserey Farkasra hivatkozva. Ez után olyan részletek következnek, amelyeket a szónok minden bizonnyal Losteinertől vett át: felvonulás zöld ágakkal, moldvaiak jelenléte, lányok leeresztett haja. Az mindenesetre feltűnő, hogy bármiféle ismert publikációt megelőzve ezek előtt elmondott beszédéről van szó, mégpedig éppen abból a ferences közösségből, ahol 15–20 évvel korábban Losteiner kétfajta szövegváltozata is megszületett.

A csata első publikált változata Jordánszky Elek 1836-ban megjelent könyvében található, ezen keresztül vált a szöveg és a történet közismertté.⁹ Részletes idézetek és elemzés nélkül csak utalok rá, hogy a 19–20. század folyamán – a fentebb már említettekén túl – számos idézet és említés vitte be, illetve tartotta bent a köztudatban a történetet: a Moldvában utazó Gegő Elek (1838), a ferences tartományfőnök Erős Ferenc Modeszt (é. n.; 1852), Benkő Károly (1853), a csíksomlyói tanár Nagy Imre (1862), az *Egyetemes Magyar Encyclopaedia* (1869) a nagy tekintélyű Orbán Balázs (1869, hivatkozással Benkőre), a gimnáziumigazgató Imets Fülöp Jákó (1871, lásd 4. számú mellék-

let), Ferenczi Károly (1893, Somlyón elmondott szentbeszédben), a csíksomlyói gimnáziumigazgató Bándi Vazul (1901), a már említett ferences Tima Dénes (1907), a ferences rendtörténész György József (1930), majd Lévy Mihály (1935), Endes Miklós (1938), Boros Fortunát (1994), Domokos Pál Péter (1979), Magyar András (1997) idézték a szöveget, ahogy az lenni szokott: eltérésekkel, kihagyásokkal tarkítva, pontosabb vagy pontatlanabb hivatkozásokkal korábbi közlésekre.

Új motívumot hozott Boldizsár Dénes (1930), aki egy 1919-ben „megtalált” homályos eredetű, állítólagos levéltári iratra hivatkozva újabb részletekkel állt elő. Ez Izabella királyné állítólagos udvari papjától P. Fabriciustól származik, aki vitában állt Dávid Ferencsel és Blandrata Györggyel János király asztalánál. Blandrata György adta volna a tanácsot, hogy bandériummal menjenek Csíkba; a toborzási ívet több mint kétezren írták alá a Homoród és Fehér Nyikó vidékén. „P. Fabritius erről titkon tudatta Csik és Háromszék róm. kath. papságát, kik aztán egyházi lobogók alatt mentek Csíksomlyóra.” Ebben a változatban a csata cselrel dől el: a csíkiak az előzőleg befűrészelt fákat döntötték rá a király bandériumára, és fejszecsapásokkal végezték ki a beszorultakat. A történet olyanmire meszerű, hogy alaposabb cáfolata nem szükséges. Voltaképp két (ferences rendtörténész) hivatkozást ismerek, amely komolyan veszi: Boros Fortunát (1994:78–79), valamint Benedek Fidél kéziratos munkájának egyik változata (é. n.) Egy másik kézirata viszont (Benedek 1967) nem hivatkozik rá, és rekonstruált történet-elbeszélésebe nem építi be. Székely (1995:186–187) kritika nélkül ugyancsak idézi. E változat (valószínűtlen) újdonsága a toborzás az aláírt ívekkel, ami a korabeli írástudás mértékét feltételezve aligha valószínűsíthető; továbbá a csíkiak ellen vonuló haderő területhez kötése. Ugyancsak valószínűtlen, hogy a fejedelem székelyeket küldött volna székelyek ellen öt évvel az 1562. évi felkelés után, ráadásul olyan területről, ahol csak évtized múltán kezd el terjedni az unitárius vallás.

A hargitai csata történeti hitelessége

Az ismert történeti tények egyelőre nem támasztják alá azt a történetet, amelyet Cserey Farkas, Losteiner Leonárd és nyomukban a hivatkozott szerzők felidéznek. Senkinek sem sikerült eddig olyan történeti forrást találnia, amely János Zsigmond ellen 1567-ben győztes katolikus csíki székelyekről szólna. Továbbá nem ismerek olyan szöveget, amely az 1567 és az 1777–1780 közötti kétszáz évben akár csak utalásszerűen megemlítené hasonlót a csíksomlyói búcsúval kapcsolatban. Pedig a 17. és a 18. században szép számmal születtek publikált vagy kéziratos munkák, amelyek az erdélyi ferencesekkel, a rendházak történetével foglalkoztak. Közülük a legjelentősebbnek Kájoni János munkája számít 1684-ből. *A Liber Nigra* vagy *Fekete könyv* az erdélyi ferences kusstódia történetét írja le részletesen, alaposan. Külön fejezet szól a rendházakról, köztük az egyik legjelentősebbéről, Csíksomlyóról. Kájoni – aki maga évekig élt Somlyón, orgonát épített, könyveket írt, és könyvnyomdát létesített, tehát semmi okunk sincs feltételezni, hogy ne ismerte volna a település múltját – Somlyóval kapcsolatban egyetlen szóval sem említi ezt a történetet. Kéziratának végén néhány évtizeddel későbbi, 1722-ből származó feljegyzés hírt ad ugyan a pünkösdi búcsújárásról, de az is az emlékünnepre való utalás nélkül (Kájoni 1991: 68–124).

Egy későbbi ferences tartományfőnök, Györffi Pál 1729-ben jelentette meg rendtörténeti könyvét Rómában *Ortus, progressus, viscissitudines... Provinciae Transylvaniae...* címmel. Somlyóról hosszan ír (Györffi 1989:69–74), és az egész ismertetésben nincs szó az unitárius fejedelem elleni felvonulásról vagy csatáról. Szó van viszont a tatárok 1694. februári betörése elleni védekezéséről, amit Nizet Ferenc vezetett – nagyon hasonló módon, mint ahogy a másfél száz évvel korábbra tett hargitai csata utóbb megjelenik. Nem szerepel az eredettörténet Nedeczky László Mária-kegyhelyeket bemutató könyvének Somlyóról szóló fejezetében sem (1739:98–100). Györffihez hasonlóan itt is megjelenik a tatárok betörése, mégpedig nemcsak az 1694-es, hanem az 1661-es is, valamint annak értékelése, hogy „a csíki székelyek nem tértek rá a romlás útjára”, vagyis nem adták fel katolikus hitüket.

Elgondolkodtató az évszámok eltérése. A legelterjedtebb évszámként 1567-et említik a beszámolók; ám emellett találkozunk az 1559-es és az 1556-os évszámmal is. 1559-et említ az az emléktábla, amelyet báró Henter Antal 1817-ben állíttatott fel a csata állítólagos helyszínén, s amely aztán később a kegytemplom melletti Szent János-kápolna homlokzatára került (Boros 1994; lásd 3. számú melléklet). Ugyancsak 1559 szerepel (forrásmegjelölés nélkül) Orbán Baláznál is (1869 II:11.). Ez nyilvánvalóan képtelenség, hiszen anyja halála után a fiatal János Zsigmond éppen ebben az évben lett Erdély uralkodója. A dátumoknak ez az eltérése már Rugonfalvi Kis Istvánnak feltűnt (1939:254–256). Miután János Zsigmond uralkodása meglehetősen jól ismert, és különösen az 1562. évi székely fölkelés kapcsán sokféle történeti feldolgozás is született (Demény 1976), aligha képzelhető el, hogy akár a megtorlás, akár más együtt járó esemény kapcsán ne maradt volna forrás róla.

Nincs nyoma továbbá annak, hogy a Cserey–Katona-szöveget idéző szerzők a 19. század folyamán (de később sem) komolyan kételkedtek volna az elmondott történet hitelességében. Egyedül Erős Ferenc Modeszt munkájának kéziratos változatában találni ennek jelét (Erős é. n.).¹⁰ Óvatos bizonytalanságot fogalmaz meg egy „egyházi és irodalmi folyóiratban” Balássy Ferenc (1856).¹¹ Messzire vezetne ennek elemzése és értelmezése, de aligha járunk messze az igazságtól, ha arra gyanakszunk, hogy ennek oka egy igen erős közmeggyőződéssel szembeni óvatosság lehetett.

Értelmezés

Mindezek tekintetbevételével okkal mondhatjuk, hogy az eredettörténet egészében mondaszerű, és nem a történeti tények körébe tartozik. Ilyenformán két további kérdéskör merül fel. Ezek közül az első, hogy miként és milyen módon jött létre a hargitai csatáról szóló elbeszélés, milyen motiváció állhat ennek hátterében. A második, hogy mi tartotta és tartja fenn azt a közmeggyőződést, hogy a csíksomlyói pünkösdi búcsú győzelmi emlékűnnep.

Ez utóbbi kérdéssel ezúttal nem kívánok részletesebben foglalkozni; igen messzire vezetne, és kiterjedt vizsgálatokat igényelne. Annyit kívánok csak megjegyezni, hogy magát ezt a közmeggyőződést mint *valóságot* kell elfogadnunk. Csíksomlyónak valóságos vonzása és valóságos ereje van legalább kétszázötven-háromszáz éve; az, hogy ennek nem annyira *kiváltója*, mint inkább *következménye* az elemzett történet, az a vonzás

valódiságán mit sem változtat. Kínálkozik a lehetőség, hogy ezt a kérdést a széles körben elterjedt *invention of tradition*, a hagyományalkotás fogalmi keretei között vizsgáljuk (Hobsbawm–Ranger, eds. 1983). „Megalkotott” vagy „kitalált” tradícióknak tekinthető az „olyan gyakorlatok együttese, amelyeket rendszerint nyíltan vagy hallgatólag elfogadott szabályok irányítanak, rituális vagy szimbolikus természetük van, és viselkedési normák bevezetésére törekszenek ismétlés által, ami automatikusan magával hozza a múltba vezető folyamatosságot” (Hofer–Niedermüller, szerk. 1987:10). Nem kétséges, hogy a „tömeges hagyomány-termelés” korát, a 19. század utolsó harmadát megelőzően is sokféle „teremtettek” hagyományt, még ha ezek talán kevésbé is ismertek. Az ilyen folyamatokban egyaránt szerepet játszhatnak művelt, tájékozott és emberek befolyásolására képes egyének, továbbá olyan közösségek – esetünkben a ferences rend Erdélyben –, amelyek ünneplési formák, közös rítusok fenntartói és tovább életetői. Évtizedről évtizedre változhat az az elvárás- és ismeretrendszer, amely igazat ad múltra vonatkozó ismereteknek, vagy elveti azokat; továbbá az, amely megtart a közös emlékezetben közös cselekvésre mozgósító hivatkozásokat és történeteket. Ennek fényében az elmúlt kétszáz év székelyföldi és erdélyi története választ adhat arra, hogyan és miképp vált közös hitté, hivatkozási alappá egy „megalkotott”, „kitalált” győzelem.

A továbbiakban a fentebbi első kérdésre adott válaszok néhány lehetőségét igyekszem megragadni. A „hagyományalkotás” során kulcsszereplőnek látszik id. Cserey Farkas, akinek személyéhez kötődik az 1780-as első csataleírás, továbbá kulcsfontosságúnak az az 1780-nal kezdődő évtized, amely politikai, egyházi tekintetben sok, újdonságnak számító fejleményt hozott Erdély, a szűkebb csíki terület, valamint a somlyói ferencesek életében.

Az 1719-től 1782-ig élt *Id. Cserey Farkas* (nevét olykor Cserei alakban látjuk) bécsi udvari tanácsos volt. Apja Cserey János, a történetíró Cserei Mihály testvére volt. Cserey Jánosnak két felesége volt; „ivadékai katolizáltak Csík-Rákoson” (Pálmay 1901:106). Cserey Farkas feleségének, Boros Katának tíz gyermeke született, közülük ketten kerültek egyházi pályára: egyikük kanonok, másikuk apáca lett. Egy másik lánya, Ilona a református vallású báró Wesselényi Miklóshoz ment feleségül; ez a házasság országos figyelmet is keltett.¹² Mária Teréziától 1777-ben a tasnádi és a krasznai uradalmakat kapta (Pálmay 1901:104). Jótévője volt a ferenceseknek (György 1930:451). Krasznán házi káplánja volt 1778–1779-ben P. Katona György, 1780–1782-ben pedig P. Böre Márk.

Nagy műveltségű férfi volt, aki az 1770-es években többek között levelezésben állott a későbbi erdélyi püspökkel, Batthyány Ignáccal is. Ebből kiderül, hogy anyagot gyűjtött Mária-kegyhelyek és -templomok képeiről. Ebben Batthyány is segítette.¹³ Több munkát is hagyott az utókorra, köztük egy Bécsben kiadott, illusztrált parafrázist a lorettói litániáról, ezt nemrég reprintben is megjelentették (Cserey 1772).¹⁴ Egy másik munkáját: *A magyar és székely asszonyok törvénye*, fia, ifj. Cserey Farkas adta ki Kolozsváron 1800-ban.

Cserey Farkas felesége Boros Ferenc és Abafi Ilona lánya, Boros Kata volt; vele és családjával kapcsolatban a ferences rendtörténész Losteiner Leonárd kéziratos *Chronica* című műve (1777-ből) egész sor csodát beszél el. (Érdekes, hogy ezek egy része a latin nyelvű munkában *magyarul* van leírva.) 1776-ban Szűz Mária különös sugallatára kérte meg Cserey Farkas Boros Ferencné Abafi Ilona Klára nevű lányát, aki alighanem második felesége lehetett (733. pont). Boros Ferenc a „szív vápájának” gyötrelméből gyógyult fel

(728. pont). Boros Ferencné Abafi Ilona (vagyis Cserey anyósa) fia nyavalytörésből gyógyult fel csodálatosan 1744 vagy 1774-ben (729. pont). 1755-ben a Nagyerdőn, a Lónyugtató helyen Abafi Ilona négy lova a hintóját elragadta, a kocsiban benne ült ő maga és Katalin nevű leánya. A boldogságos Szűzhez folyamodott, és ő a halálos veszedelemből kimentette (732. pont).¹⁵ Ugyanannak Katalin nevű lányának a himlő következtében elvesztett szemévelégét 1765-ben a Szűz csodálatosan visszaadta (734. pont).¹⁶ Boros Fortunát említi (1994:68), hogy „Cserei Farkas királyi tanácsos neje 1768-ban a következő feliratú emléket tett a Mária-szoborhoz: »Cserei Farkasné Boros Kalárának /Mellye száradását s terhét fájdalmának / Örömmre fordítja az Isten anyának / Kegyesen gyógyító keze Máriának.«” Cserey Farkas egyik testvére, Cserei Zsuzsanna is szerepel azok között, akik csodás gyógyulásról számoltak be tanúvallomásukban (Bárh 2000: 40–41).

Minden jel arra mutat hát, hogy itt egy olyan történettel van dolgunk, ami egy hitbuzgó katolikus, ájtatos, a Mária-tiszteletben élenjáró székelyföldi nemesember vetített vissza a múltba. Létrehozásában az 1770–1780-as években alighanem együttműködhetett a csíki ferencesek közössége és az ott pártfogóként, anyagi támogatóként fellépő, lelki megújulást kereső nemesek rétege.¹⁷

A Csereynek tulajdonított kézirat abban az időben keletkezett, amikor az erdélyi püspökök sora vizsgálódott a csodálatos csíksomlyói kegyszobor csodatételeit illetően, és sorjázta a történetek; ezek tanúvallomásokon, feljegyzéseken alapultak (Boros 1994:63–66). Összegzésük a latin nyelvű *Protocollum de Statuában* található 1798-ban;¹⁸ ezt követően mondta ki körlevélben az erdélyi püspök, hogy a csíksomlyói Mária-szobor csodatevő erejű. Az első püspöki vizsgálóbizottság 1746-ban kezdett dolgozni, ennek működéséről nem tudunk részleteket. A második bizottságot Kollonitz László erdélyi püspök küldte ki 1779-ben, de ő hamarosan elkerült Erdélyből, váradi püspök lett, így ez a vizsgálat sem zárult le, noha kihallgattak 74 tanút. A harmadik vizsgálat 1781-től az újonnan kinevezett püspök, Batthyány Ignác nevéhez kötődik, aki 1784-ben maga is tapasztalta Mária közbenjárását (Boros 1994:65). „A Batthyány Ignác püspök utasítására elvégzett 1784. évi tanúvallatás jegyzőkönyvének eredeti, fogalmazványi példánya a székelyudvarhelyi római katolikus plébánia irattárában megérte a XX. század végét.” Bárh János ezt az iratot közölte elemzéssel együtt (Bárh 2000). Itt tehát a csodák, a történetek sűrűsödését tapasztalhatjuk: „létezett egy csodás gyógyulásokban bővelkedő somlyai hagyomány, amelyet... mérlegre kellett állítani” (Bárh 2000:7).

Az 1770-es évek fellendülést hozott a somlyói rendház életében: a gimnázium kinötte a régi épületét, és miután a rendtartományfőnök 1777-ben kezdeményezte, éppen 1780 nyarán néhány hónap alatt épült fel a gimnázium új épülete, úgyhogy ősszel már ott kezdtek tanítani. A környék falvaiból anyagot hordó székelyek ugyanabban a hónapban, júniusban kezdtek dolgozni, mint amikor a Cserey-kéziratot keltezték.

Két további történeti tényező bevonása az értelmezésbe közelebb vihet lehetséges megoldásokhoz abban a vonatkozásban, hogy mi mozdíthatta elő a történet elterjedését, azt a fogékonyságot, amely széles körben biztosította hitelét és elterjedését.

Ugyancsak 1780 őszén került trónra II. József, s talán nem túlzás, ha az ő uralkodását egy forrongó új korszak kezdetének tartjuk Erdélyben, amikor sokféle elégedetlenség, ellenkezés és bizonytalanság keletkezett. „...olyan idők jártak akkor, hogy az egész erdélyi társadalom a régi rend összeomlásának hangulatában élt – a főuraktól kezdve le a legszegényebb zsellérekig” (Jakó 1976:69). Az uralkodó azzal, hogy nem esküdött föl

a magyar alkotmányra, és nem koronáztatta meg magát, jelét adta annak, hogy kevésbé fogja tiszteletben tartani országai törvényeit, mint anyja, Mária Terézia. Az 1781-es türelmi rendelet sok katolikus vidéken okozhatott bizonytalanságot, és élezhetette ki (újra) a felekezeti ellentéteket katolikusok és protestánsok között. Nem lenne meglepő, ha ezen ellentétek legendás győzelem képében vetültek volna vissza a múltba. Az, hogy ez éppen egy uralkodóhoz kötötte jelenik meg, szintén összekapcsolható II. Józseffel, de még talán Mária Teréziával is. Egy epizódot említek, amit Losteiner Leonárdra hivatkozva Nagy Imre jegyzett föl a madéfalvi veszedelemről szóló kéziratában. „1780-ban a csíkszeredai vár előtt akasztófára szegezték ki a képmását a Moldvába vagy más török területre menekült II. székelynek, ama vakmerőségük miatt, hogy – bár teljes amnesztiában való részesüléssel hívtak haza – mégsem engedelmeskedtek a felszólításnak” (Nagy 1957:47). Tizenöt évvel a madéfalvi vérengzés után, ha csak jelképesen is, újra kivégzőeszköz állt Csíkszeredában, felidézve az emléket annak, hogy egy vallásban azonos, de hatalmi törekvései folytán idegen uralkodó reguláris határőrséget kezdett szervezni Csíkban. Néhány év múlva II. József eltörölte a hivatalviselésben a vallási különbségtételt, és bevezette a német nyelvet, egész hivatalnoki rétegben keltve ezzel létbizonytalanságot. A nemesekben ezt még fokozhatta a parasztok lázadása Horea és Cloșca vezetésével 1784-ben. Nem ok nélkül ünnepelték tehát sokfelé Erdélyben II. József uralmának végét örömmel (Jancsó 1931; Rugonfalvi Kiss 1939: 410; Jakó 1976:70).

A történeti mítoszteremtés e korban nem példa nélküli. Ugyanez az 1780-as évtized az, amelyben megteremtették a torockói vasművesek ausztriai eredetmítoszáit. Egy nemzedék ideje elég volt ahhoz, hogy a torockóiak történeti tudata teljes egészében átformálódjék: „jóllehet a torockóiak 1785 előtt még az aranyosszéki székelyekkel azonos eredetűeknek tartották magukat, egy emberöltő múlva egységesen és teljes meggyőződéssel vallották magukat ausztriai jövevények leszármazottainak” (Jakó 1976:73). Ugyancsak ide kapcsolható a „székely krónika” kérdése is, amelyről Szádeczky Kardoss Lajos (1911) mutatta ki, hogy a 18. század végén született kompilációról van szó. A formálódó történeti tudat, az alakuló és alakított hagyományok egy olyan időszakában vagyunk, amikor még nincs világos és éles határ forrás és elbeszélés, történet és történelem között, és tág tere nyílik annak, hogy csodás események, aktuális konfliktusok vagy nehezen megoldható helyzetek igazolása múltbeli eseményekre épülve történhessék meg.¹⁹

Indirekt bizonyítékunk is van arra, hogy a történeti érdeklődés, illetve a történeti hűséghez való ragaszkodás a somlyói zárda környezetében nem a későbbi megszokások szerint alakult. Az 1773–1780 között előadott csíksomlyói iskoladramákról írva Szlávik Ferenc megemlíti, hogy a hét ismert darab közül hatot a pünkösdi búcsú alkalmával adtak elő; „az összes közül egyetlen veszi tárgyát a magyar történelemből. Ez is úgy, hogy a neveket és a korokat keveri, a történeti hűség mellékes, csak a maga elé tűzött cél az érdekes, az erény diadala a bűn fölött” (Szlávik 1907:40). Ez viszont éppen 16. századi tárgyú, de éppen nem János Zsigmond térítő kísérletével kapcsolatos, holott nem alaptalanul gondolhatnánk, hogy ha ez akkoriban „ismert” történet lett volna, talán színjátékszerű megfogalmazást is kapott volna.

Azzal, hogy a hargitai csata története a mondák körébe utalandó, nem áll szándékomban megíngatni azokat, akik számára a somlyói búcsújárás egyik értelmét egy győzelmi ünnep, a dicsőséges múltra való közösségi emlékezés adja meg. Jakó Zsigmonddal együtt azt mondhatjuk, „megszoktuk, hogy készpénznek, sziklaszilárd ténynek fogad-

junk el állításokat pusztán azért, mert egy-két évszázad óta azok így élnek a köztudatban és így szerepelnek az írásos feljegyzésekben” (Jakó 1976:79). Hangsúlyozom, hogy ha a tényként elfogadott állításokról bebizonyosodik, hogy nem tényekről szólnak, az nemcsak a tisztánlátást segítheti elő, hanem további kérdéseket vet föl. Nyilvánvalónak látszik, hogy az évszázados közös meggyőződés összetartást segítő ereje nagyobb lehet a kételyek erejénél, és hogy a vallásos hittel szorosan összekapcsolódott közös tudáskészlet messzemenően fogékony a hagyományok folytonos újraalkotását eredményező (nem is mindig explicit) tevékenységekre, erőfeszítésekre. Végső soron ünnepek sora mutat példát arra, hogy az eredettörténet felidézése szerves része a közösségi kohézió megteremtésének, fenntartásának.

A folytonosság

A másik tartós narratíva a búcsújárás folytonosságára vonatkozik: eszerint a székelyek, majd az erdélyi magyar katolikusok 1567 óta megszakítás nélkül ott vannak pünkösdkor Csíksomlyón. A rendelkezésre álló, nem is kevés történeti forrás (publikáltak is, továbbá ferences levéltári anyagok) arra enged következtetni, hogy a helyzet nem ennyire egyszerű, voltak kihagyások, újramezések. A kérdés ekkor természetesen az, hogy a megszakított folytonosság milyen változásokat hozott magában a búcsújárásban s a róla való beszédben.

Ha kérdésessé válik az 1567-es győzelem története, akkor ezzel együtt megkérdőjeleződik az is, hogy a pünkösdi somlyói búcsújárás Csíksomlyón 16. századi eredetű. Ez természetesen nem érinti a búcsújárás középkori előzményeit, amelyek kétséget kizáróan bizonyíthatóak 15. századi feljegyzésekből; ezeket az eddigi történeti fejtegetések kellő részletességgel ismertették (Boros 1994). Indokolt tehát kutatni olyan források, beszámolók után, amelyek a 16–17. századból hitelt érdemlően számolnak be pünkösdi búcsújárásról. Jómagam eddig ilyet nem találtam; a somlyói búcsújárás középkori első említését követően (amely akkor július 2-höz, Sárlos Boldogasszony napjához kötődött) az ismert források az 1720-as évekig egész egyszerűen hallgatnak. Természetesen nincs itt terünk arra, hogy végigkövessük a somlyói ferences rendház három évszázados történetét; annyi bizonyosnak látszik, hogy a 16. század végén meglehetősen apály következett be, s hogy a 17. század közepe hozott újabb fellendülést Domokos Kázmér és Kájoni János működése nyomán.

Kájoni említett *Fekete könyve* 1684-ből még nem beszél a búcsújárásról sem; pedig hosszú oldalakon keresztül ad részletes leírást, több tucat (betűrendbe szedett) támogató ajándékát sorolja elő, és közli a konvent inventáriumát is (Kájoni 1991:67r–86v). Ez azért furcsa, mert ő igazán jól ismerte a csíki rendházat is, az erdélyi ferenceseket is; érthetetlen, hogy miért hallgatott volna egy ott helyben fontosnak, jelentősnek számító ünnepről, illetve annak múltjáról.

Nem szerepel továbbá a csíksomlyói kegyhely Esterházy Pál nádor híres és ismert könyvének első kiadásában sem 1690-ben; az 1696-os második kiadásban viszont már ott van (Esterházy 1690; 1696). A két kiadás között Csíkban két alkalommal dúltak tátarok (éppen akkor, amikor Erdély a török kiűzését követően a Diploma Leopoldinum által kodifikáltan elvesztette addigi önállóságát, és a Habsburg Birodalom részévé vált).

Az első általam ismert feljegyzés csíksomlyói pünkösdi búcsúról 1722-ből származik, amikor Kájoni *Fekete könyvének* végére írta egy ismeretlen kéz a következőket: „híressé teszi az áhitatos hívek nagy sokasága, mely Pünkösöd szent ünnepén idegen országokból is odasereglik. Az ott megnyilvánuló buzgóság és ájtatosság miatt méltán nevezi sok hívó kis Rómának” (Kájoni 1991:124).

Györffi Pál részletes ismertetése 1737-ből már nagy tömeget vonzó pünkösdi zarándoklatokról beszél; szó esik a búcsújárásról, ahol „csatlakozni szoktak a különböző országrészek eretnekei is, és gyakran az azon alkalomból szemük elé táruló ájtatosság folytán nem kis számban meg is tértek” (Györffi 1989:74). Ha ezt a korabeli híradást elfogadjuk hitelesnek, akkor úgy látszik, mintha a felekezeti ellentét kevésbé osztotta volna meg a résztvevőket, mint ahogyan azt egy felekezeti összezapás emlékűnnepén indokoltnak tarthatnánk.

Nedeczky László 1739-ből származó leírása a somlyói kegyhelyről csak általánosságban utal arra, hogy a csíkiak megtartották vallásukat a más vallásúakkal szemben is, miközben „háborúkkal kedvezett az idő a földre konkolyt hintő, pestist hozó uraságnak”. Egészen konkrétan említi viszont a tatárokat: „ennek a csodatevőnek (tudniillik a szobornak) tudják be a tatárok rohamának szerencsés túlélését; ugyanis amikor 1694 februárjában és júniusában újra s újra betörték, aki csak itt keresett menedéket, kár nélkül megúsza a barbárok támadását, míg az egész szomszédos vidéket kirabolták” (Nedeczky 1739). Utóbb szóba hozza még az 1661. évi tatárbetöréseket is.

Egyáltalán nem tartható tehát kizártnak, hogy a jelentősebb somlyói búcsújárás valódi kezdete (vagy újrakezdése) a 17. század végi tatár betörésekkel és az azoktól való megmenekülésekkel kapcsolatos, s hogy a kibontakozó szervezeti, intézményes fejlődés a 18. század elejétől fogva (a barokk vallásosság általános fejlődésmenetébe illeszkedve [vö. Tüskés 1993]) a század közepére-végére lassacskán kialakította egy újfajta értelmezés szükségességét.

A későbbi időkben bizonyíthatóan szünetelt a búcsújárás az 1849-es szabadságharcot követő években; ugyancsak az 1917–1922 közötti években, vagyis Erdély román megszállását követően. Az újrakezdések, a hagyományok újbóli felelevenítései, a múlt átértelmezésével, régi történetek újra elmondásával kapcsolódtak össze. A folytonosság hangsúlyozása a résztvevőkben, olvasókban-hallgatókban az állandóságot, a múlthoz való erős kapcsolódást erősíti meg; ami folytonos, azt természetesen lehet és kell folytatni akár a régi formák megtartásával, akár újak létrehozásával. A búcsújárás részleteinek történeti áttekintése fényt vethetne az ünneplési módok átalakulásaira, hangsúlyok módosulására. Nincs terünk ezt végigkövetni; a legfontosabbnak az látszik, hogy a felekezeti ellentét hangsúlyozása hogyan adja át fokozatosan a helyét a nemzeti összetartásnak, felekezeti határokon átívelően is, különösképpen a nemzeti létben való fenyegetettség időszakában. Ennek az átértelmezésnek egy korai említése 1864-ből származik: „legnevezetesebb a pünkösdkori búcsújárás, melyet *általános nemzeti ünnepnek* lehet mondani” (Hunfalvy 1864:110, kiemelés – M. T.). Alig egy nemzedékkel később a bucaresti magyarok somlyói zarándoklata mint a nemzeti lét megtartásának egyik eszköze jelenik meg (Bálint 1901). Felerősödik a nemzeti jelleg az első világháborút követően újra megindult búcsújárások során, noha visszafogottan; 1931-től külön ünnep szerveződött – Domokos Pál Péter jóvoltából – a búcsút követően, az *Ezer Székely Leányok napja*, hogy a városokban szétszóródott cselédlányok (egyházi vezetéssel) megerősödhessenek.

nek magyar tudatukban. Az 1940-es évek eleje, valamint az 1990-es évek feléledő nemzeti érzéseinek kifejeződése egy másik, további tanulmány témája lehet.

Áttekintésem végén, összefoglalásul egy olyan történelmi folyamat látszik kibontakozni a somlyói búcsú eredetével kapcsolatban, amely a 17. század végén indulhatott meg, amikor a korábban szinte elnéptelenedett, ám a 17. században újra megerősödött és sokféle adománynak köszönhetően kiépült csíksomlyói ferences kolostor újra magára talált, és a környék népe (beleértve a teljes lakosságot) számára vallási és kulturális központtá válhatott. A fellendülőben levő iskola, a ferences élet kivirágzása, a Habsburg birodalmi keretek között végbemenő konszolidáció és a katolikus vallási intézményrendszer újjáépülése mind hozzásegítették a rendházat ahhoz, hogy a csodatevő Mária-szobor körül széles vonzáskörrel rendelkező kegyhely jöhessen létre. Ezt követték és kísérték a vallásos társulatok megalapításai, a 18. századi építkezések, valamint olyan kulturális fellendülést jelző fejlemények is, mint a csíksomlyói iskoladramák, misztériumjátékok megszületése. Mindez a 18. század közepére, végére azt a nemesi-értelmiségi igényt is megteremtette, amely a kegyhely és a búcsújárás jelentőségét a történelmi múlt irányába való meghosszabbítással igyekezett fokozni. A (katolikus) Habsburg uralkodókkal kialakult konfliktusok az 1760-as és 1780-as években, a csíkiak katonai határőrszervezetbe való betagolása (amiben a jelentős számban más vallású udvarhelyszékiek nem vettek részt) alapot szolgáltatott ahhoz, hogy olyan múltba, az 1560-as évekbe vetítsenek vissza egy felekezeti konfliktust, amikor a székelyek ugyancsak feszült viszonyban álltak uralkodójukkal, és addigi szabadságjogaik komoly csorbulást szenvedtek. A 18. század utolsó negyedében három változatban megszületett hargitai csata és győzelem története igen hamar széles körben elterjedhetett – nem utolsósorban éppen a somlyói kegyhelyre érkező búcsúsok révén, akik ezt a nagy tekintélyű, megkérdőjelezhetetlen szentbeszédekben is hallhatták.

Eközben a rendház egészen nagyszabású fejlődésen ment keresztül: a régi, éppen a tömeges búcsújárás következtében kinőtt és lebontott templom helyén 1802-től kezdve új templom épült fel, s a közösségi összefogás, a kiterjedt szervezés és adománygyűjtés felerősítette a történetmondás jelentőségét. A búcsúra összesereglett székelyek számára a századokkal korábbi győzelem története gyakorlatilag másfél századon át jól megragadható, tömörségében kellő szimbolikus erővel rendelkező és időről időre átértelmezésekre is alkalmas elbeszélés volt. Ennek jelentősége nem tagadható azokban az évtizedekben, amikor – a 19. század folyamán – a székelyek kiváltságolt helyzetének utolsó rendies nyomai is eltűntek, s az 1870-es években, az uniót követően közigazgatásuk is betagozódott az egységes és modernizált megyerendszerbe. Ez párhuzamosan zajlott le azzal, hogy a csíksomlyói zárda fokozatosan elvesztette kulturális jelentőségét: 1849 után már nem működött tovább a gimnázium, az 1850-es években felállított „tanítóképezdéből” és az újraindított gimnáziumból a ferencesek fokozatosan kiszorultak, a század végére elsorvadt az egykori Kájoni nyomda működése. Eközben a búcsújárás folytonos volt a század második felében, s egészen 1916-ig jelentős tömegeket vonzott; egyre inkább a népi vallásosság jellegzetességei váltak benne uralkodóvá, és a felekezeti ellentétek elsimulásával, a közös nemzetiségi fenyegetettség hatására egyre inkább nemzeti jellegű kegyhellyé alakult.

Csíksomlyó „titka” (Daczó 2000) ilyenformán talán kevésbé látszik a távoli régmúltban gyökerezni. Ám az a háromszáz év, amelytől kezdve majdnem bizonyosan állítható

a pünkösdi búcsújárás megléte, kiformalódása, meg-megszakadó, újra- és újraéledő folytonossága, éppen elég sok ahhoz, hogy mindenfajta „dekonstrukciós” szándékot mellőzve továbbra is kutassuk, értelmezzük, elemezzük, és hogy tisztelettel álljunk meg azok előtt, akik ennek a folytonosságnak generációkon át életet, fenntartói, továbbadói voltak.

I. SZÁMÚ MELLÉKLET

Id. Cserei Farkas testimoniuma a pünkösdi kegyes körmenet eredetéről
Kézirat: Püspöki Levéltár, Gyulafehérvár, 356/1780.
Tekintettel Nagy Imre (1862) közlésére.

Vagyon Csík Székben Somlyó nevezetű hely alatt Boldog Aszszonynak Szép temploma a P. Franciscanusok Klastromával; tiszteltetik ebben a nagy óltáron a Dicsőséges szent Szűznek egy gyönyörű régi faragott Képe. Nevezetes helye ez az odabé való Székelyeknek emlékezetes bucsújárásokkal, szokták esztendőnként meglátogatni azon képet Pünkösöd szombatján több jó téteményeknek, de főképpen egynek tartván háládatos emlékezetit. Ezek a Székelyek mióta schythiai pogányságból kitértek, mind ekkoráig sok rendbéli háboruk, veszedelmek, üdök, Fejedelmek változása között is az igaz hitben megmaradtak. Elfajulván ettől a Blandrata György dögleletes (sic) tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsülete sem volt előtte senkinek, ha csak Szent-Háromság tagadó nem volt; végeztis irata 1566 esztendőben Szent András nap tájban, hogy az Erdélyi birodalomban mindenk Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle megválasztott papoktól hallgassanak, a kik pedig ezeket megháborítanak mind hitetlenek úgy büntetődjenek. E végezés mellé nem akarának állni a csiki Székelyek. Kerülgeté őket János király ígéretekkel és fenyegetésekkel is, de úgy sem mehete semire vélek, felmérgeződik azért, és a következő 1567ben sok fegyveres népet bocsáta reájok, hogy erőszakosan is kitérjenek az igaz hitből. Vala a többi között Allfaluban Gyergyóban, mely Csiknak fiu székje, egy buzgó Lelkű Isten féltő megyés Pap István nevű, ez jobbanis felbiztatá az állhatatosságra a népet, egyetérte a Főrend is vélek, el Szánák mindnyájan magok, vagyonokat, életeket, régi Szent Hiteknek oltalmazására, s halálra lónek készebbek, mint attól való el szakadásra. El járák azért egymást, és azt végezek, hogy ilyen utolsó veszedelemben az egész nép fejeként kitsintől fogva nagyig házaikat, mindeneket oda hagyván ehez a Szent Képhez gyülekezzenek, s egy szível Lélekkel könyörögjenek az Istennek, hogy szentséges édes anyánk a magyarok régi nagy Aszszonyának érdemiért tekintse őket ilyen nagy Szükségeiben. Egybe is gyülekezővén minden falukból oly készséggel, mintha mindnyájon halálra mentek volna, oda érkezének, és köszönték a Boldogságos Szüzet az ő szent képében és alázatosan kérék, hogy segitené őket, s nyerne malasztot az ő Szent Fiától közelgető veszedelmek eltávoztatására. Hírek érkezék azonban, hogy Udvarhely Szék felől nyomulnának bé feléjük az hadak; annál fogva ki választák magok közül valaki csak fegyvert foghatott, és rendre állitták az ott ki terjedett Szép mezőre, a fejr népeknek, öregeknek és gyermekeknek pedig meg parancsolák, hogy míg ők oda járnak, azon helyről ne távozzanak, hanem imádgják Istent, és kérék, hogy tóllők a Malasztok Anyjának érdemiért segítségét meg ne vonja. Evel az Aszszonyok, Leá-

nyok, Öregek, Gyermekek, kiki maga tehetsége szerént ujra is könyörgéshez fogának, a fegyveres nép pedig hasonló képpen imádkozva kezde eleibe nyomulni a János Király hadának. Vagyon Csik és Udvarhely Szék között egy rengeteg Nagy Erdő, ott szembe találkozáván fegyverre kele közöttök a dolog, nem hagyá Isten az igaz ügyet, feljül fordulának a Csíkiak, s jobb részét a Király hadának le vágák, a többi nyakra főre vissza szaladának. El végeződvén a verekedés, vissza fordulának a Csíkiak, mikor közelettek volna a Klastromhoz, elejekbe méne az hon maradott nép, s kimondhatatlan örömmel fogadák egymást, ugy együt zengő Szép dicsirettekkel a Templomba sietének, s ott a nagy hatalmu Szűznek Szép Képe előtt hálát adának az Úr Istennek, hogy őket az igaz hitnek üdözítőitől meg mentette. Történék ez a dolog említett 1567ben Pünkösöd Szombatyán, annak emlékezetire most is minden esztendőben azon a napon egybe gyűlvén oda, nem csak Csikból, Gyergyóból, Kászomból, Udvarhelyszékről de még Molduvából is mig által menetelek ugy meg nem szorulának, értem, hogy Kereszt alatt zengedező szép ének szóval jövéen oda, dicsirték az Istent, és az ő Szeplőtelen drága Szent Annyát. Sok bajok lón annak utána is János Királytól a Csikiaknak, de soha az hit dolgában meg nem adák magokat, sőt idővel az említett végezést is vissza mondaták az 1591 dik esztendőben ezen szókkal: A Csíkbéli Klastrom több oda valo helyekkel együtt, miért hogy onnét ez ideig is semmi némű üdőben a Romai Vallás ki nem irtódott, az odabéli Atyánkfiainak lelki isméretek meg nyugtatására maragyanak ezen állapotban, a mint ekkoráig voltak.

Krasznae in Sylvania Anno 1780 Mense Junio
Wolfgangus Cserei
Consiliarius Aulicus

2. SZÁMÚ MELLÉKLET

Pünkösdi beszéd Csíksomlyón 1802-ben Csedő Vazul ferences atyától
 Kézirat: OSZK Quart. Hung. 1435/3. 20–22.

De ugyan magyar nemzetünkről közelébb szólván emlékezem Székely nemzetemről Székely hazámról. Aholis tekéntem ezen Szerzet Templomban mint a Salamon Templomában levő Frigynek szekrényét Szűz Anyánk csudákkal tündöklő képét, kinek mely sok és nagy jó téteményit vette Székely hazánk édes nemzetünk ki tudná ma elő számlálni? de ugyan hogy régi ős Atyáinknak ezen csudálatos képhez valo fogadásokról megemlékezzünk, s mi is magunkban ezen kötelességünket megújjítsuk le irom noha rövid(id)en ezen mái napi áitatosságnak mi voltát fundamentumát mely fundamentumnak számtalan részei mind azon által el hallgatván mindeneket csak egyedül nemes Nemzetünknek Tek. Cserei Farkas hazánkfiának írását előtökben betű szerént terjesztem melyből is egyedül megtudjátok mi légyen a Pünkösdi bucsujárás amely tudositást vett ki Magyar országot egy könyvből melynek neve *Geographia Mariana Regni Hungariae*. Vagyon Csik Székben Somlyo nevezetű hegy alatt egy Templom a T Pater Franciskánusok klastrommal együt, s ebben tiszteltetik a Nagy oltáron Dicsőséges Sz. Szűznek egy gyönyörű csudálatos régi faragott képe, nevezetes helye ez az odabé valo Székelyeknek melyet emlékezetes bucsujárásokkal szokták esztendőnként meg látogatni azon képet

pünkösdi szombattán több jó teteményeinek de főképpen egynek tartván háládatos emlékezetét.

Ezek a Székelyek, mivolta s szkítiai pogányságból kitértek, mind ekkoráig sok rendbéli háborúk, hadakozások, veszedelmek idők fejedelmek változása között is az igaz hitben megmaradtak; De elfajulván ettől a Blandrata György dögletes tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsüllete sem volt előtte senkinek hacsak a SS. Háromságnak tagadója nem volt. Végezést is írta 1566-ban Sz. András nap tájban, hogy az erdélyi birodalomban mindenkinek Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle választott papoktól hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanak, mint hitetlenek úgy büntetődjenek. E végezés mellé nem akarának állani a Csiki székelyek a többiekkel. Kerülgeti őket János király ígéretekkel, fenyegetésekkel, de semmire sem mehet vélek; felmérgeledik azért és a következő 1576-i esztendőben sok fegyveres népet bocsáta rájuk, hogy erőszagoson (sic) is kitérjenek az igaz hitből. Vala a többi között Nemes Gyergyó Székben alfaluban mely helység filiálisa a Csik széknek egy buzgó, Istenfélő, István nevezetű megyés pap, ez jobban is felbiztatá a népet az állhatatosságra, egyet érte a Nemes Főrendel is elszánák mindnyájan magokat, vagyonokat, életüket régi Sz Hiteknek oltalmazására, s halálra lőnek készebbek, mint attól való elszakadásra, eljárak azért egymást, és azt végezik, hogy ily utolsó veszedelemben az egész nép kicsintől fogva nagyig házaikat mindeneiket oda hagyván ehez a szent képhez gyülekezzenek, és egy szívvel lélekkel könyörögnének az Istennek, hogy szentséges édes Anyjának a Magyarok régi nagy Asszonyának érdemeiért tekintse őket ily nagy szükségben. Egybe is gyülekezvén minden falukból oly készüllettel, mintha mindnyájan halálra kellett volna menniük, oda érkezének Csikban és köszönték a Boldogságos Szűzet az ő szent képében és alázatosan kérék, hogy segítene őket, s nyerne malasztot az ő Szent Fiától közelgető veszedelmek eltávoztatására.

Hírek érkezék pedig azalatt, hogy Udvarhelyszék felől nyomulnának bé feljűk a hadak, annál fogva kiválaszták maguk közül valakik csak fegyvert foghattak, rendre állíták az ott kiterjedt mezőre, a fejrőpeknek pedig az öregek és gyermekekkel megparancsolák, hogy míg ők oda járnak, azon helyről el ne távozzanak, hanem imádják az Istent, és kérék, hogy tőlök Anyjának érdemiért segítségét meg ne vonja. Ezzel az asszonyok, öregek gyermekek tehetségek szerént a buzgó könyörgéshez fogának, a fegyveres nép pedig nem különb ájtatossággal eleikbe kezdte nyomulni a János király hadjának. Vagyon egy rengeteg erdő Csik és Udvarhely között, ahol is a Csiki lácson szembe találkozván fegyverre kelének a Jézus és Mária nevében; de a Csikiak jobb részét a király hadjának le vágák maguk minden sérelme nélkül, a többi nyakra főre vissza szalada. Ezzel visszatérvén a Székely nemzet is a nevezett Klostromhoz nagy ének szóval zöld ágakkal, szembe tanálván elhagyott véreket nagy vígan s annál zengőbb énekszóval hálaadásra a Templomba menének, s ottan a nagy hatalmú Szűzet csudálatos képe előtt tisztelék. Történék ez a dolog 1567-ik évben Pünkösdi Szombatján amelynek emlékezetére most is minden esztendőben nemcsak Csik Gyergyó és Kászombol, hanem Udvarhely Székéről is a megmaradott katolikusok el szoktak jóni efelett meghallván győzedelmes hadakozásokat a Csikiaknak igaz hitekért a Molduvai pápisták hálaadásul Mária tiszteletére csudálatos képéhez minden pünkösdben míg a Carenta nem akadályoztatta megjelentek tiszta fejér köntösben fejér kereszték és zászlókkal. Bizonyítja eztet Bálványos nevezetű havas, melyet evégre bírnak a Nemes Szent Péter megyének lakosi, hogy minden esztendőben

a Kárenta nem akadályoztatván tartozzanak nekik szállást s eledelt adni. De... vagyon az is, hogy abban az időben nemes Háromszéki K. atyánkfiai mint kötelességnek tartván parancsolat mellett jöttek ezen processzióba és az Leányok tiszta fejrben le bocsátott hajjal.

Nem különben nemes Gyergyai véreink is kötelességeknek tartották a pünkösdi processzióval Máriának tiszteletét kik afelett tartották s még ma is tartják, hogy előre egy processziót csupán lányokból állót tiszta fejrben öltözve hajuk leeresztve bocsátottak Máriának tiszteletére, hogy megemlékezni méltóztassék az 1567-ikben ős Atyáinkkal kötött jó téteményeiről, s most is minden eretnekségektől oltalmazza Néki felszentelt bemutatott hazánkat, ugyanez az oka annak is, hogy azon nevezett Szűz lányokból álló processzió pünkösöd napján elein megindul és zöld ágakkal valamint Noét a kibocsátott galamb zöld ággal vigasztalta és a vízörön megcsendesedéséről bizonyossá tette, úgy ők is új hírt jelentenének a hon maradottaknak. Ugyanez az oka annak is, hogy minden esztendőben mái napon szoktunk itten megjeleni Mária köszöntésére mert ugyanezen napon történt tiszta helyünknek minden mocsok nélkül való megoltalmazása a dögletes eretnekségtől.

Orrolják tehát, s ellenkezzenek sokan az új politikusok közül a pünkösdi processziókat neveték Szűz Anyánk csudatevő képét de mégis fennmarada, hogy Mária csudákkal teljes Anya, s ezen tiszta helynek minden eretnekség ellen védelmező pártfogója. Tehát K. népem, székely nemzetem nem tagadhatod régi ős atyáidnak Máriához tett fogadásokat, azért ujjítom Szent Pállal: Maradjatok meg atyám fiai a hitben emberkedjétek és erősödjétek meg. Oltalmazzatok magatokat tiszta helyeteket minden kerengő nemzetektől, kik juhok bőrében lappanganak, de nincs igaz hitetek, gerjesszétek fel magatokban igaz hiteteket folyamodgyatok Máriához minden szükségetekben mert ő nem csak esedezhet érettetek hanem esedezik is amint meg hallátok.

3. SZÁMÚ MELLÉKLET

Henter Antal emléktáblájának felirata 1817-ből (Boros 1994:133)

Emlékezetére azon győzelemnek, melyet 1559-ben pünköszt szombatján ezen a helyen nyert ifjabb János Zsigmond király hada ellen az a maga sz. hitét védelmező székely nép. Ezen alkotmányt emlete sep. Sz. Ivány Liber báró Henter Antal az Krisztus Rendjének arany keresztos vitéze az apostoli királyi és császári felség koltosos híve és nemes anya Udvarhely szék fő királybírója 1817.

4. SZÁMÚ MELLÉKLET

A hargitai csata említése gimnáziumi évkönyvben (Imets 1871:6)

Csík, Gyergyó és Udvarhely néhány falukkal, Marosszéken és a havas alatt egy néhány falu nem állottak el a régi avas-pápastaság mellől; és a királynak [Zsigmond] sem volt módja abban, hogy a papjokat persequálja, hanem a mai napig megmaradtak abban [Gr. Mikó:

Erd. Tört. Adatt I. 28.] Pedig persequálta, mert az unitária vallást Csíkban, melynek sikerült bérckoszorújában ősi hitét minden vallás-újítástól megóvni, fegyverrel akarta terjeszteni, de „nem volt módjába”; mert csapatait, a hitét szent lelkesedéssel védő belső székelység a Nagy-Erdőn (Csík s Udvarhely közt) szétverte, s gyalázatosan visszaűzte. [Gyfvári Füzetek II. 49–50. L. Kézirat a Batthányi könyvtárban.] A kath. hit e diadalának emlékét Csik-Somlyón kegyelettel üli meg évenként a kath. székelység.

JEGYZETEK

- * A dolgozat a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. Első változata elhangzott a Hajnal István Kör konferenciáján Szécsényben, 2000. augusztus 25-én.
1. Itt most csak néhány fontosabb munkát említve (időrendben): Bethlen 1782–1793 (forrásairól lásd Svéda 1938); Kállay 1829; Kemény–Nagyajtai 1837/1845; Kővári 1859/1866; Hunfalvy 1864; Hankó 1896; Gagyi 1912; Szádeczky Kardoss 1927; Jancsó 1931; Asztalos 1936; Demény 1976; Köpeczi 1986. Vitos Mózes (1894:918–920) érdekesen megkerüli a kérdést: magát a János Zsigmonddal vívott hargitai csatát nem említi, ám általánosságban céloz a katolikusok erős hithez ragaszkodására pünkösddel kapcsolatban. Megemlíti az ellenállást Boga (1914), ám *nem* az általa ismerttetett Lakatos István 17. századi *Siculia*... kéziratából merítve, hanem Eröss József (1913) könyvére hivatkozva: olyan látszatot kelte, mintha azt Lakatos maga is elbeszélte volna. Egy másik 17. századi jezsuita író, Bzenszky Rudolf 1699-ből származó kézírata elérhetetlen a gyulafehérvári Battyáneumban; első, földrajzi részét ismertette Banner János (1913). Természetesen az áttekintendő irodalom olyan bőséges, hogy elvileg nem lehet kizárni újabb adatok felszínre kerülését.
 2. „Haynald Lajos kalocsai érsek Pestmegye évnegyedes közgyűlésén a jezsuiták mellett tartott beszédében az unitáriusokról is megemlékezett. Felhozta János Zsigmond hadjáratát a székelység körében az unitárius vallás terjesztése érdekében, melyen a lelkes székel asszonyok konyhaszükszökökkel felfegyverkezve kivonultak a férfiakkal a nagy erdőre, hogy ott bevárják János Zsigmondot, ki vallási meggyőződésükön erőszakot akart elkövetni, és a győzelem az övék lett. Ez legalább egy történeti adat; de a jezsuiták melletti hatalmas érvelése, reméljük, sem Arad, sem N.-Szeben városait nem ingatták meg a jezsuiták kitiltása érdekében Pestmegyével is közölt kérvényök fenntartása érdekében” (Ferencz–Kovácsi 1872).
 3. Az ő híradása nyomán 1998 májusában volt alkalmam látni az eredeti, mindössze háromoldalas kézírásos iratot a gyulafehérvári Püspöki Levéltárban, a helyén, a megadott 356/1780. szám alatt. Címe: Testimonium Ill(ustrissi)mi D(omi)ni quondam Wolfgangi Cserei De Origine Processionis et Devotionis Pentecostalis. Az első sor latinul: In Geographia Mariana Regni Hungariae de Statua Csikiensi habentur sequentia: s magyarul folytatódik: Vagyon Csik Székben... A felzeten: Wolfgangi Cserei Testimonium de Origine Processionis et Devotionis Pentecostalis in Csik, 1780 Junii Nro 356.
 4. Katona György nevének említésével ugyanazt a szöveget közli (hivatkozás nélkül) Domokos Pál Péter is (1979:6–9).
 5. Érdeemes a vonatkozó szöveget szó szerint idézni: „A religió dolgából végeztetett volt, ez előtt is egyenlő akarattal megtekintvén, hogy mindeneknek felette, minden keresztyének isteni dolgot kelljen szemé előtt viselni, hogy ez előtt való articulusok tartása szerint, az evangelium praedikálása, semminémű nemzet között meg ne háboríttassék, és az isten tisztessége, nevedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások és isten ellen való káromlások közülük ki

tisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek, és az istennek ígéje szabadon hirdettessék kiváltképpen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek, és eképpen mind magokat, mint a szegény kösséget veszedelemre vitték.

Azokhoz, kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György (Blandrata György, M. T.) püspökkel superintendenssel az bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek (sic), kik, ha úgy is az megértett igazságnak helyt nem adnának, eltávoztassanak, vagy oláh püspök, vagy papok, a vagy kalugerek lesznek, és mindenek csak az egy választott püspökhöz György superintendenshez és az ő tőle választott papokhoz hallgassanak, a kik pedig ezeket megháborítanak, hitlenségnek penájával büntetessenek” (Szilágyi 1877: 326–327).

6. Vö. a madéfalvi veszedelem idejéből származó jegyzetek fordítása és kommentárja: Nagy 1956; iskolatörténeti és rendtörténeti adatok: Sávai 1997. Részletes kivonatokat készített Loseiner munkáiból az 1940-es években Endes Miklós (1943), aki könyvében (1938) is sokszor támaszkodott rá.
7. Kolozsvári Pál jézustársasági atya beszéde és a kolozsvári jezsuita Domus Historia feljegyzése; Balázsffi Mihály egykori nevezetes szónok írott emlékei; Teleki József *Hálaadó dicséret* című könyvének feljegyzései. Ezek egyikét sem látta senki első kézből Loseiner óta; nem zárható ki, hogy valamelyik valahonnan még előkerülhet.
8. Csedő Vazul ferences szónok mellett szól, hogy ugyanazzal a kézírással fennmaradt Kolozsvárott egy temetési beszédgyűjtemény, amelyről Pap Leonárd ferences történész a György József (elveszettek hitt és előkerült) tabelláinak felhasználásával kiderítette, hogy ki lehetett a szerzője. (Az ő önzetlen segítségét e helyen is megköszönöm.) A kötet papírjának vízjele „1798”. További Csíksomlyón elmondott beszédek találunk még a következő lapokon: 1803-ból: 34, 36, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56; 1802 Pentecostes: 61, 63.
Csedő (István) Vazul szül. Csíkszentgyörgyön 1737, beölt. 1756. febr. 5., felsz. 1761. aug. 27. Meghalt Székelyudvarhelyt 1808. aug. 13. (György 1930: 488) Eszerint tehát nemzedéktársa volt Loseiner Leonárdnak.
9. Jordánszky 1836[1988]:136–138. Ez a szöveg számos kisebb szövegszerű eltérést tartalmaz a levéltárban őrzött szöveghez képest; lehetséges, hogy Jordánszky egy (Esztergomba került) másik másolatot láthatott, ahogy arra Tüskés és Knapp utalnak (1988:38–39). Mivel a reprint kiadás hozzáférhető, nem idézem.
10. „A Cserei úrtól le írt történetről a Klastrom Jegyző Könyvin kívül még írt Pr. Mihályfi Balázs franciskánus szerzetes könyvének 3dik résziben a 8dik szám alatt – ki születvén 1678-ban erősíti, hogy gyermek korban látta a Mólduvai híveket zászló alatt külön seregben jöni Somlyóra a Pünkösdi ájtatosságra; – és hallotta akkorban hogy a Gyergyó Alfalvi Zászló vagyis Hadijel alatt való jövelele a népnek lett volna eredete annak hogy Lobogók alatt járulnak oda a keresztény hívek; utána teszi azt is hogy az időben megérkezvén Somlyóra István nevezetű Alfalvi megyés pásztor zászlói, némely buzgó szerzetes prédikátorok a klastrombeliek közül az egész serget újabban is Zápolya János igyekezete ellen felbuzdította, és elől menvén kényszerítette Hadi sergét Udvarhelyszékre vissza nyomulni. – Ez a belső és az időhöz közelebb eső szó nem jegyez az ütközésről nyilván. – Megvallom magam se hallottam az öregektől hogy éppen megütköztek volna, hanem azt igen, hogy a Kém megvívén a hírt Zápolya fejedelemnek mely nagy sereg kíván ellent állni; és hogy az új vallást semmiképpen el nem akarják fogadni; mire Zápolya azt mondotta volna: hagyjuk hát őket a maguk vakságokban. – De az is lehet, hogy ez a felelet kivonatja annak a gyulafehérvári fennebb írt végzésnek, mely az íráson kívül hagyományban is fennmaradott. Halom se látszik az említett Kőkeresztnél, holott szokása a nemzetnek, hogy út félen, ha csak egy ember is halt meg, annak sírdombjára követ vagy fácskát veszenek, milyenek ország szerte láthatók” (Erős é. n.:6).

Erős Modesztől egy másik kéziratot (*A Nép ezen helynél való buzgóságának okairól*) Sávai János (1997:104–105) idéz, amit egy plébániai levéltárban a tanítványai helyeztek el aranymiséje alkalmából (nem mond pontosabbat). Az idézett szöveg nem pontosan követi Csereyt, de semmiel nem tartalmaz többet vagy kevesebbet.

11. „Ismeretesebb íróink, ki Erdély történetét megírták, világosan ugyan nem említik János Zsigmondnak ezen vallási ügyben viselt hadát, de azok, a miket több íróink, különösen Forgách Ferenc, Szegedy János, Pálma, Fasching Ferenc s több mások János Zsigmondról s az ő tetteiről, Blandrata György nagy befolyása- s merényleteiről följegyeztek, eléggé igazolják a dolog valóságát, s mutatják, hogy ők a kath. vallást s annak híveit keményen üldözték, s a socinianismust erőszakosan terjesztették” (Balássy 1856:99).
12. „A református Wesselényi a házasságkötéskor reverzálist adott katolikus »feleségének maga hitében leendő nem háborgatása felől«. Azonban az történt, hogy az asszony ura vallását készült felvenni. Szülei és Batthyány püspök is »atyai hivatala szerint« a vallásváltoztatást meg akarta akadályozni. A hathetes vallásoktatást, amely ilyen esetre az érett megfontolás céljából elő volt írva, a püspök maga óhajtotta elvégezni. Az uralkodó, II. József és a Főkormányzók belevonódtak a tárgyalásokba, amelyek az ügy körül kialakultak. Az asszony végül is vallást változtatott” (Bíró 1941: 624).
13. „A vallásos Cserey Farkas az Isten anyjának tiszteletére könyvkiadást tervezett, amelyben a Loretói litánia mondásinak sorrendjében dicsőítő verseket szerkesztett. Emellett az Isten Anyjának tiszteletére szentelt templomokról, oltárokról képeket gyűjtögetett. Törekvésében Batthyány őt támogatta, részére képeket másoltatott, miközben az elért eredmények közlésével és javaslataival saját lelki világába és munkásságába is bevilágított. [...] Az Isten Anyjának tiszteletére vonatkozólag – írta Csereynek – saját irataiban is talált feljegyzéseket. Ezeket elküldi, és a további kutatással sem fog felhagyni, majd értesítette őt, hogy az Isten Anyja tiszteletére felállított templomok és oltárképek jegyzékét a sárosszegyi plébánosoktól, hasonlólag a Heves megyeiekétől összeszedve, rövid idő alatt megküldi. A kért képeket le fogja rajzoltatni. Értesítette Csereyt, hogy az eger-szalóki kép lemásolása munkában van. Ígérte, hogy a Bereg megyéből kapott tudósításokat is Csereyhez juttatja, kérdezve őt, hogy mely megyéből kíván még értesítést. Batthyány várta Cserey elhatározását, Egerben fogja-e munkáját kinyomatni. Fogjanak hozzá a nyomtatáshoz – bízta őt –, gondja lesz rá, hogy a költség nagy ne legyen. Erdélyi vonatkozásban említést érdemel, hogy Batthyány értesítette Csereyt, hogy kezébe került bizonyos írott könyv, amelyben az erdélyi országgyűlések végzései foglaltnak az 1578–1650 közötti évekből” (Bíró 1941:622–623).
14. Erről a munkáról három évvel megjelenése után már említést tett Horányi (1775:8).
15. Ugyanezt a történetet magától Abafi Ilonától is ismerjük: fennmaradt és előkerült az a tanúkihallgatási jegyzőkönyv, amelyet a somlyói kegyszobor csodatételeit vizsgáló püspöki bizottság készített. Vö. Bárh (2000:48). A történetnek külön jelentőséget ad a pontos helymegjelölés, amely megegyezik a hargitai csata helyszínével.
16. E történetekhez saját csíksomlyói jegyzeteimen kívül felhasználtam Endes Miklósnak Losteiner Chronicájából készült kéziratot kivonatát is: OSZK Fol. Hung. 2101.
17. A Csíksomlyó Ferences Rendházban és a Csíki Múzeumban őrzött kéziratok források (rövid felsorolásukat lásd Kelemen é. n.) közül számos tartalmaz adatokat azokról a 18. századi donátorokról, akiktől az inventáriumokban feljegyzett offerek származnak. Ezeknek társadalmi szempontú vizsgálata közelebb vihet sok homályos pont megvilágításához.
18. Megtalálható Csíkszeredában, a Csíki Múzeumban 4125. szám alatt.
19. „...a táj és nép egységének különös, erősen szembeszökő sajátossága, hogy múltját mítosszá tudta magasztosítani régi időkben, s ez a mítoszképző ereje úgyszólván ma is megvan. [...] Talán a legjellegzetesebb a Csíki Székely Krónika esete. Ez a írásmű, amely a legrészletesebben elmondja a székelység őstörténetét, annak minden egyes apró epizódját, állítólag 1533-ban

Csík székházában készült. 1695-ben a megye lemásoltatta volna, 200 évvel később Farkas János újra leírta, s e másolatot Székely Márton kezdeményezésére 1818-ban Székely Mihály nyomtatásban is közreadta. A XIX. századi pragmatikus történelemtudomány ezt a csodálatos eseményekkel átszótt írásművet hamisítványnak minősített – lehet, hogy joggal. Azonban az a tény, hogy 12–150 év előtt a hagyományok és mesék ilyen tömegének összefoglaló nemzeti krónikává építése ennyi írástudó embert érdekelt, véleményem szerint önmagában is érdekes történelmi jelenség, s a székelység lelki alkatához tartozó lelki tünetnek tetszik. Épp e korban se szeri, se száma a hasonló jelenségeknek” (Bierbauer 1986:415–417).

IRODALOM

ASZTALOS MIKLÓS

1936 Erdély története. *In* A történelmi Erdély. Asztalos Miklós, szerk. 175–360. Budapest: Erdélyi Férfiak Egyesülete.

BALÁSSY FERENC

1856 Csik-Somlyó. Religio I. félév 13:97–100; 14:105–108.

BÁLINT JÁNOS, szerk.

1901 A Bukaresti Szent István Egyesület Emlékkönyve. Bukarest.

BALOGH ÁGOSTON

1872 Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum. Eger.

BÁNDI VAZUL

1901 Zarándoklásunk célja, a csíksomlyói kegyhely ismertetése. *In* A Bukaresti Szent István Egyesület Emlékkönyve. Bálint János, szerk. 24–41. Bukarest.

BANNER JÁNOS

1913 Erdély leírása a XVII. századból. Jászberény: Novotha Andor.

BÁRTH JÁNOS

2000 A vigasztaló Napbaöltözött Asszony. Szeged: Agapé.

BENEDEK FIDÉL

é. n. A csíksomlyói ferences kolostor története I. rész: 1440–1640. Kézirat.

1967 A csíksomlyói búcsújárás eredete. Kézirat: OSZK Quart. Hung. 4401/4.

BENKŐ KÁROLY

1853 Csik Gyergyó és Kászon Leírások... Kolozsvár: Ev. Ref. Tanoda.

BETHLEN WOLFGANG

1782–1793 Historia de rebus Transylvanicis. Ed. Secunda. Nagyszeben.

BIERBAUER VIRGIL

1986 Székelyföld templomairól. In Ódon Erdély. Sas Péter, szerk. II. k. 403–428. Budapest: Magvető.
(Eredeti: Magyarstudomány I [1942]: 140–154.)

BÍRÓ VENCEL

1941 Gr. Batthyányi Ignác levelei az Erdélyi Múzeum Egyesület levéltárában. Pásztortűz XXVII
(12):621–624.

BOGA ALAJOS

1914 Székelyföld történetírója a XVII. században (Lakatos István). Kolozsvár: Szent Bonaventura.

BOLDIZSÁR DÉNES

1930 A csíksomlyói pünköszt szombati búcsu eredete. Dej: V. Roman könyvnyomdája.

BOROS FORTUNÁT

1994–1943 Csíksomlyó, a kegyhely. Csíkszereda: Pallas Akadémia.

CSEDŐ VAZUL

1802 De Vigilia Pentecos. 1802, continuatio Anni... Kézirat: OSZK Quart. Hung. 1435/2. 20–22.

CSEREY FARKAS

1772 Isten anyjának, szűz Máriának lorétomi litániában lévő nevezetek rendjén folyó dicsérete.
Bécs. (Reprint: Budapest, 1999.)

DACZÓ ÁRPÁD (P. LUKÁCS OFM)

2000 Csíksomlyó titka. Csíkszereda: Pallas Akadémia.

DEMÉNY LAJOS

1976 Székely felkelések a XVI. század második felében. Bukarest: Politikai Könyvkiadó.

DOMOKOS PÁL PÉTER

1979 „Édes hazámnak akartam szolgálni”. Budapest: Szent István Társulat.

EGYED EMESE

1990 Szép Szűz Máriska sír. Helikon I.

EGYETEMES MAGYAR ENCYCLOPAEDIA

1869 VII. kötet. Pest: Emich Gusztáv.

ENDES MIKLÓS

1938 Csík-, Gyergyó-, Kászonszékek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig. Buda-
pest.

1943 Kivonatai Losteiner Chronologicájából. Kézirat: OSZK Fol. Hung. 2101.

ERŐS FERENC MODESZT

é. n. A Szűz Mária képe és pünkösdi gyűlekezet Csík-Somlyón. Kézirat: OSZK Fol. Hung 3170.

1852 A Szűz Mária képe és pünkösdi gyűlekezet Csík-Somlyón. Brassó.

ERŐSS JÓZSEF

1913 A székek története. Kézdivásárhely: Túróczy I.

ESTERHÁZY PÁL

1690 Az egész világonlevő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Röviden föl tet Eredeti... Nagyszombat.

1696 Mennyei korona... az az egész világonlevő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Röviden föl tet Eredeti... Nagyszombat.

FÁY ZOLTÁN

1999 Ferencesek Gyöngyösön. Budapest: Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány.

FERENCZ JÓZSEF – KOVÁCSI ANTAL

1872 Keresztény magvető. VII. kötet.

FERENCZI KÁROLY

1893 Szentbeszéd, melyet a csíksomlyói pünkösdi búcsún 1893-ik évben mondott FK gyergyó-szentmiklósi lat. szert. plébános és esperesköri jegyző. Gyergyó-Ditró.

GAGYI Sándor

1912 Erdély vallásszabadsága a mohácsi véstől Báthori Istvánig. Budapest: Heller I. és M. Studio.

GALLA FERENC

1934 A csíksomlyói ferences kolostor viszontagságai Bethlen Gábor idején. In A Klebelsberg Kúnó Magyar Történetkutató Intézet Évkönyve. 283–302. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

GEGŐ ELEK

1838 A moldvai magyar telepekről. Buda: Magyar Királyi Egyetem.

GY. A.

1995 Csíksomlyó – a pünkösdi csoda. Erdélyi Napló május 31:12.

GYÖRGY JÓZSEF

1930 A ferencrendiek élete és működése Erdélyben. Cluj-Kolozsvár.

GYÖRFFI PÁL

1989 Az erdélyi Ferences Kustódia története. Latinból fordította és a bevezetést írta Domokos Pál Péter. Budapest.

HANKÓ VILMOS

1896 Székelyföld. Budapest: Akadémiai (Reprint, 1993).

HOBBSAWM, ERIC – RANGER, TERENCE, EDS.

1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

HOFER TAMÁS – NIEDERMÜLLER PÉTER, SZERK.

1987 Hagyomány és hagyományalkotás. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

HORÁNYI ELEK

1775 Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum... Bécs.

HUNFALVY JÁNOS

1864 Magyarország és Erdély eredeti képekben. Darmstadt.

IMETS FÜLÖP JÁKÓ

1871 A székely nemzet mozgalmi a nemzeti fejedelmek alatt. In A csíksomlyói róm. kath. VI. osztályu gymnasium Tudósítványa az 1870–71. dik tanévről. 1–12. Marosvásárhely.

JAKÓ ZSIGMOND

1976 A torockói legenda születése és kritikája. In Írás, könyv, értelmiség. Tanulmányok Erdély történelméhez. 62–79. Bukarest: Kriterion.

JORDÁNSZKY ELEK

1836 Magyarországban s' az ahhoz tartozó Részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása. Posonban: Belnay. (Reprint: 1988 Budapest: Akadémiai Kiadó.)

KÁJONI JÁNOS

1991 Fekete könyv. Az erdélyi Ferences kuszódia története. Kájoni János Kézirata 1684. Madas Edit, sajtó alá rendezte. Szeged: Scriptum Kft.

KÁLLAY FERENC

1829 Históriai értekezés a nemes sékely nemzet eredetéről, hadi és polgári intézeteiről a régi időkben. Nagyenyed: Ref. Kollégium.

KATOLIKUS LEXIKON Diós István, szerk. Budapest: Szent István Társulat.

KELEMEN KATALIN

é. n. Csíksomlyó bibliográfia. Csíkszereda: Megyei Könyvtár.

KEMÉNY JÓZSEF – NAGYAJTAI KOVÁCS ISTVÁN

1837–1845 Erdélyország története tára I–II. Kolozsvár.

KÖPECZI BÉLA, főszerk.

1986 Erdély története. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KŐVÁRI LÁSZLÓ

1859–1866 Erdély történelme I–VI. Kolozsvár.

LÉSTYÁN FERENC

1996 Megszentelt kövek. Kolozsvár: Gloria Kiadó.

LÉVAY MIHÁLY

1935 A boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, szenthelyei, legendái. Budapest: Franklin Társulat.

MOHAY TAMÁS

- 1992 Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún. *Művelődés* 41 (5):26–27.
1996 Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő* 78:29–58.
1997 Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún 1990-ben. *In Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Laczkovics Emőke, szerk. 130–148. Veszprém–Debrecen: Laczkó Dezső Múzeum.

MTI (szerző nélküli híradás)

- 1995 Csíksomlyói búcsú. *Romániai Magyar Szó*, június 5.

NAGY IMRE

- 1862 A csíksomlyói tanoda és nevelde. *In Gyulafehérvári Füzetek II.* 30–101. Kolozsvár.
1957 Történelmi Adatok a Vitéz Székely Nemzet Életéből Losteiner Leonárd Krónikás Gyűjteménye után. Közli Nagy Imre gimn. tanár 1861. *In Csíki Múzeum Közleményei*, 1956. Csíkszereda: Csíki Múzeum.

NEDECZKY LADISLAUS

- 1739 *Fontes gratiarum Marianum... Claudiopoli.* Kolozsvár.

ORBÁN BALÁZS

- 1869 *A Székelyföld leírása II. k.* Csík-szék. Pest: Ráth Mór.

PÁLFI GÉZA

- 1975 *A Napba öltözött asszony.* *Szolgálat* 27:55–57.

PÁLMAJ JÓZSEF

- 1901 *Háromszék vármegye nemes családjai.* Sepsiszentgyörgy: Jókai Nyomda Rt.

RUGONFALVI KISS ISTVÁN

- 1939 *A székely nemzet története.* *In A nemes székely nemzet képe.* Rugonfalvi Kiss István, szerk. I. k. 41–447. Debrecen: Lehotai Pál.

SÁVAI JÁNOS

- 1997 *A csíksomlyói és a kantai iskola története.* Szeged: Agapé. /Documenta Missionaria II/II./

SIMÉN DOMOKOS

- 1999 *A csíksomlyói búcsú folklorizálódott eredethagyományai.* *In Vallási néprajz* 10. Küllös Imola, szerk. 129–138. Budapest: Református Egyház Teológiai Doktorok Kollégiumának Egyházi Néprajzi Szekciója.

SOÓS SÁNDOR

- 1996 *Csíksomlyó.* Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.

SVÉDA PÁL

- 1938 *Bethlen Farkas históriája.* Pécs.

SZÁDECZKY KARDOSS LAJOS

- 1911 *A Csíki székely krónikáról.* Budapest. /Értekezések a Történettudományok Köréből I./
1927 *A székely nemzet története és alkotmánya.* Budapest: Hargitaváralja J. Sz. K.

SZÉKELY LÁSZLÓ

1995 Csíki áhitat. Budapest: Szent István Társulat.

SZILÁGYI SÁNDOR

1877 Erdélyi Országgyűlési Emlékek. 2. k. (1556 szept. – 1576 jan.). Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

SZLÁVIK FERENC

1907 Kéziratos iskolai drámák. *In* A csíksomlyói római katolikus gimnázium értesítője az 1906–1907. évről. 1–43. Csíkszereda.

TANKÓ GYULA

1996 Gyimesi szokásvilág. Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat.

TIMA DÉNES

1907 A csíksomlyói segítő Mária. P. Loseiner krónikája és más latin források nyomán. Kolozsvár: Szent Bonaventura.

TÓDOR CSABA

1999 Oka volt-e János Zsigmond a csíksomlyói búcsúnak? *Művelődés* 52(5): 24–25.

TÜSKÉS GÁBOR

1993 Búcsújárás a barokk kori Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA

1988 Utószó. *In* Magyarországban s' az ahhoz tartozó Részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása. Jordánszky Elek. 1–49. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VITOS MÓZES

1894 Csíkmegyei füzetek. Csíkszereda: Györgyjakab Márton.

VOFKORI LÁSZLÓ

1998 Székelyföld útikönyve. Budapest: Cartographia Kft.

TAMÁS MOHAY

The foundation of a feast: the Whitsun Pilgrimage of Csíksomlyó in a new light

The Whitsunday pilgrimage of Csíksomlyó in Transylvania is considered to be an old and significant feast. Csíksomlyó is a traditional pilgrimage site, where – for centuries, under the leadership of Franciscan monks – festive practices came into being which retained a certain continuity even in the midst of changing historical circumstances. Following the 1949 banning of the public pilgrimage, for forty years the feast took place surreptitiously as it were, often stretching the limits of the tolerance of the authorities. Since 1990 the crowd attending the Whitsunday pilgrimage at Csíksomlyó outstrips all previous ones, and in its composition increasingly includes the entire Hungarian language territory and beyond. My essay examines two aspects of the pilgrimage, on the one hand I re-examine its origin story, on the other its continuity. According to the origin story, the pilgrimage first began in 1567. Its myth-like qualities and an examination of the written sources as well as a two-hundred-year hiatus in them lead us to believe that we have to do with a “constructed tradition”. The other recurring narrative deals with the continuity of the pilgrimage: according to this the Seklers, and later the Catholic Hungarians of Transylvania have been present continuously on Whitsunday at Csíksomlyó. Historical sources – of which there is quite a substantial amount – indicate that the situation is not as simple as this, that is to say there were interruptions and re-beginnings. In light of this, the question becomes what kind of changes did the interruptions in the continuity of the pilgrimage bring about both in the practices of the feast and in the discourses surrounding it.

Rádió utca 11., Székesfehérvár

Jelen tanulmány, amely egy több hónapig tartó empirikus kutatómunka eredménye, az 1995–1997 között Székesfehérváron lezajlott, többretegű konfliktus értelmezésére tesz kísérletet. A konfliktus egy hatósági és szociális ügy keretein mindeképpen túllépett azáltal, hogy politikai és (roma) etnikai tartalmakkal, dimenziókkal egészült ki, illetve töltődött fel. A kutatást éppen a konfliktus iránya és jellege megváltozásának okaira való rákérdezés inspirálta, majd vezette el azokhoz a központi elemekhez, melyek az ügyben szereplő felek számára, valamint a róla későbbiekben kialakuló politikai és társadalomtudományos diskurzusok számára is szimbólumértékkel bírtak.

A kérdések, melyek megválaszolására törekszem, elsődlegesen a Rádió utcai konfliktus milyenségére vonatkoznak, az annak során kapcsolatba kerülő feleknek és az ügy különböző vetületeinek feltérképezésére tesznek kísérletet. A Rádió utca 11. történetének ismertetésével azokra a lényegi pontokra és központi elemekre szeretnék rávilágítani, melyek ismerete elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy a későbbiekben értelmezhető legyen maga a Székesfehérváron kialakult konfliktus. Írásom így egy konfliktus-elemzésbe integrált szimbólumértelmezést kíván nyújtani.

Mivel dolgozatommal a közelmúlt egyik nagy, országos botrányának az elemzésére vállalkozom, ebből adódik, hogy a téma hozzám térben és időben egyaránt közel helyezkedik el. Éppen ezért mindvégig ügyeltem arra, hogy a lehető legkevésbé váljanak vizsgálataim, illetve megállapításaim egyoldalúvá, magam pedig bármelyik fél irányában elfogulttá. Az elemzésem során feltárt minták és szimbólumok, úgy gondolom, hozzájárulnak a probléma megértéséhez, ezért lehetséges szempontokként szolgálhatnak minden jövőben hasonló szituációba kerülő egyén, csoport vagy intézmény számára.¹ Ez több ok miatt is fontos. Egyrészt a székesfehérvári eset egy országosan terjedő eseménysorozat egyik láncszeme csupán. Elsődlegesen pedig nem az alapkonfliktus milyensége miatt került az ország érdeklődésének középpontjába, hanem az annak megoldására tett szélsőséges és a hozzáértés teljes hiányát mutató megoldási javaslatok és stratégiái miatt. Másrészt olyan szükségszerű következményei vannak, melyek messze túlmutatnak egy egyszerű lakásproblémán.

Az elemzés előtt a kutatás módszeréről és forrásairól szólok röviden. Ezután a történet rövid ismertetésére kívánok sort keríteni, melyet a tanulmányomban használt alapfogalmak pontosításával folytatnék, majd rátérek az ügy során a különböző felek által használt szimbólumok² tárgyalására.

A kutatás módszere és forrásai

A kutatás módszere³ több pillérré támaszkodik: kvalitatív (interjúk, beszélgetések) és kvantitatív (tartalomelemzés) metódusokat egyaránt felhasználtam, valamint részt vettem (résztevő megfigyelés) a konfliktus sorsdöntőnek tekinthető eseményein. Interjúk készítettem a székesfehérvári önkormányzat lakossági és civil kapcsolatokért felelős referensével, Nagy Zoltán Péterrel, a Roma Polgárjogi Alapítvány elnökével, Horváth Aladárral, a Rádió utcai lakókkal, a városban működő kisebbségi önkormányzat az ügyben illetékes és érdekelt dolgozóival, valamint beszélgettem székesfehérváriakkal is.⁴ Az interjúk alkalmával a Rádió utca körül kialakult eseményeket meséltettem el az interjúalanyokkal, későbbi elemzésem során pedig az így kapott történeteket mint szöveget értelmeztem. Nyitókérdésem után a főnarratívában problematikusabb, illetve nem teljesen egyértelmű részekre kérdeztem rá. Kutatásom kiterjedt a konfliktussal foglalkozó országos és helyi szinten megjelenő írott sajtóra, valamint a média más orgánumaira is. Vizsgálatom tárgyául szolgáltak a következő sajtóorgánumok, az 1995–1997 között megjelent lapszámaiban közölt, jelen témával foglalkozó cikkek: a *Fejér Megyei Hírlap* és a *Fehérvári Polgár* mint helyi lapok, továbbá a *Népszabadság*, a *HVG*, a *Magyar Hírlap* mint országos szintű újságok.

A tartalomelemzés eszközeivel vizsgáltam meg és forrásként használtam fel az 1997. november 23-i székesfehérvári roma tüntetésen elhangzott beszédek szövegeit, továbbá a konfliktus alatt egymással kommunikációba lépő személyek, illetve intézmények közti leveleket is.⁵ Vizsgálódásom ezeken túl érintette a nyomtatott (a *Phralipe* már idézett számában olvasható a konfliktus története) és az interneten megjelenő (*Romapress*) roma sajtótermékeket is.

A Rádió utca II. története

A Rádió utcai lakótelep Székesfehérvár délnyugati külvárosában található. Az épületeket az 1960-as években építették, s eredeti funkciójukat tekintve irodaként működtek. Ennélfogva az eredeti elrendezés sem egy lakóház struktúráját követte. A három emeleten egyaránt középen egy folyosóról nyíltak jobbra és balra a 16-20 m²-es helyiségek, valamint minden szinten egy vizesblokk kapott helyet. A 1970-es években nőtlen tiszti szállóvá alakították, majd ennek megszűnése után az épületek a Városi Tanács tulajdonába kerültek, amely kisebb családok, magányosan élők, kisnyugdíjasok és egyéb szociálisan hátrányos helyzetben lévő személy „átmeneti” szállására tette alkalmassá. Az eredeti elrendezést megtartották, csupán kisebb módosításokra került sor. Ebből adódóan a Rádió utcai lakótelep Székesfehérvár átmenetileg vagy állandósultan marginális helyzetben levő csoportjainak az egyik „gyűjtőhelyévé” vált.

Fordulatnak a környék lakói azt a pillanatot tartják, amikor a Rádió utca II.-be egy olyan roma családot költöztettek, amely az általános megítélés szerint deviánsnak volt mondható amiatt, hogy e lakásuk előtt már 6-7 lakást, illetve házat „laktak le”, valamint törtek fel és adtak el az évek során Székesfehérvár területén.

A strukturális megközelítést alapul véve egy zárt és homogén külváros esetében, mint amilyen a székesfehérvári is, ahol a lakáspiac dinamikája alacsony, az emberek tömbbér-

házakban élnek, a munkaerőpiac nem változatos, valamint mobilitásról nem lehet beszélni a gazdaság szintjét tekintve, ott teljességgel természetesnek mondható az a folyamat, mely a Rádió utcában ekkor elkezdődött, s mely elsődlegesen a gettósodás irányába mutatott és fejlődött: azaz a kiszorítás és a terjedés stratégiájának logikáját követte (Wallman 1986).

A Rádió utca I I. környéke ezzel párhuzamosan egyre inkább veszélyessé vált.⁶ A ház lakóit, akik között még ekkor nem volt önkényes lakásfoglaló, két csoportra lehetett osztani: akik jogszerűen laktak ott, fizették a bérleményt is és a közüzemi díjakat egyaránt, illetve akik nem. A közbiztonság egyre csökkent, a környéken egyre nagyobb lett a szemét, a rendtelenség, valamint a kóbor kutyák száma, és ezek tényleges fenyegetettséget jelentettek az ott lakók számára. 1993-ban a környéken lakók aláírást gyűjtöttek a helyzet és az állapotok tarthatatlansága miatt. A körzet képviselője, Horváth Istvánné pedig interpellációval fordult az önkormányzathoz e problémák miatt. Az ügyben sem döntés, sem lépések nem születtek egészen addig, míg 1995-re a Rádió utca I I. jogviszonyai úgy alakultak, hogy a 43 itt lakó család 75 százaléka jogcímmel rendelkező bérlő volt, 25 százaléka lejárt bérleti szerződéssel rendelkezett, vagy jogcím nélkül lakott a házban. A megoldás ekkor vált elengedhetetlenül szükségessé, mivel egyrészt a lakóháznak jelentős tartozása halmozódott fel az önkormányzat felé (1,8 millió Ft, azonban azt fontos tudni, hogy a bérlemények díja 300-400 Ft/lakás/hó volt), másrészt az állapotok tarthatatlanná váltak. Mivel az épület ekkor még, 1995-ben statikailag megfelelő volt, az önkormányzat koncepciója a következőképpen alakult: a Rádió utca I I.-et mint veszélyzónát meg kell szüntetni, fel kell számolni, lakóinak beilleszkedésük érdekében egy átmeneti szálláslehetőséget kell biztosítani a Takarodó úton. Ezt az önkormányzat egy későbbi rehabilitációs központ kialakításának alapjaként gondolta megvalósítani, a tervekben templomot, kultúrházat stb. is kilátásba helyezett e területen (mely szintén egy külvárosi része Székesfehérvárnak, a város déli területén található). Az ezáltal felszabadított lakóházat pedig felújítani kívánta, s a benne lévő lakásokat kedvezményesen áron fiatal családok rendelkezésére akarta bocsátani.

Az önkormányzat novemberi közgyűlése előtt három nappal, mikor is a tervezet részleteinek tárgyalására sor került volna, robbant ki a média minden orgánumban egy országos támadás Székesfehérvár ellen, „gettósítással” vádolva a várost. Főleg emiatt halasztotta az önkormányzat a decemberi ülésre az ügy tárgyalását, s vette fel roma érdekképviseleti szervekkel a kapcsolatot, valamint hozott létre a képviselő-testület egy ad hoc bizottságot a Rádió utcai romák ügyének kezelésére, melynek tagságát önkormányzati képviselők, a Fejér Megyei Független Cigányok Szervezetének elnöke, a Roma Polgárjogi Alapítvány vezetője, illetve egy Rádió utcai közös képviselő alkotta. Helyi és országos szinten egyaránt bírálták a fehérvári önkormányzatot. Az alapvető érvek azt hangsúlyozták, hogy az önkormányzat csak a velük való tárgyalás után kezdeményezzen, semmiképpen se hozzon létre gettót Fehérvár egyik külvárosában, valamint mivel „Fehérvár a befektetések városa”, s az utóbbi időben hatalmas mértékű költségvetéssel gazdálkodik, tarthatatlan, hogy ne rendelkezzen egy kidolgozott lakáskonceptióval, továbbá éppen ugyanezen ok miatt elvárható, hogy európai módon oldja meg ezt a problémát.

A decemberi közgyűlés végül mégis elfogadta az eredeti javaslatot: a Takarodó úton lakásokat építenek, a Rádió utca I I. felújításra és újrahasznosításra kerül.

Horváth Aladár (a Roma Polgárjogi Alapítvány elnöke) a kormány irányítása alá tartozó Közigazgatási Hivatalhoz fordult, és törvényességi elbírálást kért a Rádió utca 11. ügyében. Eszerint végül a javaslat két okból is törvénytörőnek bizonyult: egyrészt a rendezési terv nem volt részletesen kidolgozva, másrészt a ház nem bírt olyan nagymértékű statikai problémával, hogy csupán egységesen lehessen felújítani. E vélemény értelmében tehát az épület szakaszonként is rendbe hozható. A januári közgyűlés ezek után visszavonta a decemberben elfogadott rendelkezést, minden maradt úgy, ahogy volt.

Az önkormányzat 1996-ban tárgyalásokat kezdeményezett mind az érintett 43 családdal, mind az érdek-képviselői szervekkel. Az igények és a felajánlott lehetőségek élesen ellentétesek voltak, ez elsődlegesen az önkormányzat és az érdekképviselők közti véleménykülönbséget mutatta meg. A bérlők körében egy kisebbfajta közvélemény-kutatást végzett egymástól függetlenül mind az önkormányzat, mind az érdek-képviselői szervezetek. A Rádió utca 11. számú ház lakóival, illetve családjaival egyenként történő egyeztetések és tárgyalások nyomán részletes elhelyezési javaslatok születtek. A felajánlott lehetőségek megtárgyalása után egy kivételtől eltekintve minden esetben kompromisszumos megoldások születtek. A családok a következő három lehetőség közül választhattak:

1. Az önkormányzat építési telket biztosít, ahol a család szociálpolitikai és egyéb segélyek igénybevételével, önerőből lakást építhet.
2. A Rádió utca 11. korábbi bérlőit – törvényes lakóit – az önkormányzat az általa biztosított bérlakásokba helyezi el.
3. A család az önkormányzat alacsony bérű és komfortfokozatú sorházaiba költözhet, melynek kivitelezésében közhasznú munkával részt vállal.

Az érdekképviselők álláspontja sokkal radikálisabb és kevésbé engedékeny volt. Azt akarták, hogy minden Rádió utca 11.-ben lakónak a város belső területén, vagyis a belvárosban biztosítson bérlakást az önkormányzat. Alapvető kívánságuk volt, hogy tartozástól függetlenül ez a lehetőség minden ott lakóra egyaránt vonatkozzon. Az Országos Cigány Kisebbségi Önkormányzat azt javasolta, hogy kizárólag pénzügyi, gazdasági alapot biztosítson a székesfehérvári önkormányzat a részükre, és majd ők építenek a Rádió utcaiaknak megfelelő lakóépületeket.

A városi önkormányzat ezzel egy időben újfajta politikába kezdett, melynek a célja egyrészt az volt, hogy az érdekképviselők lehetséges támadását kivédjék, és a kirobbant országossá vált ügy etnikai jellegét elkendőzzék, másrészt azon civil szervezeteknek adott válaszként értelmezhető, amelyek a „*differenciált és dekoncentrált elhelyezés*”⁷⁷ és problémakezelés mellett érveltek. Ez alapvetően arra épült, hogy innentől kezdve nem egy csoportként (tehát nem Rádió utcaként) fogja kezelni az ügyet, hanem családokra bontva foglalkozik az ott lakókkal.

1997 szeptemberéig az önkormányzat mindenkit elhelyezett Székesfehérvár területén a 43 családból, aki jogszerű bérlő volt a Rádió utca 11.-ben. A megüresedett lakások folyosóról nyíló ajtóit befalzták annak érdekében, hogy más ne költözhesse be. Az épületben ekkor 16 család maradt, mindegyikük jogcím nélküli „bérlő” (vagy nem fizette a bérleményt, vagy önkényes lakásfoglalónak számított). A befalazott lakásokba az ott maradt lakók nem a folyosóról, hanem a vele szomszédos helyiségből jutottak be oly módon, hogy az egymás melletti lakásokat oldalról bontották meg. Mindez az épület

megroggyanásához vezetett, valamint az önkormányzat azon döntését eredményezte, miszerint a Rádió utca 11.-et a felújítás helyett lebontásra ítélték. A felújítást 1997-ben 400-500 millió Ft körüli összegre becsülték. A lebontás mellett szólt az is, hogy a szociális helyiségek és eszközök hiánya, illetve a közszolgáltatások szüneteltetése miatt vérhas és Hepatitis-A fertőzésveszély fenyegette a házat. Ráadásul a Rádió utca 11. ekkorra már oly mértékben volt kellemetlen szimbólum a városi önkormányzat számára, hogy az egyetlen lehetséges megoldásnak a lebontása, vagyis a teljes megszüntetése látszott. Ezek miatt az okok miatt tehát az épületet legelőször is balesetveszélyessé nyilvánították annak ellenére, hogy sokkal inkább életveszélyes volt már a ház (mind az egészségügyi, mind a statikai állapotok tekintetében). Így azonban – egy balesetveszélyes ház esetében – az önkormányzatnak törvényileg nem volt elhelyezési kötelezettsége a jogcím nélkül ott lakókkal szemben, tehát csupán a jogcímmel rendelkező bérlőknek – akiket pedig már különböző lakásokba 1997 szeptemberéig elköltöztettek – lehettek követeléseik. Az önkormányzat ezért különböző határidőket jelölt ki a bennlakóknak a kiköltözést illetően, melyeket többször módosított a sajtó, valamint az érdek-képviselői szervek közbenjárása és akciói miatt. A konfliktus tulajdonképpen ekkor mérgesedett el legjobban, és ekkor telítődött azokkal a szimbolikus tartalmakkal, melyeknek elemzésére dolgozatomban vállalkoztam.

A történetet tovább követve megfigyelhető az önkormányzat részéről valamiféle „fejlődés”. Míg kezdetben azzal érveltek, hogy az önkényes lakásfoglalókkal és a jogcímmel nem rendelkezőkkel szemben nincsen elhelyezési kötelezettségük, az épület pedig lebontásra kerül, így a benne lakók a hatóság segítségével kiköltöztethetők, addig ez az álláspont lassan, de biztosan más irányba terelődött. A semmilyen elhelyezés helyett – egy újabb határidővel – az önkormányzat a Takarodó útra konténereket telepített volna, ahol 1998 júniusáig átmenetileg elhelyezkedhettek volna a Rádió utca 11. lakói. A konténereket még az új helyzetről szóló tárgyalások előtt megrendelték, egyeztetést azonban egyik érintett féllel sem folytattak. Ennek hatására „hadjárat” indult a város ellen több „fronton”. A konténerek telepítési helyén megrendezett romatünetés a gettósítás, a kirekesztés és hátrányos megkülönböztetés ellen irányult. A sajtó (mely 1997-ben már nem csupán a magyar sajtót jelentette, hanem európai és világviszonylatban nagy presztízsű lapokat is, mint a *New York Sun* vagy a *Reuters*, illetve más európai hírügynökségeket, amelyek érdeklődéssel követték a fehérvári történéseket) reakcióként fasiszmissal, rasszizmussal és szélsőséges gondolkodással vádolta nemcsak Fehérvár önkormányzatát, hanem az egész várost is. Országosan jelentős politikai szervezetek, pártok foglaltak állást az ügyben, és ezt az önkormányzat – teljesen hibásan – a saját ügyeibe való beavatkozásnak élte meg. A mindenfelől érkező nyomás hatására a város – látszólag – engedni kényszerült. Döntését elsődlegesen – ha nem kizárólagosan – azon gazdasági szempont befolyásolta, melynek kapcsán mérlegelnie kellett, hogy vagy 30 millió Ft-ot veszít, s ezt az összeget fordítja a Rádió utca 11. lakói ház- és lakásvásárlásaira, vagy mint város megkapja a rasszista jelzót, s emiatt elveszítheti a befektetőit, illetve azok iparűzési adójából származó milliárdokat. Az első megoldást választotta. A Rádió 11. lakói ideiglenesen a Vöröskeresztnak egy Palotai út 52. szám alatti házába költöztek, az oly sok gondot és problémát okozott épületet pedig lebontották. Az önkormányzat vállalta, hogy a családok rendelkezésére bocsátja összesen 30 millió Ft-ot (ez családon-

ként 1,5 millió Ft-ot jelentett körülbelül), melyet csak és kizárólag ház- vagy lakásvásárlásra lehet majd felhasználni az ország bármely területén.

A probléma megoldódni látszott, az elégedett, „harc utáni” csendben a városi önkormányzat pedig nekilátott „megfelelő” házakat és lakásokat vásárolni a FINTI⁸ épületében ideiglenesen elszállásolt roma családok számára. Arra azonban feltétlenül ügyelt, hogy ezek a megvásárolt házak, lakások a lehető legnagyobb távolságban legyenek a várostól. Fejér és Veszprém megye vidéki településeinek lakói és önkormányzatai azonban nem a tőlük megkívánt módon reagáltak Székesfehérvár lépéseire. Kordonokat húztak és blokádot emeltek a házak köré, illetve a falvakba bevezető utakon annak érdekében, hogy megakadályozzák a Rádió utcai roma családok beköltözését a településekre. Újabb botrány volt születőben: „Lehetséges, hogy nem csupán Fehérvár, hanem az egész ország előítéletekkel fertőzött?” – kérdezték a lapok egymás után (*Fejér Megyei Hírlap*,⁹ *Magyar Nemzet*, *Népszabadság*). Fejér megye polgármestereinek találkozója, melyre a Réz teremben került sor 1997. december 17-én, sem tudott változtatni az események alakulásán.

Székesfehérvár után most ezek a települések kerültek a figyelem középpontjába, az ó kálváriájuk szükségeltetett a város valamilyen szintű megtisztulásához. A fehérvári önkormányzat moshatta kezeit, részéről az ügy lezárult. A különböző települések önkormányzati pénzből visszavásárolták a Rádió utcaiakra megvett házakat, az ügy számukra is befejeződött, igaz némi átcsoportosításra volt szükség a költségvetésüket illetően. A Rádió utca lakóinak érdekeit pedig kissé háttérbe szorította a 11-es szám ügye. Hogy erre miért és hogyan került sor, arra kívánok a konfliktus elemzése segítségével választ adni.

A konfliktus elemzésének fogalmi kerete

Társadalmi egyenlőtlenség

A rendszerváltás után Magyarországon a különböző társadalmi csoportok közötti egyenlőtlenségek egyre inkább láthatóvá és érzékelhetővé váltak. A gazdaság és a politika struktúrájának megváltozása a társadalom struktúráját is átrendezte (Ladányi 1991). Azok körében, akik a változás után rendelkeztek még hasznosítható szimbolikus tőkével, megindult az élet minden területén egy elsődlegesen szimbolikus eszközökkel folytatott harc a hatalmi pozíciók újraelosztásáért (Heller–Rényi 1995:435). E küzdelem során elsősorban azon társadalmi rétegek szakadtak le, kerültek marginális helyzetbe, amelyek nem rendelkeztek sem azzal a gazdasági, sem azzal a szimbolikus tőkével (Bourdieu 1979; 1985), amelyet a megváltozott helyzetben saját érdekükben, előrejutásuk, illetve megkapaszkodásuk céljából hasznosíthattak volna, mint például a magyarországi „cigányság”. Fontosnak tartom azonban megjegyezni, hogy ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezáltal egy teljesen homogén csoportként kezeltem a cigányságot. Azonban úgy gondolom, hogy többségükre mindenképpen érvényes ez a marginalizált állapot, s közejük a Rádió utca 11. roma lakói is beletartoznak (Ladányi 1991).

Az új helyzetben egyre csökkent a szociális alapon történő juttatások kerete, és ez szükségszerűen megosztja az erre rászoruló társadalmi csoportokat is. A szegénység-

gen belül olyan kategóriák jöttek létre, melyek csoportosításának egyik lehetséges megoldása az etnikai jelzők (etnikai sztereotípiák) szerinti kategorizálás volt (Ladányi–Szelényi 1997; 1998).

Etnicitás és társadalmi rétegződés

Az előbbiekkal szorosan összekapcsolódik egy másik elméleti probléma, mellyel a fehérvári eset kapcsán szembesültem. Nevezetesen két kérdésről van szó:

1. Mennyire mondható az, hogy valamiféle etnikai megkülönböztetés miatt kerül egy csoport társadalmilag hátrányos helyzetbe? Tehát a leszakadtság, lemaradás mennyire magyarázható az etnikai hovatartozással?

Illetve mennyire igaz ennek az ellenkezője:

2. A társadalmilag hátrányos helyzet, a szociális problémák mennyire okoznak valamiféle etnizálódást a társadalomban?

Az etnicitással és etnikai identitással¹⁰ foglalkozó elméletek közül néhány szerint ugyanis az alacsony státusú, deprimált csoportok etnizálódnak. „A marginális állapotban lévők a politikai és gazdasági hatalom hiányában új kulturális és identifikációs politikai mintákon keresztül jelenítik meg magukat a társadalmi térben” (Sassen 1994:91). Azon csoportok „sorakoznak fel” tehát egy etnikai hovatartozást hangsúlyozó „jelszó” mögé, melyek a társadalmi hierarchia alsó, esetenként legalsó szintjén találhatók. Ez a nézet arra épül, hogy egy társadalmi hierarchiában objektív különbségek léteznek, melyekhez képest másodlagos a „nép”, „etnikum” bármely más kategóriája. A rassz, nemzet, etnikai csoport ezek szerint az osztályelméletek alapján válhatnak értelmezhetőkké. Ezzel teljesen ellentétesek a pluralista elméletek, melyek értelmében egymástól teljesen független etnikai csoportok élhetnek egy területen (ez mint a pluralista társadalom egyik alapvető jellemzőjeként jelenik meg), s ezek nem az osztályelméletek által adott szempontok és magyarázatok alapján hierarchizálódnak. Hechter és Levi a *rational choice* (ésszerű választás) elméletében kifejti, hogy minden egyén szabadon, egyéni preferenciáit követve dönthet arról, hogy akarja-e tapasztalatait etnizálni vagy etnizáltatni (Hechter–Levi 1979). E szabadságnak azonban természetesen korlátai vannak, hiszen az egyén csak azokból a lehetőségekből választhat, amelyek számára a társadalomban adóttak. Wallerstein világrendszer-elméletével – mely szerint az egész világ, illetve annak működése leírható és megragadható a gazdasági szféra működése alapján – próbálja meghatározni e három, az etnicitás kutatásában alapvető fogalom (rassz, nemzet, etnikai csoport) jelentését. Szerinte a rassz a gazdasági struktúra következménye, a nemzet viszont az erre épülő politika felépítményéből származik. Az etnikai csoport pedig az egy államon belül a hatalomhoz való hozzáférés alapján definiálódik (Wallerstein 1988).

E két kérdésre adható válaszok egymást nem kizárva tudnak létezni egy társadalomban, és képesek alakítani, formálni, egyáltalán létrehozni például egy székesfehérvárhoz hasonló konfliktust. Jelen tanulmány egy olyan antropológiai elemzés, amely bemutatja azt is, hogy ez a furcsa, dialektikus viszony, amelyet a két kérdéssel vázoltam fel, a különböző reprezentációk révén folyamatosan újratermelődik, illetve hogy ezzel egy időben egy társadalmi problémáról szóló diskurzus a legkülönfélébb politikai szereplők szimulakrum-terévé tud válni.

A konfliktus történetét ismerve kitűnik, hogy a résztvevők számára léteznek bizonyos etnikai-kulturális különbségek, amelyek a különböző politikai és kulturális reprezentációk révén a már említett egyenlőtlenségképet erősítik meg. Ezekről az egyenlőtlenségekről pedig elsődlegesen a reprezentációk révén lehet tudomást szerezni, amelyek azonban – éppúgy, mint a bennük foglalt szimbolikus elemek – sosem bírnak egyértelmű jelentéssel. Így tehát a konfliktus elemzése során feltárt szimbolikus jegyekről elmondható, hogy nem esszenciálisak, nem természettől fogva adottak, nem változatlanok, vagyis felhasználhatók különböző diszkriminatív stratégiák részeként. Éppen ezért vizsgálatomban nem csupán a szimbólumokat és reprezentációkat kívántam a közép-pontba állítani, hanem az azokkal operáló ágensek szándékait, érdekeit és magatartását is, hiszen a reprezentáció közvetítője éppen ugyanúgy részt vesz a reprezentációk újratermelésében, mint a létrehozója, kitalálója, felhasználója.

A konfliktus kontextusa és jellege

A többségi társadalom és kisebbség konfliktusának egy speciális esete érhető tetten a székesfehérvári Rádió utca 11. ügyében. A fehérvári eset a maga szimbolikus jelentésével bizonyítéka annak, hogy egy ilyen konfliktus kezelésére nem vagyunk felkészülve – sem a helyi önkormányzat, sem a kisebbségi önkormányzat, sem a különböző civil szervezetek, sem az egyes ember. Jó példája annak, hogy elsődlegesen nem a pénzügyi okok (nevezetesen a pénzhiány) vezethetnek rossz megoldásokhoz, hanem leginkább az, hogy egyre sürgetőbb, egyre több helyen jelentkező, valós problémát autoriter módon próbálnak kezelni.

A Rádió utca ügye több ellentét gyújtópontja volt. Ebből következően a lezajlott események, valamint az ezekből adódó következmények a magyar társadalom fő szervező elveit és alapvető csoportjait érintették. Tartamát tekintve hosszú, több évig tartó és konfrontációkkal terhelt folyamatként kell értelmeznünk, amelynek során a társadalmi csoportok szimbolikus úton próbálhatták megerősíteni vagy megváltoztatni a magukról alkotott képet, illetve hangsúlyozni a jelentőségüket (Zentai 1998:27). A konfliktus megjelenítette a többségi társadalom és kisebbség ellentétét, különböző politikai csoportok ellentétét, a főváros és a vidék ellentétét, majd egy város és kisebb vidéki települések ellentétét, egy marginalizált, s emiatt először deviáns, majd kriminalizált csoport és a hatóság ellentétét. Éppen emiatt egy ilyen eset, mint a fehérvári, sem nem tisztán etnikai vagy szociális probléma, sem kizárólagosan politikai vagy hatósági ügy. Ebből adódóan a megoldására tett javaslatoknak is feltétlenül számolniuk kell mindegyik nézőponttal.

A Székesfehérváron történteket szükséges és elengedhetetlen egyrészt lokális, speciális problémaként kezelni, másrészt nagyobb kontextusban értelmezni, hiszen nem egyedi mégsem a szó azon értelmében, hogy több helyen (például Miskolcon, Sátoraljaújhelyen, Ózdon, Budapesten) is sor került témájában hasonló történésekre, eseményekre. Ezen eseményeken is megjelentek ugyan azok a csoportok, szervezetek, amelyekkel Székesfehérváron is találkozhattunk, továbbá a konfliktusos helyzet is minden esetben egy lakásügyből fejlődött ki, és az alapvetően szociális probléma mindenképpen feltöltődött etnikai és politikai tartalommal, azonban ennek ellenére a Miskolcon, az Ózdon

stb. történetek mégsem váltak a fehérvárihoz hasonló, országos nyilvánosságot ennyire hosszú időn keresztül érintő eseménnyé. Végeredményben megmaradtak helyi ügyeknek, nem váltak, nem változtatták őket országos konfliktusokká. Ennek okát elsődlegesen abban látom, hogy az általam elemzett konfliktus során annak lényegi elemei szimbolikus tartalommal és jelentésekkel telítődtek, melyeket a résztvevők felismerve más jellegű diskurzusokban is felhasználtak, s így az eredeti történetet több, különböző történetté alakították át.¹¹

Politikai dimenzió és média

Az ügy és az események politikai dimenzióinak teljes feltárására nem vállalkozok ennek az írásnak a keretében, csupán érintőlegesen szeretnék kitérni egy-két számomra, illetve az elemzésem számára fontosabbnak tekinthető részletre. Jelen pillanatban úgy gondolom, hogy a Rádió utcai konfliktus esetében egy olyan inkorporáló diskurzusról beszélhetünk, amely az ott lakó romák ügyét országos politikai szintre emelte.

Székesfehérvár akkori önkormányzata elsődlegesen a Fidesz pártjából került ki, a polgármester e párt színeiben került a hivatal élére. Országos szinten azonban nem e politikai párt állt vezető helyen, az MSZP–SZDSZ-koalíció időszakában jártunk. Az önkormányzati interjúk, valamint a sajtóelemzés során jutottam arra a következtetésre, hogy az ügynek mindenképpen vannak politikai vetületei is, s ennek okát a következő tényben találtam leginkább megragadhatónak. A székesfehérvári önkormányzat mindig az őt szándékosan lejáratni akarók támadásának fogta fel az ügyet (ez egyébként a hozzáállásán is könnyedén lemérhető volt), kezdettől fogva azon elképzelés foglyaként „vergődött”, hogy ez nem más, mint egy politikai hadjárat azon város felé, amely egyrészt ellenzéki szerepben van, másrészt viszont a gazdasági fejlődés szimbóluma, mintája és jelképe. Összes lépése, döntése, reakciója és válasza kivétel nélkül egy politikai „harc”, illetve „küzdelem” logikáját követte. Védekezés gyanánt használt támadásai egyértelműen azt hangsúlyozták, hogy ezt a város lejáratása érdekében, valamint a választások közeledtével jó témaként felhasználható ügyet „különböző politikai körök” próbálják „felfújni”, és saját céljaikra kisajátítani, még annak ellenére is, hogy ehhez egy önkormányzat saját „belügyeibe” kell beleszólniuk.

Mindez elsődlegesen a sajtóban, illetve a média más orgánumaiban artikulálódott: folyamatosan utaltak a konfliktusban szereplők (egyének, csoportok, intézmények) politikai hovatartozására, pártállására. Azonban nem csupán azért fontos a következőkben a média szerepéről kicsit bővebben szólnom, mert a nyilvánosság egyik lényeges publikációs helyeként teret nyitott, alkalmas helyszínt biztosított a politikai akaratképzés számára (Hickethier 1998), hanem azért is, mert a reprezentációk és szimbólumok közvetítőjeként szükségszerűen a konfliktus résztvevőjévé is vált. A média e két alapvető funkciója – a reprezentációkat közvetítő és nyilvánosságteremtő funkció – képezte vizsgálatom tárgyát.

A média- és sajtóelemzésem során azon elmélet igazolására vagy cáfolatára törekedtem, amely szerint azon társadalmi konfliktusok, amelyeknek relevanciájukon túl, hírértékük és érdekességük mértéke is megfelelő, idővel médiakonfliktusokká válhatnak. Ennek azonban előnyei mellett nagy veszélyei is vannak, mivel ezáltal a konfliktusok egy

teljesen más kontextusba, szintre kerülnek, mondhatni kiemeltetnek abból a keretből, amely a megoldásukat vagy kezelésüket biztosítani tudja. A médiakonfliktussá alakult vagy alakított társadalmi konfliktusok pedig csupán addig maradnak az érdeklődés középpontjában, vagyis csak addig foglalkoznak velük, míg érdekesek, illetve úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg nincs náluk érdekesebb. Úgy gondolom, hogy többé-kevésbé ez történt a székesfehérvári ügy esetében is.

A konfliktus ilyen nagy méretűvé válása egyik alapvető okának érzem a kommunikáció hiányát, melyet egyrészt a „szemben álló” felek között tapasztaltam, valamint a sajtó felé is a különböző felek részéről.¹² Az ügy tanulsággal is szolgálhat: a média hatalma ma már szinte megdönthetetlen. A nem kommunikálásnak, az információblokádnak, illetve a hallgatásnak ára van, a sajtó így vagy úgy, de megszerzi a számára szükséges adatokat, híreket. Az objektivitás látszatának fenntartása mellett pedig képes oly mértékig szubjektívvá válni, hogy legfőképpen már véleményeket és nem információkat közvetít a közönség felé.

A másik oldalon természetesen a média nyilvánosságteremtő szerepéről is említést kell tennem, amely mindenképpen hatást gyakorolt a konfliktus lezajlására, kimenetelére, továbbá utat nyitott, teret engedett a különböző reprezentációknak, szimbolikus jelentéssel bíró elemeknek egy nemcsak lokális, hanem országos publikum felé. Hatalmas szerepe volt abban, hogy megjelenítetté váltak általa, s ily módon szimbolikus tőkét szereztek a konfliktusban szerepet vállaló csoportok. A reprezentáció közvetítőjeként a média azonban a konfliktus résztvevőjévé is vált: tulajdonképpen elvesztette azon eredeti és ideális esetben birtokolt funkcióját, mely szerint kívülálló megfigyelőként információkat, tudást, hírt stb. továbbít a „közönsége” felé. A médiában ennek kapcsán megfigyelhető volt valamiféle megosztottság, melyet a konfliktusban szerepet vállalók is észleltek. Tulajdonképpen a szemben álló felek mindegyikének volt egy – szerinte – objektív sajtója, közvetítője és egy olyan, amelyik hasonló funkcióval bírt, de az „ellenfél” mellett kötelezte el magát. Az előbbieket számítanak értékelésükben objektívnek, míg az utóbbi „tendenciózusan Rádió utca 11. és Gettóellenes Bizottság ellenes, cinikus és uszító hangvételű cikkeket publikált, amelyek a tényeket elferdítették, és nagymértékben hozzájárultak az indulatok felkorbácsolásához. Sajnos, esetenként ismert országos lapok is kontroll nélkül közölték az önkormányzat vezetőinek és a gettóügyben szerepet vállaló kereszténydemokrata¹³ vállalkozónak a dezinformáló nyilatkozatait” (Phralipe 1998. 9:33).¹⁴ A megosztottság azonban ennél sokkal többet jelent. A kétpólusú felosztás mellett maradva: léteznek lapok, melyek elkötelezték magukat valamely fél irányában¹⁵ (ez a szemben álló felek számával megegyezően jelentkezik), míg a másik oldal az objektivitásra törekedve, távol tartja magát ezektől a „játszmáktól”.

Ebből adódóan azonban ebben az ügyben ismételt felmerül egy már közhellyé vált kérdés, a felhasználhatóság kérdése. A „Ki a felhasznált és ki a felhasználó?” kérdésre azonban ennek az ügynek a kapcsán „szomorú” választ lehet csak adni. Az igazi felhasználókat, magukat a Rádió utcaiakat voltak, mint szimbólum lettek hangsúlyozottak az ügyben, és ennek szükségszerű következményeként, mint emberek háttérbe szorultak. Felhasználta őket a konfliktus összes résztvevője arra, hogy politikai, vagyis szimbolikus tőkét halmozzon fel és nyerjen a fehérvári történésekből.

A fent vázoltakban – mind a politikai dimenzió, mind a média körüli tények meglétében – a konfliktus szimbolikus voltának újabb bizonyítékát gondolom tetten érhetőnek.

Az ügy kapcsán az egymással kommunikációba lépő felek konfliktusának elemzésével a probléma szimbólumaihoz s ennek révén a szimbolikus szintjeihez kívántam elérkezni. Dolgozatom következő része e szimbólumok feltárására, bemutatására és elemzésére vállalkozik.

A konfliktus szimbólumai

A konfliktus során a különböző felek szimbólumokat használtak fel, amelyeknek alapvető érdekessége volt számomra, hogy ugyanazokról a szimbólumokról volt szó minden esetben, de ezek kivétel nélkül mindig más, pontosabban fogalmazva, ellentétes megközelítéssel, értelmezéssel, hangsúlyokkal és hangsúlyozással telítődtek. Egy fontos állítása tehát a dolgozatomnak, hogy a szimbólumok, melyeket a következőkben fogok elemzéssel bemutatni, minden esetben mindkét oldal számára szimbólumértékűek voltak, csak és kizárólag a jelentésük, illetve az ebből adódó szükségszerű következmények – nevezetesen, hogy például milyen kontextusban válik felhasználhatóvá, pozitív vagy negatív mintául szolgál – tekintetében mutattak eltérést.

A Rádió utca 11. épülete

A Rádió utca 11. volt a neve magának az ügynek is. Annak az ügynek, melynek során különböző felek, különböző érdekekkel és még inkább különböző szempontokkal egy országos méretűvé vált konfliktus során megjelentek a magyar társadalom előtt. Általuk vált megjelenítetté egy probléma, amelynek megoldására most először történt oly mértékben kísérlet, hogy a huzamos ideig egy egész országnak felhívta a figyelmét a belőle esetlegesen adódó veszélyekre. Szimbóluma és „mintája” lett minden a jövőben lezajló hasonló eseménynek, hiszen világosan megmutatott számos hibát és tévesztést, illetve rávilágított azokra a mai magyar társadalomban működő képekre és gondolatokra, melyekkel egy jövőbeni, hasonló eset során sokkal inkább kell majd számolnia a különböző feleknek.

Az épület szintén mindegyik fél számára többet jelentett egyszerű lakóháznál. Egyrészt megjelenített, kézzelfoghatóvá tett egy problémát, másrészt a „Rádió 11.” jelszó lett, kiáltványként használódott fel. Azon csoport kiáltványaként, melynek problémái nem a megfelelő módon és nem a megfelelő eszközökkel vannak kezelve. A másik oldalon, a városi önkormányzat részére ellenben egy kellemetlen jelképpé vált: elsődlegesen a rossz politika, a nem kommunikálás, a diszkriminatív hozzáállás és a vereség reprezentációját valósította meg, s emiatt vált többek között sürgőssé és elkerülhetlenné a lebontása, a teljes fizikai és térbeli megsemmisítése.

Az épület azonban sokkal nagyobb problémákat jelenített meg, illetve hozott felszínre mindezekén túl. A Rádió utca ügye egyrészt a társadalom mélyén a különböző csoportok között feszülő ellentét meglétének bizonyítéka volt, másrészt tükröt tartott általánosságban az önkormányzatok, a kisebbségi önkormányzatok, a különböző civil szervezetek, valamint az egyes ember felé, hogy megmutassa, milyen kevésbé vagyunk képesek emberségesen és kompetens, továbbá hozzáértő módon döntéseket hozni, és

megoldásokat találni. A Rádió utca ennél fogva egy igencsak szomorú és elkésérítő tény felmutatásával egy negatív szimbólumként marad meg mindaddig, míg sor nem kerül hozzáállásbeli és hozzáértésbeli változásokra.

Takarodó út – Váralja sor

Vannak olyan területek – utcák, terek, sétányok, városrészek stb. – egy városban, melyek nevei egyértelműen utalnak a területek hosszabb-rövidebb történetére, lakóira, azok foglalkozására stb. Ezek a nevek beszélnek. Többlétértékük van információtartalmukat tekintve, közvetítenek számunkra valami rajtuk túlmutatót is. (Természetesen vannak a városban más szimbolikus terek, területek is, melyek alapvetően egy a múltban ott játszódtott és később szimbolikus értékűvé vált cselekedet, történés színhelyei voltak, s melyek lehetővé teszik a rajtuk megrendezett eseményeken részt vevő személyek számára az ismétlés révén egy szimbolikus cselekedetben való részvételt is. A megemlékezési szertartások például éppen e logika szerint működnek.¹⁶

A Takarodó út is egy beszédes név. Úgy gondolom, ezen utcanév szimbolikus jelentését mindenképpen időben fel kellett volna ismernie az önkormányzatnak. Érdekes volt megfigyelni, hogyan változott meg ezen utcanév használata az ügy során, illetve hogy melyik fél melyik elnevezést részesítette előnyben. (Tudni kell, hogy az eredeti elképzelés, illetve terv szerint a Rádió utca 11. lakói számára a Takarodó út és a Váralja sor által határolt területen kívántak házakat építeni. A terület megnevezése a két utcanév segítségével történt meg.) A sajtó által kirobbantott botrány kezdetén egyértelműen a Takarodó út szerepelt, ezt használták a terület megnevezésére a kisebbségi önkormányzatok, illetve az érdek-képviselői szervezetek munkatársai és dolgozói. A székesfehérvári önkormányzat, illetve a polgármester nyilatkozataiban (ez már a konfliktus azon részében történt, mikor az önkormányzat is megszólalt nyíltan a vitában) azonban mindvégig a Váralja soron található terület került említésre. Szintén eltérést mutatott ez ügyben a sajtó is, a média megosztottságának megfelelően az önkormányzattal ellentétes oldal mellett elkötelezett a „Takarodó utat” használta cikkeiben, írásaiban, míg az önkormányzat melletti a kezdeti Takarodó útról hamar átváltott a Váralja sor elnevezésre.

Egyértelmű jelentőséget tulajdonítok annak, hogy a különböző felek melyik elnevezés használatát preferálták. Az önkormányzattal ellentétes nézeteket képviselő oldal számára a Takarodó út elnevezés, mint szimbólum, világosan megjelenítette azt a politikát, melyet mindvégig támadtak. Nevezetesen egy csoport etnikai alapon történő hátrányos megkülönböztetését, valamint azt a szándékot, mely ezt a csoportot szívesebben tudta volna a város határán kívül. Az önkormányzat ezzel szemben pedig éppen e politika elkövetésére tett kísérletet azzal, hogy a sokkal kellemesebb, mindenképpen elegánsabb, de legfőképp a kevésbé „beszédes” utcanévre váltott át, s használta következetesen a konfliktus végső szakaszában.

E szimbólum elemzésével természetesen nem a manipuláció lehetőségére szerettem volna felhívni a figyelmet. Állításaim következtetései nem arról szólnak, hogy az önkormányzatnak kezdettől fogva egy másik utcanévet kellett volna mondania, továbbá hogy ennek ismeretében az önkormányzatnak egy másik területet kellett volna választania a Rádió utcai lakók kiköltöztetésére. A legkevésbé sem. Arra szerettem volna csupán rá-

mutatni, hogy egyrészt léteznek olyan terek, területek egy városban, melyek egy adott kontextusban – akár az elnevezésükből adódóan, akár más miatt – egy új többletjelentéssel tölthetnek fel, másrészt hatással lehetnek az eredeti ügyre, konfliktusra. Alakítani, befolyásolni tudják azokat annak segítségével, hogy szimbolikus tartalommal bírnak.

Rádió utcai romák

Mint alliteráció is már alkalmas arra, hogy egy jelszó legyen, azonban a fő kérdés elsődlegesen az, hogy milyen jelentéseket társítunk, illetve társítottak e csoporthoz, illetve hogy melyek azok a tulajdonságok, melyek hangsúlyozásra kerülnek velük kapcsolatban. Arra a kérdésre próbáltam tehát megtalálni a választ, hogy kik is tulajdonképpen a Rádió utcai romák. Úgy gondolom ugyanis, hogy véges számú választási lehetőség állt a szemben álló felek számára nyitva az esetleges kategorizációt illetően.

1. A leginkább nyilvánvaló tulajdonság az ott lakókkal kapcsolatban a szegénység. Ezt egy különálló szimbólumként kezelem, elemzésével egy következő pontban foglalkozom.

2. Már az elnevezésben tetten érhető következő jellemző a csoport tagjainak etnikai hovatartozását hangsúlyozza: roma. Ezzel együtt természetesen különböző más tulajdonságok is felszínre kerülnek, melyek a szélsőséges etnikai sztereotípiák meglétének bizonyítékai lehetnek, s melyeket a város, illetve a Rádió utcai környék lakóival készített interjúk, beszélgetések¹⁷ során hallottam:

A cigányság a szegénység alatti kategóriaként jelenik meg legtöbbször, s ebbe a helyzetbe annak ellenére, hogy a legtöbb állami szociális juttatást megkapja, saját hibájából kerül.

A cigányság egy deviáns, bűnöző hajlamokkal megterhelt csoport, amely a többségi társadalom egészére, illetve tagjai számára veszélyes és nem kívánatos.

A cigányság nem érdemli meg a segítséget, hiszen képtelen vele élni.

A cigányság csupán jogaival kíván élni, kötelezettségeit sosem teljesíti.

3. Ha mint különböző okok (például a szegénység, a megkülönböztetett bánásmód, az oktatás, illetve iskolázottság hiánya) miatt kialakult deviáns magatartású csoportként értelmezzük őket, akkor az eredmény egyrészt szintén az előbb említett etnikai (erősen szélsőségesnek és negatívnak mondható) sztereotípiák megerősítése felé mutathat. Másrészt pedig felvethet egy kérdést: ha egyszerűen önkényes lakásfoglalóknak tekintjük őket, akkor nem joggal várható-e, hogy ugyanolyan megítélés alá essenek, mint bárki más, aki hasonló, törvénybe ütköző cselekedetet hajtott végre?

A kérdés továbbra is megmarad. Arra, hogy volt-e pozitív vagy negatív diszkrimináció a székesfehérvári eset során, véleményem szerint ugyanis nem lehet kategorikus igennel vagy nemmel válaszolni. Nem lehet már csak azért sem, mert éppen úgy, mint ahogy maga az ügy is, a benne szereplő személyek, illetve az ő nézőpontjaik is sokkal komplexebbek annál, hogy egyértelműen dönteni lehessen.

A különböző interjúk kapcsán arra a következtetésre jutottam, hogy a „Rádió utcai romák” feltétlenül szimbólummá váltak ezen ügy kapcsán. Az előbbieken említett jellemzők közül (szegénység, etnikai hovatartozás, deviancia, törvénytörő magatartás)

mindig másik került hangsúlyozott szerepbe. Az önkormányzat részéről elsődlegesen a két utóbbi (ez véleményem szerint rejtetten ugyan, de mindenképpen megjelenítette és ezáltal erősítette az etnikai hovatartozás azon negatív sztereotípiáit is, melyeket a 2. pontban említettem), míg a másik oldal egyrészt a szegénységet emelte ki mint okot, másrészt pedig az etnikai hovatartozással érvelt annak céljából, hogy a diszkriminációra felhívja a figyelmet. Fontos momentuma volt az eseményeknek azon plakát elkészítése, amely a Rádió utcai családok gyermekeit mutatta be, s melynek alapvető céljaként Horváth Aladár a következőket említette:

„Tehát tulajdonképpen mi megmutatjuk az emberek arcát, a gyerekek arcát, hogy ne démonizálják őket, hogy ne lehessen őket ördöggént, hogy is mondjam csak kannibálként beállítani a többiek előtt. Nagyon, szimbolikusan is megmutassuk, hogy mit képviselnek.”

(részlet Horváth Aladárral készített interjúmból)

A Rádió utcai roma családok mindezek miatt egyszerre negatív és pozitív szimbólumai voltak a székesfehérvári ügynek.

Konténerek

Egy újabb beszédes névként értelmezném, hiszen e szó rögtön különböző asszociációk felé nyit teret. A konténer szó hallatán elsődlegesen valamilyen anyag tárolására, illetve szállítására alkalmas tárgyra gondolunk. Másodlagos jelentésként, mint szóösszetétel: konténerlakás, -ház, pedig egy mesterségesen és igénytelenül létrehozott telep juthat eszünkbe, mely akár egy barakknak is megfeleltethető.

Egyrészt tehát az összegyűjtés és tárolás válik hangsúlyozottá, másrészt egyértelmű utalásként is értelmezhető a roma holokauszt, illetve a második világháború során bekövetkezett borzalmakra. Ez a szimbólum szerintem mindenképpen egy sokkal kényesebb szintre emeli a konfliktust, valamint olyan tartalmakkal tölti fel, amely egyre inkább nem csupán a veszélyforrásokra próbálja meg felhívni a figyelmet, hanem egyenlőségjellet kíván húzni egy múltbeli és egy jelenbeli esemény közé. Ez a logika azonban nem számol a legitimitás kérdésével, figyelmen kívül hagyja azt az alapvetően különböző problematikai kiindulópontot, mely egyértelműen lehetetlenné teszi az effajta kísérleteket.

A másik oldal, a székesfehérvári önkormányzat természetesen körültekintően ügyel arra, hogy e konténerlakások milyen kontextusban kapjanak értelmet. Két felhasználó említése történik meg folyamatosan e szerkezetek kapcsán: az SFOR- és az IFOR-katonák, illetve sarkkutató tudósok. A terv szerint ezeket a mobil, teljes komfortfokozatú lakóegységeket a Szárazréten tervezték elhelyezni. A lakóegységek LK 1800-sb típusú lakókonténerek lettek volna, amelyek megfeleltek a nemzetközi előírásoknak is. Alapterületük egyenként 24 m². Ezekből 15 db lakóegységet, 2 db WC + mosdó egységet, valamint egy-két darab konténerből kialakítható közösségi helyiséget kívántak elhelyezni a Szárazréten, a SZÉPHŐ Rt. telephelyén. A konténereket a speciális körülményekre való tekintettel SALGO típusú tűzhelyekkel szerelték volna fel, mely a főzési és a fűtési lehetőséget is biztosította volna. A mosdó, illetve a társalgó egység megfelelő hőmérsékletét egyedi villanyfűtéssel oldották volna meg, az ivóvízellátást pedig szabadtéri kút-

ról. Egyértelműen tehát a hangsúly a lakások átmeneti jellegére, valamint a Rádió utcai lakásoknál sokkal emeltebb és jobb színvonalára került.

Véleményem szerint a konténerterv mindenképpen az önkormányzat elhibázott lépésének tekinthető, hiszen nem számol sem alapvető emberi emlékekkel, jelképekkel vagy mintákkal, továbbá a konfliktus egyre inkább megtörtént elmérgesedésének bizonyítékként értelmezhető. A konténer szó maga azonban feltétlenül kiegészült ezen ügy kapcsán egy újabb jelentéssel.

Székesfehérvár

Számomra már kezdetben is az ügy kulcsának, a rejtély megoldásának tűnt a konfliktus tényleges helyszíne, maga a város. Erről meggyőző bizonyítékként fogadtam el azt is, hogy bár az ország számos városában, településén is sor került már hasonló esetekre, a legnagyobb visszhangot mégis a Székesfehérváron lezajlott események kapták. Elképzeléseimet és hipotéziseimet a város jellegének bemutatásával szeretném alátámasztani, valamint megpróbálok érzékeltetni azt a speciális logikát, melynek döntő fontossága volt véleményem szerint az ügy kimenetelét illetően.

Székesfehérvár a leggyorsabban fejlődő városa nemcsak régiójának, hanem az országnak is. Befektetők, külföldi vállalatok, bankok és kereskedelmi egységek jelentek meg vagy telepedtek le a városban, melynek egyik legfontosabb előnyeként a fekvését, elhelyezkedését említik: a fővároshoz való közelsége mindig meghatározó volt. Az ipari park létrehozása, különböző üzlet-komplexumok kialakítása nem csupán a városban, illetve annak vonzáskörzetében lakók életszínvonalát emelte meg azáltal, hogy tartósan munkahelyet biztosított számukra, hanem a városi önkormányzat pénzügyi hátterét is kiegyensúlyozottá, a várost pedig „gazdaggá” tette.

A város pénzügyi hátterének köszönhetően megengedhette magának, hogy elsődlegesen a belváros területére kiterjedő városrendezésbe kezdjen. Ennek során újította fel fokozatosan a belvárosi műemlék jellegű épületeket, kövezte ki a Fő utcát, illetve az Országalma körüli teret. A városrendezés egy másik, ezekkel párhuzamosan megtett lépése pedig a különböző „veszélyzónák” felszámolása, illetve rendbetétele. (Ennek egy mai napig tartó folyamatát láthatjuk a piac – Alba Plaza – buszpályaudvar körüli események és történések meglátásában.) Egy nyugodt, a már említett okok miatt kialakult felső középosztály számára megfelelő környezet kialakítása volt a cél, ennek elérése érdekében azonban azokat a problémás területeket kellett megszüntetni, mint amilyen a Rádió utca is volt.

Székesfehérvár a fejlődés és a sikeresség szimbólumává vált: az egykori koronázási és temetkezési hely nemcsak múltjával, hanem egyre inkább a jelenével került az érdeklődés középpontjába. Abban a periódusban, mikor majdnem minden belföldi hír az „Európa-hoz történő felzárkózásról”, „Európa-hoz való csatlakozásról” és az „európai értékeknek és normáknak való megfelelésről” szól, Székesfehérvár joggal lehetett példaértékű országos szinten is.

Egy ilyen városban került sor a már ismertett eseményekre. Az ellentmondásosság, mely egyértelműen érezhető volt a várost illetően, kezdettől fogva befolyásolta a konfliktus alakulását. Egy gazdag önkormányzat, egy gazdag város nem tud, de legfő-

képpen nem akar kezdeni semmit a szegénységgel – főleg ha ez még etnikai tartalmakkal is telítődik –, nem vállal felelősséget, nem érez szolidaritást, s végül igazságtalanul cselekszik. A gazdagság jelképe az önkormányzat, valamint maga a város, Székesfehérvár volt, míg a szegénységé a Rádió utca 11. lakói. Ez természetesen az önkormányzattal ellentétes véleményen levő oldal által vált hangsúlyossá. A székesfehérvári önkormányzat ez ellen csak és kizárólag egy módon tudott védekezni: mivel saját anyagi hátterét, illetve pénzügyi lehetőségeit cáfolni nem lehetett – és melleleg értelme sem lett volna –, inkább a másik oldalon álló szimbólum létjogosultságát kérdőjelezte meg azáltal, hogy a Rádió utca 11.-ben lakókat illetően elsődlegesen nem a szegénységükre, hanem a devianciára, a deviáns magatartásukra próbálta meg felhívni a figyelmet. Ennek további következményeinek elemzésére a későbbiekben még visszatérek.

Gettó

A konfliktus, illetve a történet ismeretében részletesebben kell szólni egy fogalompárról: a gettósodásról, illetve a gettósításról. A két terminus között már az aktív és passzív alakjuk miatt is különbség érezhető. Az első egy önmagát létrehozó, gerjesztő és alakító folyamatot takar, míg a második szükségszerűen feltételez e folyamaton kívül elhelyezkedő valamilyen hatalmat (egyéneket, csoportot, intézményt stb.), mely a folyamat alakításában kitüntetett szereppel bír. A városokban létező társadalmi mozgás a marginális helyzetben levő és esetenként stigmatizált társadalmi csoportokat térbelileg is igyekszik elkülöníteni, s így kialakulhatnak a térbeli és társadalmi szegregáció új mintái (Niedermüller 1995:560–561). A lépéseket vizsgálva észrevehetjük azt is, hogy ha a folyamat fogalmát a szó szoros értelmében használjuk, akkor csupán az első esetben beszélhetünk tényleges folyamatról, a másodiknál a hangsúly egyértelműen a döntés pillanatára korlátozódik. Ilyen értelemben a történet azon szakaszára érvényes a gettósodás, s itt ezt a fogalmat a szegregáció szinonimájaként használom, míg különböző roma családok önként (természetesen az önkéntesség bizonyos korlátaival, hiszen igazából arról volt szó, hogy anyagilag nem engedhettek meg maguknak más lehetőséget, mint a Rádió utca 11.-et) költöztek be az épület különböző lakásaiba, s ily módon elindítottak egy olyan folyamatot, melyről már tettem említést a történet ismertetése kapcsán. Ez a folyamat kezdetben egyre inkább kiszorította a nem roma bérlőket a Rádió utca 11.-ből, majd befogadással kizárólag az azonos etnikai hovatartozást részesítette előnyben. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy igazából senki nem szívesen költözött volna ekkor már ebbe a házba, sőt a kiszorítás és terjedés dinamikája már a szomszédos épületeket is érinteni kezdte. A gettósodás tehát irányát tekintve egy alulról jövő folyamat, míg a gettósítás elindítása minden esetben felülről történik. A szereplők, illetve résztvevők vizsgálata is teljesen ellentétes képet mutat: a gettósítás egy intézményszerű csoport meglétét feltételezi, amelynek célja létrehozni egy kijelölt területen egy megkülönböztetett másik csoportot. A gettósodás során pedig éppen egy már meglévő csoport azonos jegyei alapján szervezi újjá és jeleníti meg magát egy társadalmi térben.

Gettók tehát létrejöhetnek „természetes” és mesterséges úton egyaránt, s kialakulásuk egyik speciális esete csupán ezek etnikai jellemzők mentén történő kifejlődése. Olyan esetben is létrejön térbeli szegregáció, ahol egy aránylag jómódúak által lakott területen

megjelenik a szegénység. Hiszen azon a területen szükségszerűen különböző változások következnek be: növekedni fog a szociális juttatások iránti igény, az iskola és az egészségügy színvonala pedig csökkenni fog, továbbá először az érintett terület, majd a szomszédos területek piaci értéke is zuhanni kezd. Az eredeti lakosság kicserélődik a beköltözők jellemzőit bíró személyekkel. Akkor azonban, mikor ez a térbeli szegregáció etnikai tartalmakkal telítődik – s ez történt Székesfehérváron is –, valamint mikor e folyamatot felülről irányítva, az érintettek jogait nem figyelembe véve történnek lépések, akkor, mivel megszerveződik a kisebbséggel szembeni ellenállás, ez már nem csupán elkülönüléshez vezet, hanem két népcsoport szembenállását alakítja ki. A térbeli szegregálás, gettósodás és gettósítás veszélye tehát elsősorban abban rejlik, mivel ehhez a munkanélküliség, az iskolázatlanság és a lemaradás is kapcsolódnak, hogy ellentétet szül és dühöt fakaszt a társadalom különböző csoportjaiban. Azokban a csoportokban, melyek hierarchikusan is és térben is elkülönülnek egymástól, s melyek között nem létezik sem kommunikáció, sem megértés. Az ellentét pedig lassan, de megállíthatatlanul politikai ellentétté alakul majd át e csoportok között.

A gettó létrehozása, illetve ezáltal maga a tervezett gettó is a társadalom kettészakításának egyértelmű szimbóluma volt. Megtestesítette egyrészt azáltal, hogy evidens módon utalt a második világháborúra, illetve a holokausztra, vagyis a többségi társadalom önkényére egy etnikai kisebbséggel szemben, másrészt egy olyan jövőt vetített előre, melyben ezek az események, illetve azok, melyek az alapját biztosítják, újra megtörténhetnének.

Úgy gondolom tehát, hogy a gettó, mely ellen az érdek-képviselői szervezetek felléptek, nemcsak a múlt felé irányuló szimbólumként funkcionált, hanem – és ez szerintem sokkal fontosabb volt az ügy történetében és jelentésében – elsődlegesen arról volt szó, hogy a gettóra mondott „nem” a társadalom kettészakadására, valamint lehetséges szembekerülésére mondott „nem”-et jelentette, szimbolizálta. A probléma, illetve a felvetések elutasítása, mely az önkormányzat részéről volt tapasztalható, egyértelműen bizonyítja, hogy ennek szükségszerű következményeivel nemcsak hogy nem foglalkoztak, de talán nem is ismerték fel jelentőségüket.

Szegénység

A konfliktus kapcsán két kérdésre kerestem a választ a szegénységgel kapcsolatban:

1. Milyen jellemzőkkel jár együtt a szegénység mint szimbólum?
2. A Rádió utca 11. lakóira használható-e a szegénység kategóriája?

E fogalom értelmezését onnan kívánom elkezdni, hogy egy rövid „kísérlet” eredményét ismertetném, mely természetesen nem végérvényű igazságok megfogalmazására vállalkozik, hanem csupán több vélemény eredőjéről számol be és próbál segítséget nyújtani az elemezhetőséghez. A városban lakókkal folytatott beszélgetések, valamint a sajtóban megjelent cikkek tanulmányozása alapján úgy gondolom, hogy szegénység a legtöbb esetben feltételezi valamiféle igazságtalanság meglétét, relevánssá teszi a felelősség kérdését, valamint a segítség szükségességét hangsúlyozva együttérzést, illetve szolidaritást vált ki.

A szegénység – mint szimbólum – jellemzői véleményem szerint e három fogalom

(1. igazságosság, 2. felelősség, 3. szolidaritás) mentén ragadhatók meg. A szegénység létezése feltételez valamiféle hierarchikus viszonyt a csoport vagy a társadalom tagjai között. Ezen hierarchikus viszony azonban igazolásra szorítható. Az emberek túlnyomó többségében a szegénység kapcsán felmerülnek különböző kérdések, illetve állítások:

- nem tartható igazságosnak az anyagi javakhoz történő hozzájárásban tapasztalható különbség;
- az állam, illetve egy intézmény mindenképpen felelősséggel tartozik az elesetteknek, a szegényeknek;
- szociális juttatások, elnézőbb, empatikus hozzáállás, valamint segítség illeti meg az ebbe a kategóriába került embereket.

A szegénység továbbá – véleményem szerint – mindig valamiféle ellentétpár (szegénység-gazdagság) egyik oldalaként jelenik meg. A szegénység és a gazdagság egymás viszonyítási párjai, meghatározásuk a másikkal való relációjukban történik. Ennek lehetünk tanúi a székesfehérvári konfliktus során is. Míg a város a gazdagság szimbóluma volt, addig a Rádió utca I I. -ben lakó családok a szegénység megtestesítőivé váltak. Ennek hangsúlyozását figyelhettük meg az önkormányzat lépéseit támadó oldal részéről. Számukra elsődlegesen azért volt erre szükség, mivel a már említett, szegénységhez kapcsolódó jellemzők által a csoport (a Rádió utcai roma családok) teljesen más megítélés alá kerülhetett volna. Abban a pillanatban, hogy velük kapcsolatban a hangsúly a szegénységükre esik, a fent említett három állítás relevánssá teszi a követeléseiket: felelőssé teszi az önkormányzatot az elhelyezésük, illetve a velük való foglalkozás ügyében és emellett szolidaritást és együttérzést kelt a város, valamint az ország lakóiban (a többségi társadalom tagjaiban).

A városi önkormányzat ezzel szemben pont ezt akarta elkerülni, s ennek érdekében két irányból is támadta az érintett csoport szegénysége hangsúlyozásának létjogosultságát. Megpróbálta ellentétbe állítani a Rádió utcaiakat és a város többi „szegényét”, s így megosztottságot, illetve másfajta elbírálást kívánt elérni az előbbiekkal kapcsolatban. Dr. Nagy István (a város polgármestere) nyilatkozataiban többször utalt arra a tényre, miszerint Székesfehérváron több család is vár lakásra ezzel egy időben, s ezek a családok nem törnek fel házakat, lakásokat, hanem igénylésüket beadva akár évekig is várnak türelmesen addig, míg végül rájuk is sor kerül.¹⁸ Az ilyenfajta kijelentéseknek alapvetően két célja volt. Egyrészt a szegénység helyett a deviancia és a törvénysértő magatartás került előtérbe, másrészt különbséget tett szegény és szegény között – s ebbe akár magyar szegény és roma szegény is beleérthető.

Az összes, fentiekben elemzett kategóriáért, illetve szimbólumért egy kemény harc folyt a szemben álló felek között. Megszerzése egyértelműen előnyökkel járt volna, aki szerint „a lényeg az, hogy az a személy vagy csoport, amely ellenőrzése alatt tartja a rájuk ruházható »jelentést«, egyúttal ellenőrzi a mozgósító erőt is, amivel központi kulturális helyzetük következtében hagyományosan rendelkeznek” (Turner 1983: 174).

A székesfehérvári konfliktus során olyan szimbolikus cselekedetekre is sor került, mint azon tüntetésre, amely éppen az egyik általam szimbólumnak tételezett elem, a konténerek ügyében való egyet nem értés miatt került megrendezésre.

A tüntetés mint szimbolikus esemény

Az 1997. november 23-án Székesfehérváron megrendezett roma tüntetést a konfliktus egyik központi elemének tekintem. Ezen demonstrációra a konténerbe költöztetési terv miatt került sor, szervezője a Gettóellenes Bizottság, helyszíne a város külvárosába tervezett konténertelep, illetve a Városház tér volt. A következőkben e két színhelyen elhangzott beszédek elemzésére kívánok sort keríteni, annak ellenére, hogy ki kellene térnem a tüntetés összes szimbolikus összetevőjének – helyszínek, résztvevők (számuk, mozgásuk, vizuális megjelenésük), elhangzott beszédek és spontán beszélgetések, transzparenszek,¹⁹ jelvények, zászlók – szövegszerű dokumentálására és értelmezésére is (Hofer 1992:37). Mindezzel a tüntetés mint valamiféle szimbolikus és jelképes kulturális cselekedet értelmezési lehetőségét szeretném megmutatni.

A tüntetés mindig egy többé-kevésbé meghatározott forgatókönyv szerint zajlik le: ritualizálnak tekinthető abban az értelemben, hogy bizonyos részeit kötelező jelleggel le kell „játszani”. Így feltétlenül szükség van különböző beszédekre, együttes cselekedetekre, amelyen az összegyűlt tömeg minden tagja keresztülmegegy (együtt vonulás, éneklés, taps), valamint olyan szimbolikus tárgyakra, cselekedetekre és helyszínekre, amelyek a jelenlevők mindegyike számára azonos jelentéssel bír (himnusz vagy bármilyen dal eléneklése, zászlókitűzés, beszédek stb.). A továbbiakban ezért a tüntetésre mint rituális és szimbolikus kulturális cselekvésre tekintek.

Az utcai tüntetés különböző jelentésekkel töltődik fel: olyan problémák megoldási stratégiájának részeként értelmezhető, amelyek a helyrehozataluk releváns helyszínein valamilyen okból adódóan csődöt mondtak vagy mondanának. A tüntetések, demonstrációk alkalmával ugyanis a különböző csoportok társadalmi, politikai akaratuk érvényesítésére nem az általánosan elfogadott speciális tereket használják fel, hanem „a társadalmi nyilvánosság mindenki számára elérhető szféráiban szimbolikus eszközökkel jelenítik azt meg” (Niedermüller 1995:561). Ezáltal az utca a társadalmi problémák és konfliktusok kihordásának tereként tételeződik, egy olyan színpadként, „ahol a szereplők politikai, gazdasági, társadalmi, vagy éppen kulturális akaratukat megjelenítik; ahol különböző csoportok szimbolikus eszközökkel kinyilvánítják »társadalmi ottlétüket«” (Niedermüller 1995:561). Az ezen a színpadon megjelenő, demonstráló tömeg pedig képességének erejével az egység sugallatára törekszik. Ezen egység azonban mindenképpen igazolásra szorítható, ugyanis annak ellenére, hogy az önkormányzattal ellentétes oldal szerint:

„...az ügy sikerének kulcsa abban rejlett, hogy a GEB, a Rádió utca 11.-ben élő cigányok és a helyi cigány önkormányzat azonos álláspontot tudott képviselni...”

(részlet Horváth Aladárral készített interjúból)

Mindenképpen megfigyelhető volt valamiféle megosztottság és ellentét az érdek-képviselői szervezetek között helyi és országos szinten egyaránt,²⁰ amelynek kinyilvánítása a tüntetésen elhangzott beszédekben is helyet kapott:

„...erre gondoljanak azok a »szabad cigányok«²¹ is, akik most félelemből és haszonlesésből el-
árujják testvéreiket, s a város vezetői diktálják nekik a sajtónak szajkózott hazugságaikat...”

(részlet Horváth Aladár konténerek mellett elmondott beszédéből)

„A Roma Kisebbségi Önkormányzat tiltakozik, és elhatárolja magát azoktól a helyi szervezetek-
től, akik a romák érdekei fölé helyezik a saját egyéni érdekeiket...”

(részlet Krasznai József Városház téri beszédéből)

A tüntetésen elhangzott beszédekről elmondható, hogy mindegyik kivétel nélkül reto-
rikailag, illetve stilisztikailag a célhoz igazított: a szónoki beszéd elemeit hordja magá-
ban, amely a politikai nyelvhasználat kitüntetett formájaként valamely koncepció érvé-
nyességéről, társadalmi elrendeződések helyénvalóságáról vagy épp valami új megalko-
tásának szükségességéről próbálja meggyőzni hallgatóságát (Zentai 1998:23). A szavak
és kifejezések használatán érzelmi túlfűtöttség érezhető:

„Hazugság, hogy a városnak joga volna a 13 családot akár az utcára is kiköltöztetni! [...] Hazug-
ság, hogy Székesfehérvár a lakásra váró 800 család érdekében kívánja kitelepíteni a cigányokat
a Takarodó útra. [...] Hazugság, hogy a város nem vásárolta meg a konténereket...”

(részletek Horváth Aladár konténerek mellett elmondott beszédéből)

A fokozást és a hangsúlyozottságot hivatottak elérni az ismétlések és a visszatérő té-
mák,²² amelyekben megtalálhatjuk azokat az elemeket, amelyek elemzésére a szimbólu-
mok tárgyalásánál már kitértem. Tulajdonképpen a beszédek elemzése valamiféle ellenőr-
ző funkciót töltött be kutatásomban: megerősítette a más irányban folytatott vizsgáló-
dásaim által feltárt szimbólumokról feltett hipotéziseimet.

Székesfehérvár is egy ilyen elemként jelenik meg. A város a gazdagság, a dinamikus
fejlődés jelképeként említődik, azon városként, amelyre egy egész ország szeretne büszke
lenni. Jelenét és múltját azonban ellentétbe állítják, az egykori koronázó hely ma a szé-
gyen városává teszi magát, azáltal ahogyan az „*elesett, szegény, támogatásra szoruló*”²³
lakosaival bánik:

„...együtt focizott valamennyi párt, együtt szerepelt valamennyi párt Székesfehérvár szebbíté-
séért, Székesfehérvár történelmi múltjának megőrzéséért. Székesfehérvár emlékezetében nem
élnek a külvárosok. Nem élnek a perifériák.[...] (az elképzelés) nem emeli a koronázó Székes-
fehérvár történelmi méltóságát.”

„...Székesfehérvár valamennyi szegény sorsú, hátrányos helyzetű lakosa fenyegetett ezektől a
konténerektől...”

(részletek Gyimesi Edit²⁴ Városház téren elmondott beszédéből)

A történelmi múltra való közös emlékezés vagy emlékeztetés²⁵ értelmezhető egy cso-
port egységének egyik lényeges biztosítékaként. Az 1945-ös várpalotai mészárlásra,²⁶
az 1955-ös tanácsi rendeletre való utalás, mint a városban, illetve az országban „hagyó-
mányokkal rendelkező” cigányellenes politikának a bizonyítékaként funkcionáltak:

„Székesfehérvár, úgy látszik még nem dolgozta fel korábbi bűneit, melyet cigány polgárainak okozott.”

(részlet Horváth Aladár konténerek mellett elmondott beszédéből)

Nemcsak a beszédekből, hanem a sajtónak tett nyilatkozatokból és az egymással váltott levelezésekből is egyaránt kiténik a roma holokausztra explicit vagy implicit módon történő állandó utalás a GEB oldalán „küzdő” felek részéről. Ennek elemzése annak ellenére, hogy véleményem szerint mindenképpen egy különálló dolgozat témájaként kellene feldolgozni, mégis lényeges és ily módon kihagyhatatlan eleme jelen írásomnak is. A roma holokauszt mint téma határozottan kevés alkalommal kerül említésre más jellegű diskurzusokban, éppen ezért tűnik érdekesnek a polgárjogi és érdekvédelmi mozgalmak részéről történő sorozatos idézése, mely a csoport etnikai identitásának erősítése mellett, lényeges szerepet tölt be a politika eszközeivel és ideológiailag elérhető önlegitimációban.

A háború és a békeidő ellentétbe állítása azonban mindenképpen veszélyekkel terhes, és mindamellettt félreérthető is:

„Látható, hogy a konténer nem lehet alternatívája a lakásnak, legalábbis békeidőben.”

(részlet Horváth Aladár Városház téri beszédéből)

A polgárjogi mozgalom tagjai a „béke harcosaiként” definiálják önmagukat, akik fontos céljuknak a gettók létrehozása elleni fellépést tekintik, mivel:

„Mert ha kiközösítik, kizárják a romákat a városból, a szülőföldön nem lesz béke. Ha itt konténergettyő lesz, gyerekeink félni fognak egymástól, nem fogják megtapasztalni, hogy mindannyian hús-vér, érző és gondolkodó emberek vagyunk. A gyűlölködés fogja átvenni az emberi szeretet és szolidaritás helyét. Egymás ellenségének fogjuk gyermekeinket nevelni, és akkor itt már nem lesz nyugalom, nem lesz béke. Ezért mondom azt, hogy aki a gettó ellen lép fel, az egész Magyarországot, a minden magyar állampolgár számára létfontosságú békéért küzd.”

(részlet Horváth Aladár konténerek mellett elmondott beszédéből)

Magára a tüntetésre is a konténertelep, illetve a város külvárosában belőle létrejövő etnikai és szociális gettó elleni tiltakozás miatt került sor.

A visszatérő témák közül az „Európához való csatlakozást” tartom a legizgalmasabbnak, mivel ez az a téma, amely jelen pillanatig erőteljesen hangsúlyos argumentumként szerepel a legkülönbözőbb vitákban, s amely ezáltal e diskurzusokkal próbálja összekapcsolni, rokonítani a székesfehérvári konfliktust. Az uniós zászló kitűzése a konténerek tetejére, a beszédekben elhangzott utalások, melyek szerint:

„Magyarország európai csatlakozásának legfőbb akadálya a cigányellenesség. A rasszizmus kelet felé, dél felé kényszerít bennünket, az időben is visszafelé, a régen megszűntnek hitt faji elkülönülés, a fajelmélet alkalmazása felé. Ezt pedig nem tűrjük, nem tűrhetjük, és nem fogja túrni Európa sem.”

(részlet Horváth Aladár konténerek mellett elmondott beszédéből)

Szimbolikus jelentéseikből adódóan a Rádió utcai konfliktust bekapcsolják egy teljesen más jellegű, magasabb szinten folyó diskurzusba. Nevezetesen abba, amelyben Európa

azon metaforaként jelenik meg, amelyhez tartozó, illetve hozzárendelt értékek és normák lehetetlenné teszik, és gátat szabnak a rasszizmus, a diszkrimináció terjedésének, garantálják az emberi jogok tiszteletben tartását, elítélik a faji, etnikai megkülönböztetést, gettóba zárást, stb. Egyszóval a hozzá való tartozás, csatlakozás biztosítékot kínál mindezen társadalmi, kulturális, etnikai, politikai problémák helyes kezelésére, megoldására. Véleményem szerint e metafora megjelenése a konfliktus egyik fontos eseményén jó bizonyítéka annak, hogy a társadalomban léteznek különféle elemek, minták, amelyek felhasználhatók a legeltérőbb problémák kezelési, megoldási stratégiáiként ugyanúgy, mint a reprezentációkba beépített, beépült részekként.

Összefoglalás

Eddigi elemzésemből levonható következtetéseim:

1. A székesfehérvári eset különböző felek konfliktusát jelentette meg: etnikai, politikai, szociális és hatósági dimenziói voltak. Ennek megfelelően a probléma különböző jellegű – társadalomtudományos, politikai, jogi – diskurzusok tárgyává vált. Ezen diskurzusok komplexitása és együttes hatása vezetett el az írásom tárgyához, a szimbólumok feltérképezéséhez, majd értelmezéséhez.

2. A szimbólumok mindegyik fél számára szimbólumértékűek voltak, eltérés csupán a hozzájuk társított jelentésben mutatkozott. A „harc” pedig éppen azon jogért folyt a felek között, amelynek bírása lehetővé tette, hogy az adott csoport által preferált jelentés ezen keresztül maga a csoport is legitimként tűnjön fel. A nyilvánosságban most folyó szimbolikus harcokhoz hasonlóan a Rádió utcai konfliktusnak is az egyik legfontosabb tétje volt az, hogy „ki definiálhatja a csoportokat, és milyen legitimitásra, milyen kompetenciára hivatkozhat. Ugyancsak tét az, hogy milyen osztályozási kritériumokat sikerül legitimnek elismertetni a csoportok megalkotásánál” (Heller–Rényi 1995:436).

3. A konfliktusban részt vevő felek, érdekek, szándékok és minták mindegyike e szimbólumokhoz való kapcsolatuk, kapcsolódásuk milyensége, és a hozzájuk társított jelentés révén válik értelmezhetővé.

4. A Rádió utca I I. történetének gerincét alkotó, az ügyben kitüntetett fontossággal bíró terek, tárgyak, cselekedetek és személyek tulajdonképpen kivétel nélkül szimbolikus értékkel bírnak, s emiatt maga a konfliktus is elsődlegesen szimbolikus.

A Székesfehérváron lezajlott esemény egyik értelmezési lehetőségére tettem kísérletet. Írásomban az eset „sűrű leírásával” azt próbáltam érzékeltetni, hogy a kialakult konfliktus milyensége elsődlegesen a benne szereplők, illetve egymáshoz való viszonyuk elemzése, valamint cselekvési stratégiáik milyenségének feltérképezése révén válik megragadhatóvá. Ugyanis a különböző jellegű (jogi, politikai, szociális és etnikai) diskurzusok különböző cselekvési minták követését feltételezik. Ezen cselekvési minták összemosásának, illetve összemosódásának lehattunk tanúi a fehérvári eset kapcsán: míg a szereplők egyszerre egymás vádlóivá és egyúttal potenciális vádlottjaivá váltak. A szemben álló felekként megjelenő csoportok között egy már létező vélemény- és nézetkülönbség érhető tetten: nem először találkoztak egymással e csoportok. Ezért rendelkeztek egyrészt előzetes tudással és ismerettel a másikat illetően, másrészt birtokukban tudhattak különböző mintákat, sztereotípiákat és stratégiákat, amelyek mozgósíthatók voltak Szé-

keszfehérváron is. A székesfehérvári konfliktus így ezeknek a – már meglévő – ellentéteknek a felszínre hozására alkalmas terepként, s így mindenképpen egy szimbolikus konfliktusként értelmezhető.

A benne résztvevő felek is kivétel nélkül szimbólumokkal dolgoztak, illetve az ügy logikája során kitermelt szimbólumok megszerzéséért, valamint azok jelentéssel való feltöltésének jogáért harcoltak (Bourdieu 1985, 1980). A küzdelem tehát elsődlegesen a szimbólumok birtoklásáért folyt. Ezek szolgáltak a különböző érvek és elméletek legitím keretéül. Az eltérő jelentések pedig a konfliktus „csatáiban” konfrontálódtak.

A társadalomtudományos diskurzus ezekben a csatákban való részvétele, illetve elkötelezettsége mindenképpen veszélyeket hordoz magában. Ezért meglátásom szerint a szimbolikus jellemzők, illetve maguk a szimbolikus elemek végiggondolása segítséget nyújt ennek elkerülésében. Éppen ezért elemzésem során megkerestem azokat a szimbólumokat, amelyek jelentéseinek feltárásával mód nyílik egy újabb megközelítési lehetőségre a problémát illetően. Ennek a megközelítésnek a lényege pedig abban rejlik, hogy a konfliktusok szimbolikus szintjeit kell feltérképezni, illetve felszínre hozni az elemzés és az értelmezés során.

JEGYZETEK

1. Turner (1983) gondolatát követve úgy gondolom, hogy különböző események életre hívhatnak új kulturális anyagokat (szimbólumokat, metaforákat, orientációkat, stílusokat, értékeket, sőt paradigmákat) éppúgy, mint ahogyan kialakíthatják a társadalmi kapcsolatok új mintáit hagyományos kulturális eszközökkel. Ezen új kulturális anyagok hatásainak és működésének ismerete véleményem szerint mindenképpen kezelhetőbbé tesz egy társadalmi problémát, konfliktust.
2. A szimbólum kifejezést Geertz által megfogalmazott értelemben használom, miszerint a szimbólum utalhat „bármilyen tárgyra, eseményre, tulajdonságra vagy relációra, mely valamilyen elképzelés hordozójául szolgál”. Ezen elképzelés pedig a szimbólum jelentéseként tétéleződik (Geertz 1966:5).
3. Módszertani alapként Babbie (1995) könyvét használtam.
4. Mindazoknak köszönettel tartozom, akik segítettek és egyáltalán lehetővé tették a munkámat és ezen írás megszületését azáltal, hogy időt és energiát szántak a velem való beszélgetésekre, interjúkra.
5. A tüntetésen elhangzott beszédek szövegeinek írott változata a Phralipe Cigány Irodalmi és Közéleti Folyóirat, 9. évfolyam, 1998. januári számában található meg (pp. 24–29).
6. Vö. Niedermüller (1995:560–561), aki a veszélyes helyekkel kapcsolatban írja, hogy megfigyelhető ahogyan a „a városi népességén belül az egymásról kialakult »képek«, elképzelések, meggyőződések, előítéletek kivetítésre kerülnek, »térbelileg objektiválódnak«. Ahogyan az amerikai városokban a négerek, Franciaországban az afrikaiak, Németországban a törökök, úgy Magyarországon a cigányok lakta utcák és városrészek »veszélyesek« – a tényleges veszélyhelyzetek számától függetlenül.”
7. Részlet Horváth Aladárral készített interjúmból.
8. A Vöröskereszthez tartozó Fiatalokúak Idegrendező- és Nevelési Tanácsadó Intézetének épülete, amely jelenleg az Autista Csoportok, és Más Fogyatékos Gyermekekért Alapítvány által működtetett általános iskolának ad otthont.

9. „Már nem csak Pátka tiltakozik” (FMH 1997. 12. 12:3), „»Helyzet« volt Belsőbárándon” (FMH 1997. 12. 19:1, 3), „Ki árt és ki segít a fehérvári romáknak?” (FMH 1997. 12. 20:4).
10. Elemzésemben az etnikai identitást az etnicitástól megkülönböztetve kezelem. Míg az előbbire úgy tekintek, mint egy olyan kognitív és emocionális dologra, amely segítségével az egyén besorolja önmagát vagy valaki mást egy etnikai csoportba, addig az utóbbit ezen önbesorolás stratégiájaként tételezem fel. Az etnicitás tulajdonképpen az etnikai önbesorolás kontextusával azonos, a kulturális különbségek kommunikációjaként ragadható meg, amely egyrészt a nyilvános reprezentációkon, másrészt a mindennapi gyakorlaton keresztül artikulálódik (Eriksen 1993).
11. Nagyon érdekes volt a különböző felek által a Rádió utcai konfliktusról adott történetek összevetése: attól függően, hogy ki volt a történet elbeszélője, más és más hangsúlyokkal telítődött a szöveg. Az elemeken nem torzítottak sokat, csupán mivel hozzájuk különféle, akár ellentétes jelentéseket társítottak, válhatott a történet egy etnikai, politikai, szociális, stb. diskurzusban később felhasználhatóvá.
12. Mind Nagy Zoltán Péterrel készített interjú, mind a Phralipe (1998. 9:33–34) cikke erről győzött meg: *„Kezdetben nem vettük figyelembe, hogy a sajtó felé is vannak kötelezettségeink. Ma már teljesen másképp csinálnánk: inkább mi adnánk ki nyilatkozatokat, mint megvárnánk, hogy támadások robbanjanak ki ellenünk.”* (Részlet Nagy Zoltán Péterrel készített interjúból.) *„A sok-sok eredmény után szólnunk kell arról is, hogy miben voltunk gyengék, mire érdemes odafigyelnünk, felkészülnünk a jövőben. Elsősorban a kommunikáció, a tények megfelelő kommunikálásának problémájára: (sok mindent) nem tudtunk keresztülvinni a magyar sajtón a megfelelő időben és hangsúllyal”* (Phralipe 1998. 9:34).
13. Itt is egy bizonyítéka található meg, a már említett politikai pártok segítségével való definiálásnak, besorolásnak. A személy neve már nem is szerepel, csupán a párt nevéből képzett jelző segítségével történik a rá való utalás.
14. Az egyik oldal, a Roma Polgárjogi Mozgalom véleménye a sajtó objektivitásáról és megosztottságáról.
15. Csupán egy jegyzet erejéig tudok kitérni arra, hogy érintőlegesen bemutassam, hogy az elkötelezettség már a cikkek címeinek szóhasználatában megmutatkozik: *„Lezárják a Rádió utca 11.-et. Végre fellélegezhetnek a környező házak lakói”* (Fejér Megyei Hírlap 1997. 09. 05:3); *„Kiköltözésre szólítják fel a Rádió utcai lakásbitorlókat. Elhelyezésükre sem kötelezettség, sem mód”* (uo. 1997. 09. 10:3) (kiemelés tőlem).
16. Lásd ezzel kapcsolatban Connerton (1997) és Hofer (1992).
17. A szövegeket vagy mondatokat szerkesztett változatban közlöm.
18. *„Elismerem, hogy a lakókonténer nem lakás, de lakni lehet benne. Másoknak el kell ismerni, hogy a városban 800 család vár szociális lakásra, akik nem jogcím nélküli lakáshasználóként (sok esetben lakásfeltöréssel) szereztek a jogosultságukat”* (részlet dr. Nagy István, Székesfehérvár polgármesterének 1997. október 16-i leveléből, amelynek címzettje Horváth Aladárnak volt).
19. A transzparensz szövegein, feliratain sűrítve jelennek meg a tüntetésen elmondott beszédek főbb gondolatai: *„Konténerekkel Európába”*; *„No gettó”*; *„Gettókkal az Európai Unióba?”*; *„Nem akarunk kitelepítést”*; *„Törvénytelen a kitelepítés”*.
20. Ezen megosztottság tulajdonképpen a magyarországi politikai megosztottsággal párhuzamos: *„...a politikai identitások és a politikai álláspontok a nemzetállamok többségében még erőteljesebb heterogenitást mutatnak: így például az egyes magyarországi pártokon belül legalább akkora véleménykülönbségeket és frakciózást tapasztalni, mint a romák politikai szervezetein belül”* (Lemon 1996:205).

21. Utalás a Szabad Cigányok Városi Szervezetére, amely elutasította a tüntetést, mivel az egyrészt ellenérzéseket vált ki a kisebbséggel szemben a város lakóiból, másrészt a szervezőinek hatalmi és politikai érdekeit szolgálja.
22. Ezek a következők: 1. Székesfehérvár, a város; 2. A múltra történő állandó utalás; 3. Szembenállás a konfliktus kapcsán: ők (szélsőbaloldalinak és jobboldalinak nevezett önkormányzat) és mi („a béke harcosai”); 4. A megosztottság; 5. Az európai csatlakozás; 6. A konténerekre és a gettóra mondott nem.
23. A tüntetésen beszédek mondók által használt jelzők a Rádió utca 11.-ben élő családokra.
24. A székesfehérvári képviselőtestület egyetlen ellenszavazattal élő képviselője a konténertelepítési tervvel kapcsolatban.
25. Erről bővebben lásd Braun (1995), Connerton (1997) és Nora (1989).
26. „Amikor november 26-án szerda reggel a Rádió utca 11.-ből pakolták fel a holmijaikat a romák a hivatali teherautóra, az érthetően indulatos öreg nénik, néhány rasszista – valamint kamerák és fényképezőgépek – gyűrűjében, azt gondolom, hogy ők sem, és én sem éreztem soha megalázottabbnak magunkat. Valahogy így szállíthatták el 1944–45 telén a fehérvári börgöndi úti cigány telepről a romákat, amikor Várpalota felé vitték őket a nyilasok és több mint 100 emberünket, köztük gyerekeket és asszonyokat lőtték közös, ma is jeltelen sírba” (Phralipe 1998. 9:35).

IRODALOM

BABBIE, EARL

1995 A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Budapest: Balassi.

BOURDIEU, PIERRE

1979 Les trois états du capital culturel. *Actes de la recherche en sciences sociales* 30:3–6.

1980 Sens pratique. Paris: Édition de Minuit.

1985 Identitás és reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. *Szociológiai Figyelő* 1:7–22.

BRAUN RÓBERT

1995 Holocaust, elbeszélés, történelem. Budapest: Osiris.

CONNERTON, PAUL

1997 Megemlékezési szertartások. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 65–82. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

ERIKSEN, THOMAS HYLAND

1993 Ethnicity and Nationalism. *Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

GEERTZ, CLIFFORD

1966 Religion as a Culture System. *In* Anthropological Approaches to the Study of Religion. Banton, Michael, ed. London: Tavistock.

HECHTER, MICHAEL – LEVI, MARGARET

1979 The Comparative Analysis of Ethnoregional Movements. *Ethnic and Racial Studies* 2(3):260–274.

HELLER MÁRIA – RÉNYI ÁGNES

1995 Diszkurzív stratégiák az új magyar nyilvánosságban. *In* Jelbeszéd az életünk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 432–447. Budapest: Osiris-Századvég.

HICKETHIER, KNUT

1998 Film- és Televízió-elemzés. Budapest: Krónika Nova Kiadó.

HOFER TAMÁS

1992 Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. *Politikatudományi Szemle* 1:29–51.

LADÁNYI JÁNOS

1991 Leszakadók – a gazdasági és társadalmi szerkezetváltás alternatívái. *Replika* 4:1–39.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN

1997 Ki a cigány? *Kritika* 13(12).

1998 Az etnikai besorolás objektivitásáról. *Kritika* 14(3).

LEMON, ALAINA

1996 A romák megjelenítése és képviselete: Bevezetés. *Replika* 23–24:203–206.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1995 A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés. *In* Jelbeszéd az életünk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 555–565. Budapest: Osiris-Századvég.

NORA, PIERRE

1989 Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26(1):7–25.

SASSEN, SASKIA

1994 L'Ethnicité et l'espace dans la ville globale. Une nouvelle frontière. *Les Annales de la recherche urbaine* 64:90–95.

TURNER, VICTOR

1983 Szimbólumtanulmányok. *In* Jelképek, kommunikáció, társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 173–197. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1998 Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität. *In* Rasse-Klasse-Nation: ambivalente Identitäten. Étienne Balibar – Immanuel Wallerstein, Hrsg. Hamburg: Argument.

WALLMAN, SANDRA

1986 Ethnicity and Boundary Process in Context. *In* Theory of Race and Ethnic Relations. John Rex – David Mason, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

ZENTAI VIOLETTA

1997 Politikai antropológia: a politika antropológiája. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 9–37. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

SÁRA BALOGH

II Rádió Street, Székesfehérvár

This study which results from several months of empirical research attempts to analyze a complex conflict situation which took place between 1995 and 1997 in the Western Hungarian town of Székesfehérvár. As it became a lightning rod for the expression of political and ethnic feelings (relating to the Roma) the conflict went beyond a mere official or social problem. In fact it was this change in the nature and direction of the conflict which led the author to investigate those central themes which had symbolic meaning for both the participants of the event and the political and social scientific discourses it gave rise to.

„Fél méterrel repülni a föld felett”

A vodka a vaszjugáni hantik kultúrájában *

„Valóban érdekes... hogy az iszákosság felőli vélekedéseket áthatja valami sajátos színezet, ami elnéző humorral telített leginkább, mintha a lerészegedés holmi csínytevés vagy kedélyes férfiszórakozás lenne, nem pedig kín, gyötrellem és rettegés, s ami a legfursóbb: ezt a kedélyeskedő hangvételt maguk az alkoholisták szítják és ápolják, akikből valami különös kielégülést vált ki a szenvedéseikre való aprólékos visszaemlékezés, miután szerencsésen elmúltak” (Hajnóczy 1993:11–12).

A tanulmány a Szibéria nyugati részén élő vaszjugáni hantik és az alkohol viszonyát vizsgálja. Az alkohol fogyasztása e hanti csoport kultúrájának olyan gócpontját képezi, melynek egyben fontos gazdasági szerepe van, és jelentős hatással bír szokásaikra, melyeket szabályoz, és amelyek által szabályozott. Az alkohol kikerülhetetlen jelenlétének nem csupán morális vonzatai vannak, hanem jelentősen befolyásolja életvezetésüket, életútjaikat is. Az alkoholfogyasztással eltöltött idő igen nagy százalékát teszi ki életüknek, de a róla való beszéd is igen fontos témája mindennapi kommunikációjuknak, szerepet játszik önmaguk megfogalmazásában. Az elemzés elsősorban a jelenkorra összpontosít, nem hagyja azonban figyelmen kívül a közelmúltban lejátszódó változásokat sem.

Tanulmányomban a vaszjugáni hantikról¹ és az alkoholról kívánok írni. Az obugrisztikai szakirodalomban eddig is esett már szó az alkoholról. Ezek az írások általában azt hangsúlyozták, hogy a vodkafogyasztás elterjesztése eszköze az orosz gyarmatosításnak, a cári korszak kereskedőinek a fegyvere volt a hantik kizsákmányolására.² Másrészt viszont a hantik áldozat voltát emelték ki: egy egyszerű, tiszta nép a civilizáció átkai alatt össze-roppanva részegségbe menekül.³ Gyakran próbálták azt is megfogalmazni – hol praktikus szempontok segítségével, hol morális alapokon –, hogy mi lehetne a kiút a hanti alkoholizmusból.

Az alkohol, az alkoholizmus nem új téma a társadalomtudományi irodalomban sem. Az alkohol társadalmi/kulturális aspektusai nem kerültek el a kutatók figyelmét, konkrét esettanulmányokat, elemzéseket lehet olvasni mind szociológusok, mind etnológusok tollából, és az alkohol történetiségét is vizsgálták már.⁴ Jelen tanulmányomban megpróbálom elkerülni azokat a buktatókat, melyek a téma természetéből adódhatnak: nem kívánok minősíteni, nem kívánok tanítani, nem kívánok sajnálkozni. Leírni és elemezni szeretnék egy jelenséget, amelynek nagy szerepe van a vaszjugáni hantik kultúrájában. A leírtak konkrét megfigyelések, konkrét tapasztalatokból fakadnak, melyeket 1992-es, 1993-as és 1998–1999-es, összesen egyéves terepmunkáim során jegyeztem fel.

Az alkohol, a vodka egyre meghatározóbb szerepet játszik a vaszjugáni hantik életé-

ben nemcsak a külső szemlélő, hanem saját értelmezésük szerint is. Bár nem diakrón elemzést kívánok írni, de mindenképpen elmondható, hogy az utolsó száz évben jelentős változáson ment át a vodkához való viszonyulásuk. A vodka „történetisége” felismerhető már elnevezésében is: „kan jink” – ’cár vize’, ’cári víz’, ami egyértelműen kifejezi, hogy az alkoholtartalmú italokat, így a vodkát az orosz gyarmatosítók ismertették meg velük, nem csekély szerepet játszott területszerző politikájukban. A hanti kultúra – nem lévén kezelési technikája az ajzószerke hétköznapi fogyasztásának⁵ – sikertelenül integrálta a vodkafogyasztást, nem tudta kézben tartani, irányítani azt. Igen sokan az alkoholt teszik felelőssé a hantik kultúrájában valóban bekövetkezett előnytelen változások miatt.

Az ivás ma is koordinálatlanul szerepel kultúrájukban, ami azért kap egyre nagyobb jelentőséget, mert az olajbányászat hatására hihetetlen intenzíven terjeszkedő városi kultúrának integráns, domináns eleme – gyakorlatilag korlátlanul lehet hozzájutni, fogyasztásának semmilyen fizikai gátja nincsen. Ehhez a helyzethez kíván alkalmazkodni a hanti kultúra, mikor megpróbálja értelmezni az alkoholt, megpróbál alkalmazkodási stratégiákat kialakítani.

Az ivásban, az alkoholhoz való viszonyulásban bizonyos *kettősségek* figyelhetők meg. Jelentős különbség van alkoholizmusukban aszerint, hogy valaki városban vagy a tajgában él. Amint már volt róla szó, vodkát a városban gyakorlatilag bármikor lehet szerezni, egyetlen feltétele, hogy tudjon érte valamilyen formában fizetni. De igen fontos különbség az is, hogy a városban a hantik kevés kivételtől eltekintve munkanélküliek, különböző juttatásokból tartják el magukat, így mindennapjaikat meghatározó kérdés, problémává válik az alkohol folyamatos beszerzése, melynek korábban elfogadhatatlannak tartott módjai is előfordulnak már. Ezzel a leegyszerűsödött városi léttel helyeződik szembe a tajga, mely elsősorban a hagyományos megélhetési modellt kínálja, a halászatot és a vadászatot, másodsorban pedig természetes szabályozója az alkohol fogyasztásának: a tajgába korlátlan mennyiségben nem lehet vodkát vinni. Így a tajga az akart vagy akaratlan „szárazságot”, józanságot és a munkát jelenti számukra, míg a város az alkoholt, az utána való hajsztát, a semmittevést. Mind a két különbség tökéletesen kifejeződik egy hanti vadász szavaiban, aki a novij vaszjugáni életet minősíti: „Nagyon hamar eleged lesz belőle. Az embereknek csak egy problémája van: hol lehet piára pénzt találni. A beszédtemák is mindig ugyanazok. Nincs pénz, amitől minden rossz, mindenki rosszkedvű. Bejössz vissza az erdőbe, és kiderül, hogy minden rendben. Az erdő szép, még ha vad alig van is. Novij Vaszjugánban az emberek nem nagyon akarnak dolgozni, csak várják azt, hogy valaki adjon nekik pénzt.”⁶

Az alkohol megítélése is kettős. A társadalom alapvetően elítéli, annak ellenére, hogy együtt él vele: „disznó módon élünk”. Távollevők jellemzésében negatív jelzőnek számít az iszákos szó, akár azok szájából is, akik hasonlóan sokat isznak. Más esetekben erénynek számít az, ha valaki iszik, ha bírja az italt. Egy távolról jött ember fogadásakor megittatnak, megittatnak vele egy pohár tiszta szeszt, és ha hajlandó meginni, onnantól kezdve megítélése megváltozik: elegáns idegenből a „mi emberünk” lesz, „egyszerű ember, akár csak mi”. De arra is van példa, hogy egy-egy nagyobb berúgás, híres részegség nem hogy nem csökkenti az illető társadalmi státusát, hanem emeli azt.

Ennek a kettősségnek a hátterében a férfiidentitás sajátossága áll. A férfi egyrészt a család fenntartója, akinek elsődleges feladata, hogy megszerezze azokat a javakat, ami-

vel családtagjait fenntartja. Így a férfiidentitás egyik domináns eleme az, hogy milyen a viszonya a munkához. A dolgoosság, az ügyesség, a kitartás a vadászatban és a halászatban fontos férfierények. Nem véletlen, hogy bár a vaszjugáni hantiknál nem volt sosem kimondott férfiatató rítus, ennek szerepét a fiúgyerek első vadászata töltötte be. Ozernojében ekkor olyan áldozatot hoztak a Vízi-szellemnek, amelyet életében többször nem. A hétköznapi megítélésben igazán férfinak az számít, aki ölt már medvét. Hasonlóan fontos az első jávor elejtése is: ez volt az egyetlen alkalom a múltban, amikor valaki közvetlen az Égistennek áldozhatott (Nagy 1999:77–78). A szerepe ma is felismerhető, hiszen az egyik vadászra a háta mögött rendszeresen rálegyintenek, mert micsoda vadász az, aki még egy jávorszarvast sem ejtett. Ebben a kontextusban az alkohol romboló hatású, elfogadhatatlan dolog, mely lehetetlenné teszi, illetve megnehezíti a férfi feladatának teljesítését.

Más szempontból a férfiidentitás integráns része az alkohol: a mulatás, a duhajkodás, a „bevalóság” hasonlóan fontos férfi-attribútumok. A legénnyé válás útjára lépett fiút úgy jellemzik, hogy „már megissza a vodkát is”. Minden férfi kell hogy tudjon felmutatni nagy részegséget is ahhoz, hogy elfogadják a férfitársadalomban. Nem véletlenül a férfiak beszélgetéseiben a vadászat mellett a leggyakoribb beszédtema az alkohol, a lerészegedés.

Tehát a férfiidentitás nagy szerepet játszik az alkohol kettős megítélésében, bár a nők is isznak, hasonlóan nagy százalékban, mint a férfiak. Ez annak ellenére így van, hogy a társadalmi norma szerint a nők nem vagy csak ritkán ihatnának vodkát. Ahogy a konzervatív, hanti normát tartó asszonyok nem gyújtanak, nem gyújthatnak rá (idegen) férfi jelenlétében cigarettára, úgy igazából nem is ihatnának előttük. Ezért az idős asszonyok eleinte nagy szabódások közepette fogadják csak el, majd egyre jobban megmámorosodva ez már nem okoz semmilyen problémát. A női viselkedési normák közt nincs helye az alkoholnak, ezért a női alkoholfogyasztás öndefiníciós válsággal is jár. Helye van benne viszont az alkohol elutasításának, hiszen ez a nőiesség, az asszonyiség akadály lehet: nemegyszer a család ellátását, a gyermekek nevelését akadályozza.

A vodkához kapcsolódó nemi normák jelennek meg pregnánsan annál az asszonynál, aki elmondja, mikor gyereket várt, mindig azt akarta, lánygyereke szülessen. „Ne adja ég, hogy fiú legyen, aki mind bűnöző és alkoholista.”⁷

Az alkoholnak van még egy tulajdonsága, mely valamelyes pozitív szerepet tulajdonít neki: a komikum.⁸ A részeg ember viccek alapja, tréfák gyártója és szenvedő alanya. Egy absztinens család időnként meghív, megvendégel egy alkoholistát, csak azért, hogy „hadd röhögjünk rajta egy kicsit”. Az ilyen megítélés, az ilyen népszerűség azonban egyben alacsony társadalmi státust is jelent, gyakorlatilag mindenki megveti, megszólja.

Vodkakultúra: ivás a szokásokban, az ivás szokásai

A vodka, az alkohol tehát definíciónk szerint kulturális elem, és mint ilyen, természetesen szerepet játszik a hantik *szakrális kultúrájában* is. Az alkoholhoz való viszonyulás elválasztja a szakrális és a profán világot, befolyásolja annak kapcsolatát. Az alkohol egyrészt kirekesztődik bizonyos vallási helyzetekből, mert például jósolni nem lehet részeg embernek.⁹ Más esetekben pedig segít a két szféra elkülönítésében, szabályozza az

emberek viselkedését: míg normális helyzetekben szinte minden alkalommal koccintanak, addig ez tilos a halottak emlékére, a halottakkal kapcsolatban.¹⁰

A hantik szakrális kultúrájában általában igen nagy szerepet kapott a vodka fogyasztása. Az emberi világgal részben analógnak felfogott transzcendens világban is szükséglet az alkohol, a vodka. Ennek megfelelően áldozati szertartásaikban is szerepet kap, minden áldozat nélkülözhetetlen része. Vodka kapnak az istenek közvetlenül is, bálványaik elé kitett poharakban, de részesülnek belőle közvetetten, a szertartás alatti ivás formájában más áldozati mód részeként, de önállóan, italáldozatként is.¹¹ Mivel a vaszjugáni hantik kultúrájában a vallási élet igen leegyszerűsödött, olyan áldozati szertartásaik sincsenek, melyen szakrális célból fogyasztának vodka. Viszont a szomszédos Jugán folyón tapasztalhattam, hogy egy minden szempontból funkcionáló hanti vallásban az isteneknek szánt ajándékok között a leggyakoribb a vodka, de tapasztalhattam azt is, hogy az alkohol szakrális fogyasztása hogyan válik profán részegeskedéssé, többnapos tivornyává.

A vaszjugáni hantik vallásában az áldozatok mellett szerepe volt az ajzószernek keltette extázisnak a sámánok működésében. Vallási specialistáik közül az „isilta-ku” volt az, aki légyölő galóca keltette révületben végezte szertartásait (Kulemzin 1976).

A szabályozott extázis tehát része volt a hanti kultúrának már az oroszok megjelentése előtt is. Ez a szabályozott extázis a társadalom számára építő jellegű, teremtő. Elsődleges célja tehát a társadalmi struktúra helyreállítása, hiszen a sámán eksztázisának gyógyító szerepe is erre irányul.¹² A szabályozatlan eksztázis, mai, hétköznapi alkoholizmusuk azonban pusztító jellegű, célja, eredménye a társadalmi struktúra rombolása, rombolódása. A szabályozott eksztázis tehát a társadalmi rendnek olyan megbomlása, mely új rendet eredményez, melyben a kontrollvesztés Turner (1997:692–693) rendszere szerint a rítusok liminalitásának megfelelően communitas jellegű, míg hétköznapi alkoholizmusuk a társadalmi rendszer olyan bomlása, melyben az eksztázis nem communitas jellegű, hanem anómiás.¹³

A vodka a *halottkultusz*tól, a halottaktól sem idegen, nekik is alapvető szükségletük. Gyakran előfordul sírmellékletként, esetenként a haldokló speciális kérésére. A halott eltemetése utáni toron halotti ételt tesznek félre, amely egy nagy pohár vodka, melyre egy szelet kenyeret és egy palacsintát tesznek, és amelyet csak a negyvenedik napi tor után vehetnek el a helyéről, és önthetnek ki, illetve dobhatnak a kutyáknak.

A halott kéri azt a vodka is, ami véletlenül az asztalra ömlik, mint ahogy a leesett ételt is a holtak eszik meg, ezért azokat nem szabad felvenni és megenni, hanem a kutyának kell adni őket. A kiömlött vodka egyébként gyógyító hatású is: ha bekenik vele kezüket, fagyási sérüléseiket gyógyítják, illetve megelőzik, hogy kezük megfagyhasson. A visszakézzel töltött ital is a halottaké lesz.

A halottas szokások szerint a temetésig minden éjszaka virrasztanak a halott mellett. A virrasztásokon mindig fogyasztanak alkoholt. Egy megfigyelt virrasztásnak három domináns beszédtemája volt: korábbi halálesetek, illetve régi halottak, az özvegy jövője és az alkohol. Igaz, ebben az esetben jelentőségét emelte az, hogy az elhunyt halálában a vodka jelentős szerepet játszott. Ugyanezen a temetésen a sírásókat nem pénzért, hanem vodkáért fogadták meg, akik a temetésen már határozottan részegek voltak. Röhögcséltek a halott mellett, viccelődni próbáltak az özvegygel.

A halotti torokon is szükségszerűen szerepel a vodka, olyannyira, hogy vannak olyan

alkoholisták, akik az ingyen vodka reményében minden házat felkeresnek, egy éjszaka akár többször is, ahol virrasztás van. Mivel a vodka hatása nem kontrollálható, ezért nem ritka, hogy a torok hatalmas ivászatokká fajulnak, és nem egy esetben verekedéssel végződnek. A fent említett halotti tor veszekedéssel zárult, ahol a tort az özvegy helyett megrendező rokon részegen elzavarta nemcsak a sírásókat, hanem a rokonokat is. Erre a torra a vendéglátók két rekesz, azaz harminc üveg vodkát vettek, míg a vendégek száma a gyerekekkel együtt mindössze 27 volt. A kilencedik napi toron az özvegy is berúgott, és összeverekedett unokahúga férjével. A negyvenedik napi tor is botrányral zárult, ahol a részeg háziak először elzárták az ételeket a vendégek elől, majd az özvegy az addig ölelgetett unokahúgát felpofozta, megverte, amiért a vendégek kikeltek magukból, összevesztek a háziakkal. Mindhárom torból sértődések lettek, nehezen múló sebeket okozva a család szolidaritásában.

Tehát a vodkának a halottakkal való kapcsolata is szerepet játszik abban, hogy minden halotti tor kötelező kelléke, de a vodka minden más ünnepnek is ugyanilyen nélkülözhetetlen velejárója. Részségig tartó ivással ünneplik az újévet (január 1.), a „régijúévet” (január 13.), a férfiünnep szerepét betöltő „honvédek napját” (február 23.), a nők napját (március 8.), valamint a húsvétot is. Ez olyannyira általános, hogy egy férfi újév előtti napon kiment az erdőbe, mert a faluban csak berúgott volna, amit nem akart.

Az ivás *célja* sokszor kimondottan az, hogy „elfeledjek mindent, fél méterrel repüljek a föld felett”. Arra azonban különböző válaszokat lehet adni, hogy ki mit szeretne elfelejteni. Az egyik lehetséges válasz az egyéni életutakkal kapcsolatos: egyéni bánatok elfeledése, halottak évfordulói, illetve betegségek, ahogy azt egy tuberkulózisos mondja: „Ha iszom, nem vagyok beteg. Ha nem iszom, rögtön elkezdek köhögni, nehezen lélegezni.”

A másik lehetséges választ az ország helyzetében, a politikában, hazájuk történelmében lelik fel: „Régen, a mi rendszerünkben («rodna’ a vlast’») minden rendben volt, az emberek nem ittak, mert normális életet lehetett élni.”

Erre a helyzetre – de nemcsak erre, hanem valójában a szovjet-rendszer időszakára is – alkalmazni lehet az anómia fogalmát, melynek a deviáns viselkedésében játszott szerepét Durkheim (1982) ismerte fel. Szerinte az anómia a társadalom krízishelyzete, definiálatlan, szabályozatlan állapota. Ezt az állapotot a társadalom morális rendjének felbomlása, felborulása jellemzi: a közösségi normák elveszítik abszolút jellegüket, az egyénnek lehetősége van mérlegelésre a határozott szabályok helyett, elbizonytalanodik, ennek következtében csökken a társadalom egysége, a társadalmi szolidaritás. Ez a bomlási folyamat jellemzi a hantik akkulturációját is, preorosz kultúrájuk bomlási/átalakulási folyamatát.¹⁴ Ez igen nagy hatásfokkal működött már a cári rendszerben is, de sokszerűbben hatott a 20. század történelmében. Míg az 1920-as évekig lassú és viszonylag békés kapcsolat jellemezte a vaszjugáni hantik és a nem hantik viszonyát, addig az 1920-as évektől kezdve alapjaiban támadták meg, alapjaiban omlott össze. A sztálini politikai kitelepítések (helyi nézőpont szerint betelepítések) hatására az 1930-as, 1940-es években a vaszjugáni hantik a korábbi 90-95 százalékos többségből alig 15 százalékos kisebbségévé váltak folyóvölgyük lakosságának, és ezt az arányt tovább rontotta az olajbányászok megjelenése az 1960-as évek legvégén és az 1970-es években. Súlyosan érintette őket a szovjet rendszer iskola-, település- (mely a 20. század folyamán kétszer rajzolta át gyökeresen a folyó településeinek térképét) és valláspolitikája. Morális rend-

szerük korábbi összeomlását követte a szovjet-rendszer felbomlását követően gazdasági kvázi-biztonságuk elvesztése is. Társadalmi szempontból tehát alkoholizmusuk anómiás alkoholizmus.

Az a két indok, amit alkoholizmusuk eredetének mondanak (elfeledni személyes és társadalmi sérelmeiket), nem lehet elégséges magyarázat. De a részegség, a részegesség nem is igényel magyarázatot kultúrájukban. Olyannyira természetes, elkerülhetetlen része, hogy fel sem merül a kérdés, ki miért lesz alkoholista. Érdekes módon az vált ki megdöbbenést, értelmezési zavart, ha valaki – főleg ha férfi – nem iszik.¹⁵ Ha az absztinens egyén valamennyire is kívülálló társadalmukban, az egyetlen lehetséges válasz, hogy ezzel megvetését, lenézését fejezi ki. Ha az illető közülük való, nincsen kész magyarázat, furcsaságnak, csodabogárságnak tartják. Egy italtól leszokott férfit így jellemeztek: „Régen nagyon jó ember volt. Vidám volt, viccelt, ha ivott is, békés volt. Most viszont... Elrontották.”

Az alkohol megkérdőjelezhetetlen voltát erősíti az is, hogy a gyarmatosító oroszok falusi kultúrájában hasonló szerepet játszik, mint a hantiknál. Már az a kultúra sem tette fel a „miért iszom, miért iszunk” kérdését, mely megismertette őket fogyasztásának lehetőségével.

Nemcsak a vodka befolyásolja a szokásokat, hanem a vodkaivásnak is megvannak a maga szabályai, szokásai. Az alkoholfogyasztás egyik igen fontos jellemzője annak *időtartama*. Egy-egy „buli” (hantiul „para”, oroszul „gul’anka”), ivászat szinte sosem tart egy napig, hanem mindig tovább. A többnapos ivászatok kulcsszava a másnaposság. Másnaposságnak, macskajajnak lehet fordítani az orosz „pohmel’e” szót, viszont már nincs pontos fordítása az ebből képzett „opohmel’at’s’a” igének, melyet a hanti nyelv is változatlanul vett át. Leginkább az fejezi ki a jelentését, amit a mottóban idézett Hajnóczy Péter folyamatos kijózanodásnak nevezett. Egy-egy részegség másnapján rendkívül betegek, szenvednek, és ezt a betegséget csak újbóli ivással lehet gyógyítani. A cél először csak a kínzó érzés megszüntetése, de az első „gyógy poharak” után igen gyorsan megérkezik a mámor, vagyis a kör újrakezdődik. Egy hanti pontos megfogalmazása szerint: „Az elmúlt két hétben csak egyszer rúgtam be, de 14 napra volt szükségem, hogy kigyógyuljak belőle.”

A másnaposság szó, illetve az ezt gyógyító „másnaposság-poharak” szerves részét képezik kultúrájuknak, és nagy tekintéllyel bírnak. Ezt tiszteletben tartják a részeg férfiak feleségei is, akik általában elrejtenek egy kis pénzt vagy egy kis vodkát, hogy párjuk kigyógyulhasson. Ilyenkor, ha nincsen már sem vodka, sem ráfordítható pénz, összetöltik az üvegek alján megmaradt utolsó cseppeket, illetve körbejárják ismerőseiket, akik általában meg is szánják a szenvedőt. Részeg embernek ritkán adnak idegen háznál inni, de másnaposnak nem illik nem adni. A vodkát vagy vodkára pénzt kérőknek ennek megfelelően két olyan időszak van, amikor felkeresnek ismerősöket és idegeneket is: reggel, amikor „gyógyulni” akarnak, és este, kora éjszaka, amikor újabb ivási lehetőségeket keresnek.

A másnaposság egyértelműen betegségként értelmeződik, amibe bele is lehet halni. Egy férfiről terjedt el az a történet, hogy az 1970-es évek második felében, amikor a boltok csak 11 óra után szolgáltak ki alkoholt, megpróbált korábban kikönyörögni legalább egy üveggel a boltostól. Mivel a boltos nem szánta meg, letelepedett az ajtaja elé, de a 11

órát már nem élte meg: meghalt másnaposságban. A „másnapos halál” oka szerintük az, hogy a szív egyszerűen megáll.

A többnapos, esetleg többhetes ivászatoknak általában az szokott véget vetni, hogy elfogy a vodka, vagyis a vodkára fordítható pénz, bármiféle érték; rosszabb esetben egy-egy nagyobb verekedés, baleset vagy tragédia szakíthatja félbe. Nem ismerek olyan esetet, amikor saját elhatározásból hagytak abba ivászatot.

A hantik is tisztában vannak azzal, hogy ez az alkoholfogyasztási szokásuk (ami gyakorlatilag nem különbözik a helybeli oroszok szokásaitól, és amely Jellinek szerint¹⁶ gamma-alkoholizmusnak definiálható) élesen eltér az európai szokásoktól. Azonban meggyőződésük, hogy ők isznak kevesebbet: „A magyarok többet isznak nálunk: azok rendszeresen isznak keveset, én viszont ritkán iszom, de akkor sokat, hogy elfeledjek mindent, fél méterrel repüljek a föld felett.”

Az időtartam mellett fontos a *menyiség* kérdése is, sajátos mértékegységrendszert alkalmaznak a vodkára vonatkozóan. A vodka legkisebb egysége – nyilvánvalóan orosz mintát követve – a „100 gramm”, vagyis az 1 deci. Ennek megfelelően vodkás poharakat külön nem is igen használnak, vizes poharakba mérik ki az adagokat.

A boltokban kapható legkisebb kiszerelés félliteres, aminek megfelelően egyikük rémülten kiáltott fel, amikor meglátta a felkínált kétdecis pálinkásüveget: „Úristen, csak nem kölnit fogunk inni?” Vendégségbe, egyszerű rokonlátogatáskor egy üveget illik vinni, de ha tudják, hogy valami ünnep, ünnepi vacsora készül, két üveggel illő menniük. Az ivászatok közben általában többször el kell menni újabb adag vodkáért, amikor szintén kétüvegenként szerzik be, illetve ilyenkor csak abban az esetben vesznek egy üveggel, ha többre nincsen pénzük.

Az alkohol fogyasztásának lényeges kérdése az is, hogy *mit isznak*. Azt lehet mondani, hogy szinte csak vodkát, illetve annak házi főzésű változatát, a „szamogonkát”. A vodkát boltokban lehet venni, illetve nagyobb városokba utazóktól feketén is. Minőségük nem egyenletes, de legalább a zárjegyek bevezetése óta viszonylag biztonságos. Azért csak viszonylag, mert sokszor a zárjegyet is hamisítják, és a vodka helyett ipari alkoholt terjesztenek. Nem véletlen, hogy rengeteg szó esett a tévében is a hamis alkoholról, az adórendőrségnek volt is egy közérdekű hirdetése arról, hogyan lehet felismerni a hamis zárjegyeket. 1999-ben is többször felmerült haláleset kapcsán, hogy hamis vodka okozta. Novij Vaszjugánban az 1980-as évek végén történt a legnagyobb mérgezés: körülbelül negyvenen haltak meg tőle.

A „szamogonka” többnyire tiszta, bár néhányan azt is hamisítják. Házi zugfőzdekben, zugárusoknál, bögrecsárdákban lehet megszerezni. Ezek némelyike éjszaka is felkereshető: a felzörgetett háziak kiszolgálják a vásárlókat, amit azzal is jeleznek, hogy ablakukba égő lámpát tesznek ki. Zugfőzde olyan sok működik, hogy hétvégi estéken az elektromos lepárlók miatt gyakran olyan gyenge az áramerősség, hogy a tévéadást átjátszó állomás működésképtelenné válik.

A „szamogonka” minősége nem állandó: a józan vevőnek igyekeznek a legtisztábbat, legjobb minőségűt adni, míg a részegekre rá tudják sózni rosszabb minőségű italt, illetve lerészegedésükkel párhuzamosan egyre vizesebb, egyre gyengébb árut adnak nekik.

Ínséges időben, olyan helyeken, ahol nem lehet vodkához jutni, gyakran készítenek egy „braga”, „braska” nevű vodkapótléket. Elkészítése igen egyszerű: egy vödörnyi (10

liter) forralt vízhez egy pohárnyi porélesztőt adnak, belekevernek 3 kg cukrot, az edényt le kell csukni, állni, erjedni hagyni. Már 3-5 nap múlva fogyasztható, ha valakinek nincs türelme várni, de állhat akár 2-4 hétig is. Ha savanyú, lehet még cukrot beletenni, amire akkor van szükség, ha sokat állt, mert az élesztő „megeszi” a cukrot. Ízesítésnek krumplit, krumplihéjat használnak. Az így nyert ital fehéres színű, habos, gyakorlatilag sör jellegű ital, alkoholfoka is hasonló. Ebből az italból is készíthető „szamogonka”, ha lepárolják.

Isznak néha sört is, de ez inkább csak a vodka, illetve a „szamogonka” kísérője lehet. A felsorolt italokon kívül mindent összefoglaló néven bornak neveznek, legyen az akár likőr, akár valóban bor. Együttes kezelésük oka egyértelmű: egyrészt ritkán jutnak hozzá, nincsenek róluk megfelelő ismereteik, másrészt pedig együttesen jellemző rá az édes íz, és az, hogy gyengébb a vodkánál. Nemes, magas presztízsértékű italnak számítanak, melyeket azonban saját kultúrájuktól idegennek is tartanak.

Mindenképpen meg kell emlékezni a „szuhaj zakonról”, vagyis a gorbacsovi alkoholstopról (szó szerinti jelentése: 'száraz törvény'). Ebben az időszakban is beszerezte mindenki a számára szükséges alkoholt, ha volt hozzá bátorsága, leleményessége. Rengeteg arcszeszt, kölnit megittak, és sokoldalú technikákat alkalmaztak alkoholtartalmú italok nyerésére. Az egyik ilyen módszer szerint üvegtisztítót vízzel felöntöttek, háromliteres üvegben érlelték, majd rövidesen megitták. Az üvegtisztító igen veszélyesnek számított, könnyen deliráltak, „meghülyültek” tőle, mint a következő történetben is. Egy vadász még Novij Vaszjugánban berúgott feketén vásárolt vodkától, majd Ozernojében ablaktisztítóval folytatta. Másnap csak feküdni volt képes, harmadnap már elkezdett mozgolódni, járkálni. Elment nagybátyjához, szatyorról a hóna alatt, és küldte, hogy menjen neki vodkáért. Az mondta is neki, hogy menne, de nem Novij Vaszjugánban vannak, hanem Ozernojében, ahol nincsen bolt. Láthatatlan, képzelt lények elől menekült folyamatosan. Állította, hogy be-bekopognak hozzá, meg akarják ölni, integetnek neki és hívogatják. E földön kívüli lényeket igyekezett rábeszélni, hogy menjenek nagybátyjához is, de azt felelték, hogy őt nem ismerik. A falubeliek dugtak előle mindent, amit meg lehetett volna inni. Negyedik napra eltűnt. Nagybátyja kereste mindenhol a falu körül. Végül mások találták meg. Félték tőle, mert puska volt nála – ők fejszét fogtak. A férfi egy bozótban aludt, kabát és cipő nélkül. Csoda, hogy nem ették meg az éppen rajzó moszkítókat. Mindenre pontosan emlékezett, arra is, hogy keresték, és arra is, hogy hol járt delíriuma alatt.

Volt, aki ragasztóból nyert alkoholt is ivott: sokáig kellett kevergetni, hogy iható legyen. Egy hanti vadász, aki mestere volt a hamis alkohol elkészítésének, tisztázatlan okokból, megmagyarázhatatlan hirtelenséggel halt meg, amit mindenki a ragasztó és az ablaktisztító ivásával magyaráz.

Egy korábbi, 1993-as terepmunkám alatt az obi szölkupoktól sikerült megtudni több vodkapótló ital készítésének receptjét (ezek közül párat a fentiekben már leírtam). Ablaktisztítót nagy befőttesüvegbe kell önteni, meg kell sózni, és fél órán keresztül fakanállal keverni, hogy a massa szárazanyag-tartalma ráragadjon a kanálra, és a fennmaradó folyadékot lehet inni. Cipőpasztát kenyérre kell kenni, állni hagyni rajta néhány órán keresztül, majd kicsavarni a megpempősödött kenyeret, és az így nyert folyadékot meginni. Kölnit „zavarkával”, sűrű teaalapanyaggal kevernek össze, ezt tűz fölött melegítik, majd forrón megisszák. A Diklafosz nevű rovarirtó spray tartalmát egyrészt egyszerűen megitták, másrészt sálra fújták, a sálat a szájuk elé tették, és belélegezték.

Néhányan a vaszjugáni hantik közül ajzószerként „csefirt” isznak, rendkívül sűrű teát, ami egyrészt frissítő hatású, másrészt megfelelő erősségűre főzve és fogyasztva hallucinogénként is működik. A „csefirt” úgy készítik, hogy egy fél bögre forralt vízbe rengeteg teát öntenek (ha filteres teából készítik, 3-4 filter tartalmát szórják bele), és 3-5 percig tovább forralják. Rendszeres fogyasztói napi 2-3 alkalommal is isznak belőle. Hiánya elvonási tünetekkel jár, gyakran egy „csefírért” is megtesznek annyit, mint a vodkáért.

Az alkoholfogyasztási szokások kapcsán szót kell ejteni az ivás *udvariassági szabályairól*. Italt nem tölthet akárki: vagy a házigazda tölt, vagy az, akit a házigazda ezzel megbíz, illetve a tulajdonos jogán tölthet az is, aki az italt előteremtette. Kínálást gyakorlatilag nem lehet visszautasítani. Pohárköszöntőt hosszan csak az első pohár előtt mondanak, de később is minden pohárral koccintanak, röviden megnevezve, hogy kire, illetve mire isznak. A későbbi ivások alkalmával kerülnek elő a tréfás pohárköszöntők is, melyeket gyakran és nagy változatossággal alkalmaznak. Néhány példa a tréfás pohárköszöntőkre:

„Arra, hogy ez ne legyen az utolsó.” Vagy gyakran szerepel a következő köszöntési sor is: „Azért, hogy az előző ne unatkozzon.” „Azért, hogy az előzők ne veszedjenek.” „Azért, hogy megnézzem, az előzőek mit csinálnak.”

Ismert a hantik közt is az a versike, melyet az oroszok is ismernek, és amely igazán jól csak oroszul hangzik, és amely előtt az asztalon kopognak:

„Kto tam? Sto gramm. Zahodi! hammm.” Vagyis: „Ki az? Száz gramm. Gyere be! hammm.”

Itt el kell azt mondani, hogy a hanti nyelv a Vaszjugán mentén gyakorlatilag nem használt nyelv, nagyon kevesen beszélnek, kevesen ismerik kommunikációképes szinten. Ennek megfelelően a pohárköszöntők is oroszul hangzanak el. A hanti nyelvben nem is volt olyan udvariassági formula, mely kifejezetten pohárköszöntő szereppel bírt volna. Ilyen esetekben is „jimeki” ’rendben van, jól van’ formulát használták, mely igen gyakran, több funkcióban előforduló szó: használják ’köszönöm’ jelentésben, de használják búcsúzáskor köszönési formulaként is.

Vodka és gazdálkodás: csere, beszerzés, munka

Az 1998-as rubelösszeomlás után a Vaszjugán mentén is összeomlott a pénzforgalom. Nyugdíjakat 2-4 hónapos, fizetéseket időnként 6 hónapos késéssel fizettek ki. Ebben a gazdasági helyzetben a pénznek csak értékmérő funkciója maradt érintetlenül, a piaci pénzforgalmat újfajta *cseregazdaság* váltotta fel. A cseregazdaságban fontos szerep jutott az alkoholnak.

A vodka a csereértékek sorrendjében magas helyen áll. Ezt bizonyítja egyrészt az, hogy vodkára bármit be lehet cserélni a prémektől a gyűjtögetett termékekig, a halig, de sok esetben használati tárgyaikat, ruhájukat is alkoholra cserélik. Magas értékét igazolja másrészt az, hogy vannak bizonyos termékek, amelyeket csak pénzéért lehet eladni, vagy vodkára váltani. Ilyen áru a prém, de ilyenek a tartós fogyasztási cikkek is: használt háztartási gépek, bútorok. Nem ismerek olyan esetet, amikor prémet adtak volna élelemért, lisztért vagy cukorért.

A vodka magas presztízset bizonyítja a javak közötti sorrendisége is. Mint ahogy már volt róla szó, minden típusú értéket, korábbi felhalmozást is vodkára lehet fordítani, de nagy szerepe van a jövedelmek tervezett elköltésében is. Az egyik hanti vadász minden jövedelmével szigorúan előre szokott tervezni: pénzhez jutva első útja a boltba vezetett, ahol miután megvett minden feltétlen szükséges élelmiszert vagy egyéb árut, amit előzetesen összeírt, a maradékot hiánytalanul vodkára költötte. 1998 nyarán például készített két bödönhajót, melyek egyikéért vett 1 zsák lisztet és egy zsák cukrot, a másikat pedig elitta egy ismerősével.

A fent említett vadász azonban a helyi megítélés szerint józanul gazdálkodik, előre látó, ügyes. Mások kevesebb gyakorlatiasságról tesznek tanúbizonyságot, és jövedelmüket teljes egészében vodkára fordítják. Egy másik vadász minden zsákmányát italra szokta költeni, és mivel nem bízik magában, nyugdíját orosz szomszédjával kezelteti. Tőle kér rendszeresen kölcsön a saját pénzéből, akik nem is mindig adnak neki, mondván hogy először vásároljon valamilyen árucikket, élelmet, amire szüksége van. Gyakran 1-2 nap alatt elissza egyhavi nyugdíját (350 rubel), majd kijózanodva, önmagát szidva, készletek nélkül megy vissza a tajgába, ahol mások segítségére szorul, illetve nélkülözik. Rokonai sokat veszekednek vele, hogy legalább vegye meg a legfontosabbakat – minden eredmény nélkül. Egy alkalommal pénzének kezelői bevásároltak neki lisztet, cukrot, élesztőt (a mindig szükséges alapélelmiszereket), amiért keményen összeveszték, a vadász megtiltotta nekik, hogy beleegyezése nélkül költsenek a pénzéből. Ugyanő egy más alkalommal maradék kenyereből „braskát” készített (a kenyér az élesztőt helyettesíti), mert már nem bírta alkohol nélkül, és napokig várakozott, hogy valahonnan élesztőhöz jusson, kenyeret süthessen. A vodka az, amit általában mindig meg tudnak venni, még az olyan időszakokban is, amikor gyakorlatilag éheznek. Egy közmondás szerint: „Vodkára mindig telik.”

Természetesen különbségek vannak abban, hogy egy-egy család jövedelme hány százalékát költi alkoholra.¹⁷ Egy háromtagú család, mely mindkét szülő után nyugdíjat kapott, a nyugdíjából vásárolta meg a szükséges élelmiszereket, de annak is igen nagy százalékát (közel 75 százalék) vodkára fizette ki, míg a vadászó fiú az abban az évben elejtett harminc coboly préméért nem vásárolt semmit, nem fordított a megélhetésre semmit. Egy másik családban a megöregedett családfő panaszkodik, hogy újra neki kellene halásznia, hiszen fiai a zsákmánnyal sokszor haza sem mennek, hanem már az úton eladják, vodkára cserélik.

Mint láttuk, a vodkának kiemelkedő presztízse van a csereárak rendszerében, az árak magasabb rangú osztályába tartozik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy csereértéke is kimagaslóan magas lenne. Hogy értékét viszonyítani tudjuk más árucikkekhez, nézzük meg a következő táblázatokat!

I. táblázat. *Az utcán, omszki kereskedőktől vásárolható árucikkek ára (1999. január 14., Novij Vaszjugán)*

árucikk	mennyiség	ár (rubel)
liszt (első osztályú)	1 zsák (50 kg)	130
liszt (legmagasabb osztályú)	1 zsák (50 kg)	150
cukor	1 zsák (50 kg)	700
táp (disznóknak, kutyáknak)	1 zsák (kb. 25 kg)	50

2. táblázat. Azon árucikkeknek ára, melyeket a hantik általában boltban vásárolnak (1999. január 13., Novij Vaszjugán)

árucikk	menyiség	ár (rubel)
liszt (legmagasabb osztályú)	1 zsák = 50 kg	160
cukor	1 zsák = 50 kg	750
burgonya	1 vödör = 8–10 kg	25
tea	200–250 g	15–20
vaj	1 kg	65–80
étolaj	1 liter	16–18
gyufa	1 csomag = 10 doboz	3
kenyér	1 kg	5,50
„Príma” cigaretta	1 doboz	3–3,50
hagyma	1 kg	8
keksz	1 kg	11
cukorkák	1 kg	18–35

3. táblázat. A leggyakoribb prémek hivatalos átvételi árfolyama (1999. január, Novij Vaszjugán)

árucikk	ár (rubel)
coboly	150
mókus	15
nyérc	150

4. táblázat. A tömény alkoholok árfolyama (1999. január, Novij Vaszjugán)

árucikk	menyiség	ár (rubel)
vodka	1 üveg (0,5 liter)	30
„szamogonka”	1 üveg (0,5 liter)	25

A fenti, alkoholra vonatkozó árak a vodkának a tervezhető, becsülhető, reális árát jelentik. Létezik azonban a vodkának egy nem tervezhető, irreális ára is. A két árfekvés közötti különbség oka a vásárló józanságában, illetve részegségében rejlik. A részeg ember az újabb és újabb üveg vodkáért, alkoholért gyakorlatilag képes bármilyen árat megadni. Az 1998–1999-es télen a következő cserék jelentettek a leginkább irreális értékkülönbségeket: egy üveg vodkáért egy cobolyprém (reális ára öt üveg); egy színes tévé négy üveg vodkáért (az elcserélő haszna körülbelül hússzoros). A legnagyobb vihart kavart csere során három liter „braskáért” a vásárló két coboly és egy rókaprémet adott (haszna hozzávetőlegesen harmincszoros, de nem lehet pontosan megbecsülni, mert a „braska” mint házilag készített gyenge ital egyáltalán nem szerepel pénzforgalomban, sőt még csereforgalomban sem).

A vodka árának két különböző lehetséges árfolyama természetesen rengeteg konfliktus forrása. Maguk a vásárlók kijózanodva megbánják cseréjüket, és nemegyszer – minden esetben hasztalan – próbálják visszakövetelni prémjüket. Azt az imént említett eladót, aki a három liter „braskát” adta el, fel is akarták jelenteni a rendőrségen. Tenni azonban nem tudnak ellene semmit, mert mint azt megfogalmazta egy férfi, aki tíz üveg vodkáért adott el 36 zsák halat: „Mit lehet tenni, az ember gyarló.”

Ezek az árviszonyok felidéznek az a helyzetet, amit minden korabeli utazó leírt a kereskedők, kupecsek és a hantik kapcsolatáról a cári korszakban: előnytelen csereviszonyok, leitatott hantik kifosztása, következő évi zsákmányuk előre felvásárlása.

A most kialakuló helyi tőke, az úgynevezett „új oroszok”, múlt századi elődjeik technikáját hasonlóan sikeresen, hasonlóan kivédhetetlenül alkalmazzák. Ennek a következménye az, hogy a maguk cserelhetőségeire, a helyi közvetítőkre hagyott vadászok és halászok egyértelműen veszteségként élnek meg a központi gazdasági irányítás szétesését. Míg a vadászati szövetkezetek fix átvételi árai (valamint az átvett árucikkek sokkal szélesebb skálája) kiszámítható, stabil megélhetést jelentettek, addig ma ez teljességgel hiányzik. A leadási kötelezettség megszűnése miatt vált lehetővé a jövedelem teljes felélése, csaknem teljes vodkára fordítása is, míg a szövetkezeti rendszerben automatikusan kiutaltak többek között puskát, lőszert, egészségügyi csomagot, bizonyos alapvető ruhadarabokat, ingyen engedélyt, addig ma mindezekért fizetni kellene a megtermelt – és elkótyavetyélt – jövedelmükből.

Mint említettem, a vodka vagy a „szamogonka” *beszerzése* ma gyakorlatilag bármikor lehetséges a helyi boltosoknak és zugárusoknak köszönhetően. A századfordulón azonban ennek bonyolultabb rendszere működött. Mind a történeti adatok, mind a történeti emlékezet szerint a századfordulón kupecsek jártak a Vaszjugán mentén azzal a céllal, hogy ruhaneműiket, edényeiket, szerszámaikat, lisztjüket és egyéb élelmiszereiket bogyókra, prémekre, vadhúsra, halra cseréljék. A vaszjugáni régióba leginkább a tarai¹⁸ oroszok jártak telente a befagyott Vaszjugáni mocsáron keresztül. Azért ők, mert egyrészt télen könnyen megjárható kereskedelmi útvonalai voltak, másrészt a nem túl értékes vaszjugáni halak csak ebben a vadban és nemes halban szegény régióban tudtak konkurálni a nemes obi halakkal. Ezek a kereskedők vodkát is hoztak magukkal, és egyrészt eladták, másrészt a szakirodalomból jól ismert módon befolyásolták vele más árucikkeik árát. Nem véletlenül maradt fenn a mai napig az az előírás a hantik emlékezetében, hogy ha árusok jelennek meg, nem szabad vodkát inni.

Vodkát nemcsak az itt járó kupecpektől vettek, hanem gyakran maguk is beszereztek. Gyakran fordulnak elő történetek, melyek arról számolnak be, hogy hanti férfiak jelentős prém- és egyéb árukészletekkel megrakottan vodkavásárlási útra indultak. Ezek az utak általában fél évig tartottak: a téli közlekedési lehetőségek megnyílásával elindultak Tara vagy Omszk felé, ahol bevásárolva még a tavasz előtt vissza tudtak érkezni a Vaszjugán mellé. Ismert olyan példa is, ahol egy hanti nem a közelebbi Omszk felé, hanem Tomszkba ment vodkáért, így viszont útja két évet vett igénybe: egyik télen tudott eljutni Tomszkba, a következőn visszautazott vaszjugáni falujába. Ezek az utak természetesen nemcsak kereskedelmi célúak voltak, hiszen legalább ilyen nagy szerepük volt a vaszjugáni hantik közötti családi, rokoni és ismerősi kapcsolatok ápolásában. A vodkát hazafelé szállító utas minden faluban megpihent, minden faluban megvendégelte a háziakat vodkával, „vendégeskedett”. Ez is az oka annak, hogy sokszor indokolatlanul hosszúra nyúltak beszerzőútjaik, és annak is, hogy a megvásárolt, általában egy hordó (száz liter) vodkának gyakran csak a negyede ért el a vásárló falujába.

A tél a vadászat mellett a vendégeskedések, a kapcsolatok ápolásának ideje is volt. Ilyenkor zajlottak a vásárok is, melyek közül a legfontosabb a karácsony körül megtartott kargaszoki¹⁹ vásár volt. A vásár nem csak kereskedelmi esemény volt, ilyenkor tartották fogadásaikat a hantik választott előljárói (hanti „sut”), „sztarosztái” is. Ekkor

ünnepezték meg a téli keresztény ünnepeket is, amelyeket „Torum kotal’nak”, isten napjának neveztek, szemben „pogány” áldozati szertartásaikkal, melyek neve általában „para” volt. Ezeken a vásárokon találkoztak a rokonok egymással, köttettek új kapcsolatok, és zajlottak a nagy ünneplések, ivászatok is.

„Szamogonkát” a századforduló táján a hantik időnként maguk is főztek, „braskát” is készítettek. Orlov szerint (1926:79–80) a Vaszjugán mentén a hantik saját bevallásuk szerint a kenyéradagjuk felét fordították „braska”, illetve „szamogonka” készítésére. A Vaszjugán mentén a „szamogonkát” készítő oroszok és hantik voltak azok, akik a környék alkoholt nem készítő evenkijeit ellátták itallal. Sokan egyenesen szakosodtak a „szamogonka” főzésére.

Míg a századfordulón így szabályozva voltak az alkoholhoz való jutás alkalmai – a körülmények kényszerítő ereje által –, addig ma ennek semmikor sincs akadálya, egyetlen bizonytalansági tényezője csak az, hogy rendelkeznek-e a szükséges pénzzel, cse-reeszközzel. Ennek megfelelően a mai vodkaszerzési alkalmak kapcsán leginkább a vodkára szánt pénzhez jutás módjairól kell beszélni.

Korábban már említésre került, hogy vodkára gyakorlatilag bármit becserélnek a sajátjukból, illetve ha nincs saját forrásuk, akkor más módszerekkel megpróbálják azt megteremteni. Az egyik ilyen mód a hitel intézménye. A hantik előre isznak a kereskedőnél, majd ha megszerezték vadászszákmányukat, akkor kell törleszteniük tartozásukat. Ez gyakorlatilag ugyanolyan lekötözöttségű rendszer, mint volt a századfordulón és korábban a kupecsek felé. A hitelezők is jelentős kockázatot vállalnak, hiszen míg a múlt századi kupecsek monopolhelyzetükkel élve be tudták hajtani követeléseiket, addig ma senkinek sincsen monopolhelyzete, így behajtási lehetősége sem. Az eladósodott hantik időnként letagadják tartozásaikat, mondván, nem emlékeznek, mikor vitték el azt a vodkát, és nem hisznek az eladónak; vagy egyszerűen nem járnak többet ahhoz a kereskedőhöz, és elkerülik a találkozásokat. Volt arra is példa, hogy a kereskedő megpróbált behajtani tartozást, amiről végül kiderült, hogy nem a megvádolt, hanem annak testvére az adós, csak a kereskedő összekeverte őket. A családokon belül korlátozottan érvényben van az egymásért vállalt – akár anyagi – felelősség is. Vannak példák arra, hogy közeli rokonok tartozását más egyenlíti ki, megvédve a család jó hírét. De van arra is példa, hogy elhunyt férje tartozásait a korábban mindig vele ivó felesége sem vállalta magára. Az, hogy ki hogyan viselkedik ebben a helyzetben, nem a kulturális szabálytól függ (mely egyértelműen a felelősségvállalást tartja normának), hanem az egyének moráljától.

Hasonlóan, a nincstelenség elfogadott lehetősége a kölcsön, amit bárkitől kérhetnek. Ha egymással közeli kapcsolatban állókról van szó, a kölcsönadási feltételek egyértelműek, mindkét fél tisztában van az ügylet bizonytalanságával, de épp kapcsolatuk miatt lehetőségük van követelésük behajtására. Az idegenekkel, távoli ismerősökkel szemben azonban mindenféle trükköt bevethetnek: beteg családtagra, halaszthatatlan utazásra, éhezésre hivatkozhatnak. Nem meglepő ezért, hogy amikor egy hanti férfi megtudta sógora halálát, először arra gondolt, nem is igaz a hír, csak ezzel a trükkel akarnak tőle pénzt kicsalni. Sokan olyannyira eladósodhatnak, hogy nem tudják számon tartani kölcsönzőik körét: szemtanúja voltam, amikor egy asszony jelentős összegű tartozást akart kifizetni annak, akinek valójában nem is tartozott.

A pénzhez jutás további lehetősége a lopás. Előfordul, hogy egyszerűen vodkát lopnak, de bármi más értéket is eltulajdoníthatnak: prémeket, használati tárgyakat stb.

A különböző pénzhez jutási lehetőségek, melyeket feljebb ismertettem, annak ellenére léteznek, hogy azok társadalmi (gondolok itt a hantik mikrotársadalmára is) megítélése egyértelműen negatív. Megszólják, hírbe hozzák azokat, akik nem fizetnek vissza hitelt vagy kölcsönt, és ugyanígy rossz híre kél annak is, aki lop.²⁰

A vodka tehát jelentős szerepet játszik eladósodásukban, így elszegényedésükben is. Ez igaz úgy is, hogy gyakorlatilag bármikor, bármiféle felhalmozást elkótyavetyélhetnek, elkölthetnek egy-egy hosszabb részegségi periódusban. Így az egyik férfi megtakarított pénzén motoros szánt vett, amit még a pénz kifizetése előtt elvezethetett a házához. A szán megszerzése feletti örömeiben inni kezdett, és elitta a szánra szánt pénzt. Tartozását két év alatt tudta csak visszafizetni, és vissza kellett fizetnie annak ellenére, hogy azt egy másik italozás alkalmával elveszítette. Ugyanígy esett áldozatul a vodkának egy másik vadásznál egy motorcsónak, amelyet az olajbányászoktól kapott ajándékba.

Az alkohol a megtermelt javak felemésztése révén kapcsolatban áll a munkával is, de természetesen nem csak ilyen értelemben. Szerepet játszik a munkára fordított, a *munkára fordítható idő* mennyiségében is.²¹ Az, hogy a városhoz képest a tajga „száraz”, alkoholmentes helynek tekinthető, az igaz annak ellenére is, hogy a tajgában is berúgnak időnként, de nincs arra lehetőség, hogy hosszú napokig tartó ivászatokat rendezzenek – nem tudnak annyi vodkát kivinni magukkal. Ezt egyrészt úgy próbálják ellensúlyozni, hogy a környékükön közlekedő helikoptereseikkel megbeszélik, időnként hozzanak nekik vodkát, amiért cserébe halat kapnak; illetve bemennek maguk Novij Vaszjugánba. Mivel ez az út hosszú (34 km), megjárásához egy egész napra szükség van, ezért ritkán szánják rá magukat. Tisztában vannak azzal is, hogy a városban töltött idő részegséggel, munka nélkül fog telni, így alkoholfogyasztásukat a városba menetel időpontjának kiválasztásával, halogatásával szabályozzák. Ahogy egyikük értékelte: „Csak megy az idő, és romlik az egészség.”

Ennek a körülmények adta kvázi szabályozásnak köszönhető, hogy a kiemelt gazdálkodási periódusokban (téli vadászidény, a halak tavaszi ivásához kapcsolódó halászigény, a bogyo- és cirbolyagyűjtögetés időszaka) viszonylag kevés munkanapot veszítenek. Az imént idézett hanti vadász az 1998–1999-es vadászidény december elejétől március végéig tartó időszakában hozzávetőlegesen 15-20 napot veszített el az ivás miatt.²² Három alkalommal, összesen 11 napot volt Novij Vaszjugánban, és egy alkalommal Ozernojében is eltöltött három napot ivással. A 15 és a 20 közötti különbség abból adódik, hozzászámoljuk-e a minden ivászat után szükséges minimum egy nap tétlen kijózanodási időszakot.

Mivel a hantiknak általában nincsen semmifajta közlekedési eszközük, ezért a faluba való kijutás mellett, hogy alkoholfogyasztásuk szabályozója, fékje, amellyel csererendszerük része is. E szolgáltatásért is fizetni kell, és a fizetség általában az, hogy a jármű tulajdonosa vadászhat a kiszállított személy vadászterületén addig, amíg a tulajdonos is ott van. Emellett kap anyagi jellegű ellenszolgáltatást is, általában halat, illetve azt, hogy a hanti vadásznak kell biztosítania a szükséges mennyiségű benzint.

Akik fiatalok, és jól bírják a két falu közötti távolságot gyalog is, azok nincsenek közlekedési eszközökre utalva, maguk határozzák meg ki- és bejutásuk időpontját. Viszont az idősebbek rászorulnak a járművekre, a járművek vezetőire. Ezért egyrészt kényezte-

tik őket, ajándékokkal, figyelmességgel kedveskednek, másrészt hogy minél tovább maradjanak kint velük a tajgában (hiszen valahogy vissza is kell jutni), ott is figyelmesen lesik kívánságaikat. Itt tud belépni az alkohol újra, mint a munkafolyamatokat szabályozó erő: mivel a Novij Vaszjugáni „nem hantik” is hasonlóan sokat isznak, ezért az ő részegségük is befolyásolhatja a hantik munkára fordított idejét. Az 1998–1999-es téli vadászidény említett szakaszában egy amúgy absztinens hanti hús munkanapot veszített el azért, mert potenciális szállítói részegek voltak. Egy másik hanti család egy alkalommal két hetet várakozott, mire járművet kapott, ekkor azonban már csak a fiú tudott kiutazni Ozernojéba, édesanyja nem. Az asszony otthonmaradásának oka, hogy a várakozás alatt (a potenciális sofőrrel is közösen) folyamatosan ittak, és az útra beszerzett lisztet és krumplit is eladták. A fiú eladta anyja ruháinak egy részét is, így csak ő ment ki, gyakorlatilag minden élelem és áru nélkül.

A városban élők munkájában is igen fontos szerepet játszik az alkohol. Az egyik ozernojei férfi, aki a városban is dolgozik, 1999 első négy hónapjában előírt munkanapjainak mindössze szűk harmadát dolgozta le. Nem meglepő tehát, hogy májusban „felmondott” főnöke kérésére. Ha ezt nem tette volna meg, elbocsátották volna, ami későbbi munkához jutási esélyeit csökkentette volna.

A vodka azonban nem csak a munka akadályaként jelenik meg. Kifejezetten munkaserkentő hatása van azokban az esetekben, amikor bizonyos munkák ellenértékéért ajánlanak fel vodkát. Ez vagy úgy történik, hogy a munka elvégzéséért felajánlanak bizonyos mennyiségű italt, vagy úgy, hogy a munka végzése közben, illetve annak befejeztével a megrendelőnél vendégeskedve, vacsorázva, annak terhére korlátlan mennyiségű alkoholt lehet inni. Ha valaki ilyen esetben nem megfelelő mennyiségű vodkát kínál fel, azt kikezdi a közvélemény: egy temetésen a sírásóknak vodkában „fizettek”, és elterjedt a faluban, nagy visszhangot keltve, hogy a hat ember mindössze három üveg vodkát kapott.

A vodka más értelemben is serkentője a munkavégzésnek: a vadászó hantik kultúrájától idegen a javak felhalmozása, a gyűjtés, és mivel igényeik köre is behatárolt, ezért ha nem isznak, sokkal kevesebb zsákmányra van szükségük. Az a hanti vadász, aki korábban kemény alkoholista volt, viszont rengeteget dolgozott, állandóan az erdőt járta, rengeteg csapdát állított, miután absztinenssé vált, gyakorlatilag csak a közvetlen megélhetéshez szükséges javakat termelte meg. Minden ozernojei közül ő tartózkodott a legkevesebbet a tajgában, és az ivásról való leszokása óta egyre kevesebb csapdát állított, mígnem 1998-ban már egyet sem. A vadászat számára feleslegessé vált, hiszen nyugdíjából a legfontosabb élelmiszereket meg tudta venni, a halászat pedig megteremtette azt a húsmennyiséget, amire szüksége volt, sőt még cserélni és ajándékozni is tudott belőle. Egy barátja szavaival: „Nincs szüksége rá, hogy sokat rohangáljon. Kap nyugdíjat, ami elég, aztán ha hal kell, egyszer egy hónapban kijön, hazavisz két zsák halat. Míg ivott, addig mászkált ő is, szüksége volt a prémre. Most nem iszik, hála a feleségének”

Életrsorsok: halál, bűn, életút

„Kibaszott egy fajta a miénk. Mindenki a vodkától pusztul el. Megfullad, megég, elgázolják, megfagy. Nem tudunk normálisan élni” – fakadt ki egy hanti asszony és férje a legújabb, vodka miatt bekövetkezett haláleset hírére: „Alkohol, alkohol, alkohol. Úgy tetszik, ez a legnagyobb probléma.”

És valóban igaza van: végignévze az egyes családok élettörténetét, tragédia tragédiát követ, melyeknek moztatórugója az alkohol, a részegség. Egy asszonynak az utolsó öt évben meghalt a férje alkohol okozta betegségben; veje belefordult egy tóba traktorral; fia letöltötte harmadik börtönbüntetését, amit részeg verekedésért kapott; testvére egy részegen vadászó társaság áldozata lett, akik brutálisan megölték; másik fia elutazásom után nem sokkal részegen belefordult a vízbe, megfulladt.

A vaszjugáni hantik *halálokai* között magas arányban szerepel az alkohol.²³ Igaz, ez nemcsak a hantikra, hanem magára Novij Vaszjugánra is, ahol az 1999-es év első két hónapjában 11 haláleset történt, és ezek közül csak egynél nem merült fel az alkohol mint közvetett vagy közvetlen ok.

Az alkohol fogyasztása nemcsak halálökként szerepel, hanem *bűnként* is. Részegen történnek a késelések, gyilkosságok, verekedések; az alkohol megszerzéséért sokan és sokszor betörnek, lopnak, rabolnak. A város orosz lakossága szerint az elkövetett bűnesetek több mint felét hantik követik el az alkohol miatt, sőt még a rendőrségi előjáró rögtönzött statisztikája szerint is, melyet a konkrét adatok nélkül gondolt ki, a hantik követik el a súlyos bűnesetek száz százalékát, a könnyű bűneseteknek pedig felét. A kép persze módosul, ha megnézzük a hivatalos statisztikákat: rendelkezésemre áll négy év bűnügyi krónikája, melyben ugyan nem tüntették fel a nemzetiséget, de azok a nevek alapján, a személyek ismeretében beazonosíthatók.

5. táblázat. Az 1996 és 1999 közötti időszak bűnügyi statisztikája Novij Vaszjugánban

év	súlyos bűnesetek		könnyű bűnesetek	
	összes	hanti	összes	hanti
1996	1	1 (100%)	35	8 (22,8%)
1997	–	–	34	8 (23,5%)
1998	1	1 (100%)	34	9 (26,5%)
1999 (május 23-ig)	1	1 (100%)	8	1 (12,5%)

A fenti táblázat alapján látható, hogy erre a négy évre a bizonyított súlyos bűneseteket illetően igaz a sztereotip statisztika: három ilyen esetre derült fény, melyek közt volt egy halált okozó késelés, egy halállal végződő verekedés és egy másik dulakodás, amelyben egy férfi meghalt, a felesége pedig majdnem meghalt. Mindhárom esetben hantik voltak az elkövetők (és az áldozatok is), és mindhárom gyilkosságot részegen követték el.

A könnyű bűnesetek százalékos megoszlása azonban nem igazolja a sztereotípiákat: a négy évben ezeknek 12,5–26,5 százalékát követték csak el hantik. Ezekben az esetekben nem mindig deríthető ki egyértelműen, hogy kapcsolatban vannak-e az alkohollal. Ezeknek a számoknak a nagyságához tudni kell, hogy az 1998-ban 3247 lakosú Novij

Vaszjugánban a hivatalos statisztikák szerint mindössze 108 „óslakos” van, bár saját adataim szerint a lakosság hozzávetőlegesen tíz százaléka hanti származású.

A nem hantik sztereotípiái szerint a hantik agresszívakká válnak az alkoholtól. Ez nagyon sok esetben így van, de magatartásbeli különbséget nem lehet felfedezni a hantik és „nem hantik” között. A különbség annyi, hogy a hantik hamarabb válnak részeggé,²⁴ hamarabb kezdenek dühöngeni. A köztük előforduló rengeteg tragédia oka inkább az, hogy vadászok lévén a puska, illetve a vadászkés mindig a kezük ügyében van, amit ilyen esetekben könnyen használnak is.

Gyakori tragédia a hantik között az eltűnés. Tapasztalataim szerint ez az alkohol miatt bekövetkezett haláleseteknek az a fajtája, melyben a holttest meg nem találása miatt rengeteg szóbeszéd, vádaskodás és történet keletkezik.

1998. december 23-án például eltűnt egy hanti asszony, akit csak a hóolvadás után, május 11-én találtak meg a falu szélén, természetesen holtan. Az 1998–1999-es tél ennek megfelelően az ő eltűnésének, keresésének jegyében telt. Volt, aki szerint felült részegen valami autóra, amit fiatalok vezettek, akik kilökték őt valahol az út szélén, miután elvették minden vagyonát. Mások szerint az autó nem véletlenül jelentkezett érte, megbeszélte egy férfivel, aki miatt a gyerekeit is nyugodtan otthon hagyta, hogy az elviszi magával Tomszkba. Egy másik történet szerint olajbányászok vitték el magukkal egy olajfúrára, ahol megölték. Egy további történet hasonló sémára épül: egy férfi ivócimboráival elment Ajpalovóba, de útközben összevesztek, kilökték a szánból, és megfagyott valahol. Gyakran konkrét személyeket vádoltak meggyilkolásával. Több falu szóba került esetleges tartózkodási helyeként: egy olajbánya, Ajpalovo, Tomszk, Mildzsino. Néhány szóbeszéd igazolására rendőrségi nyomozást folytattak, sikertelenül. Holttestének tavaszi megtalálása megcáfolt minden addigi történetet, viszont újat is szült: a falu – annak ellenére, hogy a rendőrség idegenkezűsége utaló jeleket nem talált – egyértelműen tudni véli, ki ölte meg.

A vád a hantik között a halálesetek magyarázatában igen nagy jelentőséggel bír. Gyakorlatilag nincsen olyan haláleset, főleg ha az kapcsolatba hozható valamilyen formában a vodkával, amelyről ne kelne szányra néhány lehetséges történet, amelyben megnevezett emberek megnevezett okokból meggyilkolták volna az elhunytat. Ezek a történetek egyrészt magyarázatul szolgálnak a megmagyarázhatatlan, „véletlen” halálesetekre, másrészt pedig kimondják, megnevezik azokat a konfliktusokat, melyek az elhunyt (illetve gyakran a hírkeltő) és a bevádolt között (a közösség megítélése szerint) megvoltak. A vád nemcsak azokhoz kapcsolódhat, akikkel létező vagy feltételezett konfliktus volt, hanem azokhoz is, akik híres verekedő, duhaj hírében állnak, illetve akik már szerepeltek más gyilkosságok résztvevőjeként.

A tragédiák és a bűnesetek a hantik felfogásában is szorosan összekapcsolódnak a részegséggel. Sőt valójában a tragédia és a bűneset fogalma nem mindig választható el számukra. Az emlékezetükben élő súlyos bűnök, a gyilkosságok, gyilkossági kísérletek, verekedések okozója minden esetben a vodka, az alkoholfájdalom. Mivel pedig a részegséget passzív állapotnak tartják, melyet elszenvednek, és amely alatt cselekedeteiket is csak elszenvedik, nem okozzák; ezért azokért nem is hibáztathatóak. A bűnök így válnak elkerülhetetlen balesetekké, az elkövetők pedig ugyanúgy áldozatok, mint azok, akik szenvedtek, meghaltak miatta.²⁵

Ez az oka annak is, hogy gyakorlatilag nincsen megbocsáthatatlan bűn a hantik fel-

fogásában. Sem a testvérgyilkosságok, sem az anyagyilkosságok, sem más gyilkosságok nem vonják maguk után a közösségből való kizárást, kiközösítést. Ezeket a bűnöket természetesen elítélik, megengedhetetlennek tartják, de mivel az elkövetők maguk is áldozatok, ezért lehetőségük van büntetésük letöltése után a beilleszkedésre. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nem esett csorba társadalmi státusukon, hiszen bűnüket többször a fejükre olvassák, de a hantik mikroközössége megbocsátóbb, mint Novij Vaszjugán nem hanti társadalma.

Bármilyen meglepő is, a bűnök közül súlyosabb társadalmi következménnyel járnak azok, melyeket a vagyon ellen követnek el. Akiket lopáson kaptak, többet veszítenek társadalmi státusukból, mint azokat, akiket gyilkosságért ítélték el.

Minden korai leírás úgy beszél a hantikról, mint akiknél ismeretlen a lopás intézménye, ahol pedig lopnak, ott jelentős orosz hatással kell számolni. A hanti kultúra alapnormája a másokért vállalt felelősség, a másokról – akár idegenekről – való gondoskodás. Egy tajgai vadásztársadalom nem működőképes a szolidaritás ilyen megnyilvánulásai nélkül. A vadászházakat ma is úgy kell elhagyni, hogy abban maradjon legalább száraz tűzifa, gyufa, só és cukor, esetleg feltöltött petróleumlámpa is. Ezek válsághelyzetben életet menthetnek, de normális esetben is megkönnyítik az utánuk jövők boldogulását. Ennek megfelelően vadászházakat nem zárnak be, és nem számít bűnnek bárki házába bemenni, az ott talált élelmiszerből enni, tartalékait használni; de bűnnek számít a tartalékokat nem feltölteni.

Ez ma természetesen nem minden hanti tartja be, a norma nem érvényesül minden esetben, a lopás egyre gyakrabban szerepel elkövetett bűneik között. Ezeket azonban még ma is határozottan elítéli társadalmuk, függetlenül attól, hogy kapcsolatban van-e az alkohollal, vagy sem.

A lopás, a vagyon bizonytalansága az oka a két szomszédos, hajdan összetartozó hanti falu, Ozernoje és Ajpalovo közötti konfliktusnak. Az ozernojeiek azok, akik leginkább érvényesítik a tradicionális normát, akiknek élete – a falu nehezen megközelíthetősége miatt is – viszonylag kívül esik a város befolyása alól. Ennek megfelelően rendkívül keményen vélekednek az ajpalovóiakról, a „Vaszjugán csecseneinek” titulálják őket, mivel „lopnak egymástól, veszekszenek, és nem akarnak dolgozni”. Ugyanaz az ozernojei férfi mondta más alkalommal: „Ajpalovo nem szép hely, furcsák a lakók is, mindent ki lehet nézni belőlük.” Az imént idézett férfi egy évet élt Ajpalovóban is, ahonnan saját bevallása szerint visszamenekült Ozernojéba.

Hasonlóan ítélnék meg és el a lopáson kívül is minden olyan viselkedést, mely a fent leírt szolidaritást, kölcsönösséget sérti. Az ozernojeiek közösségének marginális tagja egy egyedülálló férfi, aki kivonta magát családtagjai, falubelijeik érdekközösségéből. Ő ugyan elfogad bármiféle támogatást, viszont elmulasztja azok viszonzását. Hiába lakott unokabátyjánál hosszú ideig, amikor más esetben rokonai kéredeztek be hozzá, elküldte őket; minden zsákmányból elfogadta a neki járó részt,²⁶ ő azonban titokban tartotta vadászsikereit, és bújva ette meg zsákmányát; vagy (hogy kapcsolódjunk az alkoholhoz) számtalanszor fordult elő, hogy „segített” a mások által beszerzett vodkát meginni, míg ő maga zárt ajtó mögött itta a sajátját.

A fentiekből következik, hogy a kapzsiság – amely jelzővel e férfit is illetik – az egyik legnegatívabb emberi tulajdonság a hanti felfogás szerint.

A szolidaritás normájának szigorúságára példa egy másik eset, amikor két testvér

között konfliktus alakult ki. Ennek ellenére az egyik megszorulván halat kért a másiktól. Az természetesen adott neki, sőt a cselekedetét helytelenítő feleségével csúnyán összeveszett. Az eset azért példaértékű, mert olyan a férfiről van szó, aki élete irányítását, gyakorlatilag minden döntését átengedte feleségének, semmiben nem ellenkezett vele.

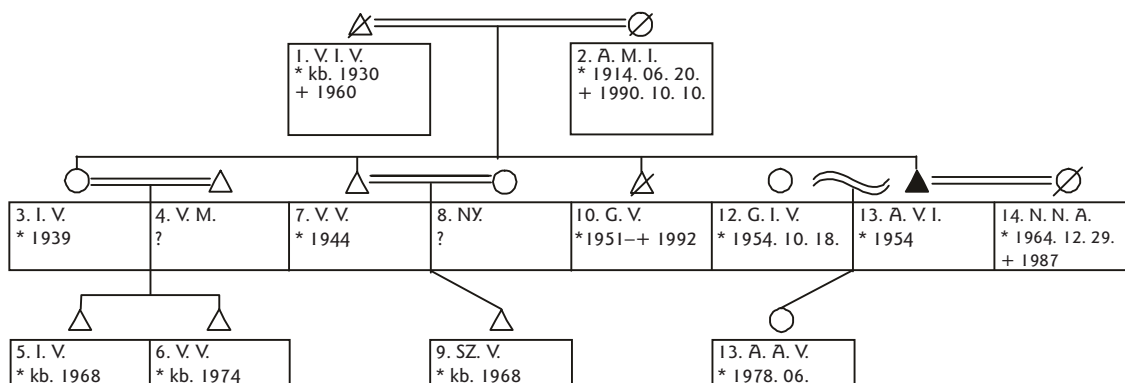
Az alkohol a bűnesetek bizonyos típusait tehát tragédiává minősíti át, más bűneseteknek viszont *komikus* szint kölcsönöz. Vannak tipikusan részegséghez kapcsolódó esetek, melyeket a rendőrség büntet, és melyek hosszú évekig állandó viccként vagy beszédtemaként szolgálnak, közös élmények. Ilyen az, melyben egy vadász Ozernojéból egyszer bement Novij Vaszjugánba részegen. Ott olyan erővel jött rá a szükség, hogy a tanácsházzal szemben kezdett el vizelni. Épp ott volt egy előjáró a rajon központból, aki botrányt rendezett a dologból, így a férfit lecsukatták 15 napra, amit a kargaszoki börtönben töltött le. A történetet minden esetben anekdotikus csattanóval adnak elő: „Pisálni Novij Vaszjugánba jár, szarni viszont már Kargaszokba.” Az „igaztörténet” szabályainak megfelelően nem csak egy emberrel kapcsolatban mesélik el ugyanezt a szűzsét, ugyanezzel a csattanóval.

Nemcsak a ténylegesen komikus eseteket mesélik humorosan, hanem a nagyobb verekedéseket, duhaj ivászatokat is. Ilyenkor a történet vezérmotívuma egy-egy humoros esemény, mint például: ha valaki arccal belesik a tábortűzbe, és megpörköli haját és szakállát; ha valaki hadonászik egy fadarabbal, majd ráesik az asztalra, és ott elalszik; ha miután elalszik az utcán, az éppen rajzó moszkítókat majdnem halálra marják. De nézzünk egy konkrét esetet is: egy férfi berúgott, és az alkoholtól megvadult, mint annyiszor máskor is. Kizavarta a házból a gyerekeit, a kutyáját majdnem agyonverte. Később a vele veszekedő feleségét verte össze, majd egy fahasábot felkapva sógornőjét kergette a ház körül, illetve az arra járó szomszédasszonyát verte fejbe vele. A fahasáb helyett később fejszét is fogott, mindenkit elűzve háza környékéről. Miközben baltával kereste sógornőjét, nekiment egy hordónak – megtántorodott, elkezdett hadonászni, és rávágott a baltával: „Megállni!” Majd felismerve, hogy nincs ott senki, továbbment. Ezt a történetet már másnap mesélte az egész falu, leginkább a sértettek: a sógornő és a szomszédasszony, illetve velük mulatott a történeten maga a történet „hőse” is.

Mindannak, ami az alkohol és az alkoholizmus kapcsán elhangzott a vaszjugáni hantikról, a szemléletes ábrázolására álljon itt a továbbiakban két példa. Két férfi családfáját rajzolom fel először, majd ezekben az ábrákban jelölöm egyrészt azokat, akiknek halála összefüggésbe hozható az alkohollal, másrészt azokat, akikről tudható, hogy rendszeres vodkafogyasztók, „részegesek” jelenleg, vagy azok voltak. Róluk leírom mindazt, ami az alkohollal való kapcsolatukról elmondható, illetve ami a családon belül beszédtema.

A családfákban mindössze három generáció szerepel: a vizsgált személyek, azok szüleinek és gyerekeinek generációja. Így is kerek képet kaphatunk, és ha bővítenénk vizsgálatunk kereteit, a más generációk kapcsán a felmerülő egyre szélesebb információhiány deformálhatná eredményeinket. Természetesen még így is vannak olyan adatok, melyek nem állnak rendelkezésünkre. Ennek több oka van: egyrészt az „adatközlők” emlékezetének, illetve ismeretének határai, másrészt pedig a rendelkezésre álló írásos források korántsem teljesek voltak.²⁷ Ennek ellenére a két példa segít felmérni az alkohol fogyasztásának arányait, az életutakra gyakorolt hatását, szerepét a halálozási statisztikákban.

Az első férfi A. V. I., akinek családfája az I. ábrán látható.²⁸



I. ábra. A. V. I. családfája

A. V. I. hányatott sorsú hanti vadász. Kétszer ült már börtönben, többször a véletlen folytán menekült meg tőle. Első, hároméves börtönbüntetését sokak szerint garázdaságért kapta, de saját felfogása szerint azért, mert nem fizette élettársának a gyerektartást. Eleinte több város börtönét megjárta, míg végül kikötött a BAM építésén, ahol jó magaviseletű rabok is részt vehettek. (Az építkezésről cikk is jelent meg: „Komszomolisták építik a vasutat”). Ő is rajta volt a képen. Végül az építkezésekről hazaszökött: egyszerűen repülőre szállt, és elrepült. Sokáig keresték hiába: bevette magát az erdőbe. Élelmét egyrészt maga szerezte be, másrészt pedig édesanyja küldte ki neki, illetve adta neki oda, ritka városi látogatásaikor. Egy ilyen látogatáskor fogták csak újra el, kilenc hónap elteltével. Hosszabbítást nem kapott ekkor sem, csak eredeti büntetését kellett letöltenie.

Börtönévei után összeházasodott N. N. A.-val (14), akit négyévi házasság után megölt, lelőtt. N. N. A. halálának is különböző magyarázatai vannak. Csak annyi bizonyos, hogy együtt mulattak másokkal Ozernojében, rengeteget ittak, és mikor reggel felkelt A. V. I., a felesége átlőtt vállal, kivérezve feküdt mellette. Hogy miként történt, azt ő sem igazából tudja. Van, aki szerint puskát tisztított, ami elsült, és eltalálta a feleséget. Van, aki szerint ajtón keresztül lőtte le véletlenül. Ő maga azt vallotta a bíróság előtt, hogy részegségében nem ismerte fel, medvének nézte, ezért lőtt. Gyakran arról beszél azonban, hogy nem is ő tette.

De tudni lehet ennek előzményeit és következményeit is. A. V. I. tíz évvel idősebb volt feleségénél, aki igen szép asszony volt, férje mindennel ellátta, öltöztette, mint egy babát. Neki azonban mindig egyre több kellett, mindig újabb kiadásokba hajtotta férjét. Végül két-három alkalommal rajtakapta férfiakkal is. Felesége megfenyegette, hogy nem tehet ellene semmit, mert mint büntetett előéletűt akkor csukhatja le, amikor akarja. Végül A. V. I. részegen lelőtte, majd lefeküdt mellé, és elaludt. Reggel semmire nem emlékezvén keltegette, mikor mondták neki, hogy ne bántsa, mert már halott.

A. V. I. hét év börtönbüntetést kapott, melynek jelentős részét pszichiátrián, kezelés alatt töltötte le, hiszen azt ölte meg, akit a legjobban szeretett, és akit a mai napig szeret. Végül gyógyultnak nyilvánították. Szabadulása után rögtön a kikötőbe ment, és

Kargaszokba utazott. A hajón éhes volt, bement a büfébe. Időközben azonban minden megváltozott: más volt a pénz, mások voltak az árak, semmit nem értett. A büfés fel fogván a helyzetet, mindent elmagyarázott neki. Kargaszokban kenyeret vett, az utcán halat és vodkát – nagyon kívánta a halat. Mivel nem volt pénze, segítséget kért, és a Tanácson végül segítettek: kifizették a szállodát és a jegyeket. Egy hetet töltött még ott. Vaszjugánban állt a repülőtéren, nem tudta, hova menjen, hiszen amíg a börtönben volt, meghalt az anyja és a testvére. A megüresedett ház védelmére megkért férfi nem törődött a rábízott házzal, így mindenét szétpakolták: még a ruháit és a fotóalbumait, csapdáit is, sőt vadászterületét is más szállta meg.

Eleinte ismerősöknél, majd munkásszállón lakott egy ismerőse segítségével, aki bevette az olajbányákhoz őrnék. Itt konfliktusba keveredett főnökével, többek közt a kifizetetlen bérei miatt. Két hónappal a börtön után maga tett igazságot. A munkásszállón eltűnt a hátizsákja, minden megmaradt felszerelésével, így baltával akart igazságának érvényt szerezni. Miután mindenki elmenekült előle, bement az irodaházba, megkereste főnökét is, aki csak az ablakon keresztül tudott elmenekülni. Valami okból a rendőröknek nem szólt senki, így nem csukták be. Később persze tudomást szereztek róla, de nem csináltak belőle ügyet, hiszen azt a főnököt senki nem szerette. Persze másnap felmondtak neki. Ezután kezdett Ajpalovóban, Novij Vaszjugánban, majd végül Ozernojában élni, halászni és vadászni. Mással hivatalosan nem foglalkozhat, mert a börtönben tuberkulotikussá vált.

Volt azóta több újabb összetűzése a rendőrséggel: egyszer részeg duhajkodásért egy éjszakára leültették egy barátjával; másszor részegen, félmeztelenül bement az önkormányzathoz lakást követelni, majd pedig „jogosulatlan” vadászkesz viselése miatt hat hónap felfüggesztettet kapott. Ekkor mérte fel, hogy nincs sok lehetősége a szabadon maradásra, ha folyamatosan összeütközésbe kerül a rendőrséggel. Azóta Ozernojában él, Novij Vaszjugánba csak alkalmanként megy be, akkor viszont kifejezetten azzal a céllal, hogy készleteket szerezzen be, illetve berúgjon.

Családja életének statisztikái az alábbi táblázatban figyelhetők meg:

6. táblázat. *A. V. I. családjának statisztikája az alkoholra vonatkozóan*

ÖSSZESEN	14 fő
Meghalt	4
alkoholtól halt meg	3
biztosan nem alkoholtól halt meg	1
Él	10
alkoholista	2
felöltt, aki biztosan nem iszik	1
felöltt, akiről nem tudni, iszik-e vagy sem	7

Édesapja, a tőlük különváltan élő vadász, V. I. V. (1) 1960-ban részegen vízbe fúlt. Alig tud róla valamit, alig ismerte. Édesanyja, A. M. I. (2) idős korában, főleg fia első börtönbüntetése után rengeteget ivott. Ennek ellenére halála nincs kimutatható kapcsolatban alkoholizmusával.

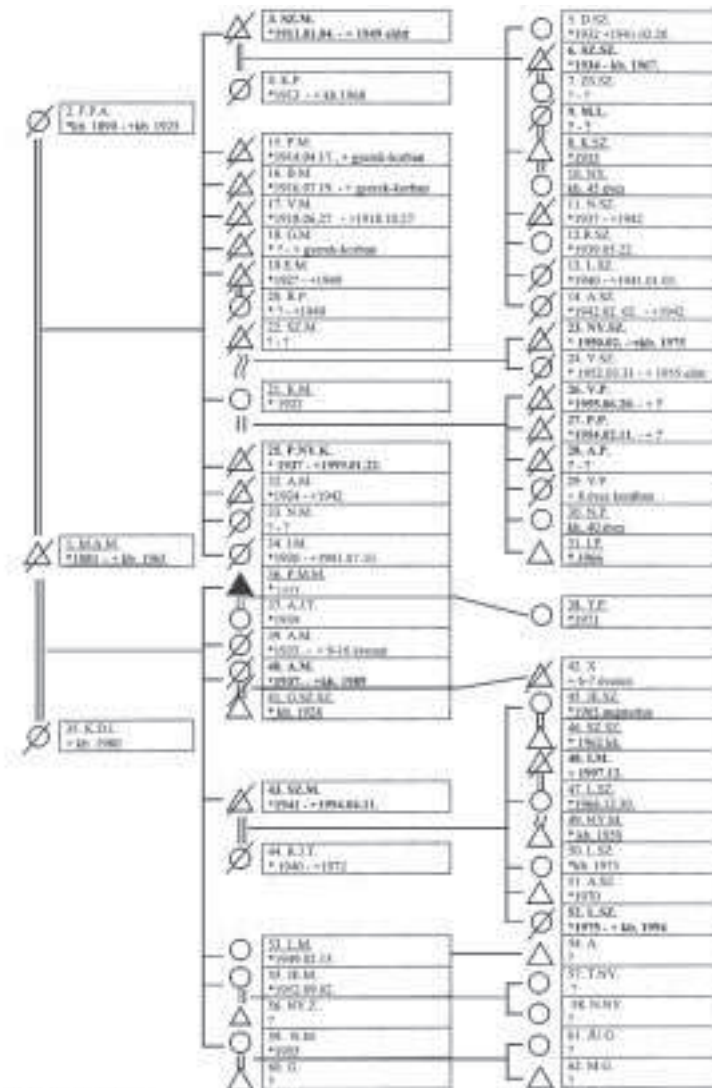
V. V. (6) börtönbüntetését tölti, amit részeg verekedés, garázdaság miatt kapott.

G. V. (10) városkája utcáján halt meg részegen: hazafele menet egyszerűen elesett, és megfagyott a hóban.

G. I. (12) A. V. I. élettársa volt, nála két évvel idősebb. Rengeteget ittak közösen, az alkohol volt az, ami összehozta, majd elszakította őket egymástól. Semmi kapcsolatuk nincs egymással, azt sem lehet tudni, Oroszország mely részén élnek.

N. N. A. (14) annak a húga, aki V. P. K.-t (lásd következő család: 26) lelőtte. Ő már hivatalosan is felesége volt A. V. I.-nek, aki lelőtte őt négy év házasság után.

A másik férfi, P. M. M. családjának három generációja a 2. ábrán tekinthető meg.



2. ábra. P. M. M. családfája

P. M. M. fiatal korában saját bevallása szerint is keményen ivott. Leendő felesége kezét is úgy kérte meg, hogy majd mindenben együttműködnek, rengeteget fog dolgozni, a keresetét hazaadja, de inni ugyanúgy fog, mint ahogy eddig is ivott. Valóban így volt: rengeteg munkája mellett is folyamatosan anyagi gondjaik voltak, hiszen keresetének jelentős részét elitta.

Változást életében az hozott, amikor 1994 áprilisában meghalt a testvére. Ezzel a testvérével volt leginkább bensőséges kapcsolata, és szoros gazdasági kapcsolatban is álltak: rengeteget segítettek egymásnak. Testvére halála egy közös részegség után következett be (lásd később), ahol a balesetbe torkolló végzetes útra majdnem elment ő is. A halálhírrre a hír átadója szerint: „A szemem előtt, percek alatt öregember lett.” Sokáig nem is ment ki azokra a vadászterületekre, ahol közösen is vadásztak, sőt vodkát is egyre kevesebbet ivott.

A végső lökést az adta meg, amikor falujukba 1994 júliusában meghívtak egy moszkvai „professzort”, aki hipnotikus erővel, néhány csepp állítólagos méreg nyelvre csepegtetésével vele együtt sok embert kigyógyított alkoholizmusából. A „méreg” tiszta szesz volt, és kétéves időtartamot jelölt ki a „professzor”, ami alatt bármennyi alkohol megivása halálhoz vezetne. P. M. M. felesége, aki rábeszélte erre a kezelésre, megbeszélte a „professzorral”, hogy neki öt évet jelöljenek ki. P. M. M.-re hihetetlen hatással volt a moszkvai ember megjelenése, hiszen számára azt a tekintélyt testesítette meg, melytől egész életében félt, mellyel mindig megalkudott. A tekintély szerepe mellett beszámítandó az is, hogy P. M. M. saját hanti vallásának jó ismerője, aki még megtart bizonyos rítusokat, ismer bizonyos szent történeteket, betartja vallása szabályait, és főként hisz benne. Érthető tehát, hogy egy kvázi „szent ember” parancsa számára megfellebbezhetetlen, a tilalom és a hozzá járuló büntetés teljességgel hihető, valószerű. Így hát a kvázi-vallási szabályozás mellett felesége hathatós segítségével mind a mai napig absztinens, bár már letelt a kijelölt időszakasz.

P. M. M. ma is szívesen vesz részt ivászatokban csendes megfigyelőként, rendkívül jókat szórakozva a részegeken, de nem iszik egy csepp alkoholt sem. Eleinte nagyon nehezen fogadták el absztinenciáját, ma azonban már csak udvariasságból kínálják meg olykor-olykor, de semmiképpen nem erőltetik. A részegeskedést ő maga mélyen elítéli, ennek ellenére szívesen mesél fiatalkora részeg kalandjairól. Életében az alkohol szerepét igazából nem vette át semmi: a korábban ivásra fordított időt passzivitásban tölti, vagy otthon marad, vagy sorra járja ismerőseit.

Meg kell jegyezni, hogy a kezelésen részt vett közel harminc emberből ma csak ő az, aki egyáltalán nem iszik, és egy bányamérnök, aki azóta csak mértékkel iszik, mindenki más újra visszazokott az alkoholra.

A fenti magyarázatok ellenére is megválaszolatlan marad a kérdés, miért lesz valaki absztinens a hanti kultúrában. Ennek oka nem P. M. M. személyiségében keresendő, hanem feleségében, A. J. T. (37) élettörténetében és -felfogásában. A. J. T. a Vaszjugán egy ma már lakatlan mellékfolyója, a Csertala mellett született. A háború alatt rengeteget éheztek, és ezért, valamint édesanyja halála miatt gyermekkorában nevelőotthonba került. Fiatal korára Tomszk melletti otthonok lakója volt: neveltetése és környezete városiassá tette. Háromféle középfokú végzettséget szerzett: gazdasági, egészségügyi, gyors- és gépirói. Sokáig élt és dolgozott Tomszkban, majd Krasznojarszkban. Ebből a környezetből lépett be Ozernoje, illetve Novij Vaszjugán életébe, és pontosan fel tudta

mérni annak helyzetét, esélyeit. Meglátta és megfogalmazta férje és általában a hantik alkoholizmusának következményeit, szerepét. Ezért, mikor módja nyílt arra, hogy kihasználja a körülmények adta lehetőséget, és legalább férjét leszoktassa a vodkáról, kihasználta minden ravaszságát és tekintélyét, és valóban absztinenssé tette őt.

A család három generációjából az alábbi táblázatban nyomon követhetően 23 családtag bizonyítottan szoros kapcsolatban állt vagy áll az alkohollal, attól halt meg, illetve tudni lehet, hogy alkoholistaként él(t).

7. táblázat. P. M. M. családjának statisztikája az alkoholra vonatkozóan

ÖSSZESEN	62 fő
Meghalt	36
alkoholtól halt meg	10
biztosan nem alkoholtól halt meg	16
nincs pontos információ halála okára, vagy arra, hogy valaha ivott-e	10
Él	26
alkoholista	13
leszokott alkoholista	1
gyerek	4
felőtt, aki biztosan nem iszik	4
felőtt, akiről nem tudni, iszik-e vagy sem	4

P. M. M. apja, M. A. M. (1) szintén híresen szerette az alkoholt, fiatal korában egyéves bevásárlóutakra is felkerekedett, hogy beszerezze azt, sőt sírjába is tetetett vodkásüveget. Nem lehet tudni, hogy halálának közvetlen oka kapcsolatos-e a vodkával, vagy sem.

Fia, Sz. M. (3) szintén duhaj hírében állt. Tudni lehet, hogy első élettársa, egy 16 éves lány két hét együttélés után visszamenekült szüleihez élőle. Halála oka nem tudható, azt leszámítva, hogy részegen halt meg.

Sz. Sz. (6) kb. 30 éve, 33 évesen halt meg: részegen megégett az olajbányában.

K. Sz. (8) egyike azoknak, akik ma is Ozernojében élnek. Talán ő a leginkább rabja az alkoholnak. Korábban már említettem, hogy saját nyugdíját sem maga kezeli, ennek ellenére is rendszeresen elissza gyakorlatilag minden jövedelmét. Több balesete is volt már: majdnem belehalt delirium tremensbe; illetve egy hosszú ivászat után részegen felgyújtotta a házat, és ellőtte puskával a száját, egyértelműen (bár nem bevallottan) öngyilkossági szándékkal.

K. Sz. felesége, M. L. (9) is az alkohol áldozata. Pontosán nem lehet ismerni halálának körülményeit. A hivatalos verzió szerint részegen kiment az utcára télen felöltözetlenül, ott elaludt, és reggelre megfagyott. A vele ivó férje csak reggel fedezte fel halálát. Mások szerint az sem elképzelhetetlen, hogy a részeg férj és annak nagynénje végzett vele.

Mai élettársa, Ny. (10), orosz asszony, aki gyerekeivel él Novij Vaszjugánban. Kapcsolatukra leginkább az „ivócimboraság” a jellemző, általában K. Sz. pénzén isznak. Kapcsolatuk ismerőseik és rokonaik közt rengeteg tréfa tárgya, főként amiatt, hogy K. Sz. finanszírozza barátnője fogyasztását is.

K. M. (21) 80. évében jár, egyre betegesebb, amiért el kellett hagynia tajgai házat,

faluját, és be kellett költöznie Novij Vaszjugán városba. Azóta gyakorlatilag teljesen feladat nélkül van, napjainak egyetlen célja bevallása szerint is az, hogy elmúljon. Napjai folyamatos pénztelenségben telnek, amelyek egyetlen tagolója a rendszertelenül érkező nyugdíj. A pénz felvétele után néhány napig folyamatosan részeg, családjával elissza jövedelmét, majd kezdődnek újra a pénztelen hétköznapok. Változást életében igazából az jelentett, hogy mit csinál „száraz” időszakában: korábban is rendszeresen ivott, hasonló mennyiséget és hasonló intenzitással, de mellette keményen dolgozott, még 72 éves korában is járt vadászni és halászni.

Fia, Ny. Sz. (23) 30 éves kora előtt meghalt, tipikus és gyakori baleset áldozata lett: részegen belefordult a Vaszjugán folyóba, és befulladt a jeges tavaszi vízbe.

Férje, P. Ny. K. (25) 1999. január 2-án halt meg. Halálának körülményei a mai napig nem egészen tisztázottak. Annyit lehet biztosan tudni, hogy többnapos részegség előzte meg. A fia vadászszákmányából meglehetősen nagy összegre tettek szert, amit elég gyorsan el is ittak. Halála napján vette fel a nyugdíját is, amiből eleinte egy-egy üveg vodkát vett, amit feleségével, fiával és annak barátjával együtt ittak meg. Négy üveg vodka után a fiú ment italért, aki egyszerre hozott újabb négy üveggel. Egyre részegebbek lettek, egyre nagyobb poharakban itták az alkoholt, míg – a legelfogadottabb verzió szerint – az utolsó, vizespohárnyi vodka után P. Ny. K. felállt, megkérdezte a feleségét, hogy van-e víz a kézmosóban, kezet mosott, lefeküdt a földre, és úgy maradt. Szíve nem bírta a megterhelést. A szintén teljesen részeg család nem vette észre halálát, ittak tovább, azt gondolva, hogy elaludt a konyha padlóján. Az is biztosnak tűnik, hogy az este (egyéb, most nem tárgyalandó okokból) beállító rendőrség már holtan találta a földön, amit családja még nem vett észre. Az akkor jelenlevők közül a vendéget bekísérték az őrszobára, ahonnan csak másnap reggel engedték ki. Mikor visszament, a földön találta az egymás mellett fekvő P. Ny. K.-t és fiát. Először – semmire nem emlékezvén – az idősebbet akarta felsegíteni, mikor megérezte, hogy hideg a keze. A részeg fiút felkeltette, majd értesítette P. Ny. K. sógorát, aki végre elkezdte megszervezni a már lassan egynapos holttest temetését.

A temetést szinte elejétől a végéig a távolabbi rokonságnak kellett intéznie, mert a részeg feleség nem volt képes semmire, folyamatosan újabb vodkákért könyörgött; a másnaposságtól szintén beteg fia sem tudott sokat tenni. Önkontroll hiányában az akkor rendkívüli fagyokban nem füles sapkában ment ki az utcára, és fülei meg is fagytak.

Ez P. Ny. K. halálának legelfogadottabb változata, de más verziók is léteznek. A különböző magyarázatok oka lehet az is, hogy senki nem emlékszik pontosan a történetekre, hiszen részegek voltak. Pontosabban senki sem akar emlékezni mindenre, a falu közvéleménye szerint. Nem egyértelmű, pontosan kik is voltak jelen, illetve a már említett három emberen kívül volt-e ott még valaki. Nincs elfogadható magyarázata a halott testét borító véraláfutásoknak sem, amik létezését a halottmosó asszony nem titkolta el. Sokan valószínűnek tartják, hogy dulakodás közben halt meg az áldozat. És arról is igen sokat beszélnek – amit a hivatalos rendőrségi vizsgálat nem erősített meg –, hogy P. Ny. K. rossz, acetontartalmú vodkát ivott, és mérgezésben halt meg.

Fiaik híres legények voltak Novij Vaszjugán környékén: egyrészt kiténtek szépségükkel, remek vadászok voltak, másrészt a legfiatalabb kivételével duhaj hírében álltak. Haláluk kivétel nélkül a vodka következménye, és egy kivétellel verekedés az oka. V. P. (26) egy családi vodkázás közben összeveszett, -verekedett öccsével, A. P.-vel (28), és több kés-

szúrással megölte. Ő maga is hasonlóan végezte: egy ivászat alkalmával hajdani iskolatársa emlékezett rá, hogy annak idején a kollégiumban egy magnólopás alkalmával feladta őt a felügyelőtanárnak, ezért vadászpuskájával lelőtte. P. P. (27) epilepsziás volt, egy rohama közben belefordult a tóba és megfulladt. Néhányak szerint ő is részeg volt halála előtt. Halálának más szintű, mitológiai magyarázata is van, amely szerint halálának oka, hogy minden tiltás ellenére madáretetőt szőgezett fel a falu szent fájára.

A még élő testvérek közül N. P. (30) főiskolát végzett, most Ukrajnában él férjével és két gyerekével. Hogy milyen életszínvonalon él és miből, arról családtagjainak kevés ismeretük van, hiszen mást mesél ő is és gyermekei is. Amit tudni lehet, az az, hogy látogatásai alkalmával Novij Vaszjugánban ő sem él magasabb nívón, mint családja, és hasonlóan intenzíven iszik alkoholt is.

I. P. (31) az egyetlen életben maradt fiúgyermek nem él házasságban: partnere egy férjes asszony, akivel általában együtt isznak. Kapcsolatuk az alkoholnak megfelelően viharos, 1999 tavaszán késelés is tarkította. Ő az, akit rokonai egyformán elítélnek azért, mert elhanyagolja családja vadászterületeit, tajgai házait, elkótyavetyéli annak értékeit. Apja halálával gazdaságuk teljes szétesése várható, hiszen az alkohol hatása alatt mindent megtesz egy-egy újabb üveg megszerzéséért.

P. M. M. egyetlen lánya, T. P. (38), sokáig élt Tomszkban, ahol egy ideig főiskolai hallgató is volt, majd kofaként dolgozott. Sokáig munkásszállón lakott, majd vőlegénye szüleinél éltek mindaddig, míg vőlegénye egy munkahelyi balesetben meg nem halt. Ezután újból munkásszállón élt, egyre többet ivott, és végül édesanyja hatására hazatért Novij Vaszjugánba. Munkát csak a közeli olajvárosban kapott takarítónőként, ahol egy hónapos váltásban dolgoznak. Ez a munkásszálló-lét is hozzájárult ahhoz, hogy egyre többet ivott, mígnem jó hírért végleg elveszítve alkoholistának, züllöttnek titulálta a falu közvéleménye. Igazi törést viszont csak az jelentett, mikor egy otthoni, magányos lerészegedése után szülei is megbizonyosodtak életmódjáról. Sikertelen öngyilkossággal próbált változtatni helyzetén, majd a traumát kiheverve minden folytatódott, folytatódik tovább.

A. M. (40) betegen halt meg; nem tudott járni, és férjétől elhagyatva egyedül élt, a rokonok ápolták. Ápolta őt többek közt I. P. (31) és akkori barátnője is, mígnem egy közös ivásuk alkalmával feltehetőleg felborult a villanyrezsó, amitől a ház kigyulladt. A nem csak részegsége miatt mozgásképtelen asszony bennégett a házban. Nem mindenki szerint történt mindez véletlenül, sokan szándékosságot feltételeznek.

A. M. volt férje, G. Sz. Sz. (41) egyedül élő, házát rendszeresen zárva tartó öregember, aki csak rendszeres és hosszan tartó részegségei alatt tartja a kapcsolatot ismerőseivel. Ennek ellenére 1999-ben készült második esküvőjére, amitől sokan azt várták, majd kevesebbet lesz alkalma inni.

Sz. M. (43) volt a P. M. M.-hez legközelebb álló testvér. Közel voltak egymáshoz életkorban, habitusban, munkaszokásokban és -morálban, rendszeresen segítették egymást. 1994. április 11-én is együtt ittak Sz. M. vejével hármában, de – mint már volt róla szó – P. M. M. elszakadt tőlük. Sz. M. a vejével, I. M.-nél (48), annak munkahelyére, egy olajkúthoz akart menni motoros szánnal. A részeg Sz. M. leesett a szánról (amit veje nem vett észre), és elaludhatott az úton, mert a feltehetőleg fekvő testen egy csőszállító teherautó gázolt keresztül. Szörnyethalt, maradványait nagy körzetben elszórva

találták meg, és sosem derült ki, ki gázolta el. Természetesen ebben az esetben is felmerült a szándékosság gyanúja, a közvélemény egy része vejét vádolta halálával.

Sz. M. is részt akart venni azon a kijózanító szeánszon, melyen bátyja absztinenssé vált, és melyet halála után három hónappal rendeztek meg.

Sz. M. legidősebb lánya Je. Sz. (45), a kozák Sz. Sz. (46) felesége. A férj rengeteget iszik, amiből számos munkahelyi konfliktusa is támadt. Felesége összehasonlíthatatlanul kevesebbet iszik nála, hiszen két gyermeke nevelése nem engedi meg, hogy elhagyja a házat. Így csak férje otthoni ivászataiban vesz részt, akkor azonban ő is rendszeresen a lerészegedésig.

L. Sz. (47) férje az az udmurt I. M. (48) volt, aki apósa halálában szerepet játszott. I. M. kezdetben igen szorgalmasnak bizonyult, emléke rendkívül pozitív felesége rokonai között mind a mai napig. Felesége alkoholizmusát rendkívül nehezen viselte, és mikor kiderült, hogy rendszeresen csalja is őt, el akart válni, és hazamenni Udmurtiába. Ez az akkori gazdasági represszió miatt lehetetlennek bizonyult, és ő is egyre többet ivott. Folyamatosan elitta az addig felhalmozott javaikat: tévét, mosógépet, élelmiszert. Két évvel sikertelen öngyilkossága után, mikor is nyakon lőtte magát; megölte őt felesége szeretője, aki jelenleg az élettársa. Párnát szorított a szájára, így fojtotta meg.

I. M. felesége azóta is szinte szünet nélkül részeg. Együtt élt két évig azzal a férfival, akit végül férje halála miatt börtönbe zártak, és aki őt is rendszeresen verte, olyannyira, hogy kórházban is ápolták törött állkapcsát. Nem dolgozik, özvegyi nyugdíját és a családi pótlékot issza el rendszeresen. Két gyermeke sokat éhezik, ilyenkor rokonaik látják el őket. Életmódja miatt a helyi önkormányzat megbüntette harminc rubelre, és megfenyegette gyermekei elvételével. A gyerekek nevelőotthonba való elhelyezését támogatta és szorgalmazta családjának több tagja, így testvére és nagynénje is.

Első gyermekük gerincvelő-sérüléssel született, mely egy hónap alatt halálát is okozta. Anyja nem volt hajlandó törődni vele, és az ápolásra szánt pénzt is elitta, el sem temettette.

L. Sz. (47) élettársa az orosz Ny. M. (49) volt, börtönbe zárásáig, bár ezért az *aszszonyt* sokan megszólták, hiszen a rendőrségi nyomozás lezárulta előtt is mindenki őt tartotta férje gyilkosának. Ny. M.-et végül összesen négy gyilkosságban találták bűnösnek. Ennek ellenére ma is hazavárja nemcsak élettársa, hanem annak gyerekei is, hiszen ő valamennyire biztonságot, állandóságot jelentett. Ha ő otthon volt, anyjuk sem ment el otthonról, és rendszeresebben volt ennivaló is az asztalon. Börtönbe zárása óta a gyerekek félnek hazamenni, nem tudják, mikor kiket találnak a házukban, ezért azóta nagynénjükénél is laknak.

L. Sz. (52) Tomszkban dolgozott, és ott is ment férjhez egy orosz fiúhoz. Házasságkötésük után, 19 éves korában a fiú korábbi szerelme részegen, féltékenységtől fűtve megmérgezte.

A család fekete báránya, a mindenki által alkoholistának, züllöttnek titulált L. M. (53). Ő nem Novij Vaszjugánban él, hanem a járási központban, Kargaszokban. A családdal semmilyen kapcsolatot nem tart. Alkoholizmusa gyakori beszédtema, kizárólag megvetéssel vagy gúnyorosan emlegetik, és ellenpéldának hozzák fel példás életet élő fiát, aki szintén elszakadt tőle. Erős megítélésének oka minden bizonnyal az is, hogy a családtól határozottan elszakadt, és a nála időnként megjelenő rokonokat nem vendégeli meg megfelelően.

Összefoglalás

Az alkohol letagadhatatlanul része a vaszjugáni hantik kultúrájának. Része, mert az élet minden szintjén jelen van: az egyének öndefiníciójában, identitásában; a szakrális kultúrában, a profán kultúra viselkedési normáiban, folklórukban; a gazdálkodás preferenciáiban, értékdominanciájában és szerveződésében, a munkaidő-beosztásukban; büntetéseikben, életsorsuk vezérelveként, haláluk gyakori okaként. De nem tekinthető egyedülállóknak a hantik helyzete, alkoholhoz való viszonya. Mindazokban a kultúrákban, ahol az alkohol fogyasztása társadalmilag nem korlátozott, hasonló jelenségek figyelhetők meg.²⁹ Ugyanígy elhatalmasodik életükön, célja és értelme lesz cselekedeteiknek, ugyanígy megkapja társadalmi legitimizálását, vagyis elveszti bűn jellegét. Ahol nincs kellően erős tilalmi rendszer, ott az alkohol abszolutizálódik, sajátos, alkoholközpontú értékrendszer épül, amelyben mindig lesz indok az ivásra, az egyén mindig felmentést nyer: kialakul az alkoholkultúra.

Ez a vodkakultúra jelen is marad a vaszjugáni hantik életében a számunkra belátható időben, hiszen a felduzzadt, felduzzasztott lakosságú vaszjugáni régió gazdasági lehetőségei folyamatosan és nagy léptekben romlanak. Befolyásolja ezt az általános oroszországi gazdasági válság, az úgynevezett északi pótlékaik eltörlése, melyek kompenzálták a helybeliek számára az északiságukból adódó nehézségeket, de befolyásolja az is, hogy az olajbányászat nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket ebben a régióban, egyre inkább visszafejlődik. A vaszjugáni régió a fentiek és a kilépési lehetőségek hiánya miatt elszegényedik, lakossága lumpenproletárrá válik, mindez pedig gerjeszti az alkoholizmus egyre nagyobb méretűvé válását. E folyamat hatásai alól pedig természetesen a helybeli hantik sem vonhatják ki maguk.

Az etnológus számára pedig adott a dilemma: szabad-e megírni mindezt, illetve lehet-e ezt elhallgatni?

JEGYZETEK

* Terepmunkáimhoz nyújtott anyagi segítségéért köszönettel tartozom az alábbi intézményeknek: ELTE BTK tárgyi néprajzi tanszék, Európai Folklor Intézet, Janus Pannonius Alapítvány, JPTE BTK finnugor tanszék, JPTE BTK néprajz tanszék, Kümpers Greve Alapítvány, Magyarországi Orosz Kulturális Központ, Martin György Alapítvány, MTA NKI etnológiai osztály, Néprajzi Múzeum, Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány, Soros Alapítvány, Tomskij Pedagogicheskij Universitet, Laboratoria Jazykov Narodov Sibiri.

Köszönöm családomnak, hogy mindig, mindenben mellettem állt, valamint Vargyas Gábornak a szakmai és baráti támogatását!

1. Vizsgálatom elsősorban az állandó lakossal nem bíró tajgai Ozernoje falu lakosságára koncentrált, illetve arra a Novij Vaszjugán városra, melynek a közelében fekszik a falu, és ahol rokonaik, ismeretségi körük él. Az Ozernojéba járó vadászok számára a két lakóhely gyakorlatilag viselkedési formákat is jelent: a tajga a munka helye és ideje, míg a város sokaknál teljes passzivitást, „szabadidőt” jelent.

- A vaszjugáni hantik Szibériában, az Ob nyugati, Vaszjugán nevű mellékfolyója mellett élnek. Ez a legdélebbi folyó, ahol hantik élnek. Az orosz kultúrához való mindenkori közelség, de még inkább a sztálini kitelepítési politika hatására a legnagyobb mértékben akkultúrázódtak hanti csoporttá váltak, és a nyelvhasználatot is megszüntnek tekinthetjük.
2. Ez szerepel még a szakma korábbi és mai kézikönyveiben is, lásd többek közt: Zsirai (1994:177); Hajdú–Domokos (1980:151); Mikešy (1996:28); Csepregi (1997:67), aki a szovjet rendszerrel kapcsolatban fontos megfigyeléssel egészíti ki a korábbiakat.
 3. „...a súlyos népi hibák a természettel és a hódító idegenekkel folytatott egyenlőtlen harc sebei, amelyeknek elüszkösödését siettette aztán az átmenet nélküli hirtelenséggel rájuk zúdított fölszínes európai civilizáció egy és más mérge, mindenképp pedig a drága és gyilkos szesz, amelynek tehetetlen rabszolgáivá aljasultak nemcsak a férfiak, hanem a nők, sőt a gyermekek is” (Zsirai 1994:200).
 4. Az alkoholológia irodalma oly nagy és sokrétű, hogy azt itt felsorolni nem lehet. A teljes bibliográfia helyett álljon itt egy-egy adat: szociológiai esettanulmány: Ambrus (1985); etnológia tanulmánygyűjtemény: Douglas (1987); történeti elemzés: Kárpáti (1979). Az alkoholológiának Magyarországon szaklapja (Alkoholológia) és könyvsorozata is van (Alkoholológiai Kiskönyvtár).
 5. Ismereteink szerint az orosz gyarmatosítók, a zürjén kereskedők megjelenése előtt a hantik nem ismertek alkoholtartalmú italokat. Hallucinogén anyagokat használtak: elsősorban a légyölő galócát, kifejezetten csak szakrális helyzetekben, kontrolláltan; és egy bizonyos nyírfataplót is rágtak bagó helyett, melynek szintén van kábító hatása.
 6. A továbbiakban az idézeteket szó szerint adom meg, nem változtatok szövegükön akkor sem, ha esetleg „jó ízlésünk” megkívánná, mert így gyengíteném, csonkítanám azokat.
 7. A későbbiekben szó lesz a bűn és az alkohol kapcsolatáról is, elég legyen itt annyi, hogy míg a részegség a férfiaknál igen gyakran bűnesetekhez vezet, addig ez a nők esetében nem igaz. A rendelkezésemre álló statisztikákban, melyek négy év bűneseteit foglalják magukban, elenyésző a hanti nők aránya.
 8. Erre később még egyszer visszatérek.
 9. Ugyanakkor vannak előjelek, melyek a vodkához kapcsolódnak: ha valakinek viszket az orra, valaki vodkát fog hozni.
 10. Koccintani csak pohárral lehet, üveggel nem, mint ahogy inni sem lehet közvetlenül az üvegből. Nem láttam egy esetben sem vaszjugáni hantit, aki üvegből ivott volna. Ezt megkönnyíti az, hogy erdőjáró emberekként mindig van náluk bögre, amelyben adott esetben teát is főzhetnek; de tanúja voltam olyan esetnek is, ahol a magukkal vitt vodkát nem itták meg, mert elfelejtettek magukkal vinni poharat.
 11. Az italáldozatokról lásd legrészletesebben: Munkácsi (1892–1921, II/1).
 12. A sámán által gyógyított betegségek társadalmi konfliktusként való felfogásához lásd Wilhelm (1996).
 13. A hanti társadalomról és az anómiáról lásd később újra.
 14. A sámánjukat vesztett közösségek pszichés tüneteinek elemzéséhez evenki példa alapján lásd Shirokogoroff (1935).
 15. Egy absztinenssé váló férfiről lásd később.
 16. Idézi Keller (1981:96).
 17. A tiszta jövedelem és a vodkára fordított összeg pontos arányának megállapítása igen nehéz, ezt visszatetszést nem keltő módon nem lehet felmérni, ezért álljon helyette ez a néhány példa. Ugyanígy sajnos lehetetlen pontosan megállapítani egy személy vodkafogyasztásának pontos mennyiségét egy adott időtartamban, holott ez is érdekes lehetne.
 18. Tara orosz folyó, mely az Irtisbe ömlik a mai Omszki megye területén, eredete pedig a mai Novoszibirszki megyében van; és orosz város az azonos nevű folyó torkolatánál, az Irtis partján.

19. Kargaszok ma a Vaszjugáni régió járásközpontja, város az Ob partján, nem messze a Vaszjugán torkolatától.
20. A bűnök megítéléséről részletesen lásd később.
21. Mivel gyakran nem határozható meg pontosan, hogy mi az, ami munkának számít megítélésükben, és mi az, ami nem, ezért az arányokat nem munkaórákban fogom kifejezni, hanem munkanapokban.
22. Ez az adat kevésnek tekinthető a más időszakokban tapasztalhatóakhoz képest, amikor ennyi idő alatt ennek hozzávetőlegesen másfélszeresét tölti ivással.
23. Pontos adatokat azért nem lehet mondani, mert nem minden esetben deríthető ki a halál oka, illetve nem mindenről vannak írásos források.
24. Ebben jelentős szerepet játszik a szervezetükből hiányzó alkohollebontó enzim, az aldehid-dehidrogenáz.
25. Lásd később A. V. I. esetét, aki feleségét gyilkolta meg, de a közvélemény felmentette.
26. Hagyományosan minden család- és faluközösségben szigorú rendszere van annak, hogy az elejtett nagyvad húsból hogyan részesülnek, mekkora részt kapnak; mint ahogy az is szabályozva van, kinek mennyire kell segítenie valakit addig, míg annak nem lesz valamiféle zsák-mánya.
27. Írásos forrás volt az 1922-es évig terjedő időszak templomi anyakönyvei Szrednij Vaszjugán egyházmegyéből, valamint az 1920–1960-as évek háztartási leírásai Ozernoje településre vonatkozóan.
28. Aláhúzással jelöltem azokat, akik alkoholista hírében álltak/állnak; kivastagítottam azok nevét, akiknek halálát az alkohollal kapcsolatba hozták. A sorszámokra a szövegben utalok, így könnyítve meg az egyes személyek beazonosítását.
29. Lásd például: Kelemen (1989).

IRODALOM

AMBRUS PÉTER

1985 Alkohol az életmódban. Egy szegénytelep élete. Budapest: Művelődéskutató Intézet.

CSEPREGI MÁRTA

1997 Az osztjások (hantik). *In* Finnugor kalauz. Csepregi Márta, szerk. 61–70. Budapest: Panoráma Kiadó.

DOUGLAS, MARY, ED.

1987 Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

DURKHEIM, ÉMILE

1982 Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

HAJDÚ PÉTER – DOMOKOS PÉTER

1980 Uráli nyelvrokonaink. Budapest: Tankönyvkiadó.

HAJNÓCZY PÉTER

1993 A halál kilovagolt Perzsiából. *In* Összegyűjtött munkái. Kisregények és más írások. 7–81. Budapest: Századvég Kiadó.

KÁRPÁTI ENDRE

1979 A magyarországi alkohol elleni küzdelem múltjából. Budapest: Medicina Kiadó.

KELEMEN ANDRÁS

1989 Társadalmi beilleszkedési zavaraink – indián tükörben. *In* Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében. Babulka Péter – Borsányi László – Grynaeus Tamás, szerk. 197–210. Budapest: Mezőgazdasági Könyvkiadó Vállalat.

KELLER, MARK

1981 Újra az alkoholizmus betegségkonceptiójáról. *In* Az alkoholizmus főbb kérdései. Válogatás a nemzetközi alkoholológia szakirodalmából. Bálint I., szerk. 81–102. Budapest: Medicina Kiadó. /Alkohológiai Kiskönyvtár 3./

KULEMZIN, VLADISZLAV MIHAJLOVICS

1976 Shamanstvo vas'ugansko-vahovskih hantov v konce XIX – nachale XX. vv. *In* Iz istorii shamanstvo. V. M. Kulemzin, ed. 3–155. Tomsk: Izdanie Tomskogo Kraevogo Muze'a.

MIKESY GÁBOR

1996 Az obi-ugorok története. *In* A finnugorok világa. Nanovfszky György, szerk. 25–29. Budapest–Moszkva: Teleki László Alapítvány.

MUNKÁCSI BERNÁT

1892–1921 Vogul népköltési gyűjtemény I–IV. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NAGY ZOLTÁN

1999 A jávorszarvas: egy hanti áldozati tárgy ürügyén. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Benedek K. – Csonka-Takács Eszter, szerk. 73–91. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

ORLOV, E.

1926 Sovremennoe Vas'ugan'e. *In* Zhizn' Sibiri. Politika, ekonomika, kraevedenie 4(44). 66–81. Novosibirsk: Izdanie Sibirskogo Kraevogo Ispolitel'nogo Komitete Sovetov.

TURNER, VICTOR

1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában, P. Bohannon – M. Glazer, szerk. 675–711. Budapest: Panem.

SHIROKOGOROFF, S. M.

1935 Psychomental Complex of the Tungus. London: Kegan Paul.

WILHELM GÁBOR

1996 Sámánok: jósek és gyógyítók. In Ünnepi könyv Domokos Péter tiszteletére. Bereczki András – Klima László szerk., 271–275. Budapest: ELTE Finnugor Tanszék. /Uralisztikai Tanulmányok 7./

ZSIRAI MIKLÓS

1994 Finnugor rokonságunk. Budapest: Trezor Kiadó.

ZOLTÁN NAGY

“To fly half a meter above the earth.”

Vodka in the culture of the Khanti of Vasyugan

This paper examines the relationship of the Khanti of Vasyugan to alcohol. The consumption of alcohol constitutes a nodal point in the culture of this Khanti group. On the one hand, alcohol plays an important economic role, and on the other it has a significant impact on Khanti customs which it regulates and through which its consumption is regulated. The inevitable presence of alcohol does not merely have moral implications but also influences people's lifestyles and life histories. The time spent in consuming alcohol takes up a great part of people's lives, but talking about it is also a very important part of everyday communication and plays a role in articulating Khanti identity. This study primarily concentrates on the present, but also considers recent transformations in Khanti society.

KRESALEK DÁVID

A város mint kiállítóterem, avagy a leghibridusabb tárlatokról

A graffiti Magyarországon¹

A graffiti szó hallatán az emberek többségének lelki szemei előtt összefirkált metrókocsik, falakra írt jelmondatok és véleménynyilvánítások, illetve átláthatatlan színes betűhalmazok jelennek meg. Vajon valóban csupán ennyi a graffiti? A fotókkal illusztrált tanulmány igyekszik ezt a jelenséget egy szélesebb kereten belül értelmezni, az ifjúsági szubkultúra, életmód egyik jellegzetes megnyilvánulásként bemutatni, melyen belül a társadalomból való kivonulás és a polgárpukkasztás egyaránt szerepet kap.

A magam részéről graffitinek minősítek minden olyan írást, rajzot, festményt és fir-kát, mely funkciójából adódóan megjelenik a köztereken, s melynek készítését az alkotó kifejezési szándéka inspirálja. Ily módon nem tekinthető graffitinek például egy óvoda fala, amelyet a gyerekek az óvónő felszólítására és utasításai szerint festettek ki, ám graffitiről van szó akkor, ha ugyanezt a falat a gyerekek saját ötleteik alapján krétával telerajzolják. A graffitinek nem definitív tulajdonsága, de többnyire jellemző jegye a készítő sajátos anonimitása, illetve a készítési folyamat illegalitása.

A graffiti műfajába tartozó alkotásokat többnyire két nagy csoportba sorolják: a szöveges falfirkák típusába és a jobb híján a „New York-i graffitinek” nevezett műfajcsoportba. Ezek azután további alcsoportokra oszthatók. A szöveges graffitik esetében a besorolás a tartalom alapján történik: például politikai, szexuális, csoportnépszerűsítő stb. A New York-i graffitinél a stílus, vagyis a betűk formavilága a csoportképző tényező, így beszélhetünk például a buborékbetű alapján „Bubble style-ról”. Ez a tanulmány csak a New York-i graffitivel kíván foglalkozni, mivel a *writer*ek, vagyis azok a fiatalok, akik megszállottan és professzionálisan foglalkoznak a falfestéssel, a New York-i hagyományokat tekintették követendő mintának. A következőkben a „graffiti” szót már csupán mint a New York-i falfestés szinonimáját használom.

A New York-i típusú graffiti

A graffiti megjelenési formáját tekintve háromféle lehet: *tag*, *throw up* vagy *piece*. A *tagek* a legegyszerűbb, általában vastag hegyű filccel írt banda-, illetve *writer*nevek. Találkozhatunk velük szinte minden köztéren, valamint közlekedési eszközökön, házfalakon, aluljárókban. Ezek azok a rajzok, melyekre szinte mindenki úgy tekint, mint az értel-

metlen rongálás manifesztumaira. Azt azonban viszonylag kevesen tudják, hogy ezek az „alírások” hosszas gyakorlást igényelnek, míg szerzőjük elégedett lesz a betűk dinamikájával és megformáltságával.

A *tag* a graffiti alapeleme. Kezdetben maga a graffitimozgalm is szinte kizárólag ezek firkálására alapozódott (Cooper–Chalfant 1984; Chalfant–Prigoff 1987). A kezdő firkász első lépésként napjainkban is kizárólag „tageléssel” foglalkozik. Ekkor próbálja kialakítani egyéni stílusát, ismerkedik a műfajból következő nehézségekkel: megtanulja, hogy gyorsnak és szemfülesnek kell lennie. A legtöbben azután ennél nem is lépnek tovább. Hosszabb-rövidebb „tageléssel” töltött idő után kiszállnak a dologból. „*Hát mondom, nálunk például úgy nézett ki, hogy akkor, amikor volt (ti. a banda), kb. a fele úgy festett. A másik fele az csak úgy tagelgetett, meg mit tudom én. Lehet, hogy nem is volt hozzá érzéke.*”²

A *throw upok* egyszerűbb, általában két színnel készített képek. Előnyük, hogy gyorsan „feltehetőek”, ami nem elhanyagolható szempont egy illegális tevékenység esetében. Ezek az alkotások általában még nem 3D-ben készülnek, vagyis nem keltik a háromdimenziós tér illúzióját. A *throw upok* készítése nagy ugrást jelent az eddig még csak a névjegyét firkálgató *writer* életében. Ekkor ismerkedik meg a *sprayfesték* (kanna) használatával. Meg kell tanulnia, hogyan dolgozhat úgy, hogy a festék ne folyjon meg, melyik szín hogy fedi a másikat, milyen különbségek vannak a különböző márkájú festékek között, és már próbálkozhat a különböző szórófejek használatával is. A két legelterjedtebb fej a *skinny*, illetve *fat cap* névre hallgat a graffiti zsargonban. Előbbi a vékony, utóbbi a vastag vonalak meghúzására, valamint a felvázolt forma kitöltésére szolgál. A *throw upok* készítése azért is fontos a firkász tanulása szempontjából, mert ekkor ismerkedik meg a színhasználattal. A színek egymáshoz való viszonya nagyon fontos a graffiti minőségének meghatározásakor.

A *piece*-ek sok munkát igénylő, több színből álló mesterművek. Elnevezésük is innen származik: *master piece*, vagyis mestermű. Az ilyen alkotások a nagyközönséget is gyakran ámulatba ejtik. Ezeket gyakran karakterekkel,³ vagyis figurális festményekkel egészítik ki. Mind a *throw upok*, mind a *piece*-ek szinte minden esetben a csoport vagy az alkotó nevének betűit ábrázolják. Így sokkal közelebb állnak az absztrakt, nonfiguratív művészethez, bár a karaktereken keresztül a pop arttal való kapcsolatuk is egyértelműnek tűnik. (A karakterek gyakran ábrázolnak képregényekből, rajzfilmekből, illetve a vizuális tömegkultúrából mindenki számára ismert szereplőket.) A rajzok többsége előzetes vázlatok alapján születik. Ezeket a *black book*ban őrzik a firkászok. A *piece*-ek, mint azt Hit elmesélte, a következőképpen készülnek: „*Először elkezdem szépen fölvezetni az egészet skinnyvel, egy lightos színnel. Jobban mondom egy alapszínnel amilyen lesz a terítése... amivel felvázolok, az már végül is terítés is. [...] Alapozni nem szoktak, csak versenyeznek. [...] Szóval felvázolom, aztán kiterítem, először az alapszínnel, aztán jön a többi szín, és jöhet a díszítés. Kontúrt, azt csak legutoljára. [...] Szóval folyamatosan lehet csinálni, ezek a festékek nagyon gyorsan száradnak. [...] A háttérrel még nem beszéltem. Azt, amikor már készen van a rajz, de még nincs meg a kontúr, akkor rakom fel.*”⁴ Ezek a képek már gyakran 3D-sek. Ezt a hatást a festők a különböző színárnyalatok használatával, illetve árnyékolással vagy a perspektivikus ábrázolás egyéb eszközeivel érik el.

A firkászok működésének három alapvető tere a ház- és egyéb falak felülete, a metrókocsi és a vasúti szerelvény. Ezenkívül nagy ritkán buszok, villamosok oldalát is „meg-

bombázzák”. Tudomásom szerint egy ízben már repülőre is került *tag* magyar graffitis tollából, ezek a helyszínek azonban nem jellemzőek. A falakra került alkotások értéke viszonylag alacsony, mivel ezeket a legkönnyebb létrehozni. Ebből adódóan megfigyelhető az a tendencia, hogy az alkotók megpróbálják képeiket minél nehezebben elérhető helyekre (hidakra, épületek homlokzataira stb.) festeni. A vonat- és metrófestések magasabb értéket képviselnek, mivel azok kivitelezése sokkal több nehézségbe ütközik. Ráadásul a járművekre készített alkotások utaznak, így ezeket a „mozgó kiállításokat” sokkal több ember láthatja. Az ilyen értelemben vett vándorló alkotások szimbolikája sem elhanyagolható, ugyanakkor a szélesebb publikum miatt potenciálisan növekszik készítőjük hírneve.

A vonat- és metrófestések esetében fontos szempont az is, hogy a vonatkocsinak, illetve kocsinak mekkora felületét fedi a kép. Ennek fokozatait külön elnevezésekkel illeti a graffitis szakzsargon. A kocsi teljes felületét borító alkotást *top to the bottom*nak hívják, de ha a kép még az ablakokat is befedi, már *top to the bottom whole carr*ról beszélnek. A leggyakoribb „járműves” alkotások az úgynevezett *panel piece*-ek. Ezek azok a kisebb rajzok, melyek a kocsik ablakai alatt, a két ajtó közti felületen találhatóak. Bár Magyarországon tudomásom szerint még nem készült ilyen, az amerikai graffitis nyelv számon tartja a *married couple*-et, mely két összekapcsolt kocsi teljes lefedését jelenti. *Window-down whole car* viszont készült már nálunk is. Ezt a terminust a firkászok az olyan kép esetén használják, amikor az az ablak alatti felületet fedi le.

Van néhány szabály, melyet egy writernek illik betartania, illetve egy pár feladat, amelyet végre kell hajtania. Így például, aki komolyan veszi „szakmáját”, nem fest templomokra, műemlékekre. Feladata viszont, hogy ne csupán saját választott firkásznevét, hanem csoportja, gyakran csoportjai nevét is „írja”, azaz a lehető legtöbb helyen hagyja ott az őket jelző betűket. Minden graffitis szeme előtt ott lebeg ugyanis célként a *fame*, vagyis a hírnév. Erre pedig a writer úgy tehet szert, ha neve mindenütt ott van, elsősorban *take*g, illetve *throw up*ok formájában. Vannak *piece*-ek, melyeket a többi firkász is elismer, és olyan helyekre tud festeni az alkotójuk, ahova más nem mer, vagy nem tud.

A név

Ahhoz, hogy valaki graffitissé válhasson, mindenekelőtt szüksége van egy művésznévre. A névválasztás a firkásszá válás egyik első és döntő lépése, mely jól leírható kritériumok alapján zajlik. A névválasztónak tisztában kell lennie azzal, hogy az ábécé betűi mind megjelenítés, mind a variálhatóság tekintetében eltérőek. Így például az „o” betű formájából adódóan sokkal kevesebb lehetőséget rejt a variálhatóság (torzítás) terén, mint mondjuk az „s”. Bizonyos betűknél egyszerűbb térhatást elérni, az pedig személyenként eltérő, hogy kinek melyik betű megformálása jelent több nehézséget. Ezek a tényezők meghatározó szerepet játszanak a névválasztásban. Ugyanakkor az is alapvető követelmény, hogy a választott név ne hasonlítson már létező firkásznevekre, nehogy összecserélhető legyen.

A név jelentése a legkevésbé meghatározó tényező. Bár léteznek mind a csoport, mind a firkásznevek közt olyanok, amelyek egyértelmű jelentéssel bírnak (Zokni crew, Filc, Aqua crew, Játék crew, Trafik, Volt stb.), a névválasztásnak ezt a típusát mégsem

nevezhetjük jellemzőnek. Leggyakrabban mozaikszavakkal találkozhatunk, amelyek általában a betűhasználat fent leírt kritériumai alapján születnek, és jelentésüket néha csak a második lépésben nyerik el. Gyakori, hogy a graffitis köztudat több variációt ismer egy-egy ilyen név feloldására.⁵

A firkászok jelentős része pályafutása során többször is nevet változtat. Az első névválasztáskor sok esetben még nincsenek megfelelő szintű ismereteik a betűformálással kapcsolatban, így később jobban írható, ritkábban pedig jobban hangzó neveket keresnek. Ennél is gyakoribb eset, hogy a writer úgy érzi, le kell zárja firkászéletének egy korábbi szakaszát, mivel technikája annyit fejlődött közben. Új nevet választ tehát, amelyhez már komolyabb alkotások kapcsolhatók. Végül az is előfordul, hogy valaki akkor folyamodik a névváltoztatáshoz, amikor bekerül egy új, a graffitis hierarchián belül jobban elismert bandába. *„Az első nevem az volt, hogy Qiro. Csak azt tök nehéz volt kiejteni, nem is tetszett, nem is hangzik jól... aztán jött a Rache, de azt se lehetett kiejteni... úgyhogy ki vettem belőle a h-t. Utána (így) jött a Race, de nem Rész, hanem Race, mert csak véletlenül jelent valamit. [...] Hogy miért választottam ezt? Végül is a betűk miatt. Meg nem is ismerek senkit, akinek ilyen lenne a neve. Mert az viszont már elég gázos, ha két firkásznak ugyanaz a neve. [...] Végül is így lényegében a legtöbb nevemet azért hagytam el, mert hasonlított valamire. Valami egyedi nevet akartam kitalálni. [...] Race voltam egész sokáig, legtöbben úgy ismernek, mint Race. Utána meg akartam változtatni a nevemet, mert hogy fejlődtem, és felejtsek el azokat a rossz rajz időszakokat.”*⁶

A jó rajz

Ezek után jogosan merül fel a kérdés, hogy a hozzáértő szem számára mitől jobb az egyik rajz a másiknál. Egy graffiti minőségének vizsgálatakor a színek használata az egyik fő szempont. Általában a világos, illetve pasztellszíneket használók képeit professzionálisabbnak tekintik, mint a harsány színektől virító rajzokat. Ennek az az oka, hogy a rajzok rétegről rétegre készülnek, ezért az egymást könnyen fedő erős, harsány színekkel könnyebb dolgozni. A pasztellszínek használatakor nem lehet hibázni, minden vonalnak a helyére kell kerülnie, ellenkező esetben a korrigálás nagyon nehéz feladat. A harsány színekkel készült képek alkotóira a festők jelentős része úgy tekint, hogy hiányos tudásukat, fantáziátlanságukat kompenzálják a sok szín használatával. Mindebből azonban mégsem következik, hogy ne lennének sok színből elkészített, mégis magasra értékelt alkotások. *„Szóval végül is itt az egésznek kell lennie valami harmóniában. A színek, a formának... de hogyha mit tudom én, több színből van, szóval egy nagyon szar rajzot is fel lehet dobni azzal, hogy több színből van. Nem nehéz úgy jól festeni, hogy sok színből fest az ember.”*⁷

Ugyanezen elv alapján a sok fekete, illetve krómfestéket tartalmazó rajzok szintén árulkodnak alkotójuk technikai hiányosságairól, hisz ez a két szín minden más festéket képes lefedni.⁸

A képek vizsgálatakor nem elhanyagolható szempont, hogy az alkotónak mennyire sikerült térhatást elérnie.

Bár sokan nem tulajdonítanak komolyabb jelentőséget neki, az összbenyomás szempontjából mégis fontos elem a háttér. Ez általában az alapszínnel készül, illetve a piece-

et meghatározó színnel kell hogy harmonizáljon. Létezik azonban a háttérfestésnek egy magasabb szintje is. Ilyen például a mozaik háttér, melyet több színből rak össze a writer az elkészült kép körül, illetve a zselé háttér, mely azt az illúziót kelti a szemlélőben, hogy a kusza betűkből álló képet valami kocsonyás izére festették, amely néhány helyen kiszakadt és szivárog. A legprofibbak külön képként kezelik a háttérrel, megjelenítve ott egy utca, táj, város stb. képét.

A stílus

A minőségi vizsgálódások talán legfontosabb eleme a stílus. A stílus szó meglehetősen sok jelentéssel bír, és központi helyet foglal el a graffitikultúrában. Jelenti azt az életérzést, melyet e szubkultúra képviselői preferálnak, s melyet némi sarkítással hip-hop kultúráként határozhatunk meg. Ugyanakkor azokat a firkász irányzatokat is jelenti, amelyeket mint nagyjából egységesen megjelenő betűformákat azonosíthatunk. Végül a stílus szó jelenti a writer egyéni betűformáló, képalkotó képességét is.

A különböző betűtípusok stílusonkénti besorolása a műfaj őshazájából, New Yorkból ered (Chalfant–Prigoff 1987; Cooper–Chalfant 1984). Alapját a betűk eltérő formáján kívül azok összekapcsolódási módja képezi. Az első – ebben az értelemben vett – stílus a *Bubble-Style* volt, melyet egy, az 1970-es évek közepe táján „Phase 2” néven működő firkász nevéhez kapcsolnak. Betűit a gömbölyded, lekerekített formák jellemzik. Ezt követően egyre újabb és újabb stílusok jelentek meg, hol egyidejűleg, hol gyors egymásutánban. A régebbi betűtípusok kikoptak, helyüket újak vették át. Így jött divatba a *Blockbuster* a maga nagy, szögletes, szabályos betűivel, a *Brooklyn Style*, túldíszített formáival, vagy összeszorított betűivel a *Broadway Elegant*. Végül megszületett a *Wild Style*, mely a mai napig a legelterjedtebb formanyelv. Ezt az absztrakt módon átformált, kitekert betűk jellemzik, amelyek szinte lehetetlenné teszik a feloldást az avatatlan szem számára. Ezeket a rajzokat gyakran megspékelik azzal is, hogy a kusza formákat három dimenzióban ábrázolják. Az amerikai betűdivatok mellett Európában is kialakult néhány új irányzat. Így beszélnek például berlini, prágai vagy lengyel stílusról is.

Önálló magyar vagy budapesti stílus riportalanyaim egybehangozó véleménye szerint egyelőre nem alakult ki. Igaz, maga a műfaj sem túl régi nálunk. „Nem, szerintem a magyar firkászoknak nincs, nincs különös stílusuk. Szóval nincs olyan, hogy »Magyar Style«. Hát nem tudom. Szóval bizonyos mértékben jobb lenne, hogyha lenne ilyen, hogy »Magyar Stílus«, mert itt Magyarországon csak a külföldi stílusokat ismerik, és ezek vannak támpontnak. Ez van.”⁹

Egy firkász számára minden bizonnyal saját egyéni stílusa a legfontosabb. Csak egyéni betűformáinak kialakításával, a kizárólag rá jellemző színvilággal válhat valaki a graffitis társadalom megbecsült tagjává. A firkász csak akkor tekintheti magát a közösség részének, ha eljut egy olyan egyéni formanyelv kialakításához, mely lehetővé teszi „kollégái” számára, hogy rajzai alapján egy szempillantás alatt azonosítani tudják. „Mostanra az az elvárás, hogy mindenki alakítson ki saját stílust. [...] Ha saját stílusod van, az sokkal jobb, mint hogyha mit tudom én, egy német firkásznak vagy akárkinek (ti. a stílusát) koppintod. Azt például egyből le lehet vágni, hogyha valaki kicsit ért hozzá... és az tu-

dod már eleve egy rossz pont, hogy nem saját a stílusod. Mert akkor már nem vagy annyira kreatív, akkor már csak másoltál.”¹⁰

Miközben az egyéni stílus alapelvárás, ugyanilyen fontos a fejlődés folyamata, vagyis az egyre szebben és változatosabban elkészített képek létrehozása is. Ez azt jelenti, hogy az a festő, aki megtalálja saját színeit és formáit, de sokáig csak azokat használja, egy idő után elveszítheti presztízsét. Ugyanakkor az alkotók közti vetélkedésben – okkal vagy ok nélkül – könnyen ráfoghadják a writerre, hogy betűit valakiről másolta. Az ilyen vádakat pedig szinte képtelenség tisztázni.

Magyar graffiti

Az első New York-i típusú graffitivel próbálkozó firkászok az 1990-es évek elején jelentek meg Magyarországon.¹¹ Bemutatkozásuk színhelye a Filatori gát volt. Akkoriban még egészen másként zajlottak az ilyen akciók. Az információk és az eszközök sok tekintetben hiányoztak. Nem használtak még különböző szórófejeket, sem profi festékeket. Az egyetlen forrás, amelyből a mozgalom korai hazai hírnökei meríthettek, Henry Chalfant legendás hírű *Style Wars* című filmje volt. Az amerikai graffiti mozgalmat bemutató alkotást éppen akkoriban vetítették a tévében. Az első nevek, melyek az ekkor még kizárólag falra készült alkotásokkal összekapcsolhatók: Sizare, Baxi, Fek, Gery, Wsa, H-Artist, P. G., Whisky-T stb.¹² Büntető jogszabályok híján ekkoriban még kevesebb veszéllyel járt a festés. Ha azonban elkapták az alkotót, meglehetősen nagy esélye volt egy aktuális pofonzáporra.

1993–1994-re tehető a hazai graffiti megerősödésének időszaka. Ez két tényezőre vezethető vissza. Egyrészt ekkoriban kezdett el tevékenykedni a PNC névre hallgató csoport, mely máig a legnagyobb hírű, legmegbecsültebb társaság. Másrészt a „rap-láz” ekkoriban érte el csúcspontját, megalakultak az első rap-bandák, melyek döntően befolyásolták a hazai graffitiéletet.

A PNC, mint arról saját honlapjuk is tanúskodik,¹³ 1993-tól vált aktív csoporttá. Jelenleg ők az egyik legrégebben működő társaság. Hírnevüket annak köszönhetik, hogy rajzaik minősége és mennyisége megfelelt a hazainál fejlettebb graffitikultúrával rendelkező nyugati országok követelményeinek. Ezt a tagok tehetségén kívül¹⁴ elsősorban annak köszönhetik, hogy sikerült nemzetközi – elsősorban német – kapcsolatokra szert tenniük, s így módjuk volt a szakma fortélyait külföldi profiktól ellesni. A PNC nevéhez kapcsolódik egyébként az első vonatfestési akció is.¹⁵

Az egyik lehetőség tehát, ahogyan ezek a *crew*-k létrejöttek, az volt, hogy a hip-hop kultúra iránt érdeklődő, néhány főből álló fiatal baráti társaság elkezdett komolyan foglalkozni a graffitivel. Mivel ez idő tájt még elég kevesen foglalkoztak ilyesmivel, szinte mindenki ismerte az összes „pályatársat”, s gyakran együtt dolgoztak, esetenként néhány csoport össze is olvadt.

Volt azonban egy másik út is, mely a writer csoportosulások létrejöttéhez vezetett. Mint már korábban utaltam rá, a graffiti Magyarországon mint a hip-hop kultúra három nagy művészeti irányzatának¹⁶ egyike jelent meg. „Nekem úgy a zenével jött. Mert én először a rapzenét kezdtem el hallgatni, és aztán utána jött ez a kör, aki... tehát ez a kör, aki hallgatta végül is. Hát ezek között már elég sok firkász volt.”¹⁷ Az 1990-es évek

első felében alakultak az első rapper bandák. A csoportok gyakran negyven, vagy még több tagból álltak, s rendszerint egy lakóközösség (gyakran lakótelep) fiataljai voltak. A kezdetben csak néhány srácot tömörítő baráti társaságok előbb a környékbeli ismerősökkel, majd a közelben lakó s végül – ahogy egyre híresebb lett egy banda – már a város távolabbi pontjain élő sráccokkal egészültek ki. *„Amikor egy csoport megalakul, akkor egy területen van az egész. És akkor onnan, amikor megismertetik magukat az egész várossal... amikor elmennek metrózni, villamos (azaz hogy tagjeikkel összebombázzák a várost), vagy akármi... és akkor onnantól kezdve van, hogy a város különböző pontjairól is kezdenek jönni hozzá.”*¹⁸ Gyakran alakultak barátságok különböző csoportok között, melyek vagy összeolvadtak, vagy nevüket megtartva közösen „akcióztak”.

Ezekbe a közösségekbe sokkal egyszerűbb bekerülni, mint a kimondottan graffitizésre alakult csoportokba. Míg ahhoz, hogy valaki tagja lehessen egy, a festésre „szakosodott” társaságnak, minimum követelmény, hogy az illető olyan szinten tudjon graffitizni, mint a csoport már stabil tagjai, addig egy rap bandába való bekerüléshez elegendő egy ismerős, aki bemutatja az új tagot. A személyes kapcsolatok szintjén is sokkal lazább a kapcsolat a húsz-harminc főt is magába foglaló rapper csoportok esetében, mint a rendszerint 4-5 fős firkász bandáknál.

Ami ezeket a csoportokat összehozta, az az azonos szubkultúrához való tartozás. Mindannyian ugyanazt a zenét szeretik, ugyanazokat a ruhákat viselik,¹⁹ s mindannyian antirasszistának vallják magukat. A csoportok szinte kizárólag fiúkból állnak, ami speciális normakövetést is jelent.

A bandák idejük nagy részét „csavargással” töltik, ám ez nem céltalan. Végző szándékuk általában a város összebombázása a csoport tagjeivel. *„Azért azért el bírod képzelni, hogy ötven ember elmegy egy hófehér fal előtt, és akkor így szép lassan lemaradnak egyesek, és amikor már így elvonul a tömeg, akkor így már nem teljesen annyira hófehér, mint amilyen előtte volt. Szóval ez is egy érdekes aspektus.”*²⁰

Jellemző a bandákra még a közösségi alkoholfogyasztás, melyben tetten érhető az összetartozás megerősítésének rituáléja és a férfias vetélkedés is. Fontos helyet foglal el életükben a verekedés. Az összecsapások rendszerint a skinheadekkel (itt a neonáci – antifasiszta rapper ellentétéről van szó), illetve a rivális bandák között zajlanak. Utóbbi esetben az ellenségeskedés oka rendszerint a másik csoport tagjeinek „lehúzása”, illetve rajzainak „krosszolása”, vagyis összefirkálása. Tipikusnak mondható egy adott területért folytatott harc is.

Rajzok készítésével nem minden bandatag foglalkozott. Míg a csoport nevét majdnem mindenki tagelte, addig throw upok, illetve piece-ek készítésével csak néhányan foglalkoztak a csoportból. Ők hozták létre azokat 4-5 fős crew-kat, melyek már kifejezetten mint „graffitis csoportok” jelentek meg. A budapesti rapper bandák riportalanyaim állítása szerint 1997–1998 táján végleg megszűntek, véget ért a „gengszter rapper” divathullám. Ugyanakkor a bandákon belüli graffitis crew-k általában megmaradtak. Ezek gyakran örökölték és továbbvitték az eredeti rapper banda nevét. Más esetben új tagokkal kiegészülve új, immár csak a festéssel foglalkozó csapatokat hoztak létre.

Motivációk

Az egyik legizgalmasabb kérdés a graffitiző fiatalokkal kapcsolatban, hogy mi motiválja őket, mi az oka, hogy szabad elhatározásukból egy olyan időtöltési formát választanak, mely számtalan veszéllyel és kellemetlenséggel jár, miközben a „többségi társadalom” által preferált értékrendszer alapján tevékenységüknek „semmi haszna” nincs. A kérdésre csak közhelyekkel lehet válaszolni.

Ezek a fiatalok a kitörési lehetőséget és bizonyos értelemben a boldogság forrását látják tevékenységükben. A writerek többsége olyan problémás családokból jön, ahol a kommunikáció, a gyermek-szülő viszony hiányosan működik. Sokan már nagyon korán leszakadnak a családról, és önálló életet kezdenek.²¹ Többnyire problémát okoz nekik a többségi társadalomba való beilleszkedés, gyakoriak az iskolai kudarcok.

E generáció egy része számára, mint azt szociálpszichológiai kutatások is kimutatták, a szabadidő eltöltése minden eddigi generáció hasonló társadalmi helyzetű tagjaihoz képest nehezebben megy (Rácz 1998). A graffiti talán erre a problémára is gyógyír lehet, miközben adott körön belül elismertséget, hírnevet biztosíthat. Az alkotók olyan közegben mozoghatnak, ahol nekik is jut egy kis sikerélmény.

A writerek az azonos késztetésekből kiindulva eltérő utakon járnak. Kisebb hányadukat „rongálónak” nevezhetjük, míg többségük inkább az „alkotók” névvel illethető. A rongálók esetében a bizonyítási vágy felülkerekedik a kreativitáson, és a művészi tevékenység nyújtotta katarzis élményen. Számukra a sikert egy férfias erőpróbán való részvétel, az ott aratott győzelem jelenti. Esetükben a keménység, bátorság, ügyesség tartozik az eszményi képességek körébe. Az alkotó típusú graffiti készítőinél a kreativitás, szakértelem, művészi koncepció válik meghatározóvá. Természetesen mindkét társaságban megjelenik mindkét eszménykép, a különbség a hangsúlyokban rejlik.

Az ifjúsági szubkultúráknak és azon belül az ellenkultúráknak a korábbi társadalmi értékek elutasítása, illetve átértelmezése mellett az identitáskeresés is fontos eleme (Rácz 1998). A graffitisek esetében ez a jelenség többszörösen is tetten érhető. Egyszerre van jelen életükben a közösséghez tartozás és a kiemelkedés vágya. A nagyobb közösséghez tartozás élményét a hip-hop kultúra (és korábban részben a rapper bandák) biztosítják számukra. Az erős individualizációs törekvések kielégítésére szolgálnak a graffiti csoportok. Identitásukat erősíti, hogy valami olyan dologhoz értenek, amihez mások még csak nem is konyítanak, és emiatt szűkebb vagy tágabb környezetük megbecsüli őket.

A festés mindenképpen olyan terep, ahol lehetőség nyílik az önkifejezésre, az alkotói egyéniség kibontakoztatására.

A graffiti egyszerre képzőművészeti jelenség és egy életmód része. A writerek keze alatt mindenképpen képzőművészeti alkotások születnek, még a „rongálók” esetében is. Alkotásaik akár szemet gyönyörködtető festmények, akár összefirkált telefonfülkék, azok minden esetben a világhoz való viszonyukat demonstrálják. Az alkotásokban a „szembenállás” eleme igen hangsúlyos, bizonyos vonásaiban rokonítható a századfordulós avantgárd mozgalom attitűdjeinek egy részével. Az alkotások végeredménye tekintetében ezért elég mindegy, hogy milyen gyerekkor áll a writerek mögött, még akkor is, ha indíttatásuknak ez a tényező meghatározó eleme lehet.

A társadalomkutató számára a graffiti egy szubkultúra, életmód részeként jelenik meg. Az teszi különösen érdekessé, hogy míg a legtöbb ifjúsági szubkultúra egy zenei

stílus köré szerveződik (például punk, csövi, rocker csoportok, dark, techno),²² addig a hip-hop három különböző művészeti ághoz (zene, tánc, képzőművészet) is kapcsolható. Ezáltal szerkezetét tekintve sokkal bonyolultabb, hiszen a graffiti, illetve a breaktánc esetében tulajdonképp a „szubkultúrák szubkultúráiról” beszélhetünk, melyeket ugyanakkor összeköt a harmadik művészeti ág: a zene, esetünkben a rap. Ez ihlető elemként is funkcionál, ráadásul kifelé mint összefoglaló szimbólum jeleníti meg ezt a teljes, szerteágazó kultúrát. A zene „primus inter pares” helyzete annak is köszönhető, hogy a három közül ez a legpopulárisabb és legüzletképesebb ág.

Minden ifjúsági szubkultúrával kapcsolatban felmerül a lázadás, pontosabban a szembenállás kérdése. Az 1990-es években a hip-hop az egyetlen olyan, bizonyos elemeiben mozgalmoszerű jelenség, mely tömegesen és nyíltan szembefordul az bevett normákkal. Ebben a vonatkozásában a korábbi évtizedek „lázadó csoportosulásai” rokonítható. A régebbi ellenkultúrákhoz való kötődés plasztikusan megjelenik a hip-hopot képviselő fiatalok bandaszerű közlekedésében, extrém öltözködési szokásaiban és „polgárpukkasztó”, provokatív fellépésében, melyől nem idegen némi agresszió sem. Ugyanakkor megjelenik benne egy más típusú attitűd is, mely legerőteljesebben a graffiti jelensége kapcsán érzékelhető. Ez a „kivonulás a társadalomból” mint vágy és mint magatartásforma. Az 1960–1970-es évek hippikommunáitól eltérően nem fizikai és teljes kivonulásról van szó, hanem egy belső, szellemi elzárkózásról. Ez a gyakorlati életben azt jelenti, hogy az egyén teljesíti a legminimálisabb társadalmi elvárásokat. Ezáltal nem kényszerül lemondani a modern társadalom által kínált lehetőségekről, sőt azokat kihasználva élete nagy részét a saját maga által konstruált világban töltheti el, azzal foglalkozva, amit valóban szeret, például graffitizik. A „kivonulás attitűd” már egyértelműen azt a radikális változást tükrözi, mely az 1990-es években a fiatalok világhoz való viszonyában végbement, s mely a techno különböző irányzataiban testesül meg.

A hip-hop mint ellenkultúra tehát meglehetősen ambivalens válaszokat ad az egyén és társadalom viszonyának kérdésre. Ambivalenciája egyszerre mutatja a korábbi és jelenkori ifjúsági szubkultúrák esetében a társadalomhoz és hatalomhoz való viszonyuknak a jellegzetességeit.

FÜGGELÉK

Graffitis szakszótár

Bite: valaki stílusának másolása.

Black book: az a könyv vagy füzet, melybe a vázlatok, tervezetek készülnek, és melybe a firkász gyakorolni is szokott. Itt őrzik rajzait, gyakran újságcikkek, illetve fényképek társaságában.

Bombing: egy terület, utca, metrókocsi stb. telefirkálása.

Buff: a graffitik hatásági eltávolítása.

Burner: minimum három vagy több szín felhasználásával készített rajz.

Cap: festékszóró fej.

Crew: banda, csoport.

Distroy: vastag hegyű filc.

End to end: a vasúti kocsi teljes hosszát borító graffiti.
 Égetés: a kép térhatásának elérése a puszta színárnyalatok segítségével.
 Fame: a hírnév, melynek megszerzése inspirálja a firkászt az egyre több és jobb minőségű kép elkészítésére.
 Fat cap: a legvastagabb vonal húzására alkalmas szórófej.
 In line: alapvető díszítési módszer. A betűk formájának körülhúzása a képen belül egy új szín segítségével.
 Kanna: spray-festék.
 Krosszolás: más graffitis alkotásának elcsúfítása, összefirkálása.
 Lefedés: már kész alkotásra ráfestett kép, mely eltakarja az előzőleg oda került rajtot. Jellemzően más csoport képét szokás lefedni.
 Married couple: két teljes vonatkocsit borító rajz.
 Out line: a betűk formáját kívülről követő vonal egy új szín felhasználásával.
 Panel piece: a két vonatajtó, illetve az ablakok alatt található területre készített kisebb méretű kép.
 Piece: mestermű. Minimum három színnel készített, bonyolultabb rajz.
 Skinny cup: a legvékonyabb vonal készítésére alkalmas szórófej.
 Standard cup: a festékes palackon eredetileg található szórófej.
 Streetelés: lásd Bombing.
 Tag: a választott név, festőnév egyéni stílusú „aláírása”.
 Throw up: két színnel készített egyszerűbb graffiti.
 Top to bottom: a vonatkocsi teljes felületét „tetőtől talpig” beborító rajz.
 Top to bottom whole car: a vonatkocsi teljes felületét, beleértve az ablakokat is, lefedő kép.
 Toy: kezdő vagy ügyetlen festő gúnyneve. Rendszerint a rosszabbnak tartott rajzokra fűjják fel a „toy” feliratot.
 Writer: firkász, graffiti készítésével foglalkozó személy.
 Yard: pályaudvar, vasúti rendező.

JEGYZETEK

1. A tanulmányt illusztráló fotókat – az utolsó kép kivételével – Kresalek Judit és Kresalek Dávid készítette.
2. Interjú: Tora, 1999. november.
3. Karakterfestéssel csak néhány graffitis foglalkozik a műfaj nehézségeiből adódóan. Egyikük a következőképpen mesélte el a képkészítés folyamatát: „Két-három árnyalatot kell venni ugyanabból a színből... kell egy fehér, vagy más világosabb szín... meg kell egy kontúr szín, amivel az arcnak a szélét meg tudom húzni. És akkor felvázolom a legvilágosabb színnel... és azzal letöltöm az egészet. Akkor a sötétebb színnel (árnyalattal), ahol megcsináltam a tervemen, a tónusokat megégetgetem, és azután megpróbálom összehozni az árnyalatokat, a világosat meg a sötétet, akkor fog ez így jól kinézni.” (Interjú: Ash.)
4. Interjú: Hit, 1999. november.
5. Ilyen mozaiknév például a PNC (Pride is Not Crime vagy Pirates Need Popcorn), SDO (Speciális Dekorációs Osztály vagy Sürgősségi Dekorációs Osztág), GAZ (Ghetto Art Zone) stb.
6. Interjú: Hit, 1999. november.
7. Interjú: Endez, 1999. november.
8. A szinte csak króm festékkel készült rajzoknak van egy külön stílust alkotó típusa is, mely nem keverendő össze az olyan rajzokkal, ahol csupán mint egyik „biztos” szintet alkalmazták.

9. Interjú: Volt, 2000. január.
10. Interjú: Tora, 1999. november.
11. A magyarországi graffitiről lásd még Balázs (1994), Czupper (1998), Iványi (1998), Lachmann (1998), Trunkó (1997), illetve a Beatbox és a Raptér szaklapokat.
12. Lásd Beat Box.
13. www.pnc.ini.hu.
14. A PNC tagjai: Rapa, Rask, Baze, Banx, Detail, Epos.
15. A PNC saját honlapja szerint erre az akcióra 1993-ban került sor, a Nyugati pályaudvaron, Ozen segítségével.
16. Azaz rap zene, breaktánc, graffiti. A graffitinek a hip-hop kultúrához való viszonya az egész világon hasonló. Míg azonban másutt a hip-hoptól függetlenül is létezik graffitiművészet, nálunk szinte csak ehhez a szubkultúrához kapcsolódva jelent meg.
17. Interjú: Tora, 1999. november.
18. Interjú: Filc, 1999. november.
19. Ezt az öltözködési stílust a rendkívül bő, sokzsebes nadrágok, bő pulóverek, nagyméretű sportdzsekik, illetve sportcipő viselete jellemzi. Tipikus kellék a baseballsapka, kalap, kendő. Fontos kiegészítő az oldalt hordott lánc, mely riportalanyaim szerint az antirasszizmus szimbóluma.
20. Interjú: Toren, 2000. január.
21. Ezeket az állításokat az általam már több mint fél éve folyamatosan készített interjúk támasztják alá.
22. Természetesen ezek a csoportok is létrehozták saját ideológiáikat, öltözködési és viselkedési stílusukat, ám a meghatározó, identitásképző és közvetítő közeg esetükben egyértelműen a zene.

IRODALOM

BALÁZS GÉZA

1994 Beszélő falak. Ötszáz különféle magyar graffiti, 1980–1990. Budapest: ELTE.

BEATBOX

1999 (belső terjesztésű graffitis szaklap)

CHALFANT, HENRY – PRIGOFF, JAMES

1987 Spraycan Art. London: Thames and Hudson Ltd.

COOPER, MARTHA – CHALFANT, HENRY

1984 Subway Art. London: Thames and Hudson Ltd.

CZUPPER GABRIELLA

1998 A graffiti története napjainkig. Miskolc: TDK dolgozat (kézirat).

IVÁNYI JOZEFA

1998 Graffiti. Miskolc: szakdolgozat (kézirat).

LACHMANN, RICHARD

1998 Graffiti – karrier és ideológia. *In* Deviációk: válogatott tanulmányok. Bíró Judit, szerk. 232–252. Budapest: Új Mandátum.

RAPTÉR

1998 (belső terjesztésű rap szaklap – nyár)

RÁCZ JÓZSEF

1998 Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák: válogatott tanulmányok. Budapest: Scientia Humana.

TRUNKÓ BENCE

1997 Kilroy is Still Here. Café Babel 2.

DÁVID KRESALEK

The city as exhibition hall, or about the most public display. Graffiti in Hungary

Hearing the word graffiti most people think of scribbled underground cars, slogans and opinions painted on walls, or incomprehensible jumbles of letters. Is this all that graffiti are about? The essay which is illustrated with photographs attempts to interpret the phenomenon in the wider context of youth subcultures, in which withdrawal from society and an attempt to upset the establishment can be found equally.

Kultúrák között

Edward Said: *Orientalizmus*. Budapest: Európa, 2000. 666 p.

Klasszikus művek hazai kiadásához nem kell alkalom, és – e recenzió szerzőjének nem kis szerencséjére – nem is kell különösebben ajánlani azokat az olvasóknak. A hírük megelőzi őket, Edward W. Said *Orientalizmus* című műve esetében pedig erre különösen hosszú idő, huszonnégy év állt rendelkezésre. Nehéz volna ezen a néhány oldalon összefoglalni a hatalmas empirikus adathalmazt mozgató, két, önmagában is nagy hatású, ugyanakkor helyenként ellentmondásos, egymással pedig első látásra csak nehezen összhangba hozható elméletet – Foucault diskurzuselméletéről és Gramsci hegemoniaelméletéről van szó – felvonultató munkát, amely a kultúrák közötti kommunikáció természetére, a kulturális reprezentációk súlyos elméleti és gyakorlati problémáira irányította a figyelmet. Eközben váratlan indulatokat korbácsolt az irodalomtudománytól a történettudományig, a művészettörténettől a kulturális antropológiáig, és ha nem is oka, de egyik legfontosabb katalizátora volt egy mára lényegében önálló tudományterületté váló kutatási irányzat létrejöttének. A posztkoloniális művelődéskritika, különösen a kultúrakutatás és az irodalomtudomány területén az eltelt két évtizedben szó szerint könyvtárnyi irodalmat hozott létre, a posztkolonializmus elméleti alapjain pedig virágoznak a *subaltern studies* kifejezéssel jelzett egyetemi programok.

És ha minderről akár csak egy-egy bővített mondatban esnék is szó, még akkor is ott van maga a szerző, a jó módú jeruzsálemi keresztény-palesztin családból származó, a Princeton Egyetemen diplomát szerző, ma a Columbia Egyetemen oktató Edward Said, az amerikai irodalomtudomány egyik nagy hatású teoretikusa, aki a társadalomtudományok szempontjából is jelentős, bár kétségtelenül ellentmondásosan megítélt teljesítménnyel állt elő. Tagja volt a Palesztin Nemzeti Tanácsnak, mára Arafat egyik legfőbb bírálójaként szinte hetente jelentet meg írásokat a palesztin kérdésről, következetesen elutasítja a Nobel-békedíjjal jutalmazott oslói békeszerződést, de akit ennek ellenére józan izraeli és amerikai ellenfelei nagyra becsülnek, nem tartanak fundamentalistának, sőt éppen ellenkezőleg, művelt humanistának gondolják. Said publicisztikáiban és előadásában gyakran és élesen bírálja a globalizációt, a neokonzervatív gazdasági ideológiát, ennek ellenére legutóbb éppen a *Financial Times* vette védelmébe, amikor a közelmúltban megjelent életrajzi kötete (vö. Said 2000; Elon 2000) nyomán értelmetlen és rosszindulatú támadást intézett ellene egy izraeli társadalomkutató. Edward Said esetében a szerző élettörténeti tapasztalatai és az általa írt mű közötti összefüggések jelentőségét aligha lehetne tagadni.

A kései – de nem elkésett – magyar kiadást talán magyarázza a tény, hogy a tárgyalt téma távol esik a magyar társadalomtudományi és irodalomtudományi kutatások fő csapásirányaitól, és – a lehetséges analógiák ellenére – a mű megjelenését követő viharos

(identitás)politikai csatározások kevésbé tűnhettek relevánsnak a hazai kutatók, könyvkiadók számára. A kiadás elmaradása a nyolcvanas években abból a szempontból talán váratlan, hogy az államszocialista rendszer imperializmusellenessége igazolására remek alkalmat kínált volna a nagy hatású könyv. Másfelől azért is furcsállható, mert Magyarországon többek között Kőrösi Csoma Sándor, Vámbéry Ármin és Goldziher Ignác nevével fémjelezhető, napjainkig jelentős Kelet-kutatás folyt és folyik, valamint hogy a Kelettel való „foglatosság” a 19. század folyamán nem kevésbé fontos témát érintett, mint a magyar nép és nyelv eredete, egyszersmind a nemzeti identitás kanonikus alap-történetének megalkotása. A keleti „szál” elvezet egészen az építészetig (Lechner Ödön) és az iparművészetig (Zsolnay család kerámiai), jelezve, hogy különösen a 19. század második felében a Kelet iránti érdeklődés szinte minden olyan területen megjelent itt-hon is, amelyen Nyugat-Európában.

A viharos fogadtatású könyvvel kapcsolatban az első fontos dolog, amit el kell mondani, hogy – legalábbis a tudományos szóhasználatban – módosította magának az orientalizmus szónak a jelentését. Ami Said könyvének közreadásáig a keleti művészet, történelem, nyelvek, kultúrák, filozófiák akadémikus tanulmányozását, esetleg irodalmi, képzőművészeti megjelenítését jelentette, az attól fogva egy hatalmi attitűdöt, a kelet – ideológiai alapokon nyugvó – szisztematikus megkonstruálását, téves reprezentálását kezdte jelenteni egy meglehetősen széles értelmiségi, tudományos körben. Míg azonban a már korábban kialakult, nagy tradícióval rendelkező szaktudományok és különösen az orientalisztika tudománya nem lelkesedett az új jelentéstartalomért, addig (mások mellett) azok az olvasók, akik a volt gyarmatokról Amerikába és Nyugat-Európába vándorolt családok leszármazottai voltak, és Saidhoz hasonlóan értelmiségi karriert futtattak be, esetleg akadémiai környezetbe kerülve, valóságos revelációként élték meg a könyvet. Partha Chatterjee a posztkoloniális elmélet egyik ismert szerzője, így ír akkori érzéseiről:

„Soha nem fogom elfelejteni azt a napot, amikor elolvastam az »Orientalizmust«. [...] Emlékszem, mert éppen [calcuttai] házunkat festettük és minden a feje tetején állt. Ülttem a szobámban a földön... és olvastam Edward Saidot, akinek addig még nem találkoztam egyetlen írásával sem. Egész nap csak olvastam, még az után is, hogy a festők elmentek, sőt jócskán belecsúsztam az olvasással az éjszakába. [...] Számomra, aki egy sikeresen megvívott gyarmati szabadságharc gyermeke voltam, az »Orientalizmus« olyan dolgokról beszélt, amelyeket hosszú idő óta éreztem, de nem találtam rá arra a nyelvezetre, amellyel ilyen világos formában kifejezhettem volna. Úgy tűnt, hogy mint olyan sok nagy könyv, ez is azt mondta ki, amit én is mindig ki akartam fejezni” (Chatterjee 1992:194).

A könyvvel kapcsolatos későbbi kritikák egy – talán nem a legkifinomultabb, de elég hangos – része pontosan ezt fogalmazta meg, amikor az *Orientalizmust* elméletileg diffúznak, metodológiailag következetlennek, történetileg pontatlannak, erősen konstruálnak nevezve azt állította, hogy a könyv elsöprő sikere végeredményben annak köszönhető, hogy egy problematikus identitás megalapozásához szolgált afféle ideológiai manifesztumként.

Az *Orientalizmus* valóban sok és jogos bírálatot váltott ki a fentebb említett témákban, ám a kritikák megfogalmazóinak tekintélyes része alkalmat talált arra is, hogy saját addigi, Kelet és Nyugat viszonyával kapcsolatos álláspontját újragondolja saját kutatási

területén belül. Said könyve sokakat nemcsak E. M. Forster, Kipling, Joseph Conrad újraolvasására ösztönzött, hanem arra is, hogy feltárják az *Orientalizmus* kevésbé explicit elméleti alapjait, és újragondolják az ezekhez szorosabban vagy lazábban kapcsolódó Marx, Nietzsche, Freud, Sartre téziseit a különböző kultúrák között kialakult viszonyokra vetítve.

A továbbiakban egyetlen részprobléma illusztrálására szeretnék szorítkozni. Azt nem remélhetem, hogy ez az egyetlen elem magába sűríti a könyv egészének izgalmas, sodró lendületét, lenyűgöző hangulatát, sokféle elágazó mondanivalóját, sőt tartok tőle, pontosan ellenkező hatású lesz. Mégis talán rámutat arra, hogy az *Orientalizmus* egyik legfőbb érdeme, hogy minden ellentmondásossága ellenére is egy rendkívül gondolatébresztő, a legkülönfélébb tudományokban dolgozó szakemberek számára inspiráló mű.

Mi is az orientalizmus Edward Said szerint, ha nem a korábban jelzett akadémikus tevékenység? A könyv előszavában ennek meghatározására Said több definíciószerű állítást is tesz, meghatározásai azonban nem mentesek az ellentmondásoktól. Erre mutat rá James Clifford – az 1980-as és 1990-es évek egyik legjelentősebb, a kultúrakutatás elméleti dimenzióival foglalkozó teoretikusa –, aki szigorú vizsgálatnak vetette alá Said szövegét (Clifford 1994). Clifford a *The Predicament of Culture* című könyvében – szintén klasszikus mű, amely tíz évvel annak megjelenése után egy egész fejezetet szentel az *Orientalizmus*nak – példák segítségével mutatja meg, hogy mikor a szerző az orientalizmusra mint az orientalisták tevékenységére vagy a Kelettel foglalkozó intézmények (például a gyarmati adminisztráció) munkájára utal, akkor feltételezi, hogy ezeknek a tevékenységeknek van valamiféle – a való világban empirikusan minden mástól jellegzetesen különböző és jól elkülöníthető – tárgya. Sarkosan fogalmazva, ez a tárgy maga a Kelet. Said más meghatározásai viszont – azok, amelyek az orientalizmust olyan gondolkodásmódként határozzák meg, amely maga hozza létre azt a különbségtételt, aminek eredményeként előáll Kelet és Nyugat – a tárgyat (a Keletet) csak mint mentális konstrukciót feltételezik. Helyenként tehát – vonja le a következtetést Clifford – az orientalizmus egy létező dolgot reprezentál (Said érvelésével összhangban, félre-reprezentál), máskor pedig egy nem létező dolgot konstruál, és mint létezőt tételez. A felmerülő probléma itt lényegében a reprezentáció sokat vitatott kérdése. Said a könyv előszavában jelzi, hogy elmélete kialakításában sokat köszönhet Michel Foucault diskurzus-elméletének: ha Said írását Foucault elméletének keretében értelmezi az olvasó, akkor a reprezentáció nem lehet téves, mert nincs mit reprezentálni, hiszen a tárgyat (a Keletet) maga a diskurzus hozza létre. Ennek az elméleti álláspontnak a gyakorlati következménye lehet akár az is, hogy az orientalizmus fájóan sztereotipikus, leegyszerűsítő, és gyakorta lenéző képén aligha lehet javítani, hiszen amibe belenézünk, mikor az orientalizmus tág értelemben vett irodalmát olvassuk, az nem görbe tükör, amelynek görbülleteit szorgos munkával kijavíthatjuk, hanem inkább az „experimentális irodalom valamiféle extrém példája, amely kizárólag saját magukra utaló jelölők vég nélküli sorából áll” (Clifford 1994:260). Ha viszont nem létezik egy jelölt, akkor a reprezentáció igaz és pontos voltának kérdése is problematikussá válik.

Said könyvének egyik fontos állítása, hogy a Nyugat évszázadok óta lényegében esszencializálta a Keletet, változatlanul tételezte azokat a toposzokat, amelyekről amúgy azt képzelte, hogy nem kevés találékonysággal írják le a keleti emberek világát. A legközismertebbek – és minden bizonnyal a legmegalázóbbak – az olyanok, mint például hogy

a kelet despotikus, agresszív, illogikus, könyörtelen, fanatikus, szexuális fülledtségben tobzódik, vagy éppen olyanok, hogy a keleti ember nemes, csak éppen nem tudja helyesen kifejezni gondolatait, ezért képviselni kell őt, beszélni kell helyette. Az *Orientalizmus* lényegében azt állítja, hogy az ilyen és ehhez hasonló toposzok – hol kifinomultabb, hol kevésbé kifinomult formában – megjelentek az irodalomtól kezdve az orientalista tudományokon át a politikáig szinte minden, a keleti világgal foglalkozó tudásterületen, összeállva egy olyan tudásrendszeré, amely minden egyes nyugati ember szeme előtt ott lebegett, amikor a keleti világgal kezdett foglalkozni. Az *Orientalizmus* egy lehetséges olvasata tehát, a tradíció és az individuuum küzdelmének története, és Edward Said ebben a küzdelemben a megértésen alapuló individuális és humánus közelítések mellett teszi le a voksát. Visszaulva viszont az elméleti háttérre, egy olyan diszkurzív rendszer, amelynek alapjait a foucault-i elmélet jelenti, ez egy meglehetősen kilátástalan voksolás.

Az *Orientalizmus* sok vitát kiváltó, nem kellőképpen tisztázott elméleti hátterű könyv, melynek meggyőző ereje nem a teoretikus megfontolások aprólékos kidolgozásából származik, hanem abból, hogy szerzője a feldolgozott szövegek olyan aspektusára mutat rá, amelynek belátásához az olvasó számára nem elméleti reflexiókra, hanem saját – Kelet és Nyugat egyenlőtlen kommunikációjával kapcsolatos – releváns tapasztalatainak önkritikus újraértelmezésére van szükség. Edward Saidot – az időnként túlzottan indulatos vita keretében – lényegében minden szaktudomány megvádolta azzal, hogy nem ért ahhoz, amiről ír, és valószínű, hogy ennek a könyvnek nem is egy részterületen elvégzett precíz, mikroléptékű vizsgálódás az erénye, hanem egy folyamat felvázolása. A később Said gondolatai nyomán induló posztkoloniális vizsgálódások erénye már – többek között az *Orientalizmus* kritikájában felmerült problémák alapján – az apró részletekben való elmélyülés, és az *Orientalizmus* helyenként valóban túlzóan nagyívű genealógiájának finomítása lett.

Mindez az ellentmondásosság talán következik a szerző ellentmondásos személyiségéből is. Edward Said nehezen skatulyázható: lenyűgöző tudása van a nyugati irodalmáról, filozófiájáról és klasszikus zenéjéről (állítólag zongoraművészként sem tehetségtelen), mély humanizmusa és határozott politikai kiállása ellenfeleiben is tiszteletet ébreszt, ugyanakkor banális magyarázkodásra kényszerül, miért is hajigál köveket éppen egy kőhajításnyira egy izraeli katonai ellenőrzőponttól Dél-Libanonban. A *Ha'aretz* című izraeli napilapban – amely szó szerint barátságos, mély érzésű, bölcs, ravasz és jó humorú embernek írja le Saidot – az egekig dicséri a Hezbollah szellemi vezetőjét, azt állítja Yitzhak Samírról, hogy érdekében állt együttműködni Hitlerrel, ám ugyanebben az interjúban azt is kijelenti, maximálisan ellenzi, hogy a zsidók valaha is elhagyják Palesztina (és természetesen nem a megszállt területek!) földjét.¹

A Torontói Egyetem az idén díszdoktorrá avatta Edward Saidot. Az ünnepségen elmondott beszédében Said – többek között – az alábbiakat mondta: „Az értelmiségi feladata az, hogy megkérdőjelezze a tudás kereteit, hogy feltegye a kérdést, ki húz hasznot egy bizonyos tudásból, és miért pont ilyen ez a tudás.”² Később még hozzátette: „tegyék fel a zavarba ejtő kérdéseiket, akkor is, ha azok ellentmondásokba is keverik majd Önöket. Ez olyan tulajdonság, amelytől sokunk úgy irtózik, mint a pestistől. Az ellentmondásosság azonban a gondolkodás lényege, minthogy az ebből fakadó energia nél-

kül, az elszánt kérdés nélkül, és mélyről fakadó humanizmus nélkül igazából csak a halál valamiféle formája marad mindannyiunk számára.”³

Az *Orientalizmus* is feltette a maga ellentmondásos, ám fontos kérdéseit két kultúra viszonyáról, egymás megismerésének lehetőségeiről. Aligha gondolhatjuk 2000 őszén a híreket hallgatva, hogy e kérdések létjogosultsága, aktualitása bármit is kopott volna az elmúlt huszonkét évben.

JEGYZETEK

1. Ha'aretz – English Internet Edition. 2000. augusztus 18.
2. Toronto Sun – Internet Edition. 2000. június 18.
3. Toronto Sun – Internet Edition. 2000. június 18.

IRODALOM

CHATTERJEE, PARTHA

1992 Their Own Words? An Essay for Edward Said. In Edward Said. A Critical Reader. M. Sprinker, ed. Oxford: Blackwell.

CLIFFORD, JAMES

1994 The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.

ELON, ÁMOSZ

2000 A száműzött hazatérése. Edward Said emlékiratairól. Magyar Lettre Internationale 37:73–76.

SAID, EDWARD

2000 A sehonnai (részlet). Magyar Lettre Internationale 37:76–77.

Világok között

Leonardo Piasere: *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom.* Napoli: L'ancora, 1999. 238 p.

Az *Un mondo di mondi*ban Leonardo Piasere – aki jelenleg a Firenzei Egyetemen tanít kulturális antropológiát – az 1990-es években írt tanulmányaiból jelentetett meg egy válogatást. Piasere legújabb kötetével mintha Patrick Williams kritikájára válaszolna. Williams (1995) a *L'Homme* hasábjain többek között azon sajnálkozott, hogy az akkori kötetbe nem került bele Piaserének egy tanulmánya, amelyben két különböző cigány csoport példájával bizonyítja, hogy a területiség elve akár kétféle típusú is lehet egyazon territóriumon belül.¹ Ez az írás – az *Un mondo di mondi* – vált azután az 1999-es könyv címadójává. Egyúttal ez az, amely a tanulmányok kiválasztásának vezérfonalául szolgál. Érdeemes tehát ennél kezdeni az ismertetést, már csak azért is, mert a könyv írásai közül ez az egyetlen, amely magyarul is olvasható (Piasere 1997b).

Véleményem szerint Piasere elméleteire az általa tanulmányozott csoportok jellemzői is erősen hatnak. A kötet negyedik tanulmányában (*L'etnografia come esperienza*) Piasere maga is kifejti, hogy a cigány kultúrára vonatkozó ismeretei az évek során nemcsak aszerint változtak, ahogyan ő maga, valamint az általa követett antropológiai irányzatok alapján, hanem a tanulmányozott népcsoport szerint is (55. p.). Piasere szemében „az etnográfiai ismeret mindig egy meghatározott kapcsolat eredménye az etnográfus és a vendéglátói élete között (az előbbi is a maga elméleteivel, az utóbbiak is a maguk elméleteivel)” (83. p.).

De hadd térjek vissza a központi tanulmányhoz. Egy „hagyományos” recenzió kedvéért nem próbálok megtörni azt a fajta elemzési útvonalat, amely a könyv középpontjából indul ki, majd eggyel hátra és eggyel előre halad, azután vissza a középpontba.

Az *Un mondo di mondi* szó szerinti fordításban „A világok egy világa” lenne. A magyarban azonban „A világok világa” fordítás jobban hangzik. De mégsem erről van szó. Még akkor sem, ha az *Un mondo di mondi* valószínűleg sohasem fog egyetlen magyar fordításban „A világok egy világa” formában megjelenni.² Másrészt a tanulmányban nemcsak arról van szó, hogy a cigányok a nem cigányok által létrehozott világoktól eltérő világokat tapasztalhatnak és hozhatnak létre, hanem arról is, hogy ezek az eltérő világok az egyes cigány csoportok szerint is különbségeket mutatnak (87. p.; Piasere 1997b:137). Az *Un mondo di mondi* című írás éppen ezt szemlélteti két olaszországi cigány közösség példáján, akik között Piasere részt vevő megfigyelést végzett.

Az egyik csoportot ebben a tanulmányban a *romá* szóval jelöli, a másikat *roma* kifejezéssel, mindkét esetben normál betűkkel (85. p.). Az ezt megelőző írás (*L'etnografia come esperienza*) elején azonban dőlt betűkkel (és idézőjelek nélkül) a *xoraxané romá* és a *slovénsko roma* megnevezések szerepelnek (53. p.). Itt meg kell állnom, mivel úgy

gondolom, kardinális kérdésről van szó. Nevezetesen éppen a cigányok világi közti eltérésekről. Ehhez pedig szükséges valamennyire elmagyarázni legalább azt a fajta különbséget, amely a két csoport között már az önelnevezésben is tetten érhető, még akkor is, ha ismét a fordítás problémájába ütközünk.

Azok – az Olaszországba több hullámban érkező – „cigány” csoportok, amelyeknek a férfitagjai önmagukra a „rom” megjelölést alkalmazzák, néhány nagyobb származási egységhez tartoznak, és ezek Olaszország esetében az önmegnevezésük alapján is elkülöníthetők (Piasere 1997c). Nevezetesen a „rom” kifejezés többes számú alakjai szerint, amelyek – az egyes számú alakkal ellentétben – kissé eltérőek egymástól.

A „romá” kifejezés a „rom” többes számú alakja, és Piaserénél az Olaszországba legújabbán, az 1960-as évektől kezdődően érkező szerbiai és boszniai cigányok többes számú önmegnevezése. Ezek egyik, Verona környéki csoportját jelöli a „xoraxané romá”.³

A „roma” szó szintén a „rom” többes számú alakja, de ilyen formában a cigányoknak csak azon csoportjai használják saját maguk megnevezésére, akik szlovéniai és horvátországi területekről az I. világháború után, az úgynevezett harmadik bevándorlási hullámmal kerültek Olaszországba. Ezek egyikét jelöli a „slovensko roma” kifejezés, amely itt a továbbiakban „szlovén romák” fordításban fog szerepelni. Piasere kutatása ezen romák egyik északkelet-olaszországi csoportjának körében 1980–81 fordulóján kezdődött, és legalább 1985-ig tartott, egy 1981 áprilisa és 1982 augusztusa közé eső intenzív szakasszal (53. p.).⁴

Az *Un mondo di mondi* című fejezet érzékletesen mutatja be a horáhánók és a szlovén romák territoriális rendszerei közt fennálló különbségeket. Az előbbieket egyetlen olaszországi területhez sem ragaszkodnak, és a másokét sem tartják tiszteletben. Ezzel szemben az utóbbiak szüntelenül területeik megvédésére törekszenek. Míg a horáhánóknál a termelési mód, az olaszok reagálása és a szabálytalan migrációs szokások egy sokközpontú szétszóródás irányába hatnak, addig a szlovén romáknak egyközpontú rendszerük van, „abban az értelemben, hogy minden helyi csoport saját, erősen összetartó... központtal rendelkezik” (93. p.).

Ezen a ponton kötődik az *Un mondo di mondi* tanulmányhoz közvetlenül a 6. fejezet (*La retorica delle roulette*), amelyben Piasere a szlovén romák területi jellegzetességeit elemzi, és amelyben azt a szempontot igyekszik alaposabban körbe járni, amely a tér és a rokonság kapcsolatra vonatkozik (108. p.). Az olasz kutató egy durkheimi végkövetkeztetésre jut, amikor a konkrét empirikus kutatása szerinte azt erősíti meg, hogy a lakókocsik térbeli viszonyait egyrészt a szlovén romák és a nem cigányok közti, másrészt az egyes szlovén romák egymás közti kapcsolatrendszerei határozzák meg. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy a szlovén romák és a nem cigányok viszonyrendszeréhez tartozik az a tény is, hogy a lakókocsik „építészeti szabályrendszerét” másképpen értelmezik a szlovén romák és másképp a nem cigányok (117. p.). E tanulmányával a szerző éppen arra szeretné felhívni a figyelmet, hogy mielőtt mi, nem cigányok valamit is tennénk, esetleg érdemes megkérdezni azokat az embereket, akikért éppen tenni szeretnénk (118. p.). Hiszen a szlovén romák nagyon is tisztában vannak a nem cigányok „világaival”, ezért lényegében nem jelent problémát lefordítani a nyelvükre például a „földterület elvét” (102. p.). Mi azonban semmit sem tudunk az ő „földrajzokról”, a mi térképeinken az ő világuk nincs is jelen. Miként Piasere írja, ahhoz hogy megértsük, ho-

gyan alakultak ki területi sajátosságaik, hogyan lakják be vagy éppen nem lakják be az adott területet, az ő kognitív kategóriáikat kell megismernünk (99. p.).

Továbbra is a „világok világa” problémájánál maradtunk, és ezt gondolja tovább a szerző a 7. fejezetben (*Etnoantropologie a confronto*) is, ezúttal az irodalmi antropológia területén. Piasere Carlo Sgorlon, egy nem cigány író regényét – az *Il calderast* – Mansueto Levacovich, cigány költő *Popolo mio dei rom* című művével hasonlítja össze abból a szempontból, hogy azokból milyen elképzelés olvasható ki az emberiség különböző csoportjaira vonatkozóan. Ami kiderül, az roppant tanulságos. Amíg a nem cigány írónál a cigány nép (*zingari*) egy az emberiség (*umanita*) különböző csoportjainak sorában, amely aztán további alcsoportokra osztható (rom, szintó stb.), addig a cigány szerzőnél az emberiség (*manusa*) különböző népei már eleve két nagy, külön csoportba sorolódnak, aszerint hogy cigányok-e (romák) vagy nem cigányok (gádzsók) (121. p.). Így ez utóbbi esetben két, egymással párhuzamos világ jön létre, vagy úgymondhatjuk, hogy minden megduplázódik: lesznek olasz nem cigányok és olasz cigányok, francia nem cigányok és francia cigányok stb.

A cigányok szemével nézve tehát minden cigány csoportnak megvan a maga saját nem cigány párja, és az egyes cigány csoportok nemcsak nem cigány „párjuktól” különböznek, hanem eltérnek egymástól „a cigányok világán” belül is, aszerint hogy milyen viszonyban vannak azokkal a nem cigányokkal, akikkel együtt élnek. Éppen ezért fordítja figyelmét Piasere az *Un mondo di mondi* tanulmányban (87–90. p.) – a mindkét általa vizsgált konkrét csoport esetében – is mindig három kapcsolatrendszerre: a saját csoporton belülre, a saját csoport és más cigány csoportok közöttire, valamint a saját csoport és a nem cigányok közöttire.

Ez utóbbi módszertani megfontolás vezet, amikor a kötet legbonyolultabb, 8. fejezetében (*Attorcigliamenti semantici*) a cigány rokonsági terminológiákat próbálja meg egymással összehasonlítani. A megszólító rendszerek segítségével bebizonyítja, hogy a különböző cigány csoportok (pl. kelderások, szlovén romák, horáhánók) közt jelentős eltérések vannak, a hivatkozó terminológiák elemzésével pedig a rokonsági rendszerek egymástól eltérő kialakulásának valószínűsíthető módjait rajzolja meg (161. p.).

Az olasz kutató szerint a cigány rokonsági terminológiák a nem cigány rendszerek közül történő „szelekcióval” jönnek létre, ezért felépítésüket minden esetben azok a viszonyok határozzák meg, amelyeket a történelem során az adott csoport a környező nem cigányokkal létesített (152. p.). Azt is sikerül azonban kimutatnia, hogy a cigány rendszerek két ellentétes erő hatása alatt állnak. Az egyik belülről szabályozza a közösség belső viszonyai és a megszólító kifejezések közti kapcsolatot. A másik egy külső erő, ami a cigány nem cigány viszony és a hivatkozó kifejezések közti összefüggést koordinálja. Ez utóbbi esetben hibás lenne pusztán nyelvi akkulturációról beszélni, mert a nem cigány terminológiák nem egyszerűen „megtúrtek”. Ezekből a terminológiai tárból az egyes cigány csoportok időről időre oly módon merítenek, hogy a nem cigány világból a cigány világba való átmenet sohasem automatikus, hanem mindig valamilyen szelekció kíséri (161. p.).

Az egyes cigány csoportok – így az *Un mondo di mondi*ban szereplő horáhánók és szlovén romák is – átvesznek bizonyos dolgokat a nem cigány világból, történelmük a nem cigány népek történelméhez kapcsolódik, de mindig vannak olyan elemek, amelyek attól elválasztják őket, amelyek az adott csoportot körülvevő nem cigány világban nem

találhatóak meg (vö. 162. p.). A cigányok által így létrehozott sajátosan egyedi világok többek között azért lesznek egymástól is jellegzetesen különbözőek, mivel a csoportok eltérő nem cigány világokkal kerültek kapcsolatba.

Az előbbiek fényében például a környezethez való viszonyoknak az 5. fejezetben bemutatott módjai közötti eltérés történelmi magyarázatot is nyer. Olaszország azért „megvédendő terület” a szlovén romák szemében, mivel jóval előbb érkeztek ide, mint a horáhánók, akik számára az a „bőség világa”. A 6. fejezetben ugyanakkor az olasz kutató nemcsak arra mutat rá, hogy a szlovén romák a többi cigány csoporttal – és nem a nem cigányokkal – szemben szentesítik az adott területen való maradás jogát azzal, hogy „a helyi temetőbe kezdik temetni saját halottaikat” (98. p.), hanem arra is, hogy amikor temetőbe mennek, másképp teszik ezt, mint a nem cigányok. Bár a szlovén romák élesen megkülönböztetik magukat a horáhánóktól, számukra is alapvető fontosságú, hogy minden – a templomi istentiszteleten való részvétel, az iskolába járás vagy éppen a temető használata – „cigány módon” (*po románe*) és ne „gádzsó módon” (*po gádzsikáne*) történjen (101. p.). A világok világi közötti válaszfal legmagasabbika a cigányok szemében tehát mégiscsak a cigányok és a nem cigányok közt húzódik, ahogyan azt a legszemléletesebben a 7. fejezet bemutatta. Ezt erősíti meg Piasere a 8. fejezetben is (163. p.), noha annak utolsó soraiban a cigány csoportok interkulturális helyzetére hívja fel a figyelmet (164. p.).

Közvetlenül ehhez kapcsolódik a könyv utolsó, 9. fejezete (*Segni*), amelyben az olasz kutató arra tesz kísérletet, hogy bebizonyítsa, a cigányok „titkos írásának” totális tagadása éppúgy helytelen, mint annak túlhangsúlyozása. Létezhetnek tehát olyan cigányok, akik használnak „titkos” jeleket, de Piaserének az a véleménye, hogy a misztikus homály helyett ezekben az esetekben egyszerűen valakiknek „fenntartott” jelekről van szó, méghozzá kifejezetten cigány és cigány közötti kommunikációs helyzetekben (205. p.). Szerinte ebben elsősorban az a törekvés a fontos, hogy az írás ne képezze részét a cigány és cigány közötti viszonyoknak, ezért hozták létre egy olyan változatát, ami nem sérti a cigány és cigány kapcsolat eredeti struktúráját (168. p.). Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen jelek ne lennének jelen a nem cigányok gazdasági és szociális környezetében. Sőt, legfőképpen akkor fog a legkevésbé jelnek látszani a nem beavatottak szemében, ha az a nem cigány világnak is része, ha abból származik (206–207. p.). Piasere gondolatmenete itt kísértetiesen hasonlít a korábbi fejezetekben kifejtett nézeteihez a nem cigányok világába „belemerülő”, mégis attól elhatárolódva létező cigány kultúra hangsúlyozásával.

Vajon ugyanez olvasható-e ki az *Un mondo di mondi*ből akkor is, ha a központi tanulmányból visszafelé indulunk el? A válasz: igen. A két irány közötti különbséget egyrészt abban lehetne megragadni, hogy ez utóbbi mintha egyre jobban a nem cigányok világába hatolna be. A 4. fejezet (*L'etnografia come esperienza*) először még csak Piasere „világába”, a 3. (*L'anomalia perfette*) az antropológusok és a cigánykutatók világába. Míg a 2. fejezet (*Il buono zingaro del tempo che fu*) az olaszországi gádzsók és cigányok közötti viszonyokat vizsgálja, addig az első fejezet (*Quanto pou essere pluriethnico uno stato?*) már általában a gádzsók és a cigányok világi közötti lehetőségeket firtatja. Másrészt, ahogy az *Un mondo di mondi* tanulmánytól a könyv eleje felé elindulunk, egyre inkább eltűnnek azok a konkrét empirikus vonások, amelyek az olasz kutató saját terepmunkájából származnak. Ezek eltűnése előfordul a kötet vége felé tartó mozgás során is, de soha-

sem ennyire drasztikusan, és sohasem tűnnek el véglegesen. Ha nem így írtam volna meg a recenziót, akkor azt mondhatnám, hogy a könyv első fele az általánostól közelít az egyedi felé.

A 4. fejezetben – tehát közvetlenül az *Un mondo di mondi* tanulmány előtt – Piasere őszinte személyességgel vall saját kutatásairól, amelyek során megtanulta, hogy a mi világunkban több világ van, és azt, hogy mi ezt nem vesszük észre. És éppen emiatt mondja – mind a szöveg elején (53. p.), mind a végén (83. p.) – azt, hogy a cigányok között szerzett etnográfiai és hétköznapi tapasztalatai nem válnak el élesen egymástól. A két „nagy” világot, a cigányt és a nem cigányt, a kutató személye tartja össze. Valójában itt konkrétan három világról van szó, mert a cigány világon belül Piasere beszél mind a horáhánókkal, mind a szlovén romákkal létrejött kapcsolatairól, és azok egymástól igen eltérőek voltak.

A 3. fejezetben a cigányok sokfélesége már nem a cigányok világában elmerülő részt vevő megfigyelői, empirikus és induktív szempont szerint fogalmazódik meg, hiszen az értekezés tárgya itt a tudomány szférája, melyet a nem cigányok osztályozási rendszerre hozott létre. Nem csoda, ha ebben a cigányok antropológiai kutatása csak mint „lát-hatatlan gettó” van jelen (40. p.). A nem cigányok által létrehozott „cigány” kategóriába foglalt csoportoknak az összetevők szerinti elemzése eleve lehetetlennek tűnik (42. p.), hiszen azok, akik számára azt kitalálták, egy „másik világban” vannak. A cigányok tehát a tudomány világa számára – ahogy a fejezet címe is mondja – tökéletes anomáliát jelentenek. Ez talán kedvező lehet a szimbólumok szintjén történő vizsgálódások számára, antropológiai szempontból azonban „nehezen emészthetővé” teszi a kérdést (39. p.).

A 2. fejezet – amelyben Piasere az olaszországi cigány és nem cigány csoportok közti kapcsolatokat elemzi – szorosan kapcsolódik az előbbiekhez. A szerző szerint „a mindentől elvonatkoztatott »cigány« csak kitalálói fantáziaszüleményeiben létezik” (22. p.).

Piasere a könyv első fejezetében fogalmaz a legáltalánosabban, és – hadd mondjam így – a „leggádsósabb szinten”, legalábbis a kötet többi írásához képest. Ebben a cikkben azt a kérdést járja körül, hogy egy állam milyen jogi határokon belül tud egyszerre több különböző etnikum jogi rendszerének eleget tenni. Talán itt vagyunk az egyik legfontosabb kérdés kimondásánál, és lám, amikor a „legmesszebb jutunk”, azok, akikért ezt megfogalmazzuk, éppen ekkor kerülnek tőlünk a „legtávolabbra”.

A „melyik világ a világok lehető legjobbika” és ehhez hasonló típusú kérdések azonban csak a mi szemünk számára teszik nem láthatóvá a cigány kultúrát. Attól az még ott van, és korántsem jelenti azt, hogy akkor ők se látnak minket. Sőt, az *Un mondo di mondi* ismeretében szinte biztosak lehetünk az ellenkezőjében: az ő világaikból a mi világaink mindig láthatóak. „A cigányok attól a naptól fogva interkulturálisak, amióta cigányok. Hozzájuk képest az antropológusok újszülöttek” – írja Piasere (164. p.).

JEGYZETEK

1. Nem is kerülhetett, hiszen a „Popoli delle discariche” valamennyi szövege Piasere korábban már valahol megjelent írásaiból közöl válogatást. A Williams által hiányolt tanulmány majd csak 1992-ben lát napvilágot, Williams (1995: 169) tévesen adja azt meg lábjegyzetében 1991-ben megjelentként (akárcsak jómagam „1991n”-ként: lásd Piasere 1997a: 181).
2. „A ciganológusok szerelmei” című magyar fordításkötetben is – helytelenül – „A »világok« világa” verzió szerepel (Piasere 1997b: 135). Az angol cím – ezt a tanulmányt ugyanis Piasere először angolul jelentette meg (lásd Piasere 1992), és a magyar fordítás is ennek alapján készült – eredetileg ez volt: *A World of 'Worlds'*.
3. E csoport társadalmi és gazdasági rendjét mutatja be Piasere szakdolgozata is, amelyet a Bolognai Egyetemen készített 1979-ben, és egy évvel később szintén róluk jelentek meg első írásai is (lásd Piasere 1980a, 1980b).
4. Ennek eredményeképpen született meg Piasere máig egyetlen monográfiája (Piasere 1985).

IRODALOM

PIASERE, LEONARDO

- 1980a Il sistema di parentela e il parentado cognatico dei Rom Xoroxané. *L'Uomo* 4(1):49–83.
- 1980b L'Organisation productive d'un groupe de Rom Xoroxané. *Études Tsiganes* 26(4):1–16.
- 1985 Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Paris: Études et documents balkaniques et méditerranéens 8.
- 1997a *A ciganológusok szerelmei* (Válogatott tanulmányok). Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia.
- 1997b Roma- és romá-cigányok Északkelet-Olaszországban: a területiális viselkedés két típusa egyazon területen élő népcsoportok esetében. *In* Piasere 1997a:135–45.
- 1997c *A cigányok Olaszországban*. *In* Piasere 1997a:15–56.
- 1991 *Popoli delle discariche*. Saggi di antropologia zingara. Roma: CISU.
- 1992 Roma and Romá in North-East Italy: Two Types of Territorial Behavior in the Same Large Territory. *In* *Mobility and Territoriality. Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*. Michael J. Casimir – Aparna Rao, eds. 279–291. Oxford: Berg.

WILLIAMS, PATRICK

- 1995 Recenzió Leonardo Piasere *Popoli delle discariche* (1991) című könyvéről. *L'Homme* 35(135):168–169.

Kósa László: Fürdőélet a Monarchiában.
Budapest: Holnap Kiadó, 1999. 272 p.

Kósa László könyve a modern turizmus egyik korai, széles körben elterjedt jelenségét, a „fürdőre járást” boncolgatja. Közelebbről az Osztrák–Magyar Monarchia gyógyfürdői körül kialakuló szabadidőkultúrát veszi szemügyre, ezzel bővítve a századforduló kultúrája iránti fellendült érdeklődésből születő kötetek körét. Noha a „fürdőre járás” jelenségét több korábbi tanulmány is önálló témaként kezelte, ezek fókuszában mindig egyazon korszak, a reformkor állt (Antalfy 1984; Hudi 1989; Petneki 1982, 1991). A dualizmus kori fürdőkultúra e nagy volumenű és részletes feldolgozása hiánypótló munka – talán nem véletlen, hogy a könyv a magyar kiadással párhuzamosan német fordításban is napvilágot látott. A kötet a színes borítóval, a szöveget illusztráló számtalan, kifogástalan minőségű reprodukcióval vonzó kivitelezésű, s amint azt az impozáns külső sejteti, nem egy szűk olvasói réteg számára íródott.

A könyv címét is viselő „fürdőélet”-et a szerző a kötet bevezető fejezetében az Osztrák–Magyar Monarchiára „jellemző társadalmi jelenségként”, a hétköznapiól eltérő „sajátos életmód és magatartásként” írja le (5. p.). A dualizmus kori fürdőélet bemutatására azonban nem csupán a polgári rétegekre jellemző életmód tartozékaként, hanem az „emberiség legrégebbi műveltségi javai” közé sorolható fürdőkultúra tágabb kontextusában kerít sort. E tág kontextus követelményeinek engedve Kósa László kísérletet tesz arra, hogy a kor fürdőkultúráját minél átfogóbban mutassa be, és kitérjen sokoldalú művelődéstörténeti, intézménytörténeti, orvostudományi és társadalmi vonatkozásaira is, mindvégig szem előtt tartva a könyv középpontjában álló, „szabadidejét töltő polgárt” (6. p.). A kötet egyes fejezetei e különböző szempontokból kísérik meg a fürdőkultúrát körüljárni: a fürdőéletet létrehozó alapvető társadalmi-tudományos-intézményes változásoktól a fürdőtelepülések szerkezetének és társadalmi közegének bemutatásán keresztül a konkrét fürdőhelyeken zajló mindennapi élet körvonalazásáig. A 19. század fürdőkultúráját taglaló tanulmányokat a néprajzi és művelődéstörténeti műveiről ismert szerző korábban is közreadta már (Kósa 1993, 1995, 1997), ezek közül a fürdőlisták összehasonlító elemzése e könyvben módosíthatlanul került közlésre (Kósa 1997).

A bevezető fejezetben a szerző nagy lépésekkel haladva követi a Monarchia fürdőkultúrájának kialakulásához vezető változásokat. A fürdőélet 19. századi fellendülését a felvilágosult abszolútizmus uralkodói intézkedései, az arisztokrácia utazási szokásait elsajátító polgárság és a természeti környezet iránti megváltozott szemlélet alapozták meg. Az utazás új céljait, a gyógyforrásokat a korban mind a népi hiedelemvilág, mind a katolikus hit kultikus tisztelettel övezte. Amikor azonban a szemléletmódbeli változás „teret hódított”, a források körül – amint azt számos példa illusztrálja – a babona, a természetkultusz és a víz hasznosításának szándéka szent és profán elemeket egyaránt vegyítő kultúrát hozott létre.

A „Polgári igények és a tudományok fejlődése” című fejezet részletezi az uralkodói és főrendi intézkedéseket, melyeket a fürdőhelyek infrastrukturális fejlesztése érdekében a 19. század folyamán hoztak. A legmagasabb körök fürdőpártolása – amint az később, a polgári igények taglalása közben kiderül –, az uralkodócsalád tagjai és az arisztokrácia fürdői jelenléte a szabadidő eltöltésének divatos fejezetét nyitotta meg a társadalom szélesebb rétegei számára. A „fürdőre járás szokásának” kialakulásához nem pusztán a mintaadó társadalmi réteg követése és a társasági élet vonzereje, hanem a polgárosodó rétegek formálódó mentalitása, az egészség jelentőségének felismerése – valamiféle ésszerű, racionalizált életmód fokozatos kibontakozása – vezetett.

A fürdőre járás hátterében húzódtak meg a 19. században újszerű tudományos felismerések, amelyek a vizek vegyelemzésével ezek gyógyászati felhasználásához, valamint a fürdőkhöz, fürdővizek ásványtanához (balneológia) kapcsolódó egyesületek megteremtéséhez vezettek. Az intézményesülés folyamatáról, a tudományágak szerinti specializálódásról és neves tudósokról e fejezet részletezett áttekintést ad. A fokozatos specializálódásnak tulajdonítható – a könyvben „Fürdők és nyaralóhelyek bővülő kínálata” címszó alatt ismertette – a különböző típusú fürdőhelyekhez más és más gyógyhatások társítása és a gyógymódok differenciált alkalmazása. Így váltak bizonyos hegyvidéki helyszínek (a ma már idegenül hangzó „klimatikus gyógyhelyek”) és az ott alkalmazott „légkúra” a tóparti, tengerparti és városi fürdők mellett az orvosok által előírt kúra részeivé. Az 1870-es évektől homogén építészeti stílusban, klasszicista ízlés szerint alakították ki a fürdőhelyek épületeit (lásd „A fürdő mint település”). A fürdőtelepülések szerkezetükben is hasonlóságot mutattak: a település szállodáival és fürdőházaival, majd a század végétől elszaporodó magánvilláival a forrás köré épülve ölelte körül a kutat, a gyógysetára kialakított sétányt és az angolparkkal rokon „kurparkot”. A kiengedezés idején azonban még nem voltak adottak azok a feltételek, amelyek a gyakran távoli fürdőre utazás kényelmét, egyáltalán lehetőségét biztosították volna. Ezért a közlekedési viszonyok és a közbiztonság javítása (lásd „A fürdőélet rendje” fejezetet), az egyházi és arisztokrata tulajdonban levő fürdők bérbévétele vagy megvásárlása, „polgári hasznosítása” (lásd „Gazdasági kérdések, birtok- és tőkeviszonyok”), valamint a megfelelő ismeretterjesztés, reklámozás (lásd „Ismeretők, kalauzok, reklám”) szükségesek voltak a tömeges utazás és nyaralás körülményeinek megteremtéséhez.

Amint azt a szerző bevezetőjében is hangsúlyozza, a vendégek részéről a fürdői életet a gyógyulás és szórakozás igényei alakították. E kettős kíváncsi kiszolgálására a fürdőhelyek a gyógykúrák és unaloműző programok széles választékával várták a vendégeket: a szórakozási lehetőségeket napközben zenekar és könnyű olvasmányok, heti rendszerességgel megrendezett „táncos összejövetelek”, sportprogramok, kirándulások és egyes fürdőhelyeken színház is biztosította (lásd „Kultúra, szórakozás”). „A kúra” című fejezetből megtudhatja az olvasó, hogy a fürdőorvosok hogyan képelték el az ideális gyógykúrát és hogyan építették fel a dietetikai, ivó-, fürdő- és levegőkúrákból a fürdőhely napirendjét. A fürdő típusától függetlenül minden kúrára egységesen jellemzőek voltak azok az előírások, amelyek a napi időbeosztástól a fürdői szolgáltatások adókötelezettségén (kurtaxa, zenedíj) keresztül a fürdők erkölcsiségére és az illemre felügyelő passzusokat is tartalmaztak. Ezek a szabályok a legtöbb fürdőhelyen társadalmi helyzet szerint megkülönböztetve kísérelték meg a vendégeket besorolni, s ennek megfelelően alakult a díjszabás, illetve jártak a szolgáltatások.

Mindez azt támasztja alá, hogy a „családias” légkörrel csalogató fürdőismertetőik érvelése ellenére a fürdőhelyek „számos területén kifejeződhetett a társadalmi hierarchia” (lásd a „Társaság és a társasági élet” című fejezetet, 162. p.). A társadalmi állás szerinti megkülönböztetés a fürdők életében több szférában is jelentkezett, hiszen még a kiegyezés után is számos fürdőhelyen léteztek „úri-”, „polgári-” és „parasztfürdők”, és a társadalmi rangnak megfelelően más-más összegre rúgott a „kurtaxa” is. A „csön-des, lehetőleg visszavonuló, takarékos életvitelű nyaralás” és a dzsentrí szellemiségével azonosított „föltűnni vágyó hedonista fölfogás” (159. p.) összetűzése gyakran keltettek feszültséget a fürdő társadalmán belül, melyet a korabeli fürdőorvosi tanácsadók és illetékesek leleményesen próbáltak kiegyenlíteni. A fürdőhelyi konvenciók hasonlóképpen ellensúlyozni próbálták az „osztályszellem” e megnyilvánulásait, többek között a „table d’hôte” bevezetésével, amely megkerülte az étkezésnél megszokott szer-tartásos ültetés rendjét.

A Monarchia gyógyfürdőinek közönségéről számtalan forrás tudósít. Kósa először a neves fürdővendégekről, a származási és a politikai elitről, művészekről, tudósokról és pénzemberekről tájékoztató visszaemlékezéseket és a fürdőtelepüléseken fennmaradt dokumentumokat veszi sorra (lásd „Híres fürdővendégek”). Ahogyan azonban kiemeli, a fürdőhelyek közéjét alapvetően „névtelen” vendégek tömege hozta létre, s „A fürdő-közönség társadalmi összetétele” című fejezetben a vendégeket számba vevő „fürdőlis-ták” vagy „kurlisták” elemzésén keresztül tesz kísérletet arra, hogy ezt a világot részle-tesebben feltárja. A fürdőlisták foglalkozást alapul vevő összehasonlításából kiolvasha-tó, hogy az egyes fürdőhelyeket milyen rétegek részesítették előnyben, továbbá hogyan cserélődött, alakult át egy-egy fürdőhely jellegzetes társadalmi közege. A szerző figye-lembe veszi mindazokat a – nehezen rekonstruálható – tényezőket, amelyek a kurlisták összeállításánál érvényesültek és statisztikai kiértékelésük pontatlanságát okozzák, így összevetésük pusztán általános benyomást adhat a fürdőhelyek társadalmi változásai-ról. Talán nem meglepő Kósa végkövetkeztetése, miszerint az Osztrák–Magyar Monar-chia fürdőhelyein a „társadalom vagyoni és foglalkozási szerinti középső rétege”, ezen belül is az értelmiség, a kereskedőréteg és a hivatalnok dzsentrí domináltak (223. p.).

Kósa László könyve hatalmas forrásanyagot görget; bázisát hivatalos fürdőhelyi do-kumentumok, fürdőismertető folyóiratok és orvosi kézikönyvek, látogatólisták, szépiro-dalmi művekből vett idézetek, tárcák és naplórészletek alkotják. A felhalmozott forrás-anyag mennyisége, sokrétősége mélyreható könyvtári kutatómunkára és a kutatási te-rület részletes ismeretére vall, amelyek egy átfogó elemzés tartópillérei lehetnének. A terep feltárásának alapossága ellenére azonban a „Fürdőélet a Monarchiában” nem tu-dományos igényű elemzés. A jegyzetek között hiába keresnénk elméleti szakirodalmat, idegen nyelvű feldolgozásokat, a turizmus e formáját kontextualizáló másodlagos iro-dalmat. Arra, hogy a mű komoly kutatómunkára támaszkodik, a könyv végén csupán egy körülményesen kezelhető jegyzetapparátus emlékeztet. Az érdeklődő olvasó tovább-lapozva csalódottan tapasztalhatja, hogy a további kutatásokat elősegítő bibliográfia, névmutató és az illusztrációk részletes jegyzéke hiányoznak a kötetből – és még így is szerencsésnek vallhatja magát, mert a német nyelvű kiadás jegyzetek helyett mindössze egy válogatott olvasmányjegyzéket mutat fel.

A szöveg stílusa mindvégig leíró. Ez a jelleg az idézett szövegeket a fejezetekben felvetett témáknak megfelelő koherens egységekké formálja, de egyúttal elmaradnak a

szövegekben rejlő értelem-összefüggésekre és a kontextusra való következetes reflexiók. Különösen a források műfaji kavalkádja kívánná ezt meg, hiszen már a fenti felsorolás is számos irodalmi műfaj bevonását tükrözi. Így azonban az elbeszélésbe emelt szövegek nem jelenthetnek többet előre megfogalmazott állítások pusztá illusztrációjánál. Nemesgyszer szembesül az olvasó azzal, hogy a szerző ismerősként köszönt egy-egy gyakran citált szemtanút: „Mangold doktor a jóságos öreg fürdőmester hangján szólalt meg” (158. p.), esetleg saját összegző véleményének ismertetése helyett fordul egy-egy idézethez: „...alighanem igaza volt az eseményeket reálisan szemlélő Boleman Istvánnak” (164. p.). A forrásokkal szembeni engedékenység minden fejezetben kísért, hiszen a közös szálra fűzött idézetek összefüggéseiből nem értelmezések, hanem általánosító megjegyzések születnek. A könyvön végigvonuló példák sora emiatt sokkal inkább a történelem- és irodalomtankönyvekből jól ismert személyiségek életrajzát bővíti művelődéstörténeti adalékokkal, szórakoztató anekdotákkal.

E szellemiséggel cseng össze a szöveg közvetlen, már-már hétköznapi nyelvezete; a szerző nem bajlódik bonyolult szerkezetekkel, hanem könnyeden kalauzolja végig az olvasót a gyógyfürdők birodalmán. Mindezek a tulajdonságok és az illusztrációkra fektetett erős hangsúly is sejtetik, hogy a könyv nem egy szűk szakmai réteget céloz meg, hanem ismeretterjesztő szándékkal egy szélesebb olvasóközönség megszólítására apelál. A könyv olvasására az a közkeletű érdeklődés tarthat számot, amely az újabb század fordulójáról visszaillesztve összehasonlításra, méricskélésre sarkall. A szerző néhány mentegetődző szóval az epilógusban le is szögezi: „Ez a könyv nem a nosztalgikus érzelmek fölkelte és nem az idill utáni vágy bátorítása céljából íródott” (254–255. p.). E törekvés ellenére a fejezetek többségében nem találkozhatunk olyan távolságtartó attitűddel, amely eloszlatná a joggal felmerülő gyanút, s így nem ritkán szentimentalizmusba hajló tónus vonul végig a sorokon.

A jóindulatú attitűdnek tulajdoníthatjuk azt is, hogy a bevezetőben „jellemző társadalmi jelenségként” leírt „fürdőre járás” a könyv végére nem telítődik olyan tartalommal, amely többletjelentéssel ruházná azt fel a kikapcsolódás, szórakozás és gyógyulás elemi igényeinek kielégítésénél. A könyvet lapozgatva ennek ellenére számos, a fürdőre járást szükségletkielégítéssel indokló megközelítésen túlmutató, elszórt megfigyelésre bukkanhatunk. Mindenképpen említésre méltóak ezek közül a fürdői életben számos területen megnyilvánuló, a hétköznapiétől eltérő magatartásformákra vagy a fürdői mindennapokat tagoló, s a megszokott társadalmi életet szervező normarendszertől eltérő szabályok érvényesülésére (s ezek betartására vagy megszegésére) utaló megjegyzések. Ugyanitt érdemel figyelmet a néprajzi érdeklődést rendszerint felkeltő, s az egyik fejezetben egy rövid kitérő erejéig érintett viszony az „öslakosok” és a „nyaralók” között. A helybeliek mindennapi életét és kultúráját nyilvánvalóan befolyásoló, a fürdőidényben beállító idegenek hatása, másrészt pedig az érkezők számára új tapasztalatként jelentkező találkozás ébresztheti fel a kíváncsiságot. A források böngészése során hasonlóképpen bontakozik ki a korabeli fürdőre járó társadalom árnyaltabb képe, amikor a szerző a nemi különbségeket, a nyaralás és presztízs összefüggéseit, a fürdőre járás szokásrendszereiben jelentkező társadalmi különbségeket érinti. Kósa több helyen kísérletet tett arra, hogy megvilágítsa a szabadidejét fürdőhelyen töltő középrétegek háttérben meghúzódó tágabb összefüggéseket, de a történeti-szociológiai háttér elnagyoltsága miatt ez elmaradt.

A társadalmi különbségekre és a fürdőre járás gyakorlatának szimbolikus dimenzióira leginkább a fürdőlistákat összevető fejezetből következtethetünk, amely a többitől elütő alapossgal bánik a felhasznált forrással – ezzel némiképp meg is bontva a könyv összhangját. A fürdőlisták kiértékelése is érezteti, hogy a tárgyalt koron belül a fürdőknek sajátos topográfiája alakult ki. A szerző érdeklődése ez alkalommal elsősorban az egyes fürdőhelyek társadalmi felépítése felé irányult, de értékeléséből kiviláglik, hogy a dualizmus korában a fürdők látogatásának konvenciói bizonyos fürdőhelyek favorizálását nagyobb presztízzsel ruházták fel, és ennek megfelelően reprezentálódtak a sajátos társadalmi közeggel bíró helyek. Közelebről szemügyre véve, az amúgy száraz szám-
sorokat közlő kurlisták beszédesekké válnak, ha figyelembe vesszük azokat – a szerző által is részletesen taglalt – szubjektív tényezőket, amelyek a kitöltés során a fürdő vendégeit vezérelték. A vendégek bejelentkezéskor gyakran magasabb foglalkozási kategóriákba sorolták magukat, mint ahogyan valós társadalmi állásuk megkívánta volna, s mivel e listák a fürdői közönség közkézen forgó olvasmányai voltak, ebből a fürdői világban átmenetileg hasznosítható előnyökre számíhattak. Ezekből az elszórt forrásokból és a mindennapitól eltérő magatartásformákból arra következtethetünk, hogy a fürdőhelyeken ideiglenesen kialakuló közösségek sajátos struktúrákat mondhattak magukénak, amelyek az átmeneti jellegből adódóan a társadalmi szereprepertoár rugalmas(abb) kezelését engedték meg, és – feltételezhetjük – nagyobb játékeret biztosítottak a felemelkedő rétegek számára. A fürdői élettel és általában a szabadidő eltöltésével szemben állított elvárásoknak bizonyosan része volt ez a tudás.

A felvetődő kérdések nyilvánvalóan további kutatásokat kezdeményezhetnek, és a forrásokból adódó bőséges lehetőségek kihasználása újabb köteteket tölthetne meg. Mindazonáltal kedvvel forgathatják Kósa László könyvét mindazok, akik kíváncsiak arra, hogy miként nyaralt a Monarchia polgára száz évvel ezelőtt.

IRODALOM

ANTALFFY GYULA

1984 *A reformkor Balatonja*. Budapest: Panoráma.

HUDI JÓZSEF

1989 *A balatoni fürdő kultúra a reformkorban*. In *Közlemények Zala megye közgyűjteményeinek kutatásaiból 1988*. Bilkei Irén, szerk. 109–135. Zalaegerszeg: Zala Megyei Levéltár.

KÓSA LÁSZLÓ

1993 *Fürdő kultúra és természetszemlélet kapcsolata a felvilágosodástól a 20. század elejéig*. In *Európa híres kertje. Történeti ökológiai tanulmányok Magyarországról*. Kósa László és Várkonyi Ágnes, szerk. 201–222. Budapest: Orpheus Kiadó.

1995 *Magyarországi vendégek csehországi fürdőhelyeken*. Prágai Tükör 3:35–43.

1997 *A fürdővendégek társadalmi összetétele a kiegyezéskori Magyarországon*. In *A hétköznapi historikuma*. Dusnoki-Draskovich József – Erdész Ádám, szerk. 76–108. Gyula.

PETNEKI ÁRON

1991 *Múzsák szabadságon. Az idő múlásának kultúrtörténete a magyarországi fürdőhelyeken (1815–1848)*. Helikon 1–2:240–249.

1982 *A magyarországi gyógyfürdők idegenforgalma és vendéglátása a XVIII. század végén és a XIX. század elején*. In *A Magyar Kereskedelmi és Vendéglátóipari Múzeum Évkönyve*. Borza Tibor, szerk. 146–161. Veszprém: Veszprém Megyei Nyomda Vállalat.

Etnoszemiotika és kommunikáció

Imre Gráfik: *Signs in Culture and Tradition*.
Szombathely: Savaria University Press, 1998. 259 p.

Tetszetős formájú kis könyvben jelentette meg a Savaria University Press Gráfik Imre szemiotikai tanulmányait. Az írások egy része 1975 és 1997 között Magyarországon vagy külföldön már megjelent, de találhat az olvasó a kötetben néhány első közlést is. A kötet egy elméleti jellegű bevezető tanulmánnyal indul – *Non-verbal communication of folk culture* –, amelyben a szerző széles, de meglehetősen általános áttekintést ad arról, hogy az úgynevezett nem verbális jelek, illetve kommunikáció milyen szerepet tölt(ött) be a népi kultúrában. Noha a példák, illetve az argumentáció meggyőző, a szerző adós marad a talán legfontosabb kérdés megválaszolásával: van-e bármiféle elméleti különbség a népi, illetve a „nem-népi” kultúra etnoszemiotikai vizsgálatában? Másként fogalmazva, mi az elméleti különbség az etnoszemiotika, illetve általánosabb értelemben a kultúra szemiotikája között? Az alapos és jól tájékoztató elméleti tanulmányt követően Gráfik Imre három nagyobb tematikus egységbe csoportosítja írásait, amelyek bár különböző témákkal foglalkoznak, de lényegében mindegyik az „anyagi kultúra” valamely részterületét vizsgálja.

Az első rész – *Sign in Place of Word* – teljes egészében a tulajdonjegyek szemiotikai elemzésével foglalkozik. A második részben – *The Meanings of Place* – a térhasználat, illetve a népi építészet szemiotikai szempontú elemzéseivel találkozhat az olvasó. Végül az utolsó tematikus egység – *The Message of the Objects* – a tárgyak és az anyagi kultúra szemiotikájával kapcsolatos tanulmányokat tartalmaz. Aki ismeri Gráfik Imre eddigi munkásságát, illetve tanulmányait, a könyv olvastán nem fog különösebben meglepődni. Az írásokat ugyanis a Gráfikot korábban is jellemző alaposág, kiterjedt etnográfiai ismeretek, a részletek iránti érdeklődés, illetve az a törekvés jellemzi, amely a hagyományos néprajz által termelt empirikus tudást a modern társadalomtudományok módszerével igyekszik elemezni. Ezen a ponton külön alá kell húzni azt az elméleti és módszertani józanságot, amelyről Gráfik írásai tanúságot tesznek. Határozottan kerüli el ugyanis a szerző azokat a csapdákat, amelyek a szemiotikai elemzést, a jelek és jelrendszerek kutatását dilettáns szimbólumkutatásokká változtatják. Gráfik megmaradt a társadalmi valóság konkrét területeinél, s ebből következően a jeleket és szimbólumokat is társadalmi produktumoknak tekinti. Bevezető tanulmány végén egyértelműen fogalmazza meg saját alapállását, amikor arra szólít fel, hogy a jeleket a mindennapi élet keretein belül kell tanulmányozni, elemezni, ott ahol az embereket a jeleket használják. Ez a szemlélet az egész kötet egyik legfontosabb elméleti üzenete.

Ennél problematikusabbnak látszik az a törekvés, illetve megközelítés, amely az egész kötetet átítatja, s a különböző témájú írásokat összetartó teoretikus vázat alkot. Gráfik

írásaiban abból indul ki, hogy van valamiféle a néprajztudomány által felhalmozott és kanonizált – jelen esetben a tárgyakra, tulajdonjegyekre, építkezésre stb. vonatkozó – állandó etnográfiai tudás, amit mindenki a maga különböző módszereivel – jelen esetben a szemiotika módszereivel – elemezhet. Ez a megközelítés azonban, amely az empirikus anyagot a megközelítési módtól függetlenül tételezi, illetve az interpretációs eljárásokat technikai értelemben vett módszereknek tekinti, elméletileg több mint problematikus. Legalább az 1980-as évek második felétől kezdődően ugyanis egyre erőteljesebbé vált a néprajztudományban, valamint a kulturális antropológiában az az elméleti felismerés, amely éppen ezt a kettéválasztást kérdőjelezte meg. A mai néprajzi, illetve az antropológiai kultúraelmélet éppen azt hangsúlyozza, hogy az etnográfiai, antropológiai kutatás minden esetben tudást termel, hoz létre, amely tudás azonban alapvetően annak a megközelítésnek, szemléletnek a terméke, amellyel az adott etnográfus dolgozik. Azaz teoretikus értelemben épp arra nincsen mód, amit Gráfik is csinált, azaz egy olyan anyagot elemezni, amelynek létrejötté, „előállítási folyamata” nem tisztázott, de legalábbis nem abban az elméleti keretben jött létre, amelyből az elemzés szempontjai származnak. Másként és talán egyszerűbben fogalmazva, elméletileg kétséges az az elemzési eljárás, amely korábbi néprajzi tanulmányokból származó adatokat ugyanolyan episztemológiai értékkel ruházza fel, mint azokat a saját adatokat, amelyeket eredetileg szemiotikai elemzés számára vagy annak keretein belül állítunk elő. Itt persze egyáltalán nem a szerző individuális „tévedéseiről”, hanem sokkal inkább a magát etnoszemiotikának nevező kutatási irányzat alapvető elméleti nehézségéről van szó. S ezen a ponton érdemes egy rövid kitekintést tenni, Gráfik Imre munkájának tágabb tudománytörténeti kontextusára utalni.

Bár már eddig is számos tudománytörténeti áttekintés foglalkozik a magyar szemiotikai és etnoszemiotikai kutatások történetével, egy kritikus, elméleti áttekintés e kutatási terület eredményeiről a mai napig hiányzik. Az 1970-es és 1980-as években az etnoszemiotika – sokunk számára – egy olyan kutatási irányzatnak tűnt, amely képesnek látszott a magyar néprajzt akkoriban jellemző elméleti állóvíz felkavarására. Voigt Vilmos, Hoppál Mihály, Gráfik Imre voltak azok, akik a legnagyobb lendülettel és a legtöbb sikerrel képviselték ezt az elméleti megközelítést. S noha Voigt folklórelméleti tétel, Hoppál néhány etnoszemiotikai tanulmánya vagy éppen Gráfik egyes itt közölt írásai ma is fontos és elismert részei a magyar néprajzi kutatások történetének, mégis azt kell mondani, az etnoszemiotika nem váltotta be a hozzá fűzött „elméleti reményeket”, s mára – Magyarországon, de a világ többi részén is – végérvényesen elvesztette azt a tudományelméleti státusát, amirt húsz vagy harminc évvel ezelőtt még többnyire betöltött. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy ma ne lennének etnoszemiotikainak nevezhető kutatások, illetve tudományos fórumok. Azt azonban aligha lehet nem észrevenni, hogy a néprajzi, antropológiai elméletek és módszerek mai „piacán” az etnoszemiotika szinte teljes mértékben marginalizálódott.

Ennek a ténynek nyilván többféle oka van vagy lehet, két tényező azonban minden bizonnyal meghatározó szerepet játszott. Az egyik a társadalom- és kultúratudományokban az 1980-as és az 1990-es évek fordulóján lejátszódó úgynevezett interpretatív fordulat, amely a jeleknek Peirce és Morris munkássága nyomán kialakuló elméletét háttérbe szorítva, az emberi gyakorlat, a társadalmi gyakorlat által létrehozott kulturális jelentésekre terelte a figyelmet, s ezek tanulmányozását állította a társadalomtudomá-

nyi figyelem középpontjába. Ebben az összefüggésben aligha tekinthető véletlennek, hogy a bevezető, elméleti tanulmány, ahol a szerző mindvégig a jeleknek a mindennapi élet kontextusában való vizsgálatát hangsúlyozza, a kulturális jelentés ma használatos fogalma egyáltalán nem bukkan fel. A másik nehézséget az előbbieken már említettem. Az etnoszemiotika – s ez megint nem csak a jelen munkára vonatkozik, noha a kötet ebben a tekintetben példa értékű – a szemiotikai megközelítést olyan elemzési technikának tekinti, amelyet az elemzendő anyag sajátosságaitól függetlenül minden esetben használni, alkalmazni lehet. Ez az önmagában is problematikus feltevés a néprajz kontextusában egy még súlyosabb kérdést vet fel.

Már utaltam arra, hogy bár a szerző következetesen a népi kultúráról beszél, nem teszi világossá mi az a specifikum, ami éppen a népi kultúra szemiotikai vizsgálatát jellemzi, s a kultúra általánosabb jellegű szemiotikai vizsgálatától megkülönbözteti. Itt bizonyára több különböző szempontot lehetne megemlíteni, én csak egyetlen tényezőre utalok. A modern néprajz olyan diszciplína, amely az általa létrehozott tudás egy jelentő részét a terepmunka során „állítja elő”. A terepmunka azonban nem semleges vagy objektív „tudás-előállítás” folyamat, hanem olyan gyakorlat, amelyben nemcsak a kutató személyes beállítódásai, hanem az általa képviselt elméleti megközelítés is visszatükröződik. Egy konkrét és klasszikus példát említve: a bali kakasviadal nem egyszerűen egy antropológiai terepmunka eredménye, hanem a sűrű leírás, az interpretatív megközelítés elméleti és módszertani lehetőségeinek meggyőző illusztrációja. S noha a néprajz tudománytörténeti és -elméleti hagyományai különböznek a kulturális antropológiától, az empirikus anyag vagy adatok „előállításának” mikéntjét nem lehet az alkalmazott elemzési technikáktól teljes egészében függetleníteni, miként az az etnoszemiotika esetében történik. Ezáltal ugyanis éppen az a specifikum tűnik el, amely a más jellegű szemiotikai kutatásoktól megkülönböztethető. Így azonban az etnoszemiotika lényegében ugyanazt csinálja, mint a kultúra szemiotikája, csupán a konkrét kutatási, illetve alkalmazási terület, a „népi kultúra” más. S ez a különbségtétel – legalábbis elméletileg – kevésnek látszik.

Szerintem az etnoszemiotika a néprajzban, a kulturális antropológiában az utóbbi évtizedekben bekövetkezett elméleti változásokra nem tudott érdemben válaszolni, s ennek nyomán mára végérvényesen marginális helyzetbe került. Gráfik Imre tanulmánykötete ebből a szempontból is pontosan jellemzi az ilyen típusú kutatások mai helyzetét. A kötet tanulmányai egyrészt érdekesek, olvasmányosak és tanulságosak. A szerző valóban tudományos alaposan dolgozik, jó és pontos áttekintést nyújt az általa művelt tudományterületről, néhány esetben példaértékűek konkrét etnográfiai elemzései – és ez nem kevés. A könyv ugyanakkor jól mutatja, hogy mit ért, mit érhetett el egyáltalán az etnoszemiotika Magyarországon. Aki tehát végigolvassa a tanulmányokat, az nemcsak a kutatási eredményekkel találkozhat, nemcsak elméleti problémákon gondolkozhat el, hanem felismerheti az etnoszemiotikában eredendően benne rejlő korlátokat is. Pontosan ez a tény szolgáltat tudománytörténeti jelentőséget Gráfik Imre munkájának.

Malinowski–Witkacy. Photography: Between Science and Art

Kiállítás a Krakkói Nemzeti Múzeumban,
2000. július 17.–augusztus 13.

A krakkói kiállítás két főszereplője Bronislaw Malinowski (1884–1942) – a kulturális antropológiában a terepmunkát forradalmasító és a klasszikus funkcionalista iskola alapítójaként számon tartott antropológus, és Stanislaw Ignacy Witkiewicz (Witkacy) (1885–1939) – az író, festő és filozófus. A kiállított képek az egyéni élettörténetükön túl megpróbálták bemutatni kettejük barátságát, közös „terepen” töltött időszakaikat, egy idegen kultúrához fűződő viszonyukat.

A következőkben megpróbálom leírni, hogy *mi az, amit láthatott* a látogató. A kiállítás három teremből állt, és a termek megtekintésének sorrendje egyáltalán nem volt kizárólagos. A termek bármelyik pontjáról indulva értelmes, könnyen értelmezhető történetet kaphatott a látogató.

Az első teremben – amelyen keresztül a másik kettőbe lehetett bejutni – a kiállítás két főszereplőjének életnagyságú álló alakjával találhatta szembe magát az ember, amely egy 1912-ben Zakopanében készült közös képük átalakított változata. Az eredeti képen Malinowski és Witkiewicz egy fiatal lányt emel fel könyökénél fogva. A kiállított életnagyságú bábuk kezéből a hölgy alakját eltüntették, és kicserélték egy korabeli állványos fényképezőgépre. A csere egyrészt abszurd, hiszen feltehetően soha nem jutott volna eszükbe, hogy magukról egy ilyen beállítású képet készíttessenek, mivel ez a kapcsolatrendszer – ők ketten és a fényképezőgép – csak a későbbi időszakban nyerte el jelentőségét, de egyben találó is, mivel a kiállításon rajtuk kívül a fotográfiának jut a legfontosabb szerep. Az álló alakok mellett két oldalt kettejük párhuzamosan elhelyezett élettörténete volt olvasható, két különböző színű paravánon. Ez a két szín a kiállítás során végig megmaradt, amikor az egyes képek mellett a képek alkotóit is „beszéltették”. Ez az egyszerű ötlet nagyon könnyen követhetővé tette az értelmezést. Ugyanebben a – tulajdonképpen előszoba funkciójú – teremben nemcsak a két alkotóval és egyik legfontosabb segédeszközükkel, hanem az általuk (szintén) vizsgált társadalmakkal is megismerkedhetett a látogató a különböző terepeken azóta készült antropológiai filmek segítségével. Ezek folyamatosan futottak videón a két alkotóval szemben felállított televízió-képernyőn, nem titkoltan azzal a szándékkal, hogy a látogató ráhangolódhasson, illetve a termekben később látható csoportokról alapvető információkat szerezhesen.

A kiállítási anyagot – elsősorban fotókat – tulajdonképpen a következő két teremben lehetett megtekinteni. Az egyik teremben Witkiewicz életét és képeit, a másikban pedig Malinowski életét és elsősorban terepmunka-fotóit. A már fentebb említett két szín

(Malinowski pasztellkék, Witkiewicz halványsárga) folyamatosan megjelenik a kifüggesztett képek háttereként is. Még egy – szerintem – fontos megkülönböztetés tűnt szembe: Malinowski (vagy a terepen vele dolgozó fotós) által készített képeket a kék kartonon üveglappal fedték le, míg Witkiewicz fotói, rajzai és festményei pedig sárgára festett fakeretes képként – sokkal inkább műalkotásként – voltak kiállítva. Ez a módszer rímelt a címben is megadott – tudomány és művészet – kettősségre.

A „Witkiewicz-terem” – amit talán hívhatunk így – Witkiewicz családjáról, Witkiewiczről magáról készült, és általa készített fotókat, festményeket és rajzokat tartalmazott. A képek között talán azok voltak a legérdekesebbek, amelyeken Witkiewicz különböző szerepeket, helyzeteket vagy arcokat, érzéseket jelenített meg. Ezeken a fotókon leggyakrabban ő az egyedüli szereplő vagy a főszereplő. Szemmel láthatóan a rendezők arra törekedtek, hogy Witkiewicz személyiségét a képeken keresztül próbálják megmutatni a látogatóknak. A képek nagyrészt valóságos (például konkrét filmekből arcok „eljátszását”) vagy képzelt, sztereotip szerepeket (például a „hősszerelmes, a gonosz ellenség”), hangulatokat és érzéseket jelenítettek meg arcjáték segítségével. Első pillanatban úgy tűnhet a képek alapján, hogy amit látunk, az nem ép elme szüleménye, de fotóin kívül rajzait és festményeit is megnézve egyre nyilvánvalóbb, hogy Witkiewicz az apró különbségeknek és a kifinomult jellemrajzoknak nagyon nagy jelentőséget tulajdonított. A képek között több fotó és festmény található Malinowskiról is, főleg fiatal korából. Olyan képek, amelyek nagyon közlő és nagyon élesen mutatnak rá arca jellegzetes vonásaira, sokkal inkább festményként kezelve a fotókat is. A rendezők a fotókat sok esetben egész falnyi nagytartásban is kiállították, még inkább hangsúlyozva a festett kép jelleget. A szervezők – véleményem szerint – tudatosan terelték arra a néző figyelmét, hogy a kiállítás nem antropológus tagja milyen alaposan és aprólékosan tudta szemügyre venni a világot és embereket, és ábrázolta ezt a maga eszközeivel.

A „Malinowski-teremben” egy teljes fal mutatta be Malinowski családját és gyerekorát képekben. A többi falrészén Malinowski mint antropológus jelent meg, a terepmunka-fotóin keresztül. A terem berendezése – a képek felrakása miatt – inkább emlékeztetett egy galériára, mint egy etnográfiai vagy antropológiai kiállításra (ha beszélhetünk ilyenről).

A képek melletti kísérőszöveg viszont a tudomány és a művészet felosztás, szembeállítás „lehetetlenségével” is eljátszik, amikor is Malinowski trobriandi fotóit – James Cliffordot idézve – műalkotásként is elemezni próbálta, összehasonlítva a képek szerkezetét például a 18. századi allegóriafestészet komponálási technikáival. A komponáltság lehetőségét erősítették sok esetben Malinowski naplójából a képek mellé helyezett szövegek és Witkiewicz gondolatai, aki Malinowskival ellentétben elképzelhetetlennek tartotta, hogy az antropológiai terepmunka révén egyáltalán megtudható bármilyen lényeges dolog egy idegen kultúráról és egy idegen gondolkodásmódról. A sok apró gondolat egymás mellé helyezése kifejezetten élvezetessé tette a képek értelmezhetőségét vagy éppen értelmezhetetlenségét, de mindenképp az értelmezés sokféle lehetőségére hívja fel a figyelmet. A terem hátsó sarkában Malinowski egyik régi sátrának maradványából és különféle terepen gyűjtött tárgyakból, enteriőr jellegűen kialakítva a tudós „barlangja” állították ki, amelynek központjában az írógépe állt, a falára pedig a híres/hírhet Malinowski-napló lapjainak fénymásolatát akasztották. Közvetlenül a sátor mellett egy paravánon helyezték el Witkiewicz festményeit és rajzait, mintegy környezetet vonva

ezzel a sátor köré, egymás mellé téve a tudós és a művész idegenséggel szembeni viszonyulásának „lenyomataként”, kiegészítve naplóiuknak a vonatkozó részleteivel.

A kiállított tárgyak, képek és gondolatok több szinten értelmezhetőek, így talán fontos megnézni, hogy *mi az, amit megért(het)* a látogató, amikor a kiállítást nézte. A kiállítás címében tulajdonképpen elhangzik a rendezés fő elve: a tudomány és a művészet oppozíció, melynek a megjelenítésére már utaltam. Ez a két fogalom persze nem csak – és talán főleg nem – egymás ellenében fogalmazódik meg, nem történik kizárólagosan valamelyik mellett való állásfoglalás. Valójában még azt sem mondanám, hogy művészet és tudomány esetében egyértelműen megmondható, hogy az adott esetben melyik fogalom melyik személy mellé rendelhető. Sokkal inkább értelmezhető mindkettőjük tevékenysége – pontosabban tevékenységüknek az a része, amelyik a kiállításon megjelenítésre került – úgy, mint a művészi és tudományos látásmód együttes megvalósulása.

Witkiewicz képeinek kiállítási módja egyértelműen azt a látszatot kelti a nézőben, hogy művészi alkotásokkal van dolga, azt sugallva, hogy Witkiewicz tevékenysége és látásmódja a cím művészet része. De a továbbiakban Malinowski fotóival kapcsolatban is felmerül a művészi látásmód megléte a képek komponáltságában, elrendezésében. Emellett senki nem kérdőjelezi meg, hogy mégiscsak Malinowski az, aki a tudományos látásmód birtokosa is, és hogy a terepmunka során készített képek a dokumentumok, a társadalomkutató pótolhatatlan eszközei, az elemzés és dokumentálás fontos része, objektívek és tudományosak. A fotóknak éppen ezért aprólékosnak és informatívnak kell lenniük, hogy velük és/vagy általuk a vizsgált idegen kultúra minél jobban leírható legyen. Viszont Witkiewicz fotói – amelyeket maga készített, vagy amelyek róla készültek – megfelelnek ezeknek az elvárásoknak, azzal a különbséggel, hogy a főszerep nem egy idegen kultúráé, hanem az emberi arcé, érzéseké, továbbá a világról való (egyfajta) gondolkodás lehetséges megjelenítései. Witkiewicz az általa vizsgálni kívánt „dolgot” ugyanolyan sokatmondóan, aprólékosan és informatívan ábrázolja, mint Malinowski, az antropológus az idegen kultúrákat. Ha viszont a képek segítségével elhisszük, hogy Witkiewicz látásmódja, ábrázolási technikája megfelel egy antropológus kifinomult látásmódjának, akkor elgondolkodtató lehet az is, hogy egy mindkettőjük által megismerni kívánt idegen kultúráról való felfogásuk alapvető eltérései miből adódhattak. Abból, hogy egyikük tudós, másikuk művész, vagy valami más fontos különbség is felfedezhető lenne? A különböző látásmód szubjektív volta? Itt már elérkeztünk a társadalomtudományok – illetve ez esetben a kulturális antropológia – egyik legfontosabb kérdéséhez, amelyre a fent leírt kiállítás is reagálni kívánt. Ez az a pont, amikor a művészet és a tudomány oppozíciót sokkal tágabb keretbe illeszthetjük a képek és a szövegek olvasásakor. A kiállításban bemutatott szembeállítás mögött így feltűnik egy másik: az objektivitás és a szubjektivitás viszonya. Mint ahogyan a művészet és a tudomány esetében sincs éles elhatárolás, kizárólagosság egyik mellett vagy ellenére sem, úgy ez a szétválasztás az objektivitás és a szubjektivitás esetében sincs meg. A dolog attól válik érdekessé, ahogyan a képek elrendezése ezeket – az első látásra ellentétes – értelmezési lehetőségeket egymásra játszatja, folyamatos egymás mellett állásukat hangsúlyozva. Persze történelem kísérletek a keretek szétválasztására, de ez a szétválasztás is a szétválaszthatatlanságot erősítette – legalábbis bennem.

Ha már mindent megnézett, és a maga számára értelmezett a látogató, már csak az a kérdés van hátra, hogy *mi az, amit gondol* erről az egészről? Mint látható volt, ez a

kiállítás a látogatók részére magyarázati lehetőségnek több réteget kínált fel, és az alkotók hagyták, hogy mindenki a neki tetszőt válassza, vagy kialakíthassa a sajátját. Lehetőséget teremtettek arra, hogy a kiállítás egy óra alatt és egy nap alatt is végignézhető legyen oly módon, hogy ez alatt az idő alatt a kiállítás egy szintje átláthatóvá váljon a képek mögül. Nem sulykolták a csak lófrálni vágyók számára, hogy egy adott területen milyen gazdasági, társadalmi és kulturális rendszerrel találkozhatnak. Tulajdonképpen nem ismerhetett meg a látogató egyetlen népet sem részleteiben és összefüggéseiben – bár a videofilmeket nézhette akár több napig is. Valószínűleg mindezt elmondani nem is egy fotókiállítás feladata. Talán sokkal érdekesebb kérdéseket mertek feltenni az alkotók, azt például, hogy milyen módon tud egy idegen ember értelmezési kereteket létrehozni egy távoli, „egzotikus”, „primitív” kultúráról, mi az, amit például képeken meg tud mutatni ebből, és hogyan lehetséges ugyanazon a helyen, egy másik embernek egészen más módon látnia az ottani embereket, kultúrákat és gondolkodási módokat. Arról, hogy ezek a megközelítési és látási és ábrázolási módok azután a saját kultúrában a tudomány vagy a művészet kategóriájába tartoznak – például a képek esetében – nagyon nehéz egyértelmű, tévedhetetlen választ adni. Persze kérdés, hogy kell-e egyáltalán.

A kiállítás képeiből, szövegeiből, illetve a több éve folyó Malinowski–Witkiewicz-projektben dolgozó antropológusok és művészettörténészek által készített tanulmányokból összeállított katalógus a Konteksty lengyel kulturális antropológiai és néprajzi folyóirat különszámaként jelent meg (Malinowski–Witkacy 2000).

IRODALOM

MALINOWSKI–WITKACY

2000 Malinowski–Witkacy. Photography: Between Science and Art. Konteksty 54(1–4).

Társadalmi szimuláció

Journal of Artificial Societies and Social Simulation (JASSS)
<http://jasss.soc.surrey.ac.uk/>

A *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* nevet viselő és csak az interneten hozzáférhető folyóirat a társadalomtudományokon belül az elmúlt évtizedben kialakuló új elméleti és módszertani irányzatnak – az időben zajló összetett társadalmi folyamatok számítógépes modellezésének – biztosít fórumot. Saját meghatározása szerint „interdiszciplináris folyóirat a társadalmi folyamatoknak a számítógépes szimuláció segítségével történő kutatására és megértésére”. A lap 1998-ban indult, és évente négy számmal jelenik meg Nigel Gilbert szerkesztésében. Az egyes számokban igyekeznek az irányzat területi sokféleségét tükrözni, és így csak kivételesen állít össze tematikus számokat.

A folyóirat megindítását az 1990-es években kezdődő kutatássorozat, valamint nemzetközi találkozók és konferenciák egyik következményének is tekinthetjük. A lassabban megjelenő konferenciakötetek mellett szükségessé vált, hogy a kutatók sokkal rövidebb időn belül tájékozódjanak a folyó vizsgálatokról. Az olcsósága és gyorsasága miatt döntöttek az internetes változat mellett. Ennek további előnye, hogy a tanulmányok számát és terjedelmét nem kell korlátozniuk (ezek így időnként elérik a negyven oldalt is), valamint a nemritkán bonyolult és színes ábrákat, sőt animációkat könnyedén beilleszthetik az írásokba. A szerkesztőség vállalja, hogy a beküldött cikkeket – a kötelező lektorálás után – legkésőbb a következő számban, azaz három hónapon belül közlik. A lap három típusú cikket tartalmaz mindegyik számában: (lektorált) tanulmányokat, (lektorálatlan) vitacikkeket és könyvismertetőket. A *Sociological Research Online* elektronikus lapot követve, igazi internetes folyóiratként a cikkeit paragrafusokra tagolja a későbbi hivatkozások megkönnyítésére.

Az egyes tanulmányok a társadalomtudományok legtöbb területét érintik: a régészettől az etnológián, a gazdaságtudományon át az informatikáig. Közös bennük, hogy mindegyik a komplexitással foglalkozik. A fő kérdés számukra: hogyan alakulnak ki összetett szervezetek egyéni cselekvők kapcsolataiból. Ennek megválaszolására „mesterséges társadalmakat” hoznak létre számítógépen. Ezek nem mások, mint „az egyéni cselekvőkre alapozott modellek, melyekben a társadalmi struktúrák és a csoportviselkedés a különböző cselekvők interakcióiból származnak, melyek mesterséges környezetben élnek” (Kolo 1999:225). A modellen belül az egyes cselekvők meghatározott információkhoz jutnak, és bizonyos fókig képesek tanulni. A mesterséges környezet arra utal, hogy a modell kifejtett formában tartalmazza azokat az ismereteket és ingereket, melyekkel az egyének szembesülhetnek. Ezek tehát szükségszerűen korlátozottak, szemben a valós világgal. A kutatók azt szeretnék elérni mindezzel, hogy alapvető helyi (mikro-, lokális)

mechanizmusokat fedezzenek fel, amelyek képesek létrehozni a megfelelő makroszintű társadalmi struktúrákat és kollektív viselkedéseket (Epstein–Axtell 1996).

Noha az etnológiában aránylag kevés ilyen jellegű kutatás történt – részben valamilyen idegenkedés miatt a társadalmi valóságot „túlságosan leegyszerűsítő” módszerrel kapcsolatban, részben a hozzá szükséges nagyfokú programozói ismeretek következtében –, a JASSS mégis az első tematikus számát az antropológiai számítógépes szimulációnak szentelte *Computer Simulation in Anthropology* címmel (JASSS 1999, második szám), D. W. Read szerkesztésében. Read (1998) volt az, aki a folyóirat nyitó cikkét írta a kalahári kungok (busmanok) demográfiai folyamatairól és a háttérben feltételezhető kulturális szabályok hatásairól. A kisméretű, vadász-gyűjtögető csoportokban lezajló időbeli változások vizsgálata talán a legkedveltebb területe az etnológiai számítógépes szimulációnak. Read fő problémája a kultúra és a viselkedés kölcsönhatásának klasszikus kérdése. Minden vadász-gyűjtögető csoportra jellemző, hogy születésszabályozás nélkül néhány évtized alatt túllépné az általa lakott vidék eltartóképességének határát. Ugyanakkor a kungok nem ismernek semmilyen közvetlen születésszabályozást. A számítógépes szimulálás segítségével lehetőség nyílt többféle kulturális szabály figyelembevételére és a közvetett következményeiknek a modellezésére.

Az antropológiai tematikus szám tanulmányai, melyek közül az egyik *régészeti*, két-féle módon alkalmazza a számítógépes modellezést. Egyrészt eseménysorozatok ismert eredményeiért felelős mechanizmusokat keresnek oly módon, hogy ezeket megfogalmazva és beleillesztve a modellbe várják, melyik közelíti meg leginkább a tényeket. Másrészt sok esetben arra kíváncsiak, milyen következményei lehetnek egy-egy ismert modellnek, és később ezeket ütköztetik a megfigyelésekkel.

Az első típusú kérdésfeltevést jól lehet alkalmazni régészeti hipotézisek tesztelésére is. Piazza és Pearthree (1999) a csendes-óceániai *Lapita* régészeti kultúra létrejöttéért felelősnek gondolt migrációs elméletet tesztelték. Az eredmények azt mutatták, hogy ez a feltevés valószínűtlen feltételek modellbe illesztését követelte volna meg. Így megfelelően tudtak érvelni egy új, a tengeri nomadizmuson alapuló elmélet mellett.

Small (1999) arra keresett választ, hogy a polinéziai főnökségekben a nők státusa miért nem csökkent a társadalom rétegzettségének erősödésével, mint ahogyan a legtöbb ilyen típusú folyamatokkal foglalkozó elméletből következne. A szimuláció két forgatókönyvet tesztelt: az egyikben nem volt háború az egyes főnökségek között, a másikban igen. A felhasznált program legalább száz főnöki ágazatot képes egyszerre modellezni, figyelembe véve a házasságkötéseket, a gyermekek születését, az egymás közti kapcsolataikat, vagyoni helyzetüket, az adófizetéseket, a területfoglalásokat, a státusnövelést és a háborúkat. A háborús változat azt mutatta, hogy háborús helyzetben – a várakozásokkal ellentétben – az alacsonyabb rangú főnökök profitálni tudnak a nők magasabb státusán alapuló *fahu* szokásjogból, növelve ezáltal a saját státusukat.

A tematikus szám talán legérdekesebb tanulmánya házassági kapcsolatok pontosabb meghatározásával foglalkozott három – egy Srí Lanka-i, egy indonéz és egy osztrák falubeli – esettanulmány alapján. White (1998) azt vizsgálta, hogy mi történik akkor, ha egy adott házassági mintából eltávolítjuk a véletlenszerű és a demográfiai alapú hatásokat. Vajon mennyire marad strukturált ezek után a minta? White abból indult ki, hogy pusztán demográfiai adottságok – például megfelelő korú partnerek elérhetősége – nagymértékben képesek hatni a különböző típusú házasságok megoszlására, és ez olyan

statisztikai következtetésekhez vezethet, amelyek feltételezik valamilyen házassági „szabály” működését. A kettő analitikus elkülönítése azért fontos, mivel Hammel (1976) sikeresen bizonyította korai számítógépes szimulációval, hogy sok, klasszikusnak tekinthető matrilaterális kereszt-unokatestvér házasság valójában jóval inkább véletlenszerű megoszlásnak tekinthető, ha bizonyos demográfiai jellemzők – kor, státus – állandók, mintsem valamilyen kulturális szabály követésének. A White által alkalmazott módszer ezzel szemben alkalmas ennek a megoszlásnak a feldarabolására, azaz szét tudja választani a közvetett, demográfiai hatásokat az intézményes szabályoktól, választásoktól. Ennek segítségével a nyers adatok között azonosítani lehet az olyan globális struktúrákat, mint a duális rendszer vagy olyan lokális szabályokat, mint például valamelyik típusba tartozó rokon választását. White tehát a demográfiai tényezőktől megszabadított alapmegoszlásokkal vetette össze a megfigyelt házasságokat, és ennek alapján sikerült például a vizsgált osztrák faluban egy olyan strukturális endogámiát felfedeznie, amelyet az a – negatív – kulturális házassági szabály, mely szerint harmadíziglen tilos a rokonházasság, addig sikeresen álcázott.

A számítógépes szimuláció egyik előnye kétségtelenül az, hogy nagy mennyiségű adat együttes elemzésével alkalmas a különböző időpontokban felvett adatok között összefüggéseket felrajzolni. Ezenkívül talán először tárulnak fel a lokális és a globális események közötti kapcsolatok jól modellezhető formában. A számítógépes modellezés ráadásul seregnyi olyan feltételezés kifejtésére kényszeríti a használóját, melyek addig a háttérben lappangtak. Ebből a szempontból nem árt szembenézni azzal a tanulsággal sem, hogy a „hagyományos” etnológiai, néprajzi vagy más társadalomtudományi modellek *szintén* „mesterséges társadalmakkal” dolgoztak a felhasznált adatok kényszerű leszűkítése miatt, csak ez talán eddig kevésbé volt ennyire világos.

IRODALOM

EPSTEIN, JOSHUA M. – AXTELL, ROBERT

1996 *Growing Artificial Societies. Social Science from the Bottom Up.* Washington: Brookings Institution Press.

HAMMEL, EUGENE

1976 *The Matrilateral Implications of Structural Cross-Cousin Marriage. In Demographic Anthropology: A Quantitative Approach.* Ezra B. W. Zubrow, ed. 145–168. Albuquerque: University of New Mexico Press.

KOLO, CASTULUS

1999 *Computersimulation sozialen Wandels.* Zeitschrift für Ethnologie 124(2):213–234.

PIAZZA, ANNE DI – PEARTHREE, ERIK

1999 *The Spread of the 'Lapita People': A Demographic Simulation.* Journal of Artificial Societies and Social Simulation 2(3).

READ, DWIGHT W.

1998 *Kinship Based Demographic Simulation of Societal Processes.* Journal of Artificial Societies and Social Simulation 1(1).

SMALL, CATHY

1999 *Finding an Invisible History: A Computer Simulation Experiment (in Virtual Polinesia).* Journal of Artificial Societies and Social Simulation 2(3).

WHITE, DOUGLAS R.

1999 *Controlled Simulation of Marriage Systems.* Journal of Artificial Societies and Social Simulation 2(3).

E számunk szerzői

BALOGH SÁRA PhD-hallgató, ELTE BTK (Budapest)

FRAZON ZSÓFIA néprajzkutató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

JAKAB ANDRÁS PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

KRESALEK DÁVID

MOHAY TAMÁS néprajzkutató, ELTE BTK (Budapest)

NAGYZOLTÁN néprajzkutató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

NIEDERMÜLLER PÉTER néprajzkutató, Humboldt Egyetem (Berlin)

PRÓNAI CSABA kulturális antropológus, ELTE BTK (Budapest)

SOMLYÓDY NÓRA egyetemi hallgató, CEU (Budapest)

TARI JÁNOS néprajzkutató, operatőr, Néprajzi Múzeum (Budapest)

WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

ZEMPLÉNI ANDRÁS etnológus, kutatási igazgató, Centre National de Recherche Scientifique (Párizs)

Tabula 2000 3(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
SZŰCS ALEXANDRA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

A Tabula 1998-ban az 1–2. számmal indult
a Néprajzi Közlemények 1–33. évfolyamának (1956–1994) folytatásaként.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

Nyomdai előkészítés
Books In Print Bt., Budapest

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459
Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu
Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2000

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency
Budapest szálloda támogatta

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA