
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

125. évfolyam

2014

2. szám

Szulovszky János

Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?

Mivel a materialista világkép számára olyan képtelenségnek tűnő dolgot állítottak magukról, hogy Isten szólt hozzájuk, ezért Pál apostoltól Avilai Szent Terézén át Fausztina nővérig a szentek és misztikusok sokaságára a materialista világnézetű emberek hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő, patológikus esetekként tekintenek.* Ezzel szemben egy keresztény reális lehetőségnek látja a természetfölötti való kommunikációt, sőt mi több, nagy valószínűséggel ezt valamilyen formában már saját maga is megtapasztalta.¹ Jóllehet közismert filozófiai igazság, hogy Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni, a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai kutatások alapvetően materialista megközelítésűek.² Ezek egyeduralmát azonban semmi nem indokolja.

Vannak a tudománynak olyan területei, alapvetően ilyenek a természettudományok, ahol a megismerés módszertanilag ateista. A világnézeti függőség itt akkor lép be, amikor már a fizikai, kémiai vagy mondjuk a genetikai kutatási eredményeket magyarázza a filozófia vagy a teológia. S vannak olyan tudományos terrénumok, mint például az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozó diszciplínák, ahol a kimondatlanul is érvényre jutó világnézet eleve meghatározza a vizsgáldás látómezejét és lehetséges konklúzióit. Mivel a néprajz tárgya nem közvetlenül az élő vagy élettelen

* 2013. október 10-én, a Magyar Néprajzi Társaság Folklor Szakosztályának ülésén elhangzott vitaindító előadás és hozzászólások szerkesztett változata. A szerkesztőség nevében ezen a helyen köszönjük meg Bárh Dániel fáradozását a vitauülés megszervezésében.

¹ Bár a keresztény világkép szerint az Istennel való kommunikáció a normalitás részét képezi, ez természetesen nem jelenti azt, hogy mindenki, aki természetfölötti jelenségek megtapasztalásáról számol be, az egytől egyig feltétlenül egészséges. Az egyház ezért is óvatos a természetfölötti jelenségek elbírálása során.

² Szükséges megjegyezni, hogy e kifejezés alatt nem csupán csak a szigorúan vett anyagelvű megközelítést értem, hanem e meglehetősen tág és heterogén csoportba sorolom mindazon munkákat is, amelyek a világnézetileg kritikus értelmezési pontoknál (amilyen pl. a megszállottság problémaköre) nem vetik fel más világkép szerinti – példának okáért a keresztény – értelmezésnek legalább a lehetőségét. (A vitauülés utáni betoldás a jobb megértés érdekében).

természet, hanem a kultúrateremtő, természetformáló és társas viszonyok közt élő ember, ezért alapvetően nem a természettudományokkal, hanem az embert és az emberi társadalmat vizsgáló, illetve az „emberi jelenség”, e „társas lény” történetiségét megragadó diszciplínákkal mutat rokonságot. Nem lehet követelmény vele szemben, hogy kizárólag a módszertanilag ateista megismerés jellemezze. Ha történetesen a vallási élet jelenségeinek a vizsgálatával foglalkozik, akkor ezt egyaránt teheti *a priori* ateista alapon vagy *a priori* Istent tételező világgép³ talajáról. A kiindulópont eltérő volta miatt ugyanolyan logikai és módszertani következetesség mellett is óhatatlanul másként értékel egyes adatokat. Az utóbbi megközelítés esetleg hasonlíthat az apologetikához, a teológiai tudomány egyik ágához, vagy olyan valláspszichológiához, amely hívó kiindulás talaján fogalmaz meg kutatási kérdéseket, ám tévedés – vagy csúsztatás – lenne összemosni ezekkel. Ha egy néprajzi kutatás következtetései egybecsengenek az adott rokonterületek eredményeivel, akkor az összhangra rendszerint a tudományosság pecsétjeként tekintenek. Viszont ha egy keresztény szemléletű néprajzi vizsgálódás hasonló konklúzióra jut, mint amit például a teológia állít, az ateista gyanakvás könnyen apológiának és tudománytalannak bélyegezheti. Talán az ettől való félelem játszik közre abban, hogy ismereteim szerint mindezedig nem fogalmazódott meg a folklorisztikában egy kifejezetten keresztény paradigma igénye.⁴ Vagy ha mégis, akkor a jelek szerint – számomra érthetetlen és elfogadhatatlan módon – a materialista beállítottságú kutatók nem vesznek róla különösebben tudomást, legalábbis nem reflektálnak a tőlük eltérő megközelítésre, s az ebből adódó módszertani és intellektuális kihívásra.

Jómagam nem vagyok folklorista, történész-etnográfusként merőben más a kutatási területem. E dolgozat megírásához az adta az indítást, hogy az egyik kiváló, nemzetközileg is ismert és elismert magyar folklorista több tanulmányában is komoly tévedéseket és félreértelmezéseket találtam. E vita azonban nem egyszerűen két kutató között zajlik: túlmutat önmagán, mivel a vitatott megfogalmazások egy részét a szerző a téma mértékadó nemzetközi szakirodalmából vette át. A vitatható állításokon túl szembeötlő volt a megfogalmazások túlzott magabiztossága, amely egy – tudománytörténetileg talán indokolt, de megítélésem szerint immár tarthatatlan – világnézeti beszűkülésre vezethető vissza. Mivel az „örök vadember”, a néprajz iránti érdeklődés a felvilágosodás, a materialista racionalizmus jegyében fogant,⁵ jellemző módon az alsóbb néposztályok hitvilágát, a természetfölöttivel kapcsolatos beszámolóit egyszerűen csak „babonának”, „hiedelemvilágnak” nevezték. Miközben

³ A tanulmány korábbi változatában szerepelt a második *a priori* jelző is, a vitára bocsátott dolgozatban viszont stíliserős megfontolások miatt elhagytam. A hozzászólások ismeretében újra betoldottam, s az utána következő „istenhit” szót kicseréltem az „Istent tételező világgép” kifejezésre. Ezek talán egyértelműbbé teszik a mondandómat.

⁴ Noha a tudományág története a kezdetektől napjainkig szép számmal tudhat a néprajz munkásai között elkötelezett keresztényeket, mi több, lelkészeket is (vö. például Kósa 2001), így bizonyos szempontból akár egyfajta keresztény paradigmáról is lehetne beszélni, ám ez rendszerint nem járt együtt azzal, hogy vizsgálódásaikat világgépük koordináta-rendszerébe illesztették volna. Jóllehet, a keresztény egyházak és gyülekezetek alaptanítása, a *kériigma* alapvetően ugyanaz, ám teológiájukban vannak különbségek. Éppen ezért a felvetett keresztény paradigma a gyakorlatban többes számot, keresztény paradigmákat jelent.

⁵ Lásd például Cocchiara 1962, 1965.

a kutatás különösebb fenntartások nélkül átvette például az ún. „magas” művészetekre kidolgozott esztétikai kategóriákat, addig úgy tűnik, hogy a kutatók nem élnek azzal az értelmezési horizonttal, amelyet – a tapasztalatok alapján! – a teológia a szellemi világra, a transzcendens megtapasztalásokra kidolgozott.

Míg Nyugat-Európában mind a mai a napig bevett helye van a teológiának az akadémiai tudományágak között, addig az ideológiailag is egyeduralomra törő magyarországi államszocializmus évtizedeiben száműzték a teológiát az Akadémia berkeiből. Csak 1997-ben, a tudományos diszciplínák rendszerének meghatározásakor került ismét napirendre a Magyar Tudományos Akadémián a teológia kérdése. Az MTA vezetése abból indult ki, hogy „a tudományosságnak nem lehet a szekularizáció a kritériuma”, s fórumokat kell teremteni, ahol „a világ megismeréséről különböző kiindulású (különböző teológiákból és különböző szekularizált álláspontból kiinduló) vélemények fogalmazódhatnak meg”.⁶ Az ateista diktatúra évtizedei azonban nem múltak el nyomtalanul: úgy tűnik, a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek. Legalábbis erre a tapasztalatra tettem szert, amikor két általam igen nagyra becsült, kiváló történész kollégának elküldtem jelen írásom közvetlen előzményét, *A szellemi világ néprajzi értelmezése* című dolgozatomat, amelyben a transzcendencia témakörében folyó materialista szemléletű kutatások kapcsán⁷ felvettem egy keresztény tudományos paradigma lehetőségét.⁸ Az Istenre és az angyalokra ontológiai valóságként tekintő keresztény világnépek túlságosan megemészthetetlen gondolati konstrukciónak bizonyult: „Ha elfogadjuk az ördögi megszállottság VALÓSÁGÁT, akkor e jelenségkörrel NEM LEHET tudományos – antropológiai, néprajzi, pszichológiai, történettudományos – szempontok szerint kutatást folytatni és magyarázatokat kialakítani. A hit ezen a ponton inkompatibilis a tudományos magyarázattal és kizárja azt” – reflektált az egyik tudóstárs. A „teológiai világnézet, a vallási érzület és gondolkodás a tudomány számára nem szemléletképző erő”, a teológia nem racionalista beszéd, egyenesen a misztika címkéje mögé sorolandó, s „a tudomány per definitionem anti-misztika” – fogalmazta meg ellenvetését a másik kolléga.⁹

⁶ Glatz 2004: 453.

⁷ Lásd például Keszeg – Peti – Pócs 2009, Klaniczay – Pócs 2005a, 2005b, 2008, Pócs (szerk.) 1998, 2001a-b, 2002, 2004, 2007, 2008.

⁸ Ezzel kapcsolatos gondolataimat eredetileg a Budapesten, az MTA Néprajzi Kutatóintézetében 2002. november 14–16-án megrendezett *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* című konferencián fejtettem ki. A rendezvény anyagát közreadó kötetben azonban rajtam kívül álló okok miatt az előadásom szövege nem jelent meg (vö. Pócs 2004). 2011 februárjában egy kolléga rákérdezett a csaknem kilenc éve tartott előadásomra. Azt kellett mondanom, hogy csak kéziratban áll rendelkezésre. Ezután újra elővettem, s egyúttal ismét tájékozódni kezdtem a témakör újabb publikációiban. Arra a megállapításra jutottam, hogy a transzcendencia témakörének időközben örvedetesen gyarapodó irodalma nem tette elavulttá felvetésemet. Most, újabb két esztendő elteltével változatlanul ugyanígy gondolom, s úgy vélem, nincs értelme tovább halogatni mondandóm közreadását.

⁹ A *misztika* egyébként nem módszer, hanem a hit foka, egyik állapota, s mint ilyen, a „vallási visszatükrözés” része. Az keresztény egyházi tudományok (a teológia, hagiográfia, egyháztörténelem) immár 2000 éve az Istennel létrejött különleges személyes szeretetkapcsolatot érti rajta, annak jeleivel együtt.

Úgy látszik, a pallérozottabb elmék közül sincs mindenki tisztában azzal, hogy a kereszténységnek milyen történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében. „Alig van más történeti tény, amely oly kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával” – okkal mutatott rá erre Alexandre Kojève, az orosz származású francia filozófus, aki különösen a 20. századi francia filozófiára gyakorolt jelentős hatást.¹⁰ A korábbi vallásokhoz képest a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás deszakralizálja a természetet, midőn azt nem isteni valóságként, ilyen-olyan helyi istenek lakhelyeként, hanem az egyetlen Isten alkotásaként szemléli. A görögök mitikus világképe nélkülözötte a matematikai vagy a matematizálható viszonyokat, a modern matematikai fizika ostobaság lett volna a szemükben. A görög vizsgálódási hajlam csak a keresztény világnézeti (pedagógiai-megismerési-alkotási) optimizmusban erősödött meg és fejlődött ki.¹¹ Ehhez az indítást a Szentírás üzenete („hajtsátok uralmatok alá a földet” – Teremtés könyve 1,28) adta, s az ógörög (például arisztotelészi) kutatási beállítottságot felhasználva, az alapokat a keresztény gondolkodás teremtette meg. Figyelemre méltó, hogy más vallások közegeiben szinte semmilyen hasonló empirikus-kísérletező és fogalmilag logikusan racionalizáló kulturális törekvés nem maradt fenn tartósan. Bármilyen meghökkentőnek is hangzik első hallásra, a megtestesülés dogmája, illetve a földi és az égi univerzum egységébe vetett meggyőződés volt a mozgatórugója a természettudományok 17. századi előretörésének.¹² Jóllehet, a keresztény teológiának lényeges eleme Isten létének a priori feltételezése, valamint a hitből fakadó kérdésfeltevések, ám módszere ugyanolyan racionális, rendszerező, s ugyanazt a logikát használja, melyet a filozófia, vagy a kultúrtörténet, s amelyet mint módszert, éppen az ókori teológia tett általánossá Európában. Tehát otromba tévedés, a tények meghamisítása a „teológiai világnézetet és gondolkodást” nem-racionalista beszédként beállítani. Akár tetszik, akár nem, akár tudnak róla a tudomány mai művelői, akár nem, a keresztény teológia által kimunkált szisztematikus gondolkodás és intellektuális hagyomány örökösei. De nem kizárólagos örökösök: osztoznak ebben a teológiai tudományok művelőivel és a keresztény világnézet alapján gondolkodó tudósokkal. A keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője. Máskülönbem nem lehetne beszélni például keresztény filozófiáról, mint a világ értelmezésének egyik markáns tudományos irányzatáról. *A tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt a szellemi néprajz keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását.* Következtetéseik halmazai között jelentős mértékű az átfedés. A keresztény kiindulópont olyan előfeltevést, illetve olyan további ismereteket jelent, amely tovább tágítja az értelmezési horizontot, gazdagítja a lehetséges konklúziók körét.¹³

¹⁰ Idézi: Nyíri 1993: 32. Kojève Alekszandr Vlagyimirovics Kovecsnyikov néven 1902-ben Moszkvában látta meg a napvilágot, s 1968-ban Brüsszelben hunyt el.

¹¹ Vö. például Gilson 2000.

¹² Nyíri 1993: 32–33.

¹³ Bár egy teológiai háttér kétségtelenül hasznos támpontul szolgálhat, egy keresztény paradigma nem feltételezi feltétlenül valamely teológiai irányzat gondolatainak vagy fogalmi apparátusának az alkalmazását, ettől teljesen független argumentációval is élhet.

Nem vitatható, hogy teljesen jogos és tudományosan korrekt megfontolások alapozták meg azt a döntést, amellyel az 1990-es években a Magyar Tudományos Akadémia újra nyitott az egyházi tudományos körök felé. A tény, miszerint a keresztény világkép nem diszkvalifikálja automatikusan a tudomány tereumáról a hívő embereket, szerencsésebb sorsú országokban magától értetődő. A tübingeni egyetemen 1999 és 2008 között három ütemben zajlott le a *Deutschen Forschungsgemeinschaft* támogatásával egy nagyszabású kutatás a háborús megtapasztalások mentális lenyomatairól.¹⁴ Ebben nemcsak történészek, néprajzosok vettek részt, hanem evangélikus és katolikus teológusok is.

Fontos leszögezni: egy keresztény értelmezés lehetőségének és létjogosultságának felvetése nem jelenti azt, hogy egyúttal a keresztény tanítás egészének vagy akár egyes részeinek a verifikálására vállalkozni, ez nem lehet célja e dolgozatnak. Azt viszont igenis állítom, hogy a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett *hihetőségi rendszert* képez, amelyet indokolt lenne figyelembe venni a materialista megközelítésű kutatóknak is.

Jóllehet, a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban – úgy vélem –, mégis fölöttébb hasznos tudást jelent, mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások. Ezt az alábbi példák is igazolják.

1. A keresztelő mint ördögűzés

A kereszténység autentikus irodalmának, önértelmezésének a nem kellő mélységű ismerete még az egyébként hatalmas tárgyi tudással rendelkező, a témakör nemzetközi hírű kutatóját is súlyos félreértések és félreértelmezések zsákutcájába juttatja. Pócs Éva többek között e mondatokat vetette papírra a *Démoni megszálltság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben* című tanulmányában: „az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztelő szertartása. Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van, a keresztelő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz csak alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává válják. Természetesen a keresztelő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott. (...) Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység *előtti* hagyományra utal vissza”.¹⁵

E néhány mondat töményen tartalmaz tévedéseket, tarthatatlan vélelmeket. Ebben az is közrejátszhat, hogy olyan régebbi publikációkra épít, amelyek megállapításai azóta részben túlhaladottá váltak, illetve már papírra vetésük idején is megalapozatlanok,

¹⁴ Lásd Asche – Schindling 2002; Brendle – Schindling 2006; Schild – Schindling 2009. További publikációkról, s a *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit* című kutatási program impozáns eredményeiről tájékoztat a projekt honlapja: <http://www.uni-tuebingen.de/SFB437/>

¹⁵ Pócs 2001a: 185–186. A kiemelés Pócs Évától.

vagy legalábbis erősen vitathatóak voltak. Az első exorcizmus 3. századi datálásakor a liturgiátörténet hajdani kiváló kutatója, Adolph Franz 1909-ben közreadott munkájára hivatkozik.¹⁶ Az újszülött állítólagos eleve ördögtől való megszállottságának, illetőleg a keresztelő révén Szentlélek általi megszállottságának kijelentésekor a következők szerepelnek a lábjegyzetben: „Kora keresztény keresztelő, mint ördögűzés: F. Dölger, Exorcizmus (sic!) im altchristlichen Taufritual (F. Schöningh, Paderborn, 1909); Georg Barton, Possession (Semitic and Christian), in J. Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics VII. (Edinburgh, 1918), 135. oldal. A keresztelőig az újszülöttet az ördög tartja megszállva, e szertartás révén a Szentlélek szállja meg. Ezt a »fújás« (valamint a víz és az olaj) közvetíti, amely Jézus »fújásának« – amely által ő a Szentlelket a tanítványaira lehelte – a rituális ismétlése (vö. János 20:22). A pap lélegzete által a víz és olaj is szent, Szentlélektől megszállott lesz, és ördögűző hatalmat nyer”.¹⁷ Ha e hivatkozott munkák valóban azt tételezik, amit Pócs állít, érdemes lett volna fenntartásokkal fogadni e három emberöltővel ezelőtt megfogalmazott, élénk képzelőerőre valló megfogalmazásokat, amelyekből egyedül csupán az a kijelentés helytálló, hogy a szertartás során a „fújás” cselekedetekor a papok a János evangéliumában megörökített jézusi gesztust ismételték meg. Szükséges már most határozottan leszögezni: nincs olyan tanítása és olyan terminológiája az egyháznak, amely azt mondja, hogy az „újszülöttek eleve a Sátán által megszállott állapotban” vannak, de olyan sem, mely szerint a hívek a keresztség révén „Szentlélektől megszállott” állapotba kerülnének.¹⁸ Ugyanígy merő fantazmagória a „papi lélegzetnek” mágikus erőt tulajdonítani. Ez világosan kitűnik a jeles jezsuitának, Müller Lajosnak a keresztségről szóló, 1926-ban megjelent könyvecskéjéből is. A tulajdonképpeni keresztelést megelőző szertartások kapcsán írja: „háromszoros felszólítás következik az Egyházat képviselő pap részéről: »Ellene mondasz-e az ördögnek? És minden pompáinak? És minden cselekedeteinek?« A megkeresztelendő mindannyiszor azt feleli: »Ellene«. Ez az ellenmondás ősi szokás, melyet Tertullian s szent Vazul már az apostoloktól származtatnak. A keresztény tehát szakítani tartozik az ördöggel s annak minden cselekedetével, nevezetesen a világgal, melynek a sátán a fejedelme (...) »Minden, ami a világon vagy – mondja az apostol –, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége«. (I. Jn. 2. 16.) Le kell mondania az ördög pompájáról, amely alatt az ősi Egyház főleg azokat a színjátékokat s fényes körmeneteket értette, amelyeket a pogányok a bálványok tiszteletére tartottak s amelyek rendszerint a legundokabb szemérmertlenségekkel voltak kapcsolatosak. (...) Erre a keresztelendő a pap felszólítására leteszi a hitvallást Egyházunk legfőbb igazságaira. (...) Ezután a pap háromszor gyengén ráfúj a megkeresztelendő arcára, miközben így szól: »Menj ki tőle, tisztátalan lélek és adj helyet a Szentléleknek«. Ez a háromszoros ráfújás *jelzi* a sátán kiűzését s a Szentlélek közlését, *mit a szent keresztség eszközöl*”.¹⁹ Tehát maga a pap a ráfújás gesztusával egyáltalán nem közvetíti a Szentlelket. Ezt majd a keresztség szertartása valósítja meg. A II. Vatikáni Zsinat előtti időkben ezt azonban még megelőzte az ún. ünnepélyes

¹⁶ Franz 1909.

¹⁷ Pócs 2001a: 185–186. 197. jegyzet.

¹⁸ Vö. például Beinert 2004; Denzinger – Hünermann 2004, 2010; KEK 1995, Rahner – Vorgrimler 1980; Schneider 1996–1997.

¹⁹ Müller 1926: 61–62. Kiemelések tőlem (Sz. J.).

exorcizmus. Már Müller Lajos is kellő nyomatékkal rámutatott: „*Ez távolról sem jelenti azt, mintha az Egyház a keresztelendőben ördögtől megszállottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni. Az exorcizmus kiegészítője a homlokra vont keresztjel, amelyet az Egyház mintegy védőszerül ad a sátán támadásai ellen, továbbá a kézfeltétel, mely alatt a keresztelő Istent arra kéri, adjon a megkeresztelendőnek előmenetelt a keresztény hitben és életben, adjon lelkének világosságot, szívének tisztaságot s megszentelődést*”.²⁰ (Egyébként a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) követően a liturgia megújítása során a keresztelés szertartáskönyvéből elhagyták mind a ráfúvás mozzanatát, mind pedig az ünnepélyes ördögűzést.)

Természetesen egy tudós minden további nélkül értelmezheti az általa vizsgált jelenséget vagy szertartást másként, mint ahogy az adott jelenséget vagy szertartást az illető közösség hivatalos tanítása magyarázza, ám ekkor világossá kell tennie, hogy a kutató interpretációja hol és miben tér el az adott közösségétől. E reflektálás elmaradása ráadásul megtévesztő: a témában járatlanok számára úgy tűnhet, mintha a közösség kanonizált értelmezése lenne az, ami valójában a kutató jól vagy rosszul megalapozott egyéni vélelme.

Jóllehet, Krisztus ördögűzésének feltételezett előképei kapcsán Pócs Éva hivatkozási alapja már frissebb, ám Otto Böcher 1970-es évek elején publikált művei sem bizonyulnak megingathatatlan fundamentumnak.²¹ Nézzük az adatokat!

Keresztelés és ördögűzés

A 2. század közepén már összefüggést lehet találni a keresztelés és ördögűzés között. Graham H. Twelftree kimutatása szerint a Márk evangélium szerkesztéstörténete, valamint elsősorban római utóhatása olyan vonulatot jelez, mely Jézus ördögűzéseitől akár Jusztinosz mártír filozófusig († Róma, 165), Minucius Felixig, illetve a *Traditio Apostolica* című római rendtartás által bemutatott egyházi gyakorlatig húzódik. Ennek jegyében a kutatók jó része – az *Apostolok Cselekedetei*-ben foglaltakat is figyelembe véve – *folyamatosnak* tartja az exorcizmus szolgálatát a názáreti Jézustól kezdve a 2–3. és 4. századon keresztül a Birodalom bizonyos területein.²² Lyoni Irenaeus, aki 202 körül halt vértanúhalált, a kereszteléstől függetlenül beszél a keresztény exorcizmusról, amelyben a Szentlélek karizmája működik az Egyházban (*Adversus Haereses* 2,32,4).

A Krisztus utáni 100–110 körül keltezhető *A tizenkét apostol tanítása* ekképp rendelkezik a keresztelés hogyanjáról: „élő vízben kereszteljétek az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. Ha nem áll rendelkezésre élő víz, keresztelj más vízben; ha lehet hidegben, ha nem, melegben. Ha egyik sem áll rendelkezésre, háromszor önts vizet a fejre, az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. A keresztelendő és a keresztelő böjtöljön a keresztelés előtt, ha lehetséges, a többiek is; a keresztelendőnek hagyd meg, hogy

²⁰ Müller 1926: 63–64. Kiemelés tőlem (Sz. J). – A keresztény hit és a mágikus gondolkodás összeférhetlenségéről lásd például Kovács 2006.

²¹ Böcher 1970, 1972.

²² Vö. Twelftree 2007: 231–264.

előzőleg egy, vagy két napig böjtöljön” (Didakhé VII. 1–4.).²³ E szerint az első időkben a keresztségi szertartás igen egyszerű volt, s még nem szerepelt benne ördögűzés – legalábbis az idézet textusból ez hiányzik.²⁴ A későbbi szövegek már bővebb és ünnepélyesebb rítusról tanúskodnak: a keresztelő szertartás részét képezte a hitvallás, az ördögnek való ellentmondás és az olajjal való megkenés is.²⁵ Jóllehet, való igaz, hogy a Kr. u. 3. századból is vannak adataink keresztelés során elmondott ördögűző imákra, azonban Pócs Éva azon beállítását, amely lényegében egyenlőségjelet tesz az exorcizmus és a keresztelés rítusa közé, maguk a szövegek nem támasztják alá. A Kr. u. 200 körül Tertullianus által megörökített leírás (*De baptismo VII–XX.*),²⁶ s a legkésőbbi datálás szerint 215 körül Rómában íródott *Traditio Apostolica*²⁷ egyaránt azt mutatja, hogy a keresztelés rítusa jóval több volt holmi ördögűzésnél.²⁸ Az utóbbi írás a keresztség liturgiáját részletesen bemutatva szól a keresztség szertartása előtti sorozatos exorcizmusokról (több hónapon át), majd a keresztség szertartásához szorosan kapcsolódó ördögűzésről, mely az „exorcizmus olajával” történő megkenést is tartalmazza. (Trad.ap. 21,10) A késői apologéták közül, Irenaeushoz vagy Antiokhiai Theofiloszhoz hasonlóan a latinul író Tertullianus (†220) és Minucius Felix beszélnek a keresztények kereszteléstől függetlenül végzett, eredményes exorcizmusáról, melyet Jézus exorcizmus parancsára és felhatalmazására vezetnek vissza, és szembeállítják a pogányság eredménytelen démonűző mágikus praktikáival. Tehát nem csak a 3. századtól, hanem már korábbról is vannak feljegyzések a keresztség és exorcizmus kapcsolatáról, továbbá a 2. század első negyedétől számos adat tanúskodik a főleg a pogányok felé végzett, mindentől független exorcizmus gyakori és meglepően eredményes használatáról.

Noha a II. Vatikáni Zsinatig a keresztelő szertartás része volt a kifejezett ördögűzés is, ám ez nem a szerző által vélt okra vezethető vissza. *Az exorcizmusok a pogányság világából megtérő felnőttekért történtek*, mivel közülük előzőleg sokan beavatást nyertek különböző pogány mágikus rítusokba, így mielőtt megkeresztelték volna őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, szükség mutatkozott ördögűző imádság elmondására. Jóllehet, az apostoli időktől előfordult gyermekkeresztesítés is, ezek csak a 3. századtól kezdtek gyakoribbá válni.²⁹

Jézus ördögűzései és az „előképek”

Vitathatatlan, hogy a Római Birodalom különféle népei körében jelen volt a démonikus hit és babonás, mágikus praktikák sora. Ám elég meglepő, ha valakit Krisztus ördögűzéseinek tanulmányozása egyből a kereszténység *előtti* hagyományra emlékezteti, még akkor is, ha lábjegyzetben Otto Böcher írására hivatkozik, mint erre

²³ Vanyó 1988: 96–97.

²⁴ Noha a *Didakhé* szövege nem tesz említést a keresztelési szertartás során ördögűzésről, de ez még nem feltétlenül jelenti azt, hogy egyáltalán nem volt része annak a feljegyzés idejében, vagy akár még korábban is.

²⁵ Szántó 1987: 115.

²⁶ Tertullianus 1986: 174–186.

²⁷ Erdő 1983: 92–97. Az újabb kutatások a *Traditio Apostolica*-t már nem Hippolütosz művének, hanem ismeretlen szerkesztő munkájának tartják.

²⁸ Vö. például Chadwick 1999: 242–244., Szántó 1987: 115.

²⁹ Szántó 1987: 114.

inspirálóra.³⁰ Böcherrel ellentétben több mai Szentírás-magyarázó azt tartja, hogy az evangéliumok leírásaiban a jézusi ördögűzés nem vezethető le a korabeli elszórtan jelentkező ördögűző próbálkozásokból. Azokban ugyanis nagyszámú *kényszerítő formula* szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg (vö. ApCsel 19, 13–19). *Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga űzi el őket, nagyon egyszerű parancsával, amely nélkülöz minden szertartásosságot, babonás erőfeszítést.* Újdonságot jelent az is, hogy a leírások tanúsága szerint egyértelműen megjelenik egyfajta *személyes viszony* a szembenállásban. Az Újszövetség a názáreti Jézus személyes ellenfelének, az Isten országa akadályozóinak tekinti a sátánt és démonait. A Jézus általi legyőzésük eszkatológikus jelentőségű, nem pedig egy vándor csodagyógyító partikuláris esete.³¹

„Kereszténység előtti hagyományra” visszavezetni Jézus ördögűzéseit meglehetősen erőszakolt. Már csak azért is, mert Jézus Krisztus, illetve a tanítványai gyakorlatához képest az előképnek vélt démonűző praktikák eredménytelensége a kortársak számára nyilvánvaló volt. Még ha bizonyos formák, formulák hasonlóságot mutatnak is egyes ókori népek kereszténység előtti démonűző gyakorlatával, lényeges különbség az, hogy más a súlya a démonnak parancsoló szónak. Az eredményes ördögűzés mögött alapvetően mindig Jézus Krisztus tekintélye áll, nem pedig az exorcistáé.³² Már az evangéliumok is szólnak arról, hogy Jézus Krisztus kortársai is felismerték Jézus nevének, vagyis személyes tekintélyének erejét. „Mester! Láttunk valakit, aki a te nevedben ördögöt űz, de nem követ minket. Megtiltottuk neki” – olvasható Márk evangéliuma 9. fejezetének 38. versében. Jóllehet, Jézus feloldotta ezt a túlbuzgó tanítványi tilalmat (vö. Mt 9:39), ám más alkalmakkor világossá tette, az exorcista üdvössége szempontjából a sikeres ördögűzés önmagában mit sem ér. Máté evangéliuma 7. fejezete 21–22. versében Jézus arra figyelmeztet, hogy bár „sokan mondják majd nekem azon a napon: »Uram, Uram! Nem a te nevedben profétáltunk, nem a te nevedben üztünk démonokat, és nem a te nevedben tettünk sok csodát?«, azonban „nem mindenki, aki azt mondja nekem: »Uram, Uram!«, megy be a mennyek országába, csak az, aki megteszi Atyám akaratát, aki a mennyben van”. Ezt nyomatékosítják Lukács evangéliuma 10. fejezetének 18–20. versei is: „Amikor a hetvenkettő visszatért, örömmel mondták: »Uram! Még az ördögök is engedelmeskednek nekünk a te nevedben!« Ő azt felelte nekik: »Láttam a sátánt: mint a villám, úgy zuhant le az égből. Íme, hatalmat adtam nektek, hogy kígyókon és skorpiókon járjatok, s minden ellenséges hatalmon, és semmi sem fog ártani nektek. De

³⁰ Pócs 2001a: 148.

³¹ Marconcini 1992: 275. – Többek között ezért sem helytálló az a Herbert Haag névvel fémjelzett értelmezés, amely az ördögöt nem személyes létezőnek, hanem pusztán a „rossz” irodalmi megszemélyesítésének tekinti. A biblikus szakemberek szerint éppen az ördögűzések az evangéliumok legtörténetibb jelenetei, hitelességükhöz nem fér kétség. Vö. Haag 1969, újabb bírálata: Leimgruber 2004.

³² Ez természetesen nem jelenti azt, hogy teljesen mindegy, hogy milyen a szertartást végző személye. Az egyházi törvénykönyv (CIC 1172. kánon 2.§.) ezért hangsúlyozza, hogy a püspök erre a szolgálatra jámbor és tudós személyt hatalmazzon fel. Vö.: Erdő (szerk.) 1986: 803.

ne annak örüljetekek, hogy a lelkek engedelmeskednek nektek, hanem annak örüljetekek, hogy nevetek fel van írva a mennyben«”.

Jézus tekintélyének a szerepét hangsúlyozza Tertullianus is az eredményes exorcizmusban: „ez a mi egész hatalmunk és uralmunk azonban reájuk Krisztus nevének említéséből és az azokra való emlékezéséből veszi erejét, amiket ők maguknak, mint közeli dolgokat várnak Istentől a bíró Krisztus útján. Krisztust félik Istenben és Istent Krisztusban, s így alávetettjei az Isten és a Krisztus szolgálainak” (Apol. XXIII. 15.).³³

Tertullianusnak a 3. század elején Észak-Afrikában papírra vetett sorai azt is tanúsítják, hogy az ókeresztény korban magától értetődően különböző természetűnek tekintették a megszállottságot a keresztény hitben való járástól, s a pogányokkal szemben a keresztények Jézus nevével és hatalmával valóban rendre ki is üzték a gonosz lelkeket: „Álljon csak valaki itt a ti bíróságaitok előtt, akiről nyilvánvaló, hogy démon uralmát nyögi. Ha bárki keresztény ráparancsol erre a szellemre, hogy beszéljen, annyira biztosan démonnak vallja magát, és ténylegesen az is, amint más esetben istennek mondja személyét, holott nem az a valóságban” (Apol. XXIII. 4.).³⁴ Tertullianus tehát *konkrét, a megszállított közösség tagjai által jól ismert jelenségekre hivatkozik*. A szerző akkor sem holmi hallomásokra, hanem kortársai személyes élményeire utalt, amikor ekképp írt az ördögűzésről: „A mi érintésünkre és leheletünkre tehát, ama tűz szemléletétől megdöbben, parancsunk hallatára kisurrannak a testekből is, bár kényszeredetten csupán és fájdalmasan” (Apol. XXIII.16.).³⁵ Bármennyire is nehezen elfogadható a modern kor embere számára az angyalok és démonok létének a feltételezése, Karl Heussi kutatói hozzáállása jeleníti meg a tudományos korrektséget. Amikor a nem hívő egyháztörténész 12 pontban összegezte a korai kereszténység sikerének a tényezőit, ezek egyikeként a keresztény közösségek ördögűzéseinek eredményességét nevezte meg. Mint írja, a „vértanúk magatartása nagy hatást gyakorolt az emberekre, ugyanígy a démonok megfékezése is, hiszen a későókor világa rettegett ezektől a hatalmaktól”.³⁶ A történeti adatok ugyanis arról tanúskodnak, hogy a pogány próbálkozások után *a keresztény közösségek megjelenésével tűnt fel az a jelenség – a pogányság számára nagy megdöbbenést okozva –, amit a démonok valódi elűzéseként értékelték*. Ez a körülmény is nagy szerepet játszott a kereszténység rendkívül gyors elterjedésében.

2. „Isteni és démoni megszállottság”

A „*megszállottság*” mibenlétét Pócs Éva egy lexikon-szócikkében ekképpen összegzi: *A természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája. Pszichológiailag a megszállottságélmény a módosult tudatállapotok valamely fokán, ill. transzban jön létre. Olyan élmény, ill. magyarázat kísérte pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, mely be is léphet a testébe, benne lakhat, míg máskor csak ott van körülötte, kívülről támadja. (...) A szellemek (természetszerűleg „rossz” démonok) erőszakos, támadó behatolásának legfontosabb és legátfogóbb*

³³ Tertullianus 1986: 109.

³⁴ Tertullianus 1986: 107. – Kiemelés tőlem. Sz. J.

³⁵ Tertullianus 1986: 109.

³⁶ Heussi 2000: 94.

típusa a keresztény Európában az ördögi megszállottság. (...) Isteni megszállottságról van szó, amikor az istenség a testbe mint egy szent edénybe behatol, ami gyakran egyidejűleg *unio mystica*, misztikus egyesülés is.³⁷ A szerző lényegében kritikátlanul átveszi az Ernst Arbman, Erika Bourguignon, Vincent Crapanzano, Loring M. Danforth, Felicitas D. Goodman, Nils G. Holm, Traugott Konstantin Oesterreich, Gilbert Rouget és Anna-Leena Siikala nevével is fémjelzett „szokásos” rendszerezést,³⁸ amikor e jelenség három csoportját különbözteti meg: a) *démoni megszállottság*, b) *isteni megszállottság* (ideértve az *unio mystica* jelensége is)³⁹, c) *médiumizmus*.⁴⁰

A keresztény olvasó számára legalábbis meghökkentő, hogy a jeles szerző – említett tudóstársaihoz hasonlóan – minden skrupulus nélkül képes egyenlőségjelet tenni úgymond „az isteni és a démoni megszállottság” közé.⁴¹ Mivel a szócikk további részeiben, illetve vonatkozó tanulmányaiban Pócs Éva olyan fogalmakat használ (például *possessio*, *obsessio*), amelyek keresztény vallási eredetűek, különösen terhes és téves dolog kihagyni a téma tárgyalása során az illetékes teológia véleményét. A „*megszállottság*” kiterjesztése, az „*isteni megszállottság*” kategóriája súlyos fogalomzavar: Aki valamelyest is jártas a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az *unio mystica* egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a „*médiumizmusnak*” nevezett gyakorlattal. Ha a keresztény szakirodalomban is jártas lenne a szerző, akkor bizonyára másképpen fogalmazott volna, s így elkerülhetett volna jó néhány csapdát. Megítélésem szerint ugyanis:

1.) A természetfölötti tényezők emberre gyakorolt hatásaival kapcsolatban megtévesztették a nyelvi kifejezések, amikor az ún. megszállottságot szimplán térbeli, az emberi testben lezajló jelenségként értelmezi.

2.) Az embert, mint a természetfölötti „edényét” megjelenítő beszámolókat adalékokat jelenthetnek ugyan ahhoz, hogy a kutatók az isteni és a démoni hatásokat tipológiailag

³⁷ Pócs 2007: 358–359. Más helyütt ekképpen fogalmaz: „A *megszállottság* a természetfeletttel való kommunikáció egyik alapformája. Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapothoz, illetve – az etnopszichiátriában divatossá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy *módosult tudatállapotok* (ASC = *altered states of consciousness*) valamely fokozatához kötődik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, pszichobiológiai kondíciója». A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan ASC-állapot, amelyet úgy élnek meg (olyan élményben van részük, vagy úgy magyaráznak), hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül; az entitás be is léphet az egyén testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg »megttestül« az uralma alá vont »gazda« (host) személyben.” Pócs 2001b: 120. E megfogalmazás angol változata: Pócs 2005: 84.

³⁸ Vö. Pócs 2001b: 120, 134.

³⁹ Pócs 2005: 85.

⁴⁰ „Ezek szokásos csoportosítása a szellemek mibenléte és az ember–szellem viszony irányulása alapján: a szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természetszerűleg „rossz” démonok, a halotti megszállottság részben idetartozik); isteni megszállottság, amikor az istenség az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja, illetőleg a testbe, mint egy szent edénybe hatol; a médiumizmus (*mediumship*, *mediumism*), amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség vagy a szellemek akarátának, illetve üzenetének, divináció esetében az emberek kérdéseire adott válasznak.” Pócs 2001b: 120. Angol változata: Pócs 2005: 85.

⁴¹ Pócs Éva bár tisztában van a két jelenség eltérő vonásaival, ám ez nem kap nála kellő nyomatékot, így mégis egy kalap alá veszi a kettőt. Vö.: Pócs 2001a: 137–138.

egymás mellé sorolják, azonban e hatások merőben eltérő jellege és következményei teljesen ellene szólnak az ilyen tipologizálásnak.

3.) A mai keresztény tapasztalat, a démoni és az Istentől jövő hatások és megnyilvánulások közelebbi megismerése segíthet a történeti dokumentumok értelmezésében. A két merőben eltérő gyökerű és sajátosságú transzcendens-jelenség tipológiai Prokrusztesz-ágyba erőltetésének kényszerétől eltérítheti a kutatókat, ha megismerik a recens anyagot, köztük napjaink exorcista gyakorlatát, illetve az erről szóló beszámolókat.

4.) Bármennyire tetszetős is, teljes félreértés a megszállottságot a természetfölöttivel való kommunikáció egyik alapformájaként beállítani.

Ha valaki a kereszténység közegében a megszállottság mibenlétét keresi, indokolt alaposabban megvizsgálni az Újszövetség vonatkozó szövegeit. A Biblia nyelve látszólag ellentmondásos kifejezéseket használ az ember és a tisztátalan lélek (démon) közötti viszony leírása során. Jól szemlélteti ezt Márk evangéliumának Jézus nyilvános kafarnaumi fellépéséről szóló beszámolója. „Volt a zsinagógájukban egy ember a tisztátalan lélek hatalmában” (Mk 1,23). Az „ember a tisztátalan lélek hatalmában” a görög szövegben *anthróposz en pneumatí akathartó*, amit akár úgy is lehetne fordítani, hogy „ember tisztátalan lélekben”, vagyis: *az ember van a démonban*. Célszerű azonban szem előtt tartani, hogy az *en+dativus* szerkezetet szokás volt *állapothatározóként* használni.⁴² Amikor Jézus parancsolt a démonnak, akkor a görögben *ekszelthe eksz autou*, azaz „menj ki belőle” kifejezés olvasható (Mk 1,26). Vagyis: *a démon van az emberben*. Ahogy a katolikus teológus, dr. Kovács Gábor rámutat, nem egyszerű térbeli viszonyról van szó, mintha a démont úgy tartalmazná az ember teste, mint a reggeli evett rántottát. Ha azt állítjuk róla, hogy „valahol van”, az annyit jelent, hogy *a tér bizonyos részén tevékenységet fejt ki*.⁴³ Épp így az „Isten országa” (*baszileia tou Theou*) (pl. Lk 17,20–21) kifejezés sem földrajzi kategóriát fejez ki, hanem egy *viszonyt*: Isten (dicsőséges) uralmát az egyén életében, s ugyanezt jelenti az „Istenben élni”, „Istenben maradni” (Jn 3,21, 1Jn 4,15–16.) megfogalmazás is.

Már a korai szövegek, az egyházatyák írásai is világosan megfogalmazzák a kereszténység alapállását, sajátosságát a más vallásokkal, korabeli pogány világnézetekkel szemben. (Olykor egyértelműbben, mint napjaink egyik-másik teológiai áramlata.) Ahogy például Vanyó László rámutat, a görög felfogásban Isten és a világ két egymáshoz rendelt, szimmetrikus valóság, a viszonyuk reverzibilis: mindegy, hogy Isten–világ, vagy világ–Isten viszonyról beszélünk, míg a keresztény teológiában ez egyáltalán nem mindegy. Itt ugyanis a világ Istenhez van rendelve, de Isten nincs a világhoz rendelve. A teremtmények mind rászorulnak Istenre, míg Isten egyetlen teremtményre sem szorul rá. Így mutatkozik meg a nagy különbség a császárkori filozófia istenmegismerésre vonatkozó tanítása és a keresztény tanítás között, mely szerint Isten megismerhető műveiből. Az első szerint azért ismerhető meg, mert Isten *jelenváló* a művein belül, az utóbbi, a keresztény tan szerint azért,

⁴² Az ógörög nyelv e sajátosságára Darvas Máttyás hívta fel a figyelmet, megjegyzését ezúton is köszönöm.

⁴³ Kovács 2007.

mert ő maga meg akarja ismertetni magát. Tehát semmiképpen sem azért, mert Isten és a világ összemérhető volna. Ahogy Alexandriai Kelemen fogalmazott: Isten „túl van az egy-en”. „A sajátosan keresztény istenismerethez nem elég a létanalógia (*analogia entis*), mely létezését feltárja tényszerűen, de milyenségét nem mutatja meg, és személyes kapcsolatot sem jelent Istennel. Ehhez szükséges a kinyilatkoztatás, az üdvtörténet, melynek során Krisztusban közvetlenül nyilatkoztatja ki önmagát”.⁴⁴

A valódi istenmegismerés (misztika) tehát a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban vált az ember számára lehetővé. Fontos kiemelni: nem az ember érdeme és erőfeszítése, vagy pláne módszerei révén lehet az istenismeret birtokába jutni. Ez ugyanis kegyelem, *kharisz*, vagyis Isten ingyenes ajándéka. Ahogy a katolikus teológus, Gál Péter hangsúlyozza, a végtelen Isten lehetővé tudja tenni a véges teremtménye számára a vele való találkozást, amely néha hozhat szokatlan, intenzív élményeket, elragadtatást, ám ez nem „biológiai vallásosság”, mivel nem emberi erőfeszítés hozta létre. „Az igazi misztika, vagyis a keresztény lelkiség alapelve: az Istentől jövő kegyelem, ajándék befogadása, a személyes Istennel való találkozás lehetősége, a Jézus Krisztus általi megváltás miatt. A keresztény misztikus tehát nem a »mindennel« válik eggyé, hanem a személyes Istennel jut közösségre, boldogító találkozásra. Nem olvad be, s ezzel nem tűnik el személyisége, hanem e közösség (*communio*) kapcsán elmélyül és kibontakozik a saját személyisége. Olyan Istennel találkozik így, aki a mindenség teremtője (...) és mondhatni, hogy mindig más, mint a teremtett világ”.⁴⁵ Az Istenben hívő ember arra vágyik, egész lényével, szabad akaratával arra törekszik, hogy élete minden területe Isten uralma alatt legyen, s ezért önként, Istenbe vetett bizalma és szeretete által vezetve mondja: „legyen meg a Te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is” (Mt 6,10). Ez azonban nem a rabság állapota, hanem éppen ellenkezőleg. Az egyház, illetve a misztikusok tapasztalata az, hogy amikor Isten különös módon „betölti” az erre epedve vágyó embert, ezt a *communit*ot az ember a szabadság beteljesedéseként éli meg. Ezzel szemben a démoni megszállottság legáltalában a rabság, megkötöttség fogalmával írható le. Az ördögi befolyás különböző típusai nem töltik el örömmel és békével az érintett embereket, alapvetően akaratuk ellenére lesznek szenvedő alanyai a démoni hatásoknak. Súlyosabb esetben, az ördög által előidézett megszállottság során a szenvedő fél nem aktív kommunikációt folytat, a démon egyoldalúan csupán eszközül használja a testét. Éppen ezért nem igazán pontos és szerencsés az a beállítás, miszerint a „megszállottság a természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája”.⁴⁶ Itt nem egyenlő felek békés „eszmeccseréjéről” van szó, hanem a másik fél alávetettségének demonstrálásáról, a démon erőfölényének kinyilvánításáról. Inkább beszélhetünk egyfajta egyoldalú hatalomfitogtatásról, mint arról, amit a latin „*communicare*” szó jelent: „valamit közössé tenni, közösen tanácskozni, valamit átadni egymásnak”. Tehát egyáltalán nem keverhető össze és nem hozható közös nevezőre a démoni megszállottság a valódi isteni hatásokkal. A megszállottsággal szöges ellentétben az Istentől való megérintettség, a Szentlélektől

⁴⁴ Vanyó 1977: 107.

⁴⁵ Gál 1996: 15.

⁴⁶ Lásd például Pócs 2007: 358.

való betöltöttség során az ember jól érzi magát, felszabadult, félelemmentes, pszichésen normális, akaratát önállóan használja, s józanság és összeszedettség jellemzi.

Az „isteni és a démoni megszállottság” fogalomzavarának használatát nemcsak némi teológiai tájékozódással lehetett volna kivédeni, hanem úgy is, ha a szerző beszél olyanokkal, akik exorcista tapasztalattal rendelkeznek, illetve az említett állapotok egyikét vagy másikat – különösen az időleges teljes megszállottság eseteit⁴⁷ – saját maguk is megtapasztalták. Elvégre a kereszténység – minden ellenkezőjére utaló tünet dacára – eleven valóság, vagyis nemcsak egyfajta klasszika-filológiai eszköztár áll a kutatók rendelkezésére, hanem lehetőség van a jelenkori tapasztalatok megismerésére is. Ami által egyébként könnyebben elkerülhető lett volna a prekoncepciók kelepceje is. Ráadásul az első kézből származó recens adatok egy néprajzost akkor is érdekelhetik, ha éppen történeti anyaggal foglalkozik. Természetesen felvetődnek ekkor is metodikai problémák. Például: vajon mennyire feleltethetőek meg egymással az ókori auktorok vagy a későbbi korok szerzői által leírt, démoni eredetűnek tulajdonított jelenségek a napjainkban megfigyeltekkel? Tekintettel arra, hogy napjainkban az exorcizmus végzése során különböző földrészekben, merőben eltérő kulturális közegekben ugyanolyan reakciókat figyeltek meg,⁴⁸ ezért nagy valószínűséggel tarthatjuk a történeti adatokban szereplő jelenségeket is ugyanazon tényező megnyilvánulásainak. Úgy tűnik, vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások. Nemcsak a démoni eredetűnek tartott hatások ilyenek. Kultúráktól függetlenül, a lényegét tekintve gyakorlatilag egybehangzó beszámolók szólnak a Szentlélekkel való betöltekezés, illetve a Jézus Krisztussal való találkozás élményéről is.⁴⁹ Ide kíváncsoznak a protestáns teológus, Gerd Theißen szavai: „az olyan látomások, amilyenekben a tanítványoknak volt részük húsvét után, nem analógia nélküliek. Különbözőségük nem érv életszerűségükkel szemben. Semmi ok nincs elvitatni a húsvéti jelenések szubjektív hitelességét, vagy patológikus jelenségeknek tartani őket: azt is el kell fogadnunk, hogy ezek idézték elő azokat a változásokat, amelyek az egyház létrejöttéhez vezettek. Azok, akik Krisztus-látomásokat éltek át, gyakran alapjaiban változtatták meg az életüket, és új irányt szabtak maguknak”.⁵⁰

Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye exorcistája saját, és e szolgálat terén mestere, P. Candido Amantini gazdag tapasztalatai alapján 1990-ben közreadott egy könyvet, amelyben közérthetően bemutatta az ördögűzők működését. E mű hiánypótló jellegét mi sem mutatja jobban, hogy 2000-ben már 21. olasz kiadása látott napvilágot, és számos idegen nyelvre is lefordították. Az *Egy ördögűző tapasztalatai* 1994-ban megjelent az Ecclesia gondozásában – sajnos, nem igazán jó magyarításban. Az élénk érdeklődés hatására Amorth további könyvekben is foglalkozott e témakörrel. 1992-ben bocsátotta közre *Egy ördögűző újabb tapasztalatai* című munkáját, amely a 2002-ben már 11 olasz kiadást ért meg. 2004-ben az *Ördögűzők és pszichiáterek* című könyve, majd 2010-ben a visszaemlékezése (*Egy ördögűző emlékiratai. Életem*

⁴⁷ A két gondolatjel közötti rész utólagos pontosítás, amelynek szükségességére Pócs Éva hozzászólása hívta fel a figyelmemet.

⁴⁸ Például Amorth 1994, Kóvári 1976, Maharaj – Hunt é.n., Subritzky 1991.

⁴⁹ Lásd például Bertolucci 1993, Kovács 1993, Martin 1997, Theißen 2008: 141–144.

⁵⁰ Theißen 2008: 145.

a sátán elleni küzdelemben) jelent meg. Az utóbbi kivételével Amorth e művei már magyarul is az érdeklődők rendelkezésére állnak.⁵¹ Miközben a mágiával és demonológiával kapcsolatos kötetek rendszerint kellő kritikai visszhangra találnak,⁵² érthetetlen számomra, hogy a transzcendencia témakörének magyar kutatói részéről a római egyházmegye ördögűzőjének a könyveit miért övezi agyonhallgatás. A legjobb tudomásom szerint ugyanis mindmáig nem jelent meg róluk semmilyen történelmi vagy folklorista reflexió, arra is csupán egy példát ismerek, hogy valaki tanulmánya irodalomjegyzékében egyáltalán feltüntette Amorth egyik művét.⁵³

A megszállottság fennállásáról abban az esetben beszél a katolikus egyház, amikor a paranormális jelenségek bizarr és öncélú formákban nyilvánulnak meg: megmozdíthatatlan testsúly felvétele vagy éppen levitáció; idegen, nem tanult nyelven való beszéd és megértése, jövőbelátás, titkok megismerése,⁵⁴ s ha ez együtt jár a szent dolgoktól irtózással, ezektől való félelemmel (szentségek, szentelt víz, szentelt olaj, imádság, templom elutasítása).⁵⁵ A megszállottság pszichózishoz hasonló tüneteket produkálhat, rosszulleteket, félelmeket, a személyiség lefokozottságát, vagy „lecserélését”, akaratlan cselekményeket, az akaratszabadság elvesztését.⁵⁶ A katolikus egyház éppen emiatt körültekintő eljárásra inti az exorcistát. A jelenleg is érvényben lévő egyházi törvénykönyv 1172. kánonja szerint e szolgálatra „csak jámbor, tudós, józan és kifogástalan életű áldozópapnak” adhatnak felhatalmazást. A *Rituale Romanum* nyomatékkal fölhívja az exorcista figyelmét arra, hogy „ne higgye el túl könnyen, hogy valakit megszállt a gonosz lélek; e célból ismerje jól azokat a tüneteket, amelyek megkülönböztetik a megszállottat azoktól, akiket valamilyen, főleg pszichikai betegség sújt”.⁵⁷ Az ördögűző szolgálathoz tehát a pap – s lehetőleg a segítői részéről is – az érett hiten, teológiai felkészültségen és higgadt, kiegyensúlyozott személyiségen kívül szükséges egy sajátos képesség, a *discretio spirituum*, az ún. szellemek megkülönböztetésének az adománya is e feladathoz.⁵⁸ Az Egyház azt is tanácsolja, hogy lehetőség szerint igénybe

⁵¹ Amorth 2009, 2010.

⁵² Lásd például Pócs Éva szakavatott szemléjét (Pócs 1990b).

⁵³ Az *Egy ördögűző tapasztalatai* magyar kiadására hivatkozik Bárh 2008. 30. Jellemző, hogy Kis-Halás Judit Pócs Éva: *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben* című tanulmányát ismertetve nem utal Amorth egyetlen könyvére sem, noha recenziójában az ördögi megszállottság népi képzeteinek tárgyalásához maga is hangsúlyozza a recens adatok erőteljes bevonásának szükségességét. Vö. Kis-Halás 2003: 416.

⁵⁴ Ahogy kanonizált szentek élettörténetei és napjainkban is gyakori példák egyaránt tanúsítják, nem öncélú módon e jelenségek egy része az Istennek átadott életű keresztények körében is előfordul, s rendszerint a hit és az egyházhoz tartozás megerősödésével társul (McDonnell – Montague 1994; Suenens 1994: 25–33).

⁵⁵ Az ördög és a megszállottság problémájáról a Hittani Kongregáció megbízásából készített *Les formes multiples de la superstition* című tanulmányt ismerteti Mérleg, 11. 1975. 299–301. Lásd még Rodewyk 1963; Kóvári 1976.; Kasper – Lehmann 1978.; Höffner 1978; Amorth 2009.

⁵⁶ E tüneteket ismerteti a *Rituale Romanum*. Lásd még: Amorth 1994, 2009.

⁵⁷ Amorth 2009: 189.

⁵⁸ Az adományok mibenlétéről tömör tájékoztatást nyújt: Buob 1994. A *discretio spirituum*ról lásd Buob 2006, Bocsa 1996, valamint a *Szolgálat* 1990. évi húsvéti számának tematikus összeállítását, különösen: Naszályi 1990, Nemesszeghy 1990, Örsy 1990, továbbá Hengsbach 1979.

kell venni a lelki dolgok iránt érzékkel bíró orvos vagy pszichiáter segítségét is.⁵⁹ Mielőtt a püspök, vagy a püspök által e szolgálatra felhatalmazott pap latinul elimádkozná a *Rituale Romanum* erre előírt imáit,⁶⁰ az első alkalommal aprólékos anamnéziszre kerül sor, hogy kiderüljön, az egyház közbenjárását kérő, feltehetően démoni hatásoktól szenvedő ember – illetve a családja – életében melyek lehetnek azok a pontok, amelyek lehetővé teszik a gonosz lélek befolyását. Azok a szakemberek, akik az ördögűzés problémakörével nemcsak elméleti, spekulatív síkon foglalkoznak, pontosan tudják, vannak olyan ismérvek, amelyek révén a konkrét esetekben eldönthető, hogy az adott állapot betegségre vagy démoni eredetű okra vezethető vissza, esetleg e két tényező együttesen játszik szerepet benne. A tapasztalat szerint főként a huzamosabb ideig tartó démoni zaklatások során kialakulhatnak pszichés betegségek is. Az ilyen esetek feltétlenül megkövetelik az orvossal való együttműködést. Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye exorcistája több évtizedes tapasztalata szerint a bizonytalan esetekben a latin nyelvű ördögűző ima elmondása önmagában is diagnosztizálja, hogy milyen gyökerű a probléma: ha van démoni jellege, akkor nem maradnak el az ilyenkor szokásos megnyilvánulások.⁶¹ Az általam ismert magyar gyakorlatban rendszeres a tapasztalatsere az egyházi és az orvos (ideggyógyász, pszichiáter, neurológus) szakemberek között. A tények – ideggyógyász és pszichiáter szakvélemények – azt mutatják, hogy tévedés és túlzó leegyszerűsítés az exorcisták pácienseit pusztán pszichiátriai eseteknek beállítani. Bár – mint jeleztem – vannak köztük, akik orvosi segítségre is szorulnak, alapvetően olyan tünetek vannak, amelyek kívül esnek az orvosi, pszichiátriai kórisméken, illetve a szakorvosok kompetenciáin.

* * *

Talán az eddig elmondottak is igazolják, hogy Pócs Éva néhány megállapításának egy keresztény paradigma szerinti vitatása, illetve korrigálása a tudományos diskurzusra való nyitottságot jelzi. Világnézettől függetlenül csak akkor beszélhetünk tudományos vitáról, ha az – a klasszikus univerzálé szerint – az *érvre érvet* jegyében történik.⁶² Kétségtelen, ehhez intellektuális erőfeszítés szükséges, a másik fél argumentumainak a megértését, s ez alapján saját nézőpontunk újrafogalmazását igényli a megszokott szófordulatok, gondolati sémák ismételtetése helyett. Még ha ez talán rögtön nem is látszik, itt aztán visszaüt az érdemi érvelés nélküli, egyoldalú kinyilatkoztatás, az érv helyett bunkó alkalmazása. Az ilyen saját magát nyilvánítja vitaképtelennek.

⁵⁹ Lásd például Amorth 1994: 51.

⁶⁰ A *Rituale Romanum* 1614 és 1999 között érvényes ördögűzésre vonatkozó irányelveit és az ördögűzés szertartásának imáit magyarul közreadja Amorth 2009:188–204. A II. Vatikáni Zsinat szellemében utoljára az exorcizmusra vonatkozó liturgikus előírás készült el: *Rituale Romanum – De exorcismus et supplicationibus quibusdam*. Editio typica. Typis Poliglottis Vaticani, MIM. Lásd még Hauke 2006

⁶¹ Amorth 1994: 48–49.

⁶² Mivel tudományos megközelítésről van szó, egy keresztény paradigmában önmagában nem lehet érv a szerző vélt vagy valós „Istentől kapott” kinyilatkoztatása. A misztikus tapasztalat, a személyesen átélt Istenélmény segíthet esetleg az irodalomban feljegyzett hasonló jelenségek megértésében, de nem helyettesíti a konkrét adatokon nyugvó szabatos érvelést.

Azokon a tudományos terrénumokon, amelyek az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkoznak, a vizsgálódás horizontját messzemenően meghatározza a kutató világképe. *Ahol a kutatás tárgyára vonatkozó következtetéseket ez befolyásolja, úgy vélem, az lenne a helyénvaló, korrekt eljárás, és a tudomány iránti alázat is ezt diktálná, ha világossá tennénk az olvasó számára is, hogy mely paradigmát alkalmazzuk.* A materialista szemlélet hegemoniája miatt, amely a néprajzi/ folklór publikációkat is mindmáig jellemzi, fontosnak tartom, hogy jelen dolgozattal rámutassak arra, létezik e téren is más rendezőelv a tudományos megismerésre. Bár nem kell minden mögött rögtön démoni vagy Istentől jövő megnyilvánulást tételezni, megítélésem szerint nem lehet a szellemi világot ilyen, és ehhez hasonló megfogalmazásokkal szimplifikálni: „*Az ember bizonyos helyzetekben, felfokozott lelkiállapotban (félelem, váratlan baj) vagy álomban bizonyos jelenségeket, a hirtelen zajokat, fényeket, sötétben megjelenő állatokat sokszor értelmetlen természetfeletti lények megjelenéseként, velük való találkozásként*”.⁶³

Az a körülmény, hogy e tanulmány megszületését az inspirálta, hogy egy nemzetközileg is méltán ismert és elismert, nagy formátumú kutató néhány megállapítását, illetve megközelítését vitathatónak találtam, természetesen nem jelenti a szakmai kiválóságának, tudományos munkásságának a megkérdőjelezését.⁶⁴ Úgy vélem, ha rámutatunk egy gondolatmenet sebezhető pontjaira, sokkal inkább kifejezi a tiszteletet, mint az a hozzáállás, amikor egy tudományos tekintélyt csak a háta mögött, a tudta nélkül illetnek kritikával. A tudóstárs szakmai vitával történő megbecsülése nem idegen Pócs Évától sem, erre ő maga is példát mutatott, amikor a néprajztudomány egyik iskolateremtő nagy egyénisége, Gunda Béla⁶⁵ egyik tanulmánykötetét recenzeálva számon kérte a folklorisztikai dolgozatokon a szaktudományos igényességet.⁶⁶ Jómagam a saját kutatási területemen úgy szocializálódhattam, hogy nyugodtan eltérhettem a véleményem a szakterület nagyjai álláspontjától, ez a kiváló kollegiális kapcsolaton és a másik tudományos teljesítményének elismerésén semmit sem változtatott.

Azt szeretném, ha e dolgozatban elsősorban nem egy tudós némelyik állításának a megkérdőjelezését látnák, hanem inkább egy keresztény világkép alapján történő tudományos értelmezés létjogosultságának az igazolását. Ha már számos, e paradigma alapján megfogalmazott publikáció állna rendelkezésre, az megkönnyítené a materialista kutatók dolgát is, világosabbá tenne számukra kevésbé ismert összefüggéseket.

Jó volna, ha a *kulturális relativizmus* mintájára ugyancsak széles körökben elfogadott hozzáállással válna a *tudományos paradigmák relativizmusa*. Meggyőződésem, hogy a materialista és a keresztény világnézetű kutatások kölcsönösen serkenthetik egymást. Az előbbieket például nagy szolgálatot tehetnek azzal, amikor rávilágítanak arra,

⁶³ Pócs 1990a: 546.

⁶⁴ 1999-ben méltatás jelent meg a Pócs Éva és Klaniczay Gábor körül létrejött kutatói kör szakmai teljesítményéről az utóbbi szerző tollából, az általa szerkesztett folyóiratban: Klaniczay 1999. Amint azt a 7. sz. jegyzet is mutatja, az azóta eltelt idő alatt ugyancsak figyelemre eredményekről adtak számot a transzcendencia témakörének gyarapodó számú kutatói. Ebben Pócs Évának nagy perspektívájú tanulmányai révén és szervezőként változatlanul meghatározó érdeme és ösztönző szerepe van.

⁶⁵ Életműve legújabb értékelése: Paládi-Kovács 2012.

⁶⁶ Pócs1993.

hogy igen szigorú forráskritikával kell vizsgálni a keresztény közegben keletkezett dokumentumokat is, mivel nem minden jelenség természetfölötti, amit egyesek annak próbáltak, illetve próbálnak beállítani, elvégre a vallás gyakorlása nem feltétlenül mentes a visszaélésektől.⁶⁷ Nem szeretnék tehát egyfajta új „kulturharcot” kirobbantani. Távol áll tőlem a kizárólagosságra törekvés, nem vélem azt, hogy csupán csak a keresztény világlátás alapján lehet érdemlegesen kutatni pl. a hiedelemvilágot, egyáltalán nem vitatom a más megközelítések jogosságát. De azt igen is állítom, hogy egy az egyház tapasztalatára építő értelmezési keret, ha úgy tetszik: keresztény paradigma a néprajzi anyag értelmezésének új távlatait nyitja meg.

Irodalom

AMORTH, Don Gabriele

1994 *Egy ördögűző tapasztalatai*. Budapest: Ecclesia.

2009 *Ördögűzők és pszichiáterek*. Nagyvárad: IHTYS Kiadó.

2010 *Róma ördögűzőjének újabb tapasztalatai*. Harmadik kiadás. Nagyvárad: IHTYS Kiadó.

ASCHE, Matthias – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

2002 *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. 2. Auflage, Münster/Westfalen: Aschendorff Verlag.

BÁRTH Dániel

2008 *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székelyföldi ördögűzés szokatlan körülményei*. (Libelli Transsilvanici 3. Szerk.: Bárh János és Bárh Dániel) Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

BEINERT, Wolfgang

2004 *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest: Vigilia Kiadó.

BERTOLUCCI, John

1993 *Tűzben a Lélekkel. Egy katolikus pap lelki megújulásának története*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

BOCSA József (szerk.)

1996 A szellemek megkülönböztetése. Kézirat. Interneten hozzáférhető a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban: <http://www.ppek.hu/k152.htm> (Letöltve: 2011. február 23.)

BRENDLE, Franz – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

2006 *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster: Aschendorff Verlag.

⁶⁷ Lásd például Levi 2001. Ide kívánczik David Harley oxfordi társadalomtörténész azon megállapítása, miszerint a történészek néhány látványos esetet az egész eljárást jellemző ügyként állítottak be, noha nem voltak azok, és ezekből jöttek létre olyan modern sztereotípiák, amelyek szerinte félrevezették a történészeket. Vö. Harley 1990. A keresztény világbépi értelmezések talán óvatosabb megfogalmazásra készíthetnek a gyakran túl magabiztosan fogalmazó materialista szerzőket. Jómagam, amikor Jézus utolsó vacsorán elmondott szavait és cselekedeteit elemeztem az etnográfus szemével, a tudományos következetességhez tartván magamat, a végső konklúziót mind a két aspektus szerint megfogalmaztam. Vö.: Szulovszky 1999: 75–77.

BÖCHER, Otto

1970 *Dämonenfrucht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe in Neuen Testament.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

BUOB, Hans

1994 *A Szentlélek adományai.* Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

2006 *Die Gabe der Unterscheidung der Geister.* (Reihe Kerygma H. 12) Fremdingen: Unio Verlag

CHADWICK, Henry

1999 *A korai egyház.* Budapest: Osiris.

COCCHIARA, Giuseppe

1962 *Az európai folklór története.* Budapest: Gondolat.

1965 *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára.* Budapest: Gondolat.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter

2004 *Hivallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Bányterenyé – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat

2010 *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* 43. Ausgabe. Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien: Herder.

ERDŐ Péter (szerk.)

1983 *Az ókeresztény kor egyházfegyelme.* (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 5.) Budapest: Szent István Társulat

1986 *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal.* Második kiadás. Budapest: Szent István Társulat

FRANZ, Adolph

1909 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. I-II.* Freiburg in Bresgau: Herder.

GÁL Péter

1996 *A New Age – keresztény szemmel.* 4. kiadás. Budapest – Pécs: Szepletkö.

GILSON, Étienne

2000 *A középkori filozófia szelleme.* Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz.

GLATZ Ferenc

2004 *Teológia, egyházi tudományosság és Akadémia. A teológia emancipálásáról és a köztestület kiterjesztéséről az egyházi személyekre.* In: Burucs Kornélia (szerk.): *Magyar Millennium Európában. Beszédok, cikkek, jegyzetek 2000–2002.* 445–455. Budapest: Pannonica Kiadó.

HAAG, Herbert

1969 *Abschied vom Teufel.* Einsiedeln: Benziger Verlag.

HARLEY, David

1990 *Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch.* *Social History of Medicine* 3. 1–26.

HAUKE, Manfred

2006 *Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus“.* In: *Forum Katholische Theologie* 22. 186–218.

HENGSBACH, Franz

1979 A szellemek megkülönböztetése. *Szolgálat*, 43. szám 39–43.

HEUSSI, Karl

2000 *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest: Osiris.

HÖFFNER, J.

1978 Az egyház és az ördög. *Szolgálat*, 39. szám 67–69.

MCDONNELL, Kilian – MONTAGUE, George T.

1994 *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first Eight Centuries*. Minnesota: A Michael Glazier Book.

KASPER, Walter – LEHMANN, Karl (Hrsg.)

1978 *Teufel, Dämonen, Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

KEK

1995 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest: Szent István Társulat.

KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva (szerk.)

2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból I.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.

KIS-HALAS Judit

2003 Demonológia és boszorkányság Európában. *BUKSZ* XV. 4. sz. 415–418.

KLANICZAY Gábor

1999 Boszorkányság vagy tündéri varázslat? (Pócs Éva: Élők és holtak, látók és boszorkányok. Bp., 1997.; Éva Pócs: Between the Living and the Dead. Bp., 1999.; Bessenyei József (szerk.): A magyarországi boszorkányság forrásai. Bp., 1997.; Kristóf Ildikó: „Ördögi mesterséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen, 1998.; Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Szerk. Benedek Katalin, Csonka-Takács Eszter. Bp., 1999.) *BUKSZ* XI. évf. 4. szám 352–363.

KLANICZAY, Gábor – PÓCS, Éva (ed.)

2005a *Communicating with the spirits*. (Demons, Spirits, Witches 1.) Budapest – New York: CEU Press.

2005b *Christian Demonology and Popular Mythology*. (Demons, Spirits, Witches 2.) Budapest – New York: CEU Press.

2008 *Witchcraft Mythologies and Persecutions*. (Demons, Spirits, Witches 3.) Budapest – New York: CEU Press.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Második, javított és bővített kiadás. Budapest: Osiris.

KOVÁCS Gábor

1993 *A lángoló Isten. Vallomás a Szentlélekről*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

2006 *Mágia és hit*. Budapest: Szent István Társulat

2007 Kerub. <http://www.hagiosz.net/?q=kerub> Letöltve: 2013. február 21.

KÖVÁRI Károly

1976 *A sátán hatalma*. Parma, Oh.: Vallás és élet.

LEIMGRUBER, Ute

2004 *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung der gegenärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes.* Münster: LitVerlag.

LEVI, Giovanni

2001 *Egy falusi ördögűző és a hatalom.* Budapest: Osiris.

MAHARAJ, Rabindranath R. – HUNT, Dave

é.n. *Egy guru halála.* Budapest: Primo – Evangélium Kiadó.

MARCONCINI, Benito

1992 La testimonianza della Sacra Scrittura. In Marconcini, B. – Amato, A. – Rocchetta, C. – Fiori, M.: *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male.* 41–103. Bologna: Edizione Dehoniane.

MARTIN, Ralph

1997 *Mit mond a Lélek? A katolikus egyház egy korszak végén.* Budapest: Lélek és Élet Alapítvány.

MCDONNELL, Kilian – MONTAGUE, George T.

1994 *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first Eight Centuries.* Minnesota: A Michael Glazier Book.

MÜLLER Lajos

1926 *A keresztség.* (Keresztény kis könyvtár 17). Budapest: Szent István Társulat.

NASZÁLYI Emil

1990 A szellemek megkülönböztetése a lelkiség történetében. *Szolgálat*, 85. szám. 5–18.

NEMESSZEGHY Ervin

1990 A jó és a rossz indítások megkülönböztetése. *Szolgálat*, 85. szám. 18–27.

NYÍRI Tamás

1993 *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete.* Budapest: Herder.

ÓRSY László

1990 A közösségi megkülönböztetés teológiai kiértékelése. *Szolgálat*, 85. szám. 36–45.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2012 Emlékbeszéd Gunda Béla (1911–1994) rendes tag fölött. *Ethnographia*, 123. évf. 1. sz. 79–98.

PÓCS Éva

1990a Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* 527–692. (Magyar Néprajz VII., Folklor 3.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

1990b Mágiáról mindenkinek – mindenki a mágiáról? (Makra Sándor: A mágia. Bp., 1988.; Magyar László András: Bevezetés a kísértetanba. Bp., 1989.; Kurt Seligmann: Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban. Bp., 1987.; Paracelsus: Paragranum. Az igazi gyógyítás oszlopai. Bp., 1990.; Fónagy Iván: A mágia és a titkos tudományok története. Bp., 1943/1989.; Hans Biedermann: A mágikus művészetek zseblexikona. Bp., 1989.) *BUKSZ* II. 3. sz. 310–317.

1993 A folklorisztika útvesztőiben. (Gunda Béla: A rostaforgató asszony. Bp., 1989.) *BUKSZ* V. 2. sz. 154–157.

2001a Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.) 2001a: 137–198, 357–359.

2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.) 2001b. 119–139.

- 2005 Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. In: Gábor Klaniczay – Éva Pócs (ed.): *Communicating with the Spirits. (Demons, Spirits, Witches I.)* Budapest – New York: CEU Press, 84–154.
- 2007 Megszállottság. In Kőszegi Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* VII. k. 358–359. Budapest: Balassi Kiadó.
- PÓCS Éva (szerk.)
- 1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi.
- 2001a *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- 2001b *Lélek, halál, túlvilág. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi.
- 2002 *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi.
- 2004 *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi.
- 2007 *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi.
- 2008 *Démonok, látók, szentek. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert
- 1980 *Teológiai Kiszótár.* Budapest: Szent István Társulat.
- RODEWYK, Alfred
- 1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.* Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.
- SCHILD, Georg – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)
- 2009 *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung.* Paderborn: Schöningh.
- SCHNEIDER, Theodor (szerk.)
- 1996–1997 *A dogmatika kézikönyve.* I–II. kötet. Budapest: Vigilia.
- SUBRITZKY, Bill
- 1991 *Szabadulás a démonoktól.* Budapest: Betlehem Kulturális Egyesület.
- SUENENS, Leo Jozef
- 1994 *Új Pünkösöd?* Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.
- SZÁNTÓ Konrád
- 1987 *A katolikus egyház története.* I. Második kiadás. Budapest: Szent István Társulat.
- SZULOVSZKY János
- 1999 „ez az én vérem...” Az Újszövetség bora, avagy ahogy egy etnográfus az evangéliumokat olvassa. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe.* 67–77., Jegyzetek: 320. Budapest: Hermész Kör
- THEIBEN, Gerd
- 2008 *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája.* Budapest: Kálvin János Kiadó.

TERTULLIANUS

1986 *Tertullianus művei.* (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 12.) Budapest: Szent István Társulat.

TWELFTREE, Graham H.

2007 *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians.* Grand Rapids (Michigan): Baker Academic.

VANYÓ László

1977 *Dogmatörténet I.* Budapest: Hittudományi Akadémia.

VANYÓ László szerk.

1988 *Apostoli atyák.* Második kiadás. (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 3.) Budapest: Szent István Társulat.

Szulovszky János

Is there a Christian academic approach to folklore?

It is an undisputable fact that Christian theology had a determinative role in the formation of scientific thinking and methodology, yet, nowadays a number of scholars debate whether it is possible to carry out scientific research from the perspective of a Christian worldview. (While theology is a well-defined discipline in western-European scholarship, theology was expelled from the academic field during the decades of state socialism striving for ideological hegemony controlled by the Hungarian Academy of Sciences. This situation changed only after the change of regime, at the end of the 1990s, accompanied by the dislike of certain ideological groups.)

A considerable part of international scholarship on ethnography, ethnology of religion and cultural history explains demonic possession as an expression of mental disorder. The author of the article argues that scientific interpretation of supernatural phenomena may be carried out not only in compliance with a materialist approach, but also in accordance with a Christian worldview. He emphasizes that the knowledge of authentic Christian literature can be instructive in researches that explore phenomena related to Christian culture and may help to avoid a misinterpretation of the subject. For instance, contrary to the statements of the article entitled “Demonic possession and exorcism in east-central European systems of folk belief” by Éva Pócs, according to the author it cannot be claimed that exorcism performed by Jesus may have derived from the preceding cases in the history of religion and the sporadic Jewish exorcism of the period.

The author of the article argues that in Christian culture on the basis of the reports of mystical Christians and participants in contemporary Pentecostal/Charismatic renewal just as well as observations made during the official exorcisms of the Roman Catholic church the effects derived from the two differing entities, God and the demon, cannot be treated as identical ones because of the contradictory nature of their consequences. Therefore borrowing and extending the concept of possession, which in ecclesiastical terminology originally means being possessed by the demonic forces, and the use of the category “divine and demonic possession” is a fallacy. The author points out that in course of possession caused by the devil, the suffering party does not take part actively in communication as the demon uses his/her body one-sidedly as a tool. Therefore possession cannot be interpreted as “a basic form of communication with the supernatural”. Communicare in Latin means a peaceful communication between equal parties, but in this case the subordination of human being and the power of the demon are demonstrated.

Válasz Szulovszky Jánosnak

Mindenekelőtt: köszönöm Szulovszky János kiritkáját, szívesen veszem, még ha nem is érthetek mindenben egyet vele.¹ De az ő kritikája voltaképpen az egész szellemi néprajznak, vallásantropológiának, illetve minden olyan tudomány szaknak szól, ahol a vallási jelenségek képezik a kutatás tárgyát. A rendelkezésemre álló rövid idő alatt elsősorban azokra a kérdéseire kell részletesebben kitérnem, ahol hibásnak tartott meghatározásaimat, érveimet kritizálja, illetve korrigálja Szulovszky János. Mégis az egész néprajztudománynak szóló általánosabb kérdéssel kell kezdenem, mégpedig a *materialista és a vallásos kutatás/kutatók eltérő, szembenálló megközelítéseivel*, mert az ezzel kapcsolatos gondolkör foglalja keretbe Szulovszky tanulmányát. Kritikai megjegyzései voltaképpen az általa materialistának tekintett tudományosság ellen irányulnak, kutatásaink vélt vagy valós tévedéseit feltételezett világnézeti hozzáállásunkból vezeti le. Nem osztom azt a nézetét, hogy a vallásantropológiai, vagy vallási néprajzi kutatások „alapvetően materialista megközelítésűek”. Én úgy vélem, hogy e kutatások – nagyon helyesen – nem világnézeti, ideológiai, hanem tudományos megközelítésűek, még azokban az esetekben is, amikor köztudottan, a szerzők által deklaráltan „vallásos” kutatókról van szó, például a katolikusság legkiemelkedőbb etnográfus kutatójáról, Bálint Sándorról, vagy mondjuk a „Doktorok kollégiuma” jeles protestáns tagjairól. Az antropológia egyik feladata a *másik* megértése, ebbe beleértjük a másik ember, az emberek viszonyait is a spirituális felsőbb lényekhez. Tehát vizsgáljuk más emberek vallásos viszonyait, és magát a vallást is, de a kutató – életének kutatói szférájában – nem kerül vallásos viszonyba a vizsgált szellemvilággal, ez szellemi életének egy más síkján zajlik.

Ebből következik, hogy nem hiszem, hogy az lenne tudományunk feladata, hogy – Szulovszky Jánost idézve – „Isten létét cáfolja vagy bizonyítsa.” Aminthogy azzal sem érthetek egyet, hogy a vallási élet jelenségeinek kutatója vizsgálódhat *a priori* ateista alapon vagy az istenhit talajáról; és alapvető bajnak tartom, ha emiatt, mint Szulovszky mondja, „másként értékeli egyes adatokat.” Egy személyes mozzanat kíváncsodik ide. Egy általam több mint 10 éve kutatott katolikus falusi közösség plébánosa természetesen tartotta egész kutatásom folyamán, hogy mint kívülálló objektív szemlélő viszonyulok a vallási élet vizsgált jelenségeihez. Az ezekre vonatkozó beszélgetéseink során ő is mintegy a kutató külső álláspontjára helyezkedett, tudományos szemszög-

¹ A Néprajzi Társaság vitaülésén felolvasottakhoz képest csak néhány helyen változtattam csekély mértékben szövegemem, egy-egy szó vagy kifejezés erejéig. Szeretném azonban most hozzátenni az ott elmondottakhoz, hogy nem emlékszem már, miért nem került bele Szulovszky János előadása az általa említett *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* tanulmánykötetbe, de a kötet szerkesztőjeként azt biztosan állíthatom, hogy a kimaradás oka semmiképpen sem lehetett Szulovszky vallásos kiindulású megközelítése. Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban számos, különböző felekezetekhez tartozó pap illetve teológus szerzőnek a szóban forgó *Tanulmányok a transzcendensről* sorozatban publikált tanulmányára.

ből próbálta nézni a szentelmények, csodák, látomások kérdéseit, a Sátán mibenlétét. Ez hitében nem ingatta meg, és nem hiszem, hogy megfordult a fejében egyáltalán, hogy én esetleg ateista volnék, noha közöltem vele, hogy nem vagyok katolikus. A tudományos élet normális körülményei között általában nem derül fény egy tanulmány szerzőjének világnézetére – miért is derülne? Nem teológiai tanulmányt ír. Én legalábbis nagyon remélem, hogy az én világnézetemre sem, amelyhez egyébként – elnézést, de kénytelen vagyok itt határozottan kijelenteni – a kritikuskak, aki tudományos eredményeket vesz vizsgálóra, nincs semmi köze, és nem tudom, milyen ismérvek alapján ítél engem vagy bármely más kutatót – csak művei alapján – materialistának vagy hívőnek.

Szulovszky János rám irányuló kritikájára adott válaszomat hadd kezdjem egy látószólagos részletkérdéssel. Ő, mindjárt az első mondatban, azzal vádolja az – úgymond – materialista kutatókat, hogy „a szentek és misztikusok sokaságára a materialista világnézetű emberek hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő patológikus esetekként tekintenek”, – és ez a vád többször visszatér tanulmányában. Pedig kevesen voltak azok a kutatók, akik a természetfölötti kommunikáció bizonyos jelenségeit, például az észak- eurázsiai sámánok transzát, vagy a Rákosi-korszakban a hasznosi búcsújáróhely körül kialakult jelenségeket patológikusnak tekintették. A Szulovszky János által most kritizált munkáimban a leghalványabban sem merül fel, hogy e jelenségeket patológikusnak tekinteném. A látomás, mint betegség tünet problémája mindig a keresztény egyházak saját, belső diskurzusaiban vetődött fel (például a szentek látomásainak, csodáinak hitelességével kapcsolatos viták során, az ördögi megszállottság esetei kapcsán stb.), másrészt orvosok, pszichiáterek és az egyházi hatóságok között zajlott (például Angliában a 18. században,² Oroszországban a 19. században³), elsősorban a démoni megszállottság, de olykor akár az isteni megszállottság eseteinek folytán: valóság-e, csalás-e, vagy pszichiátriai eset.

A Szulovszky János számára kritikái kiindulásul szolgáló *materialista–vallásos* szembeállításnak egyik legsúlyosabb vonzata az, hogy nem létező szekértáborokat hoz létre a kutatók között – holott éppen ő hangoztatja a szekértáborok szembenállásának káros voltát, és üdvösnek tartaná a közelítést, a maihoz hasonló viták révén a két fél között. A közeledés elvileg valóban nagyon lényeges dolog, csak hogy itt nem léteznek, helyesebben *nem itt* léteznek a szekértáborok. És nem létezik az a különbség a természettudományok és a humán tudományok között, amit Szulovszky látni vél: a tudósnak, bármely tudományág képviselője, tudományos objektivitással és nem valamely világnézet fényében vagy árnyékában kell tekintenie tárgyára. Akkor is így van ez, ha kutatása tárgya a vallásos ember, a vallási élet, vagy egy vallási jelenség. A létező világ jelenségeinek tudományos megközelítéséről van szó, párhuzamosan, de nem ellentétben egy hit-kiindulású, vallásos megközelítéssel. És súlyosan téved Szulovszky János, amikor ezt a megközelítést „ateista gyanakvásnak” nevezi a vallásos megközelítéssel szemben. Két lehetséges, különálló valóságról van szó, egyiket a másikon nem kérhetjük számon. E szempontból nincs különbség a valóban

² Lásd például Rivière 2010.

³ Lásd például Worobec 2001.

létező vagy csak elképzelt, elgondolt, hitt, jelenségek között: a létező emberi világ és a létező vagy nem létező természetfeletti világ a néprajz, antropológia és sok egyéb tudomány objektív kutatásának a tárgya. Ugyane kutatásoknak *nem* tárgya az, hogy *valóban létező*, vagy *nem létező*, vagy netalán egyik vallás szemszögéből nézve létező, egy másik vallás szemszögéből nézve nem létező jelenségről van szó. Érthetetlen Szulovszky János számára, hogy a hit-alapú kutatási eredményeket nem veszik figyelembe az általa materialistának minősített kutatók. Persze hogy nem, nem az a dolguk. Ha hívők, a hit kérdéseit más síkon intézik el magukkal és tárgyukkal. És miért éppen a római katolikus nézőpont hiányát kéri számon a vallási jelenségek kutatójától Szulovszky János? Hiszen más keresztény felekezetek, sőt más monoteista vallások is vannak, sokszor merőben eltérő tanításokkal például az itt most exponált démonvilág vagy akár a démonüzés, vagy az isteni megszállottság vonatkozásában. Nem beszélve egyetlen felekezeten, például a latin vagy ortodox kereszténységen belül az idők folyamán változó dogmákról, akár a szellemvilág, a Sátán, vagy túlvilág, a halottak és az örök élet alapvető kérdéseiben. Világos, hogy lehetőségem van bármely vallás alapján állni a hit dolgában, de mint tudós, nem indulhatok ki valamelyik keresztény felekezet hittételeiből és nem nézhetem az adott vallás hit-alapú megközelítésével a vallások általános jelenségeit, de egy-egy vallás sajátos, egyedi jellegzetességeit sem. Ha nem objektíven, mint „hit szempontjából” kívülálló, független kutató szemlélem a vallásoknak ezt a sokféle valóságát (attól függetlenül, hogy egy más síkon miben hiszek, miben nem, és melyik vallásnak vagyok a híve), akkor szubjektív hozzáállással tehetetlenül állok az általam hitt és a másik vallás által tanított tételek ellentmondásai előtt, szentségtörésnek tartom vallásom hitt lényeit egy kategóriába vonni egy másik vallás általam nem hitt szellemlényeivel, mint Szulovszky János teszi, mikor számon kéri rajtam, hogy Krisztus ördögüzésének kereszténység előtti előzményeiről beszéljek, vagy elavultnak tartja egy evangélikus teológus Krisztus ördögüzéseiről szóló munkáját, azért, mert a szerző következtetései nem vágnak egybe a mai katolikus nézetekkel. Holott ez a szerző az ún. materialista kutatóknak is becsületére váló egzakt tudományos módszerekkel vizsgálta az Ó- és Újszövetség démonüzési eseteit.⁴

Nézzük ezek után a kritika egyes rám vonatkozó pontjait. Szulovszky János bírálja megfogalmazásaim túlzott magabiztosságát, amit „világnézeti beszűkülésre” vezet vissza, – és ezt voltaképpen egész szakmai tudományos életünkre kivetíti. Visszautasítom e vádat mind a magam, mind az egész néprajztudomány nevében, ugyanis, talán világos az eddig hangoztatottakból, hogy nem tartom hibának, ha „a kutatók nem élnek azzal az értelmezési horizonttal, amelyet a teológia a szellemi világra, a transzcendens megtapasztalásokra kidolgozott.” Itt megint kérdezhetném Szulovszky Jánostól: melyik teológiát vegyük alapul?

Azt a vádat is visszautasítom, hogy a „pallérozottabb elmék” sem vették tudomásul a kereszténység történeti szerepét a tudományosság kifejlődésében. Ezzel a szereppel mindnyájan tisztában vagyunk, nem tudom, miből lehetett ennek az ellenkezőjére következtetni, de voltaképpen mellékes is itt ez a kérdés. Nem akarnék reagálni a keresztény teológia által felhasznált tudományos illetve racionális módszerek kérdé-

⁴ Lásd Böcher 1970 és Böcher 1972.

sére sem, ezek meglétét sem vitatja senki antropológus vagy folklorkutató, és ebből nem következik semmi a mi munkánkra nézve; Azonban a keresztény hit racionalizmusát bizonygatni talán fölösleges, a hit és a ráció mégiscsak két különböző megközelítési módja a szellemi világ megtapasztalásának.

A keresztelő, mint ördögűzés témája kapcsán súlyos kritikát kaptam Szulovszky Jánostól. El kell ismernem: valóban nem ismerem kellő mélységben a kereszténység „autentikus önértelmezését”, és abban is egyetértek vele, hogy mindig reflektálni kell a vizsgált közösség önértelmezésére, és világossá kell tenni, hogy „a kutató interpretációjá hol és miben tér el az adott közösségétől.” Igen, ez igaz, igyekezni is szoktam így tenni, a keresztelő kapcsán azonban nem hittem – és most sem hiszem – azt, hogy alapvetően eltérnék a katolikus állásponttól. Csak árnyalatnyi különbségeket látok értelmezéseim és a Szulovszky által felhozott katolikus teológiai értelmezések között, nem látom, hol vannak „töményen” sorakozó tévedéseim. Hiszen Szulovszky maga idézi a II. vatikáni zsinat határozatát, miszerint kihagyják a keresztelési szertartáskönyvből az ünnepélyes ördögűzést: eszerint tehát nem tévedtem, amikor azt mondtam Franz Dölger (katolikus teológus, igaz, hogy 1903-ban írt) véleménye⁵ nyomán, hogy a keresztelő lényegében ördögűzés. Ha pedig az ördögöt kiűzik valakiből, az a kiűzés előtt igenis a Sátán által megszállott állapotban van, és ezt több, Szulovszky által más kontextusban idézett egyházi forrás sem tagadja. Csak az általam nem ismert Müller Lajos, aki azt állítja 1926-ban, hogy az egyház nem lát a keresztelőben ördögötől megszállottat, az azonban „bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van”. Mi ez, ha nem megszállottság? Szulovszky kritikája egy másik pontján az én – kiváló szaktekintélyektől átvett – megszállottság-meghatározásom ellen irányul, és azt is szememre veti, hogy én csak konkrét testi megszállásra gondolok. Egyáltalán nincs így, Ernst Benz, evangélikus hittudóstól vettem át a *circumpossessio* – a *lényegi megszállás* – fogalmát,⁶ amely nem konkrét megszállás, hanem lelki uralom alatt tartás, tehát pontosan az, ami Müller Lajos szerint „a gonosz lélek hatalma alatt lenni”. (Vagy akár a Szentlélek hatalma alatt lenni.) Ennek megfelelően az ördögűzés, mint ördögötől megtisztító szertartás sem csak testből való kiűzést jelent, és ha a keresztelő a gonosz lélek „uralmát töri meg”, akkor igenis exorcizmus. Ebben egybeesik a katolikus teológia és a vallásantropológia meghatározása. És ha a pap így szól a keresztelő szertartása során: „Menj ki tőle tisztátalan lélek és adj helyet a Szentléleknek”, akkor a keresztelés utáni állapotot jogosan minősíthetem Szentlélek általi megszállásnak, még ha a katolikus dogmatikusok esetleg nem a *possessio* szót használták is erre. És mint Szulovszky részletesen taglalja, a II. vatikáni zsinatig része volt az exorcizmus a keresztelőnek, bár nem az általam vélt okokra vezethető vissza – akkor az én hatalmas tévedéseim, amelyekről, úgymond, hemzseg a dolgozatom, abból állnak, hogy azt mondtam, hogy maga a keresztelő exorcizmus volt? Idézhetnék analóg eseteket a római katolikus népi vallásosság vagy az ortodox hitélet helyi gyakorlataiból, amikor ráolvasnak egy betegre és kiküldik a testből a Sátánt, majd behívják a Szentlelket ugyanezekkel a szavak-

⁵ Dölger 1909.

⁶ Benz 1972. Vö. Pócs 2003.

kal.⁷ Itt az a vallási sokféleség van előttünk, – az a térbeli, időbeli és felekezetenkénti változatosság –, amivel csak úgy tudunk szembenézni, ha egyik vallás, korszak vagy hely vallási nézőpontját sem vesszük át, hanem megpróbálunk általános vallásantropológiai kategóriákban gondolkodni.

Hasonlóképpen reagálhatok a *papi lélegzetnek* tulajdonított mágikus erővel kapcsolatos kritikai megjegyzésre, amit „merő fantazmagóriának” minősít Szulovszky János. Szeretném itt felhívni a figyelmet a keresztény egyház 2000 év alatt sokat és sokszor változó nézeteire, valamint a római katolikus és ortodox különbségekre a szentségekkel kapcsolatos papi gesztusok, tárgyak, illetve a szentelmények mibenlétéről, a bennük rejlő mágikus erőről, vagy a szentelés által nyert erejükről, illetve csak jel, jelkép voltokról.⁸ És gondolhatunk az egyházi, papi mágia ma is – különösen az ortodox Kelet-Európában – gyakorolt, nem hivatalos, merőben dogma-ellenes, esetleg tiltott, hivatalos részről elítélt változataira.⁹ Melyik nézetet tegyem magamévá? A hivatalos vallás fantazmagóriának, vagy babonának minősítheti a saját vallás régi, „elavult” nézeteit, olykor a másik felekezet még hivatalban lévő gyakorlatát is. Ettől még a kutatónak ezeket a gesztusokat, rítusokat, osztályoznia kell, és ami mágia, mágiaként besorolni, anélkül, hogy egy kvázi magasabb rendű valláshoz képest *leminősítené* babonának – *superstitiónak* –, mint a keresztény egyház tette minden korban saját idejétmúlt rítusaival vagy mágikus gesztusaival és a másik felekezet gyakorlataival egyaránt.¹⁰

Szulovszky János ellenem irányuló fő vádja az ördögűzéssel kapcsolatban az, hogy azt állítom, hogy az újszövetségi illetve kora keresztény ördögűző gyakorlat „már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott”, és hogy azt állítottam, hogy Krisztus ördögűzés-esetei kereszténység *előtti* hagyományra utalnak vissza. Erre a vádra azt kell felelnem, hogy valószínűleg igazam van; nézeteimet meg tudom támogatni számos tekintélyes, vallásos és nem vallásos kutató vélekedésével, és az exorcizmusoknak, illetve a démonűzésnek, vagy magának a keresztény Sátán alakjának több ezer éves történelmével foglalkozó kutatásokkal, vagy akár a Szulovszky által is hivatkozott Adolf Franz könyvében összegyűjtött exorcizmus-szövegekkel. Utóbbiak egyes motívumaikban bizonyíthatóan a babiloni démonűző gyakorlatra mennek vissza.¹¹ Szulovszky Jánost keresztény alapállásában érinti érzékenyen, hogy az ördögűző Krisztust egy sorba helyezem a „vándor csodagyógyítókkal”. Éppen itt van köztünk egy, úgy tűnik, feloldhatatlan ellentét. Szerintem a kutatónak e vonatkozásban ki kell lépnie a keresztény alapállás kizárólagosságából, és minden vallás szentjeit egy kategóriában kell vizsgálnia, ha azok azonos vallásfenomenológiai kategóriába tartoznak. Ez független attól, hogy én hiszek-e Krisztusban, mint ördögűzőben, vagy esetleg nem. Úgy gondolom, e tekintetben Szulovszky János minden ellenem felhozott érvét cáfolnom kell. Az, hogy megjelenik egyfajta személyes viszony az Újszövetségben Krisztus és az általa kiűzött démon között, minden démonűző – pogány és keresztény – varázslóra

⁷ Lásd a példákat: Pócs 2002b: 183–184.

⁸ Lásd erről például Franz 1909: I. 26–46, 221–229; II. 435–438; Pócs 2002b.

⁹ Lásd erről Pócs 2002a; Flint 1990: 273–328; Ryan 1999: 408–417.

¹⁰ Lásd erről például Harmening könyvét (Harmening 1979), vagy akár a reformáció és ellenreformáció magyar hitvita-irodalmát.

¹¹ Lásd ennek több vonatkozásáról Pócs 1990, a legfontosabb szakirodalommal.

áll. Hogy Jézus különösebb szertartás nélkül, saját hatalmával űzi ki az ördögöt, ez sem egyedülálló: sok mágus tett így Krisztus előtt és Krisztus után a világ számos pontján.¹² A „babonás erőfeszítés” kifejezést nem tudom értelmezni. Ha mágiára gondol Szulovszky János, azt kell mondanom, hogy bizonyos szempontból Krisztus ördögűzése is mágiának tekinthető. Hogy az eredményes ördögűzés mögött mindig Krisztus személye áll, nem az exorcistáé: ezt nem értem, itt nincs ellentét, hiszen itt Krisztus maga az exorcista. Végül: nem vitatta senki azt a tényt, hogy a korai kereszténység gyors térnyerése bizonyos kapcsolatban állt a sikeres démonűzésekkel.

Szulovszky Jánosnak egy másik kritikai érve az, hogy a *természetfeletti kommunikáció* egy formájának tekintem a démoni megszállottságot, holott általában egyoldalú párbeszéd folyik a démon és a megszállott között, „a másik fél alávetettségének demonstrálásáról, a démon erőfölényének kinyilvánításáról” van szó. Ez igaz lehet sokszor, de nem értem, hogy ez miért zárja ki, hogy ez ugyanúgy kommunikáció legyen, mint az ima, a ráolvasás és egyéb egyoldalú párbeszéd. E vitapontban bizonyára közrejátszanak eltérő kommunikációmeghatározásaink is.

Az isteni és démoni megszállottság témája kapcsán az Szulovszky János fő problémája munkáimmal kapcsolatban, hogy öszerinte egyenlőségjelet teszek az isteni és démoni megszállottság közé. Ezt a vádat vissza kell utasítanom, nem teszek egyenlőségjelet, csak éppen a megszállottságnak azt a meghatározását fogadom el – Szulovszky szerint kritikátlanul, én azonban nem találok ebben kritizálni való pontot – miszerint az „olyan élmény, illetve magyarázat kísérte pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül.” Az isteni és démoni megszállottság közös tényezője „az idegen szellem befolyása alá kerülés”. Itt, úgy érzem, Szulovszky Jánost vallásos világnézetében sérti, hogy idegen szellemként beszélek a Szentlélekről vagy Krisztusról, én pedig ezt olyan objektív vallásfenomenológiai kategóriának tekintem, amelybe a keresztény és nem keresztény szellemvilág bármely lényé besorolható, anélkül, hogy ezzel a vallási hierarchiában elfoglalt helyük degradálódna, vagy szentségük profanizálódna. Nem tudok róla, hogy a teológia – amelynek a véleményét Szulovszky szerint nem vettem figyelembe – másként ítélné meg a helyzetet. Legalábbis a középkori misztikusok isteni megszállottságának hittudós vizsgálói nagyon is az általam használtakhoz hasonló „egyenlősítő” kategóriákban gondolkodtak, amikor a megszállott által produkált testi tünetek alapján próbálták megkülönböztetni az isteni és démoni megszállottságot. A Szulovszky által más kontextusban említett *discretio spirituum*, a *szellemek megkülönböztetése* ezt a célt szolgálta a késő középkorban. A tünetek egy része ugyanis – Szulovszky János véleményével ellentétben – megtévesztően hasonló volt.¹³ És az összetévesztéseknek tragikus kimenetele is lehetett; az istenség jelenlétének fel nem ismerése az ördöginek vélt tünetek mögött többek között Jeanne d’Arc, a későbbi Szent Johanna máglyahalálához vezetett.

Azt természetesen nem vonom kétségbe, hogy egy istenségtől megszállottnak más élményei is lehetnek, mint egy démoni megszállottnak, én is tudok saját tereptapasztalataimból erre példákat hozni. Szulovszky János eleve feltételezi, hogy nem vol-

¹² Lásd például Brown 1970.

¹³ Lásd e kérdés gazdag irodalmából: Kieckhefer 1994; Dinzelbacher 1995; Caciola 2002.

tam terepen, noha szerinte fogalomzavaramat és prekoncepcióimat ki lehetett volna védeni, ha beszélek volt megszállottakkal élményeiről. Beszéltem. Terepkutatásaim során igyekeztem ilyen tapasztalatokat gyűjteni, és ezek megerősítenek a Szulovszky által kritizált kategorizálás helyességében. Egy csiki asszony beszámolójából például a következők derültek ki az isteni–ördögi megszállottság azonosságára–különbségeire, valamint a testet akár konkrétan is megszálló Sátánra és Szűz Máriára nézve: Az asszonyra a megszálló ördögöt egy falubeli boszorkány küldte; családi ügyekben voltak konfliktusaik egymással. Az ördög a szobába bejövő – gömbvillámszerű – fényesség formájában szállta meg, majd szájából kibújó kígyó alakjában távozott testéből, amikor egy román pap bizonyos megtisztító szentelményeket, amuletteket adott számára (például a fején, a kendőjébe kötve kellett hordania egy Mária-képet, szenteltvizet kellett reggelente innia). Mikor eltávozott testéből az ördög, Szűz Mária szállta meg, aki ugyancsak egy nagy fényesség formájában érkezett házába. Mária is beköltözött a testébe. Az ördög – mikor benne lakozott – fent „hordozta” a lelkét a fák fölött, és ez igen sötét, depressziós tüneteket keltő élménye volt. Mikor Szűz Mária szállta meg, ő is a fák fölött „hordozta” – a fák koronája fölött járt vele, mint elbeszélte –, ez pedig kellemes, boldogságot adó élmény volt számára. Ez a beszámoló arra is figyelmeztet, hogy igen fontos a teológiai doktrinák mellett a konkrét emberek konkrét gyakorolt vallásának és vallási nézeteinek a figyelembevétel, sőt, a néprajznak vagy antropológiának ez egyik elsőrendű feladata. Fő tanulság jelen esetben az, hogy az isteni és démoni megszállottság kutatói kategóriáinak éles megkülönböztetései az életben nem érvényesek, elmosódnak, ugyanúgy, ahogy ez megtörténhet a *misztikus egyesülés* és a *médiúmizmus* – elméletileg amúgy meglehetősen különböző kategóriáinak esetében is. És akkor még nem beszéltem a megszállottság isteni/ördögi ambivalenciájáról a modernkori ortodox megszállott-esetek és ördögűző gyakorlat kapcsán, vagy – *horribile dictu* – arról, hogy a balkáni megszállottságkultuszok gyakorlása során egyazon exorcista személyében megfér ugyan ambivalens szellemlény isteni és démoni oldala (e kontextusban az exorcista megszállása – a „rossz” szellem által is – feltétele a démonűzésnek). Ha démonként száll meg valakit ez a szellem, betegséget okoz, isteni „aspektusával” viszont gyógyítja a megszállottakat. Ez az ambivalens szellem keresztény szent is lehet, mint például a bolgár és görög *nesztinárok* gyógyító gyakorlatában Szent Konstantin.¹⁴

Ellenvetésem ellenére abban biztos vagyok, hogy valóban hasznomra lett volna „némi teológiai tájékozódás”, és köszönöm Szulovszky Jánosnak erre vonatkozó, általam nem ismert adalékait.

Az idő rövideje miatt már csak egyetlen pontjára szeretnék reagálni Szulovszky János kritikájának, amikor mondanivalója végén ismét a materialista és vallásos kutatás szembeállításáról beszél, és ennek kapcsán nehezményezi, hogy a szellemi világot szimplifikálom. A természetfeletti lények észlelésének egyik, Lauri Honko által megalkotott kategóriájáról¹⁵ beszéltem az általa idézett helyen. Ezzel nem a szellemvilág szimplifikálása volt a célom, hanem a szellem*élmények* létrejöttének

¹⁴ Lásd erről például: Danforth 1985; Antoniević 1990.

¹⁵ Lásd a “szellemlátás” létrejöttének lehetőségeiről: Honko 1962: 91–126.

egyik fajtájáról beszéltem, arról, hogy például éjszaka, sötétben az utcán egy bokrot kísértetnek néznek. Ismét tereptapasztalataim alapján mondhatom, hogy hasonlóképpen keletkezhetnek képzelt találkozásélmények a keresztény szellemvilággal is; például egy hang- vagy fényjelenséget angyal jelenléteként értelmeznek. Honko az *inkeri* néphit szellemalakjai kapcsán vázolta kategóriáit, én általában beszéltem a szellemhitről, beleértve a keresztény szellemvilágot is, tehát a keresztény és nem keresztény szellemeket mintegy azonos kategóriába soroltam, ebből a szempontból. Úgy gondolom, ez nem degradálja a keresztény szellemvilágot, és nem befolyásolja a beléjük vetett hit vagy nem-hit mibenlétét.

Végezetül: ismételen köszönöm a kritikát, és kritikusommal együtt én is hadd reméljem, hogy nézeteink kölcsönös, nyilvános kifejtése nem bizonyult haszontalannak. Ha eltért véleményem a Szulovszky Jánosétól, vagy esetleg igaztalan vádként hártottam el az általa fejemre olvasottakat, akkor is elgondolkodásra, esetleg korrekcióra készítetett megjegyzéseivel; szóval: semmiképpen sem volt hiábavaló a fáradozása – már ami az én kutatásaimat illeti. De remélem, a vita során az is megerősítést fog nyerni, hogy nem kell szembenálló táborokról beszélnünk – ahogy Szulovszky János feltételezi a materialista és keresztény kutatók táborait – hanem csak a vallás eltérő, nem egymással szemben, hanem párhuzamosan létező megközelítéseiről.

Irodalom

ANTONIEVIĆ, Dragoslav

1990 *Ritualni trans.* Beograd: Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

BENZ, Ernst

1972 *Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung.* In Zutt, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* 125–148. Bern – München: Francke.

BÖCHER, Otto

1970 *Dämonenfrucht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

BROWN, Peter

1970 *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages.* In Mary Douglas (ed.): *Witchcraft Confession and Accusations.* 17–45. New York – London: Tavistock.

CACIOLA, Nancy

2002 *Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban.* In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VII.) 117–131. Budapest: Balassi Kiadó.

DANFORTH, Loring M.

1989 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

DINZELBACHER, Peter

- 1995 *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Zürich: Artemis&Winkler.

DÖLGER, Franz

- 1909 *Exorcismus im alchristlichen Taufritual*. Paderborn: F. Schöningh.

FLINT, Valery I. J.

- 1990 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton NJ: Princeton University Press.

FRANZ, Adolph

- 1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter 1–2*. Freiburg in Breisgau: Verlag Herder.

HARMENING, Dieter

- 1979 *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

HONKO, Lauri

- 1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. (Folklore Fellows' Communications 178.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

KIECKHEFER, Richard

- 1994 *The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft, and Magic in Late Medieval Europe*. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24. 355–385.

PÓCS Éva

- 1990 „Lilith és kísérete”. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kriza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. 110–130. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2002a Boszorkányság a vallás és mágia határán. In: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. (Válogatott tanulmányok I.) 239–264. Budapest: L'Harmattan.
- 2002b „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájós”: egyházi benedekció – paraszti ráolvasás. In: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. (Válogatott tanulmányok I.) 173–211. Budapest: L'Harmattan.
- 2003 Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi kultúra – népi társadalom XXI*. 211–271.

RIVIÈRE, Janine

- 2010 „Hag-riding”: a vágy démonai vagy betegségtünetek? A lidércnyomás orvosi elméletei és népi hiedelmei a kora újkori Angliában. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VII.) 69–100. Budapest: Balassi Kiadó.

RYAN, William Francis

- 1999 *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. Phoenix Mill: Sutton Publishing.

WOROBEC, Christine

- 2001 *Possessed Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Vita Szulovszky János cikkével

Szulovszky János igen harcias hangvételben tör lándzsát a „szellemi néprajz” „keresztény tudományos megközelítése” mellett. Az általa vitatott nézeteket vitapartnereinek „immár tarthatatlan világnézeti beszűkülésére” vezeti vissza, „érv helyett bunkó alkalmazásával” vádolja őket.

A cikk túlnyomó része Pócs Éva megszállottságról szóló tizenkét évvel ezelőtti írásának néhány bekezdésével foglalkozik, ez adta az első kiindulópontot álláspontja megfogalmazásához. A másik impulzushoz viszont nekem magamnak is közöm van, nemcsak a Pócs Éva által vezetett kutatócsoport egyik alapító résztvevőjeként, hanem e dolgozat első verziójának egyik név nélkül idézett bírálójaként. Fel kell, hogy fedjem, hogy én vagyok az egyik – amúgy „igen nagyra becsült, kiváló” – „ateista történész kolléga”, akinek a gondolkodásába, „az ateista diktatúra évtizedei” nyomán „mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek”. Azt állítja, ez volt a tapasztalata annak a hosszú levélváltásnak a nyomán, melyben – egy szerkesztőtársammal együtt – tartalmi és szerkesztői kifogásokat fogalmaztam meg Pócs Éváról írt bírálatának állításairól és hangneméről. Ha létezne ilyen „vulgármarxista alaptétel” (nem létezik), akkor sem értem, miből szűrte le ezt az állítást – ezt egyáltalán nem mondtam, nem is gondoltam soha.

Hogy mennyire pontosan idézi Szulovszky az általa bírált nézeteket, arra mindjárt a következő mondatban, velem kapcsolatban ad egy példát. Azt írja, hogy a vitairatára adott reakcióból kiderült, hogy számomra „az Istenre és az angyalokra ontológiai valóságként tekintő keresztény világkép megemészthetetlen gondolati konstrukciónak bizonyult”, hiszen azt írtam, hogy „Ha elfogadjuk az ördögi megszállottság VALÓSÁGÁT, akkor e jelenségkörrel NEM LEHET tudományos – antropológiai, néprajzi, pszichológiai, történettudományos – szempontok szerint kutatást folytatni és magyarázatokat kialakítani.” Nyilvánvaló, hogy az én mondatomban nem „az Istenre és az angyalokra ontológiai valóságként tekintő keresztény világképről” van szó, hanem arról az ezzel nem azonos helyzetről, amikor ma valaki valóságosnak tartja az „ördögi megszállottság” jelenségét. Erről a helyzetről írtam azt, hogy „a hit ezen a ponton inkompatibilis a tudományos magyarázattal és kizárja azt”.

Ezzel azonban nem vádoltam a „vallásos embereket eleve tudományellenes elvekkel”, azt sem állítottam, hogy nincsenek racionális elemek a kereszténységben, a teológiában, hogy ne lett volna a kereszténységnek jelentős történelmi szerepe a modern tudományosság kifejlődésében. Szulovszky tehát nyílt kapukat dönget, amikor hosszan bizonygatja e tételeket Nyíri Tamás 1993-as könyvéből vett idézetekkel. Negyven éve a középkori kereszténység történetével foglalkozom, hogyan is kételkedhetnék a Szent Anzelm által hirdetett *fides quaerens intellectum*, vagy a *ratio fide illuminata* elvében, Aquinói Szent Tamás rendszerének racionalitásában vagy a Roger Bacon által gyakorolt *scientia experimentalis* eredményeiben? (Bár azt már nem állítanám Szulovszkyval, hogy „más vallások közegeben szinte semmilyen

hasonló empirikus-kísérletező törekvés nem maradt fenn” – mi a helyzet például a középkori arab természettudománnyal?)

Egyetértek Szulovszkyval abban is, amikor hangsúlyozza, hogy „a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez” hasznos tudást jelent „az adott vallás hivatalos önértelmezésének, teológiájának az ismerete”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallás különböző megnyilvánulásairól készülő tudományos (történeti, szociológiai, antropológiai, néprajzi, pszichológiai) elemzéseknek a katekizmusok vagy a teológiai diskurzusok logikája szerint kellene szerveződniük. A vallásokkal foglalkozó tudományok sokféle részterületének külön-külön mindenütt megvan a maga sajátos forrás- és hivatkozásrendszere, módszertana, elméleti kategóriakészlete, és ez egyáltalán nem „keresztény” vagy „ateista” illetve „materialista” paradigma szerint szerveződik, mint Szulovszky sugallja, hanem ennél sokkal konkrétabb és ugyanakkor szakszerűbb szempontok szerint. És a legtöbb részterületen együtt tevékenykednek vallásos és nem vallásos kutatók, akik – nagyon helyesen – nem engedik vallási meggyőződésüket vagy éppenséggel ennek hiányát érvényesíteni megfigyeléseikben, vizsgálataikban, mert ez ellentmondana a tudományos vizsgálódás íratlan szabályainak. A vallásokkal foglalkozó tudományok nem a „végső kérdésekkel”, Isten, Sátán, vagy más feltételezett természetfeletti lények létének bizonyításával vagy cáfolatával foglalkoznak, hanem e vallások (és egyházaik) gazdag történetével, hagyománykincsével, azokkal a formákkal, ahogy az emberek róluk nyilatkoztak, őket megközelítették, értelmezték, szertartásokkal helyet teremtettek nekik az életükben, élményeket szereztek a velük történő kommunikáció különböző formái során. Épp ebben különbözik a vallások tudományos vizsgálata a különböző egyházakhoz kötődő teológiáktól, mely utóbbiak vállalt feladata a hit általuk elfogadott tételeinek a kifejtése és igazolása – Szentírás-idézetekkel, egyházatyák és egyházdoktorok érveivel, racionális eszmeifuttatásokkal vagy misztikus meglátásokkal. Mindezzel nem kívánom vitatni, hogy a saját területén a teológia is igényt tarthat a tudomány státusára, annyit azonban megkockáztatnék, hogy a tudományos érvelés, bizonyítás kritériumai terén a humán- és társadalomtudományok másfelől a teológia diskurzus-rendszerei nehezen összemérhetőek, majdhogynem összeegyeztethetetlenek.

A vallási jelenségek tudományos vizsgálata természetesen nem tévedhetetlen, minden pontján jogosult lehet a vita, kritika. Szulovszky János vitacikke és a rá adott reakciók is remélhetőleg hozzájárulnak néhány szemléleti probléma tisztázásához. A konkrét vitatott kérdésekben Pócs Éva részletes választ adott Szulovszky ellenérveire, ezekre én nem térek ki, inkább az általa felhozott érvek természetéről és az utóbbi által javasolt „keresztény paradigma” mibenlétéről fogalmazom meg a véleményemet.

1. Mire és hogyan hivatkozik, hogyan érvel Szulovszky János, amikor „komoly tévedéseket és félreértelmezéseket” próbál tetten érni Pócs Éva munkáiban? Mint már említettem, általános bevezetőjében elsősorban őrá vonatkoztatva sugallja, hogy a néprajztudomány „alapvetően materialista”, „*a priori* ateista” megközelítéssel dolgozik; rá vonatkozik áttételesen az is, hogy „Pál apostoltól Avilai Szent Terézén át Fausztina nővérig a szentek és misztikusok sokaságára a materialista világnézetű emberek hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő patológikus esetként tekintenek”. Pócs Éva joggal kérte ki magának ezeket a minősítéseket, melyekre egyébként semmiféle

szövegszerű idézetet nem hozott fel Szulovszky a vitatott konkrét kérdések kapcsán, sőt, kifogásainak szinte semmi köze ehhez az általános „világnézeti” dimenzióhoz.

Legfeljebb annyi, hogy egy-egy – a történeti vagy az antropológiai szakirodalomban közkeletű – állítás kapcsán olyanokat ír, hogy „a keresztény olvasó számára legalábbis meghökkentő, hogy a jeles szerző – említett tudóstársaihoz hasonlóan – minden skrupulus nélkül képes egyenlőségjelet tenni „az isteni és a démoni megszállottság” közé”. Ezzel az árulkodó kitételrel – mely egyébként ékesszólóan jelzi, hogy ki az, aki világnézeti, vallási elfogultságát a tudományos érvek közé keveri – az a legfőbb baj, hogy szinte komikus ellentétben áll azzal, amit az ezt megelőző mondatban idéz Pócs Évától és más szerzőktől, akik a megszállottság jelenségének három csoportját *különböztetik meg*. Ez volna az *egyenlőségjel*? Úgy látszik, Szulovszky szívesen használja ezt a terminust ilyen áttételesen: cikkének egy másik helyén azt is írja, hogy Pócs Éva „lényegében egyenlőségjelet tesz az exorcizmus és a keresztelés ritusa közé”, ami ugyanúgy leegyszerűsíti, félremagyarázza a bírált gondolatmenetet, mint a megszállottsággal kapcsolatos kifakadás. Ez utóbbival kapcsolatban ki is derül, hogy voltaképpen az zavarja Szulovszkyt, hogy a pozitív és negatív megítélésű vallási jelenségek a folklorisztika vagy az antropológia általános kategóriák szerinti elemzéseiben ugyanazon az elvont kategóriarendszeren belül kerülnek tárgyalásra: „Aki valamelyest is járatos a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az unio mystica egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a „médiúmizmusnak” nevezett gyakorlattal.” Erre csak azt tudom mondani, hogy – miközben maga az állítás ismét csak nem igaz, semmi nem kerül „egy szintre” a bírált mondatokban – aki valamelyest járatos a vallástörténet, a folklorisztika és az antropológia világában, az nem így érvel.

Arról, hogy Szulovszky mit gondol ezekről a tudományokról, jól tanúskodik a következő mondat: „A szerző [Pócs Éva] lényegében kritikátlanul átveszi Ernst Arbmán, Erika Bourguignon, Vincent Crapanzano, Loring M. Danforth, Felicitas D. Goodman, Nils G. Holm, Traugott Konstantin Oesterreich, Gilbert Rouget és Anna-Leena Siikala nevével is fémjelzett „szokásos” rendszerezést.” Miközben egyetlen kézmozdulattal lesöpri az asztalról az e tudományterület nemzetközileg legelismerőbb tekintélyei által kidolgozott „szokásos rendszerezést”, a vitacikk irodalomjegyzékében hiába keresnének e szerzők műveit – van egy olyan sejtésem, hogy e műveket soha nem is olvasta.

A leginkább akkor hökkentem meg, amikor ezt olvastam Szulovszky cikkében: „Az „isteni és a démoni megszállottság” fogalomzavarának használatát nemcsak némi teológiai tájékozódással lehetett volna kivédeni, hanem úgy is, ha a szerző beszél olyanokkal, akik exorcista tapasztalattal rendelkeznek, illetve az említett állapotok egyikét vagy másikat saját maguk is megtapasztalták”. Nemcsak tiszteletlenség, de súlyos tájékozatlanság a „recens adatok” gyűjtését számonkérni egy olyan néprajzkutatón, akiről köztudott, hogy évtizedek óta rengeteg időt tölt terepen, és aki épp tavaly jelentette meg – a jelentős részben saját gyűjtéseire is támaszkodó – *Hiedelemszövegek* című vaskos szöveggyűjteményét.¹

¹ Pócs 2013..

2. Milyen módszereket, milyen szakirodalmat ajánl Szulovszky János a „keresztény paradigma” nevében? „Alaposabban megvizsgálni az Újszövetség vonatkozó szövegeit”, támaszkodni az egyházatyák „világos megfogalmazásaira”, felhasználni olyan kortárs katolikus teológusok meglátásait, mint dr. Kovács Gábor vagy Gál Péter, visszanyúlni a „jeles jezsuita”, Müller Lajos egy 1926-os keresztiségről írt könyvecskéjéhez a 20. század eleji német vallástörténések, Adolph Franz és Franz Dölger – úgymond – „túlhaladott” megállapításainak cáfolatára,² és mindenekelőtt támaszkodni azoknak a „szakembereknek” a tapasztalatára, „akik az ördögűzés problémakörével nemcsak elméleti, spekulatív síkon foglalkoznak”. Arra a helyesen jelzett „metodikai problémára”, hogy „vajon mennyire feleltethetőek meg egymással az ókori auktorok vagy a későbbi korok szerzői által leírt, démoni eredetűnek tulajdonított jelenségek a napjainkban megfigyeltekkel?”, a következő választ adja: „Tekintettel arra, hogy napjainkban az exorcizmus végzése során különböző földrészekben, merőben eltérő kulturális közegekben ugyanolyan reakciókat figyeltek meg, ezért nagy valószínűséggel tarthatjuk a történeti adatokban szereplő jelenségeket is ugyanazon tényező megnyilvánulásainak... vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások.” Ez volna a „keresztény paradigma”, amelynek érvényesítése mellett Szulovszky lándzsát tör? Ezek a tájékozódási pontok és ezek az alapelvek véleményem szerint nehezen összeegyeztethetők a történeti, antropológiai, folklorisztikai kutatás tudományos módszereivel. Nem azért, mert deklaráltan „keresztények”, hanem pusztán azért, mert nem tartják tiszteletben az adott tudományterületek metodikai szabályrendszerét.

Szulovszky János egy példaképet állít a megszállottsággal foglalkozók elé, Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye hivatalos exorcistája munkásságát, amit a közelmúltban magyar fordításban is megismerhettek az olvasók. Elolvastam első, legsikeresebb könyvét, az *Egy ördögűző tapasztalatait*.³ Igaza van Szulovszky Jánosnak: hiba, hogy ignorálták Don Gabriele Amorth tevékenységét és nézeteit a megszállottsággal foglalkozó kutatók. Figyelemre méltó fejlemény, hogy e terület 20. századi háttérbe szorítása nyomán II. János Pál és XVI. Benedek pápasága idején, különösen 2005 óta a Vatikán újult érdeklődéssel és támogatással fordult az ördögűzés egyházi rutinja és szakértőinek képzése, egymás közti kommunikációja felé. Don Gabriele Amorth tevékeny részese, egyik főszereplője ennek az új konjunkturának.

Könyve előbb hosszán értekezik Krisztus és a sátán szembenállásáról, a sátán hatalmáról, az ördög „általános érvényű, mindenkit sújtó” zaklatásáról, és ezen túlmenően annak a „különleges tevékenységnek” öt típusáról, amit csak bizonyos esetekben enged meg számára az Isten – ezek közül az egyik az „ördögösség (ördögtől való megszállottság)”, ide tartozik az „ördögi lidércnyomás” is, vagy az „ördögi átok”. A továbbiakban részletes leírást kapunk az ördögűzés rítusáról.

Központi problémája: úgy látja, hogy napjainkban „az ördög által háborgatott emberek száma hatalmasan megnőtt”. Ennek okozója „a nyugati fogyasztói társadalom jelenlegi állapota, ahol az életről vallott anyagelvű és hedonista felfogásból kifolyólag

² E művek pontos hivatkozásait lásd Szulovszky János cikkének irodalomjegyzékében.

³ Amorth 1974.

a legtöbben elvesztették a hitüket”; „úgy hiszem, ennek felelőssége – főként Olaszországban – a kommunizmusra és a szocializmusra hárul, amely ideológiák marxi tanaikkal ezekben az években uralták a kultúra, a nevelés és a művészet világát”; ezen felül fokozott veszélyt lát a „spiritizmus, a mágia és az okkultizmus” terjedő gyakorlatában, a különféle szekták – köztük a kifejezetten sátánista jellegűek – szaporodásában.⁴ Ezután sorra veszi, hogyan kerül az ember az ördög különleges hatása alá – négyféle okból: „Isten engedélyével, valamilyen rontás áldozataként, a súlyos bűn állapotában való makacs kitartásért és az ördög által megszállt helyekkel vagy emberekkel való kapcsolat révén”.⁵ A teoretikus részt egy Avilai Szent Teréz szöveg zárja arról, hogy „Kell-e félni az ördögtől?”. A könyv második felét példabeszéd-szerű (megváltoztatott névvel és helyszínnel lejegyzett) konkrét esetek sora tölti ki, mesetere, P. Candido Amantini passzionista szerzetes vagy sajátmaga „praxisából”. Ezek a leírások adnak képet arról, hogy miről lehet felismerni az ördöngösséget, milyen az ördöngösök viselkedése, milyen rontás-, szemmel verés-, átok-esetekkel találkozott munkája közben, milyen a járvány-szerűen terjedő, fertőző mágia stb. A könyvet több dokumentum zárja: Szent Ireneustól és számos modern, 20. századi teológustól. Idéz végül több megszabadító imádságot, és felhív arra, hogy „új életre kell kelteni a pasztorációnak ezt a területét”.⁶

Don Gabriele Amorth könyve egy hosszú sorba, régi tradícióba illeszkedik. E tradíció, ha nem is Szent Ireneuszig, de legalábbis a demonológia 15. századi alapművéig, Heinrich Krämer és Jakob Sprenger *Malleus Maleficarum* (Boszorkánypöröly) című, 1486-ban megjelent könyvéig nyúlik vissza.⁷ A demonológiai traktátusok a kora újkor legnépszerűbb teológiai műfaját alkották, olyan szellemi nagyságok is hozzájárultak a műveléséhez, mint a francia Jean Bodin (*De la démonomanie des sorciers* - 1579).⁸ E traktátusok szerzői nemcsak teológusok vagy jogászok voltak, hanem aktív boszorkányüldözők vagy ördögűzők is. A demonológiai írások a teológiai okfejtések, a bibliai és az egyházatyáktól származó passzusok mellett elsősorban saját inkvizítori, bírói tevékenységükből vett példákkal mutatták be az ördöggel és a velük szövetkező boszorkányokkal folytatott harc részleteit.⁹ A boszorkányüldözés 17–18. századi betiltása nyomán a demonológia műfajának hatásköre, olvasóközönsége beszűkült, „szakértői” háttérbe szorultak, ártalmatlanabbá lettek, de nem tűntek el. Don Gabriele Amorth könyve e mai örökös: hasonlóképp vegyíti az általános teológiai, bibliai gondolatmeneteket a saját ördögűző tevékenységéből származó példákkal, mint távoli elődei.

Nem akarom kétségbe vonni, hogy ma is van, aki „ördögtől megszállottnak” tartja magát, vagy elfogadja, ha egy exorcista ezt a diagnózist mondja ki rá. Azt is elképzelhetőnek tartom, hogy aki ilyen bajban szenved, azon valóban segít az ördögűzés hagyományos szertartása. De határozottan visszautasítom, hogy tudománynak tekintsük az efféle demonológiai munkákat, s a bennük olvasható megfigyeléseket, és úgy

⁴ Amorth 1974: 59–60.

⁵ Amorth 1974:63.

⁶ Amorth 1974: 220–227.

⁷ Mackay 2006.

⁸ Baxter 1977.

⁹ Vö. Clark 1997.; Scholz Williams 2013.

állítsuk szembe a vallást tudományos módszerekkel vizsgáló tudósok munkáival, mint egyféle „keresztény paradigmát”. Erre egyébként, úgy hiszem, Don Gabriele Amorth nem is tartana igényt.

Irodalom

AMORTH, Don Gabriele

1994 *Egy ördögűző tapasztalatai*. Budapest: Ecclesia.

BAXTER, Christopher

1977 „Jean Bodin’s *De la Démonomanie des Sorciers*: The logic of persecution”. In Sidney Anglo (ed.): *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*. 76–106. London: Routledge & Kegan Paul,

CLARK Stuart

1997 *Thinking with Demons: The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

MACKAY, Christopher S. (ed. trans.)

2006 *Henricus Institoris and Jacobus Sprenger: Malleus Maleficarum*. Cambridge: Cambridge University Press.

PÓCS, Éva

2013 *Hiedelemszövegek*. Budapest: Balassi.

SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild

2013 „Demonologies”. In Brian P. Levack (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press.

Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése” című írásához*

Kiindulásként mindenekelőtt örömmel szeretnék hangot adni. Bármiféle tudomány lényege az, hogy új meg új kérdéseket tesz fel, hogy a tények (bármit is tekintünk annak) gyűjtésén túl azokat új meg új elméletek keretében próbálja meg értelmezni, s hogy ez utóbbiak megfogalmazásában alapvető eljárás az azokat bizonyító vagy cáfoló, pro- és kontra érvek összemérése, egymással szemben álló, versengő vélemények és pozíciók megfogalmazása. Néprajzi életünkben mégis sajnálatosan kevés a vita, különösen az elvi-módszertani vita. Mindannyian tudjuk, hogy milyen nehéz egy uralkodó paradigmával, egy kialakult konszenzussal szembehelyezkedni. Ezért Szulovszky Jánost feltétlen elismerés illeti amiatt, hogy hosszú csöndet tört meg, és vállalta, hogy nyílt kritikát fogalmaz meg a magyar valláskutatás és „szellemi néprajz”¹ egyik legkiemelkedőbb képviselőjével, Pócs Évával, sőt rajta keresztül – egy általa önkényesen egyetlen „materialista” csoportba sorolt anonim, de meggyőződésem szerint heterogén szerzőgárdából álló – teljes „irányszattal” szemben.

Sz.J. vitairatát – az alábbiakban kifejtendő ellenvéleményem dacára is – már csak azért is pozitív fejleménynek tartom, mert ezt a vitát személyes hit/vallásos meggyőződés és „objektív” tudomány egymáshoz való viszonyáról a valláskutatásban, sőt bármiféle társadalomtudományi kutatásban rég le kellett volna folytatnunk, még akkor is, ha „végérvényesen” nyilvánvalóan soha nem lesz lezárható. A vallásantropológiai irodalomban ez a kérdés a kezdetektől fogva napirenden volt és van;² terjedelmes és szerteágazó irodalmának még csak a felvázolására sincs most lehetőség – ezt a feladatot előbb-utóbb valakinek el kell végeznie. Itt most elég legyen annyi, hogy kinek-kinek személyes vallásos meggyőződésétől függetlenül – beszámítva azt a tényre is, hogy mára nyilvánvalóvá vált bármiféle megismerés, így a tudományos (még a természet-

* Ez a hozzászólás a Néprajzi Társaság 2013. október 10.-i vitaülésén szóban elhangzott megjegyzéseim írott változata. Tekintettel a téma érzékenységre, a kéziratot a végleges leadás előtt több kollégámnak és barátomnak – hívőknek és nem hívőknek egyaránt – elküldtem. Dyekiss Virág, Hesz Ágnes, Komáromi Tünde, Landgraf Ildikó, Mészáros Csaba, Mohay Tamás, Nagy Zoltán, Pócs Éva és Sárkány Mihály értékes megjegyzéseit, kritikái észrevételeit ez úton is hálásan köszönöm. Javaslataikat igyekeztem tőlem telhetően messzemenően figyelembe venni. Az itt kifejtett véleményekért, esetleges tévedésekért, hibákért azonban a felelősség egyedül engem terhel.

¹ Idő és hely híján csak jelzem, de kifejtésére itt nem vállalkozhatok, hogy a Szulovszky János és a magyar néprajzosok egy része által máig használt „szellemi néprajz”/„tárgyi néprajz” oppozíciópár mint *terminus technicus* napjainkra – ha egyáltalán volt is valaha létjogosultsága – teljesen elavult, múlt századi látásmódot és kultúrafelfogást tükröz, amelynek használatáról jobb lenne végérvényesen lemondani. Sz.J. egyébként is egyszerűen a „valláskutatás” vagy „vallási néprajz” szinonimájaként használja a „szellemi néprajz” kifejezést, amelynek eredeti értelme sokkal tágabb az itt használatnál.

² Lásd például Durkheim 2004 [1912]; Schmidt 1931; Evans-Pritchard 1963 és 1971 [1965]; Engelke 2002; Ewing 1994; Hufford 1982 és 1995; Simpson 1982.

tudományos) megismerés szubjektívizmusa is – konszenzus látszik lenni abban, hogy teológia (még ha „racionális logikán” alapul is) és tudomány alapvetően különböznek egymástól. A tudományban ha ideig-óráig vannak is uralkodó paradigmák,³ azok bármikor elvethetők; az új tények magyarázatára új paradigmák születnek; bármilyen kérdés felvethető, vitatható és cáfolható, a tudomány lényege – véleményem szerint – épp az örök kételkedés, s az evvel járó bizonyítás igénye. Ezzel szemben a teológiában a dogma (a „paradigma”) „örök” és szent, *a priori* hiten alapul, a hit lényege pedig épp a kételkedéstől való immunitás. A teológiai dogma meghaladása vagy az arról folytatott vita tehát csak bizonyos keretek között elképzelhető; többnyire vallási szakadáshoz, új egyházak létesítéséhez vezet. A kérdés ezek után az, hogy ki-ki hogyan tudja összeegyeztetni személyes hitét a tudományos igényekkel,⁴ illetve az, hogy az egyes vallásokkal való bensőséges ismeretség és személyes hit mennyiben segíti illetve hátráltatja a tudományos megismerés folyamatát.

A Durkheim nevével fémjelzett szociológiai és (kulturális) antropológiai tradíció – amely máig rányomja bélyegét a vallásantropológiai (de *nem* a magyar vallásos néprajzi) kutatásra – felfogása szerint épp ezért a vallásos kijelentések igazságtartalmának, verifikációjának a vizsgálata nem a tudomány feladata. A vallás társadalmi tény, az antropológus a vallásoknak az emberi társadalmak és kultúrák életében játszott szerepét és jelentőségét, az általuk adott világméretet, értékrendet és kognitív orientációt, vallás és társadalom, vallás és gazdaság, vallás és politika stb. egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Mint azt Evans-Pritchard e tradíció jegyében a „primitív vallások” kutatásáról írott munkájában karakterisztikusan kifejti: „...[az antropológusnak] nincs lehetősége rá, hogy eldöntse: a primitív vallások, vagy bármilyen más vallás spirituális lényei léteznek-e egyáltalán; s mivel ez a helyzet, a kérdést fel sem veheti. A hiedelmek számára szociológiai, nem pedig teológiai tények; egyedüli dolga azok egymáshoz illetve más társadalmi tényekhez fűződő viszonyának a vizsgálata. A kérdésfeltevései tudományosak, nem pedig metafizikaiak vagy ontológiaiak [...] A hiedelmek értéke abba a tartományba tartozik, amit vallásfilozófiának nevezhetünk.”⁵

A vallásos jelenségek társadalmi tényekként való felfogása Durkheim óta – Radcliffe-Brown közvetítésének köszönhetően – rányomja a bélyegét a teljes brit szociálantropológiára és vallásszociológiára. Kétségbenvonhatatlan tény, hogy a nemzetközi vallásantropológiai kutatásban a nem hívó, „semleges pozíciójú”, agnosztikus, vagy akár ateista/materialista szemléletmódú kutatók többségben vannak.⁶ Engelleke nem

³ A paradigma szót itt a Wikipédia „paradigma” szócikke által megadott 1. értelemben használom: „egy tudományterület általánosan elfogadott nézetei (fogalmi, szakkifejezései) egy adott korszakban, időpontban”. Lásd <http://hu.wikipedia.org/wiki/Paradigma>.

⁴ Erre számos javaslat született, ld. pl. Hufford javaslatát (1995) a „tudományos hang” (scholarly voice) és a „személyes hang” (personal voice) megkülönböztetésére.

⁵ Evans-Pritchard 1971: 23 [1965:17] (saját fordítás).

⁶ Az 1990-es évek elején az ELTE-n akkoriban megalakult Kulturális Antropológia Program meghívására Magyarországon tartózkodó kitűnő francia amerikanista, Jacques Galinier – kérésre – a Néprajzi Kutatóintézetben tartott előadásában külön kitért e kérdésre: összeszámolta, hogy a francia antropológusok hozzávetőleg 2/3-a valamilyen módon vallással foglalkozik (!), s a döntő többségük agnosztikus. A kérdéshez lásd még általában Hamilton 1998:11–23., speciálisan a 12. oldalon; illetve Evans-Pritchard 1971: 21.

véletlenül mondja, hogy a Durkheim hatása alatt álló vallásantropológia fő irányzatait gyakran „reduktív ateizmus” jellemzi.⁷ Igaz ez még akkor is, ha a durkheimiánus tradícióba tartozó nagyírú angolszász szerzők közül többen is (Evans-Pritchard, V. Turner, M. Douglas) maguk is közismerten vallásukat gyakorló, mélyen hívő kutatók voltak, akiknek a munkásságában az empiriától való eltávolodás és a teologizálás épp ezért időnként tetten is érhető.⁸ Evans-Pritchard például fentebb idézett könyve végén kvázi hitvallásként idézi W. Schmidt atya véleményét: „Ha a vallás alapvetően a benső/lelki élet (inner life) része, csak belülről érthető meg valójában. Ez utóbbihoz pedig minden kétséget kizáróan sikeresebben fog eljutni az, akinek a bensőjében a vallásnak valamiféle szerepe van. Túl nagy a veszélye annak, hogy a nem hívő úgy fog a vallásról beszélni, mint egy vak a színekről vagy egy süket valamiféle csodálatos zeneműről.”⁹ Ezeket, és az ilyesféle megnyilvánulásokat Engelke úgy magyarázza, mint valamiféle „humanista szólam” (humanistic texture) bevitelének a szándékát az antropológia talán túlságosan is empirista tudományos diskurzusába: „[Evans-Pritchard] legalább ideiglenesen meg akarta kérdőjelezni Durkheim ateizmusának a befolyását/hatását.”¹⁰

Sz.J. vitairata tehát ezt a kérdéshalmazt hozza be a néprajztudományba, s ez érdeme – még akkor is, ha a vita hevében olyanokat is ír és mond, amelyek nemcsak hogy túllőnek a célon, de épp azt a módszert illusztrálják, amellyel maga is – joggal – szemben áll. Nem szerencsés az, ha valaki az „ateista diktatúra” után – szerinte – túlélő „vulgármarxizmus” örökségét elítélve úgy próbálja meg legitimálni saját „keresztény” nézőpontját, hogy hiányolja mások „intellektuális erőfeszítését” és „tudomány iránti alázatát”, illetve ha „világnézeti beszűkülést” és „egyoldalú kinyilatkoztatást, az érv helyett bunkó alkalmazását” emleget – még akkor sem, ha ezt időnként dodonai módon valamiféle általános alanynak címezve teszi.¹¹ Ilyen típusú érvelésre egyébként magam a néprajzi szakirodalomból az elmúlt negyven évből egyáltalán nem emlékszem; jó lett volna, ha Sz.J. konkrét példákkal szolgál. A vád éppen P.É.-val szemben – úgy érzem – különösen méltánytalan; nem beszélve arról, hogy módszertanilag épp olyan káros, mint a „vulgármarxista” érvelés. „Materializmus”, „agnoszticizmus” és „ateizmus” egyébként sem csereszabatos a marxizmussal, pláne nem a vulgármarxizmussal; az antik materialistákat aligha nevezhetné valaki is „vulgármarxistának”. Világnézetről folytatott vitában pedig alapelv, hogy nem minősítünk; a másik meggyőződését tiszteltben kell tartanunk. Ha Sz.J. elvárja – joggal – hogy az ő keresztény meggyőződését tiszteljék, tőle is elvárható, hogy mások ateista/materialista/agnosztikus stb. világnézetét ő se minősítse ideológiai-politikai alapon. A nem-vallásos meggyőződésre is lehet valaki ugyanúgy érzékeny, mint a vallásosra!

⁷ Engelke 1994. 572.

⁸ Ezt elemzi Evans-Pritchard és Turner munkásságán keresztül érdekes írásában Engelke 1994.

⁹ W. Schmidt 1931: 6 (saját fordítás).

¹⁰ Engelke 1994: 6 (saját fordítás).

¹¹ A vitában elhangzott válaszában Sz.J. figyelmeztetett rá, hogy ez az általam kifogásolt passzus („az érv helyett bunkó” 176. oldal) a szöveggörnyezetből kiviláglóan nem Pócs Éva ellen íródott. Félreérthetősége miatt szövege itt közölt végleges változatából ez a részt ki is hagyta. Okfejtésem lényegét azonban ez a stilisztikai finomítás nem érinti, így nem változtattam rajta.

És mivel konszenzus látszik mutatkozni abban is, hogy a vallásról folytatott bármiféle (tudományos vagy nem tudományos) párbeszédben célszerű kinek-kinek saját világnézeti hovatarozását világossá tennie – még akkor is, ha az végső soron legbensőbb magánügye, aminek egyáltalán nem szükségszerűen kell „tudományos hangját” befolyásolnia –, nem szeretnék én sem kitérni ez elől: ezeket a megjegyzéseket egy protestánsnak keresztelt, a konfirmációig eljutott, de vallását nem gyakorló agnosztikus írja.

Térjünk rá ezek után most már konkrétan a vitacikkre! Sz.J. néhány elvi-módszertani kérdés tárgyalása után voltaképp P.É. tudományos eredményeiből két részletet vett górcső alá: a „keresztelő, mint ördögűzés” és az „isteni és démoni megszállottság” kérdéseit. Ezekben a kultúrtörténeti, dogmatikai kérdésekben nem vagyok járatos, ezért hozzászólásomat mindenekelőtt a kérdés elvi-módszertani részére fogom összpontosítani; mindazonáltal néhány szövegkritikai megjegyzést is fogok tenni. Az egyéb részletkérdésekre (pl. a fentebb már jelzett elhibázott címre; a magyar vallási néprajzi kutatás alapvetően „materialistának” tartott voltára; a teológia állítólagos „akadémiai” tudományág voltára külföldön; a teológia és a tudománpolitika kapcsolatára az MTA tudománytörténetében, stb.) vonatkozó esetleges megjegyzéseimet, ahol szintén ellenvéleményem lenne, itt most hely hiányában elhagyom.

Írása elején Sz.J. a vallásos és ateista megismerés párhuzamáról, hasonlóságáról, különbségeiről beszél: „Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni” (161. p.), ezért azt a kutató „egyaránt teheti a priori ateista alapon vagy az istenhit talajáról” (161. p.); „otromba tévedés, a tények meghamisítása a ‘teológiai világnézetet és gondolkodást’ nem-racionalista beszédként beállítani [...] a keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője” (164. p.); a kereszténységnek történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében” ill. „a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával” történeti tény (164. p.); mégis „a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek” (163.p.); ő nem akarja a keresztény tanítás egészét vagy akár egyes részeit verifikálni, pusztán azt állítja, hogy „a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett hihetőségi rendszert képez” (165. p.).

Nem tagadva a keresztény filozófia „hihetőségi rendszerét” és történelmi szerepét a tudományosság kifejlődésében, azért azt világosan kell látni, hogy a tudományos és a vallásos világnézet közötti különbség esetén jóval többről van szó, mint azt Sz.J. megjegyzései láttatni engedik! Az Isten létezésében való – tudományosan valóban bizonyíthatatlan – hit vagy nem hit kérdésén túl, csak a kereszténységet véve például, a világ teremtéséről és a bűnbeesésről, a szeplőtelen fogantatásról, a szűzen szülésről, Jézus kínhaláláról, feltámadásáról és mennybe meneteléről, a megváltásról, a Szentháromság tanáról, szentek csodáiról, angyalokban, démonokban, az ördögben/Sátánban való hitről, halál utáni létéről, Utolsó Ítéletről, tisztítóüzről, Paradicsomról és Pokolról, stb. stb. – vagyis mindarról, amit általában a keresztény dogmatika tartalmaz; világnézetünk egészét meghatározó (vagy épp ellenkezőleg, meg *nem* határozó, azzal szembenálló) hiedelmeink és nézeteink egész rendszeréről! Nem igazán világos a számomra ezek fényében, hogy Sz.J. mit is ért valójában a „szellemi néprajz keresztény tudományos megközelítésén”, „keresztény paradigmán” – hacsak azt nem, ami épp a legnagyobb problémám vele kapcsolatban: *valamiféle teologizáló magyaráza-*

tot mindazokra a kérdésekre, amelyeket a vallással foglalkozó kutatók, néprajzosok, folkloristák valamilyen összefüggésben tárgyalnak, vitatnak.¹²

Ez a doktriner teologizálás a legnyilvánvalóbban ott érhető tetten, amikor Sz.J. P.É.-től „a keresztelő, mint ördögűzés” vagy „az isteni és démoni megszállottság” kérdéseiben az *egyház által ma hivatalosnak elfogadott véleményt, magyarázatot* kéri számon. Itt, bármennyire is tiltakozik ellene („ha egy keresztény szemléletű néprajzi vizsgálódás hasonló konklúzióra jut, mint amit például a teológia állít, az ateista gyanakvás könnyen apológiának és tudománytalannak bélyegezheti”; 162. p.), Sz.J. a keresztény apologéta szerepét játssza. Egy dolog ugyanis az egyház hivatalos „belső” magyarázatát ismerni és ismertetni, és egy másik dolog – kötelező igazságként elfogadván – egyedül lehetséges „igaz” magyarázatként posztulálni azt! Mert noha az „émikus nézet” ismeretének szükségességében („jóllehet a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban [...] mégis fölöttébb hasznos tudást jelent” 165. p.) mindannyian egyetértünk, árulkodó az, amilyen kontextusban és indokolással Sz.J. felhossa azt: „*mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások*” (165. p.; *kiemelés tőlem!*)

Vagyis, ha P.É. véleménye eltér a hivatalos egyházi magyarázattól, és mondjuk a keresztelő esetében a „ráfűvés és az ünnepélyes ördögűzés” tekintetében a katolikus egyházban közel 2000 évig hivatalos gyakorlat szellemében értelmezi az adatokat, szemben a II. vatikáni zsinaton, 1962-1965 között elfogadott újabb gyakorlattal, akkor „félreértelmez” és „belemagyaráz”. Itt még az sem számít Sz.J.-nak, hogy P.É. olyan egyházi szaktekintélyek munkáira épít, mint például a keresztelés történetéről, a keresztény ördögűzésről két alapműnek számító munkát író evangélikus teológus, Otto Böcher. Hogy vele szemben a nemzetközi tudományosságban számon nem tartott Müller Lajos jezsuita szerzetes (1874–1945) – a Jézus Szíve tisztelet első nagyobb magyar nyelvű összefoglaló művének (1944) írója – miért érdemel nagyobb hitelt, számomra érthetetlen. Ez utóbbi – és az ő nyomában Sz.J. – érvelése egyébként itt (is) szintisztán skolasztikus: „nincs olyan tanítása és olyan terminológiája az egyháznak, amely azt mondja, hogy az ‘újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban’ vannak” (165. p.) – állítja. Nem hívőként mégis nehezen érthető, hogy ha „a háromszoros ráfűvés jelzi a sátán kiűzését” a keresztelendőből,¹³ akkor ez miért „nem jelenti távolról sem azt, mintha az Egyház a keresztelendőben ördögtől megszállottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni”.¹⁴

¹² „Teologizálás” a szó elsődleges jelentésén („teológiai kérdésekről gondolkodik/értekezik”) túlmenően azt értem, hogy „teológiai illetve (szélsőségesen) keresztény vallási szemszögből/nézőpontból értelmez valamit”, „teológiai értelmet kölcsönöz/tulajdonít valaminek”, „teológiai jellegűvé tesz valamit”. Noha ilyen értelmű használata a magyar nyelvben ismert, a néprajzi diskurzusban Nagy Zoltán használta először 2013. november 20.-án, Szegeden, a *Sámán sámán hátán* című konferencián tartott előadásában. [Lásd „Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban” című cikkét az *Ethnographia* ugyanezen számában.]

¹³ Müller, 1926: 61–62., idézi Sz.J. 166.p.

¹⁴ Müller, 1926: 63–64., idézi Sz.J. 167.p.

Az, hogy saját teológiai magyarázatában a szerző nem érzékeli az ellentmondásosságát, magyarázható. De hogy Sz. J., a tudományos kutató épp a maga alátámasztására hozza fel ezt a passzust, már meglepő. Vajon a skolasztikus szórszálhasogatáson túl mi a különbség a „sátán”, az „ördög” és a „gonosz lélek” között? És mit jelent az, hogy „bizonyos értelemben”? És hogy értsük azt, hogy az „exorcizmus megtöri a gonosz lélek hatalmát”, ha egyszer az exorcizmus szó jelentése annyi, mint démonok/gonosz lelkek/ördög *kiűzése* egy *megszállottnak* tartott emberből vagy helyről?¹⁵ Egyébként is: mit számít az, hogy dogmatikai szempontból vagy a valláskutató véleménye szerint van-e különbség ördög/sátán/gonosz lélek között, illetve hogy a keresztlő tényleg ördögűzés-e avagy sem, ha egyszer a kutató által vizsgált közösség erről valamilyen elképzeléssel bír? Az „adott közösség interpretációja” (167. p.) azonban – amit Sz.J. P.É.-n számon kér – lehet a „lokális vallás”, a helyi – mondjuk – gyimesi kisközösségé is, nemcsak a katolikus egyház hivatalos dogmatikai álláspontja! Azt pedig nyilván nem kell hangsúlyozni, hogy a kettő nem mindenben és nem feltétlenül vág egybe.

A nem hívőben ettől függetlenül is felmerül a kérdés: vajon nem árulkodó tény-e az, hogy a II. vatikáni zsinatot követően a liturgia megújítása során a keresztlés szertartáskönyvéből elhagyták a ráfúvás és az ördögűzés mozzanatait? Vajon miért tették, ha nem azért, mert valamiféle zavaró és mára már értelmét veszített (?) múltbeli emlékek tartották? És akkor még fel sem vettem a kérdést, hogy hivatalos „egyházi magyarázat” melyik keresztény egyház *mikori* magyarázatát kell értenünk? Sz.J. maga írja: „egy tudós minden további nélkül értelmezheti az általa vizsgált jelenséget vagy szertartást másként, mint ahogy az adott jelenséget vagy szertartást az illető közösség hivatalos tanítása magyarázza” (167. p.). P.É. mégcsak ezt sem teszi, legfeljebb egy mára Sz.J. szerint „meghaladott” egyházi véleményt idéz – ám abban Sz.J.-nak igaza van, hogy nem teszi világossá, saját magyarázata „hol és miben tér el az adott közösségétől” (167. p.)

A teologizálás nyilvánvaló akkor is, amikor Sz.J. Jézus ördögűzéseit tárgyalja. Szerinte ez utóbbiak nem vezethetők le a korabeli ördögűzésekből, mert azokban „nagy számú *kényszerítő formula* szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg [...]. *Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga üzi el őket, nagyon egyszerű parancsával, amely nélkülöz minden szertartásosságot, babonás erőfeszítést* [...] [Krisztusnál] más a súlya a démonnak parancsoló szónak. Az eredményes ördögűzés mögött alapvetően mindig Jézus Krisztus tekintélye áll, nem pedig az exorcistáé” (169. p.; *kiemelés az eredetiben.*) Eltekintve a tényről, hogy nagyon vékony mezsgye választja el, ha egyáltalán van ilyen, az „egyszerű parancsot”

¹⁵ Lásd például hu.wikipedia.org/wiki/Exorcizmus (letöltve 2013.12.20.): „Az exorcizmus (a kései latin *exorcismus*, illetve a görög *exorkizein* – „eskü alatt megtagad” jelentésű szóból származik) a démonok vagy más gonosz szellemlények megszállottnak hitt emberből vagy helyből való eltávolításának gyakorlata.” Lásd továbbá bármelyik idegen nyelv értelmező szótárát. Az *Oxford Reference Online* (Oxford University Press, 1999) – Jacobs, Louis által írt – „Exorcism” szócikke például az alábbi meghatározást adja: „Exorcism (from Greek ἐξορκισμός, *exorkismos* - binding by oath) is the practice of evicting demons or other spiritual entities from a person or an area they are believed to have possessed.” Ezt idézi az angol nyelvű Wikipedia szócikk is (2011. január 24. letöltésre hivatkozva).

a „kényszerítő formuláktól”, illetve attól, hogy a „babonás” szónak milyen szerencsétlen, negatív konnotációja van, amire Sz.J. utal, az valójában nem más, mint valami újféle *hatalmi viszony* tükröződése: a kereszténység, az új vallás képviselője a korábbi vallások spirituális lényeinél nagyobb hatalommal bíróként jelenik meg az Újszövetségben. Ez természetes. Végére is ennek az új vallásnak a szent könyvéről van szó! Ha a kortársak nem látták volna ilyennek Jézust, aligha vált volna világvallássá a kereszténység. Az viszont már más kérdés, hogy a tudományos kutatóknak a Bibliát is forráskritikával kellene használnia, s hogy a spirituális lények hatalmában kulturálisan feltételezett különbség ellenére is mi sem szól az ellen, hogy a kereszténység előtti és alatti ördögűzést kapcsolatba hozzuk egymással.

És végezetül a teologizálás a legnyilvánvalóbb az „isteni és démoni” megszállottságról írottaknál. „Aki valamelyest is járatos a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az *unio mystica* egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a »médiúmizmusnak« nevezett gyakorlattal” (171. p.) – írja Sz.J. Megrökönyödését értem, de nem osztom. Bármely (világ)vallás önértelmezésének a lényege, hogy önmagát a többenél igazabbnak, értékesebbnek, etikusabbnak, magasabb rendűnek tartja. Az összehasonlító vallástudomány művelőjének a keresztény teológiával és Sz.J. „keresztény paradigmájával” épp ez a problémája: hogy tudat alatt, sőt tudatosan is, „etnocentrikusan”¹⁶ aláértékel mindent, ami nem tartozik a saját rendszerébe, ami vele szemben áll, ami *más*; megbotránkozik azon, ha valaki tipológiai alapon egy számára szent dolgot szerinte „deszakralizál”.

Írása végén Sz.J. (177. p.) a tudományos paradigmák relativizmusának szószólójaként a kulturális relativizmusra, mint módszerre hivatkozik. Egyetértünk. Ebben az esetben azonban el kell fogadnia, hogy – számára esetleg megbotránkoztató módon – a keresztény teológiát mások annak tartják, ami: *egy világnézetnek a sok lehetséges közül*; egy nagyon emberi, sokak számára nagyon hihető, de mégiscsak *a priori hiten alapuló*, szubjektív vallásfilozófiának, amelynek megállapításaival, „paradigmáival” tudományos kutatásaink során nemcsak hogy nem kötelező egyetértünk, de kritikai felülvizsgálatának az igényéről sohasem szabad lemondanunk. Abban ugyanakkor – gondolom – nincs vita köztünk, hogy e paradigma „émikus” ismerete megkerülhetetlen követelmény minden e területen vizsgálódó kutató előtt.

Irodalom

DURKHEIM, Emile

2004 [1912] *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.

ENGELKE, Matthew

2002 The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'The Inner Life'. *Anthropology Today*, Vol. 18. 6: 3–8.

¹⁶ Tisztában vagyok vele, hogy egy egyetemes világvallás esetében az „etnocentrikus” kifejezés nem a legszerencsésebb, ám a lényegét mégis jól kifejezi.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1963 Religion and the Anthropologist. In Evans-Pritchard, E. E.: *Essays on Social Anthropology*, [eredetileg in Blackfriars, April, 1960] New York: The Free Press of Glencoe.

1971 [1965] *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. (Petit Bibliothèque Payot 186.) Paris. [eredetileg: *Theories of primitive religion*. Oxford: Oxford University Press, 1965.]

EWING, Katherine

1994 Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96.3: 571–583.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 [1995] *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: AduPrint.

HUFFORD, David J.

1982 Traditions of Disbelief. *New York Folklore Quarterly*, 8.3-4: 47–56.

1995 The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. *Western Folklore*, 54.1: 57–76.

MÜLLER Lajos

1944 *A Jézus Szíve-tisztelet története*. Budapest: Korda RT.

SCHMIDT, Wilhelm Pater

1931 *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*. London: Methuen.

SIMPSON, Jacqueline

1988 Is Neutralism Possible in the Study of Belief? *Talking Folklore*, 1.4: 12–16.

Megérteni, megmagyarázni, tudni, hinni: megjegyzések Szulovszky János dolgozatához

Előrebocsátom, hogy a vitába Bárh Dániel felkérésére kapcsolódtam be, és a résztvevőkkel előzetesen nem egyeztettem.¹ Elsősorban Szulovszky János írásához kapcsolódom; csak másodsorban az általa szóban előadottakhoz, és csak harmadsorban az előző hozzászólásokhoz, noha ettől sem lehet teljesen eltekinteni.²

Nézetem szerint Szulovszky János dolgozatában három témát vetett fel; mindhárommal kapcsolatban megfogalmaz saját álláspontot is, másokkal szembeni kritikát is. Az első téma elvi-módszertani, és a cím fogalmazza meg: „lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?”. A második azon leírások, tapasztalatok, hitek értelmezése, melyek az exorcizmussal és szűkebben annak a keresztelés szertartásában való megjelenésével kapcsolatosak; a harmadik pedig hasonlóképp, leírások, tapasztalatok, hitek értelmezése a megszállottsággal kapcsolatosan.

Véleményem szerint akkor járnánk el helyesen, ha e három témát külön-külön vennénk sorra. Ebben sokat segítene az, ha akár az írás, akár a szóbeli kifejtés alapján tisztábban láthatnánk, hogy a Szerző mit tekint elsődlegesebbnek/előbbre valónak: az elvi kérdésfelvetést vagy inkább az exorcizmus és megszállottság-tapasztalatok értelmezését. Vagyis inkább mintegy az általában feltett kérdés *egyik* esetének, *példájának* látja az exorcizmus-tapasztalatokat, vagy megfordítva: egy elementáris erejű tapasztalat (most még ne firtassuk, hogy ez pontosan kié is) feldolgozása során jut el az általános elvi kérdés felvetéséig. Benyomásom az, hogy inkább az utóbbiról van szó.

Ide tartozik, hogy azt tartom helyesnek, ha nem hitről és hittartalmakról folya a vita, vagy arról, hogy (hitet követelő) teológiai megállapítások mennyiben tarthatók vagy nem tarthatók a teológián kívüli tudományterületeken. Különösen nem kívánatos egymás legbelsőbb vallási integritását, érzékenységét érintve, netán azt megsértve, vagy ami még rosszabb, indulati alapon vitatkozni. Az érvek talaján maradvá sokkal inkább azt próbáljuk keresni, ami összeköt, és kevésbé azt, ami elválaszt. Régi tapasztalat, hogy a tudományos igazság keresésében elkötelezett társak lehetnek hívők és nem hívők; másfelől egyazon vallásos hiten lévők között is szinte ledönthetetlen válaszfalak húzódnak tudományos felfogásuk terén, hogy a módszertanról, igényességről, alaposságról ne is beszéljünk.³

¹ Írásom a vitaülésen ismertetett szöveg; lábjegyzetben helyeztem el utólagos kiegészítéseimet.

² E helyen írásban is ki kell fejeznem elismerésemet Pócs Évának, aki nemcsak tárgyyszerűen és higgadtan válaszolt, hanem a vitában példaadó és művészi fokon megvalósított tudományos alázatról is tanúságot tett.

³ Hívőkön általában az Isten-hívőket szokás érteni, akik a szó bármilyen értelmében vallásosnak tartják magukat, nem hívőkön pedig azokat, akik kívül esnek ezen a körön. Nem árt talán itt megemlíteni, hogy a tudomány sem létezhet hit nélkül; okkal mondhatjuk, hogy a tudományban, annak egyes állításaiiban, akár azok rendszerében is lehet hinni. Ez a hit ölthet olykor már szinte dogmatikus merevséget is. Olyankor látszik ez, amikor explicit vagy implicit módon tudományon kívülre helyezik azt, aki veszi a bátorságot egy-egy alapelv megkérdőjelezésére, vagy nem tekint magától értetődőnek olyan kiindulópontokat, melyek széles körben elfogadottak.

Pilinszky János elhárította, hogy „katolikus költő”-ként skatulyázzák be, mert noha költő is volt és katolikus is, a címke vállalhatatlan volt számára. Hasonlóképp nem hiszem, hogy létezhetne „keresztény tudomány”, noha vannak, akik a tudomány művelésében igen sokat tettek és még keresztények is.

Egyetértek a Szerzővel néhány fontos felvetésében, és ezt az egyetértést akkor is lehetségesnek tartom, ha a megfogalmazásai olykor sarkosak, rövidre zártak vagy nem elég pontosak. Más részről vitatkozom Vele, elsősorban nem is annyira sarkos, rövidre zárt vagy nem elég pontos megfogalmazásai miatt, hanem érvelése, érvelésében jelen lévő ki nem mondott szemlélete és habitusa okán.

A címben feltett elvi kérdésre a magam részéről minden különösebb aggály nélkül tudok igennel felelni. Igen: természetes módon lehet a néprajznak keresztény tudományos megközelítése. Itt nem akadnék fenn azon, hogy a szerző „szellemi néprajzról” beszél, ahogy azt a Magyarság Néprajza tette annak idején, és amit ma már elavult szóhasználatnak tartunk. A néprajz egészének, a „tárgyi néprajznak” is, az anyagi kultúra kutatásának is, a folklorisztikának is és ezek bármelyik részterületének is lehet keresztény tudományos megközelítése. Ugyanilyen természetes módon lehet keresztény tudományos megközelítése a kulturális és szociális antropológiának, a pszichológiának, a politológiának, a közgazdaságtannak, és hosszú felsorolás és részletezés nélkül *minden* társadalom-, természet-, orvosi- és műszaki tudománynak. Megkímélem a hallgatóságot attól, hogy ezt példák hosszú sorával illusztráljam; ha néhány nevet mégis felsorolok, azért teszem, hogy ezzel javaslatot tegyek a Szerzőnek arra, e kérdés felvetése kapcsán ki mindenkinek a munkásságát lenne érdemes tekintetbe vennie, ki mindenki hiányzik feltűnő módon (csak a „szellemi néprajz” terén publikáló hazai szerzőkre utalva) a mégoly tekintélyes hivatkozott szakirodalomból: Andrásfalvy Bertalan, Bálint Sándor, Barna Gábor, Bartha Elek, Erdélyi Zsuzsanna, Frauhammer Krisztina, Grynaeus Tamás, Küllös Imola, Lackovits Emőke, Limbacher Gábor, Molnár Ambrus, Szigeti Jenő. És még sokan mások.⁴

Ehhez a magától értetődően kimondott igenhez máris hozzáteszem a többes számot, azt gondolom, ez is ugyanolyan magától értetődő. A néprajznak és az összes többi tudománynak is *több* keresztény tudományos megközelítése is lehet, illetve van, ahogy ezt második lábjegyzetében a Szerző is megjegyzi. Ugyanazt a problé-

⁴ Nehéz lenne egy rövidre fogott reflexióban kifejteni, hogy pontosan mit is értek ezen a lehetőségen. Szulovszky János kétségtelen érdeme, hogy – ha sarkos és provokatív módon is – felvetette az erről való további töprengés és nyilvános vita szükségességét. Mindenesre a tudomány(ok) keresztény szemléletű művelése aligha jelentheti a hitbéli meggyőződés explicit előtérbe helyezését, mint ahogy eltagadását vagy meghazudtolását sem egy rosszul értett dualizmus jegyében („más a hit” és „más a tudomány”). Ezért (is) nehéz lenne valódi elemzést adni arról, hogyan és miképp keresztény szemléletű (nevek említése nélkül) bárki tudományos működése. A kulcs alighanem a valóság érzékelésének, érzékeltetésének és megnevezésének módjai körül van. A régi mondás: „hiszem, ha látom” alighanem még sokkal inkább igaz megfordítva: „látom, ha hiszem”. A „hitetlen” Tamás apostol az evangéliumban azért akarja látni Krisztus sebeit, mert előbb elhiszi, hogy láthatja azokat. Akiben nincs eleve készség, egyfajta előzetes hit, azt sem a látvány, sem a kézzelfogható bizonyítékok nem győzik meg. Egy régi gyerekkönyvnek volt ez a címe: „Látod, amit én látok?” (Helen Borten, Budapest: Móra, 1975). Milyen sokszor bebizonyosodik, hogy a kérdésre nemleges a válasz.

mát a keresztény tradícióban belül állva is sokféleképp lehet megközelíteni, más-más megoldások lehetségesek. Ezek között, mint ahogy a nem keresztény szemléletű környezetben is, voltak, vannak és lesznek tudományos viták, melyeket tudományos érvekkel szokás lefolytatni. Fontos, hogy az érvek között nincs helye a vallási vagy hitbéli meggyőződés felemlegetésének akár pozitív hitvalló, akár számon kérő, akár tagadó módon.

Egyetértek továbbá azzal, hogy a vallásantológiában számos olyan témakör van – és az itt részleteztettek, például az exorcizmus is közéjük tartozik, de még sokat lehetne említeni – ahol aligha lehet megkerülni azt, hogy a kutató pontosan ismerje és használja azokat a fogalmakat, melyeket az adott témára vonatkozóan az adott vallási közösségek (esetünkben például a katolikus és nem katolikus egyházak) hosszú évszázadok során kiformáltak. Ha – az antropológiában megszokott módon – fontosnak tartjuk az émikus perspektívát, akkor nem nélkülözhető egyebek között éppen a teológia (mint tudomány) fogalomrendszerének alkalmazása; tegyük hozzá, anélkül, hogy ezt kizárólagosnak, egyedülinek vagy hittel elfogadni kötelezőnek gondolnánk. A Szerző ezt így fogalmazza meg: „a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban – úgy vélem – mégis fölöttébb hasznos tudást jelent, mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások”.

Teljesen igaz, amit a dolgozatban olvasunk: „a keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője”, és azzal is egyetérthetünk, ami utána következik: „A tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt a szellemi néprajz keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását.”

Vitára ingerel viszont a dolgozat első mondata: „Mivel a materialista világnézet számára olyan képtelenségnek tűnő dolgot állítottak magukról, hogy Isten szólt hozzájuk, ezért Pál apostoltól Avilai Szent Terézén át Fausztina nővérig a szentek és misztikusok sokaságára a materialista világnézetű emberek hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő patológikus esetekként tekintenek.” Több okból is, de főként a „materialista világnézetű emberek” kifejezések szúr szemet. Ez utóbbi is többször visszatér *beállítottság, megközelítés, racionalitás, szemlélet* összetételekben, amelyekkel oppozícióban áll a keresztény felfogás. Jómagam ma, a 21. század elején, húsz-harminc évvel a marxista társadalomelmélet és ideológia hegemoniájának megroppanása után sokkal óvatosabban bánnék ezzel a kifejezéssel. Nem azért, mintha nem lennének kutatók és felfogások, akik és amelyek nem tartják valóságos szellemi létezőnek a transzcendenciát (és ebben az értelemben „materialisták”), hanem azért, mert ez a szó túlságosan erős és szinte már erkölcsi jellegű minősítést tartalmaz, mintha az ilyen ember gyengeelméjű vagy gyenge-erkölcsű lenne, ami teljes joggal vált ki elutasítást. Másfelől ez a minősítés itt és most túlságosan szorosan kötődik a marxizmushoz; sehogy sem látom indokolhatónak, hogy egészen más világlátás talaján állva átvegyük és tovább használjuk. Harmadrészt itt sincs egyetlen „materialista” szemlélet, hanem

ennek is sokféle változata van – hadd ne részletezem. Ez után talán nem szorul részletesebb indoklásra, hogy ugyanez a kifogásom az „ateista” jelzővel is.⁵

Vitára ingerel az a mód, ahogy a Szerző sommásan minősít. Nem értem például, hogy mire alapozza ezt a minden további szűkítést, pontosítást nélkülöző állítást: „a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásantropológiai kutatások alapvetően materialista megközelítésűek”; vagy ezt: „Vannak a tudománynak olyan területei, alapvetően ilyenek a természettudományok, ahol a megismerés módszertanilag ateista.” (161. p.) Elfogadhatatlannak tartom azt a könnyedséget, amellyel a szerző a 7. jegyzetben és az azt megelőző félmondatban érvelés, indoklás, árnyalás, kifejtés nélkül minősít egész könyveket, köztük például a *Tanulmányok a transzcendensről* tíz év alatt megjelent hat teljes kötetét (örülhetünk, hogy az azóta már megjelent hetediket nem vette fel). Az ezekben közreműködő számos szerző – akik között sokféle szemléletű ember van, keresztények is, de például papok, lelkészek is – vajon mit szól ehhez?!

Nem tartom korrektnek, ahogy a Szerző „két, általa igen nagyra becsült, kiváló, ateista történész kollégája” szóba kerül, ahogy nem közlésre szánt véleményüket idézi a szövegben, ahogy minősíti és vitatja ezeket. Szerencsésebb lett volna ezt vagy elhagyni, vagy megnevezni őket és például ide is elhívni...⁶ A Szerző biztosan megtalálta volna a módját annak, hogy más példával igazolja állítását, mely szerint „úgy tűnik, a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek”.⁷

A „keresztelő, mint ördögűzés” fejezetben a szerző Pócs Évának egy tizenkét évvel ezelőtti tanulmányában közölt vitatható megfogalmazásaival vitatkozik. Egy mindössze négymondatnyi szakaszt emelt ki, és azt veszi bonckés alá. Filológiai érvei alapján azt kell mondanom, hogy ebben sok valódi ismeret és több megszívlelhető tanács is van; mégsem mondanám teljes egészében meggyőzőnek, mert nélkülözi a szerző nézeteinek árnyaltabb bemutatását, több mű átfogóbb elemzését.⁸ Tudományos érvelésben nem

⁵ Egy megjegyzés ide kívánczik arról, milyen más alakot öltenek a „materializmus” különféle változatai aszerint, hogy a háttérükben milyen korábbi vallási, ismeret, megszokás áll: más és más ez a katolikus, a református vagy az izraelita neveltetésük esetében. Ugyancsak más és más aszerint, hogy egy korábbi vallási szocializáció felszínes, formális, tekintélyelvű, hideg és kemény volt-e vagy mélyen átélte, szereteteli, megértő és személyes; vagy aszerint, hogy kit mi távolított el akár az Isten-hittől, akár a vallásosságtól: külső kényszerek, megalkuvások, megszokások, avagy nagy trauma, belső meghasonlás, szellemi és egzisztenciális válsághelyzet. Hozzátehetjük, hogy az Isten-hittől való távolságnak is megvan a maga dinamikája; vajmi kevesen lehetnek azok, akik évtizedeken keresztül változatlanul úgy gondolják, hogy nem gondolják úgy...

⁶ A vitán kiderült, hogy ez megtörtént, de ez nem a Szerző érdeme, hanem az ő szándékán kívül alakult így a szervezők jóvoltából.

⁷ A személyes érintettséget ugyan nehéz lehet háttérbe szorítani, de ilyen esetben ez a tárgyszerűség érdekében nélkülözhetetlen – különben érzékenykedésnek tűnik majd.

⁸ Hiányoznak a Pócs Éva 2008 utáni műveire történő utalások. Hiányzik továbbá az irodalomjegyzékből Pócs Éva többször hivatkozott írása (2005) [Ezt és a többi hiányt a Szerző a korrektúra során pótolta. JK olvasószerkesztő]. – Ezen túl egy apróságra hadd hívjam fel a figyelmet, amely talán nem csak számomra beszédes: Pócs Éva *Vannak csodák, csak észre kell venni* címmel szerkesztett tanulmánykötetet a gyimesiek helyi vallásáról, néphitéről és vallásos folklórjáról (L'Harmattan, Budapest, 2008) – és a cím nincsen idézőjelbe téve. Persze ahogy másból, úgy ebből sem kell messzemenő következtetéseket levonni sem a szerkesztő, sem a szerzők szemléletmódjáról.

szokás kiragadott mondatokat elemezni; ha igen, akkor egyszerű helyreigazításról beszélünk, amiből viszont nemigen szokás elvi jelentőségű következtetésekre eljutni. Aki vitatkozik Pócs Évával, az jól teszi, ha veszi a fáradságot, és szerteágazó témájú, és a tizenkét évesnél újabb írásait is tekintetbe veszi.⁹

E szakaszban az ördög/sátán és a démon kifejezések egymás szinonimájaként szerepelnek. Nem biztos, hogy ez helyes. Más a „démon” jelentése az antik görög mitológiában és néphitben, más az ószövetségi zsidóságnál, ahol nincs is összefoglaló nevük (külön-külön neveken emlegetik őket), és más az újszövetségi Szentírásban, ahol a Sátánnak vannak alárendelve, mint „tisztátalan lelkek”. Éppen a sommásan hivatkozott könyvekben vannak ide vágó, a szerző számára is megszívlelhető okfejtések például Szigeti Jenőtől vagy másoktól.¹⁰

A „Démoni és isteni megszállottság” alfejezetben a Szerző véleményem szerint helyesen választja külön a démoni megszállottságot és a valódi isteni hatásokat. Azt gondolom, nem kell ahhoz a vallásos hitben osztozni, hogy ezt a megkülönböztetést a jelenségek pontosabb és finomabb elhatárolására érvényesíteni tudjuk, legalábbis európai keresztény környezetekben; a tudományos fogalomhasználatban ennél finomabb megkülönböztetések is mindennaposak. Ugyanitt figyelemre méltóak a szerző azon megállapításai és hivatkozásai, amelyek tapasztalatokat idéznek fel a jelenkori megszállottságokról és az azokból való megszabadulásokról (főként Amorth alapján).¹¹

Végso soron hit és tudás viszonyáról beszélünk. Hol járja át egyik a másikat, mikor melyik elsődleges, másodlagos, miféle hitek és miféle tudások keresztelik egymást, hatnak egymásra – sok töprengésre fog még alkalmat adni. Ezzel kapcsolatban akár még II. János Pál pápa (nemcsak a katolikus egyház ma már szentté avatott egykori vezetője, hanem egyúttal jeles értelmiségi is) *Fides et ratio* c. írása is hivatkozható lenne.¹² A magam részéről pártolom azt a megközelítést, amely türelemmel, megértéssel és

⁹ Az érvelés egyik iránya Pócs Évának azt a felfogását igyekszik cáfolni, mely szerint a keresztelő ördögüzés lenne, azon az alapon, hogy túlságosan régi szakirodalomra hivatkozik. Hadd idézzem a hivatalos tanítást, a Katolikus Egyház Katekizmusát: „Az ördögüzés egyszerű formában jelen van a keresztelés szertartásában.” (KEK 1673. p., Budapest, 1994. 342.; egy másik fordításban: „Az ördögüzés egyszerű formában a kereszteléskor történik.” V.ö. <http://www.katolikus.hu/kek/kek01667.html#JB7>. Nincs ott megszorítás, hogy ez csak szimbolikus lenne, sem az, hogy ez a „pogányságból” megtértekre vonatkozna. Az persze történeti kutatás tárgya, hogyan és miképp alakult ez így.

¹⁰ Szigeti Jenő: A bibliai gonosz angyalok. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest, 2008. (Tanulmányok a transzcendensről VI.) 17–27.

¹¹ Figyelemre méltó, hogy a Szerző milyen visszafogottan bánik a *saját* tapasztalataival, mondhatni, milyen mértékben elpalástolja őket (miközben felrója vitapartnerének, hogy nem eléggé ismeri mások exorcizmus-beszámolóit). Írásából nem derült ki, amit a vitán szóban említett, ti. hogy a kilencvenes évek elejétől kezdve több száz (!) exorcizmuson vett részt tanúként. Mivel ebben semmi okunk sincs kételkedni, egészen érthetetlen, hogy ez az elementáris erejű tapasztalat (amire korábban utaltam), írásában hogyan maradhatott említés, reflexió nélkül. Márpedig az maradt sok éven át, amiből talán nem alaptalan arra következtetni, hogy a Szerző maga sem találta még meg a módját annak, hogyan is lehet ezt a (profán szóval) empirikus anyagot kezelni, tudományos nyelven megfogalmazni, akár egy keresztény paradigma keretei között. Írása létrejöttét magyarázó 8. lábjegyzetében (amely jobb helyen lenne az 1. jegyzetpont alatt) mindezt halvány utalást sem találunk.

¹² *Fides et ratio*. Pápai megnyilatkozások XXXV. Ford. Diós István. Budapest, 1999. vö: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=69>

a megértés vágyától vezetve fordul azok felé, akiknek más a véleményük. És pártolnám azt is, hogy a Szerző a saját, keresztény szemlélettel interpretálható tapasztalatait nemcsak vitacikkben vagy általános elvi felvetésben, hanem tudományos művekben is meg tudja osztani a kritikus szakmai közvéleménnyel. Biztos vagyok benne, hogy lesz érdemi visszajelzés arra is.

Válasz – dióhéjban

Pócs Éva, Klaniczay Gábor, Vargyas Gábor és Mohay Tamás
hozzászólása margójára

Köszönöm a tisztelt kollégáknak, hogy megosztották észrevételeiket. Azokkal, amelyek egyik-másik megfogalmazásom sommásságát tették szóvá, zömmel magam is egyetértek. Köszönöm számos továbbgondolásra méltó megjegyzésüket is. A legtöbb ellenvetésüket azonban nem tartom elég megalapozottnak.

Nyomatékkal hangsúlyozom: dolgozatomban nem valaki vagy valami *ellen* irányult, hanem a bevett „reduktív ateista” megközelítés *mellett* egy keresztény világnézet talaján álló tudományos értelmezés létjogosultságáért emeltem szót. Nem helytálló Pócs Éva azon megállapítása, miszerint kutatásaik „vélt vagy valós tévedéseit” feltételezett világnézeti hozzáállásukból vezetném le. Nem firtatom az egyes szerzők vallási hovatartozását, csak a kutatásaik jellegére vagyok tekintettel. Az, hogy ki milyen világnézet talaján áll, egy sor tudományos problémánál teljesen mindegy, mert nem befolyásolja az értelmezés kereteit. Vannak azonban olyan témák, ahol a *világnézetileg kritikus értelmezési pontoknál* a szerzőnek világossá kell tennie, a valóság melyik modelljén nyugszik az állásfoglalása. Ilyen például Isten és az ördög létének a kérdése, s ezzel összefüggésben a megszállottság jelenségének az értelmezése: szimplán elmebajnak tekinti-e a szerző, vagy nem zárja ki azt, hogy esetleg valóban démoni hatásról van szó. A kutató ezekre adott válaszát a tényeket megelőző tudása, a világnézete szabja meg. Ha a szerző megáll a materialista megközelítés szintjénél, és nem veti fel példának okáért a keresztény értelmezés *lehetőségét*, akkor én az adott kutatást (nem a kutatót!) materialistának tekintem. Ez teljesen független a szerző vallási meggyőződésétől. Tisztában vagyok azzal, hogy e gyakorlatilag „materialista” nézőpontot valló kutatók nem képeznek homogén csoportot. Míg Pócs és Mohay Tamás vitatja ezen megközelítés(ek) dominanciáját, addig Vargyas Gábor elismeri: „Kétségbevonhatatlan tény, hogy a nemzetközi vallásantropológiai kutatásban a nem hívő, »semleges pozíciójú«, agnosztikus, vagy akár ateista/materialista szemléletmódú kutatók többségben vannak.” Belátom, az általam használt sommás „materialista” jelző helyett sokkal pontosabb e szerzőgárdára a Vargyas által idézett Matthew Engelke „reduktív ateista” kifejezése.

Határozottan visszautasítom Pócs azon beállítását, amely azt vélelmezi, hogy egyfajta vallásos sértettség („keresztény alapállásában érinti érzékenyen”, „vallásos világnézetében sérti”) és valamiféle felekezeti elvakultság motiválta volna a dolgozatomban. Teljesen alaptalan az a feltételezése, hogy csak azért tartom „elavultnak egy evangélikus teológus Krisztus ördögüzéseiről szóló munkáját, (...) mert az egyébként evangélikus teológus szerző következtetései nem vágnak egybe a mai katolikus nézetekkel”.

Pócs Éva és Mohay Tamás is értetlenséggel fogadta a kezdő mondatomat. Álljon itt számukra egy ténymegállapítás Tringer László professzortól: „A mai pszichiáterek gyógyszerrel tömték volna a szenteket”.¹ Ha valaki, ő aztán tudja, mit állít: a magyar

¹ <http://mindennapi.hu/cikk/egyhazi/a-mai-pszichiaterok-gyogyszerrel-tomtek-volna-a-szenteket/> 2011-03-12/1932. Letöltve: 2013. október 11.

medikusok évtizedek óta az általa írt egyetemi tankönyvből sajátítják el a pszichiátria alapvető ismereteit.

A dolgozatomban alapvető episztemológiai problémáról van szó. Mivel a kutatók világnézete igenis meghatározza a vizsgálódás látómezejét és lehetséges konklúzióit, **a világ értelmezésének** legalább **két különböző modellje** (jelen esetben a materialista és a keresztény) **egyenjóságának az elismerése vagy tagadása a tét.** Nem kell hívővé lenni ahhoz, hogy valaki ismerje, és esetleg alkalmazza sajátos vonatkoztatási rendszerként a keresztény világnép szempontrendszerét.

Pócs Éva és Klaniczay Gábor hozzászólása akaratlanul is igazolja a szakirodalomban olvasható megfogalmazások túlzott magabiztosságára vonatkozó megjegyzésemet. Olybá tűnik, fel sem merül bennük, hogy a saját világnézetüktől távolságot vegyenek, s elidőzzenek annak latolgatásán, hogy egy másik világnézet megközelítését milyen adatok támasztják alá. Számos tudóstársukkal együtt nem vesznek tudomást a pszichiátria területén történt olyan fontos fejleményekről (Simone Morabito, Richard Gallagher publikációi), amelyek alapvetően megkérdőjelezték azt az értelmezést, miszerint az ún. démoni megszállottság szimplán csak az elmebaj megnyilvánulásának tekintendő. A *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders* legújabb kiadása (2013) már nemcsak a patológikus, hanem a *nem-patológikus megszállottság létét is elismeri.*

Pócs – más kutatókkal egyetemben – az ún. *megszállottságon* a következőt érti: „olyan élmény, ill. magyarázat kísérte pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, mely be is léphet a testébe, benne lakhat, míg máskor csak ott van körülötte, kívülről támadja”. Tekintsünk el most annak vitatásától, hogy mennyiben értelmezhető ez a jelenség pusztán „pszichobiológiaiainak”. Pócs nem csak a tulajdonképpeni, az egyházi szövegekben latin terminológiával *possessio*-nak vagy *obsessio*-nak nevezett megszállottságot érti rajta, hanem az idegen szellem zaklatásának enyhébb fokozatait is. Ez meglehetősen önkényes és túl képlékeny meghatározás, s olyan abszurd, mintha mindenkit, aki valaha is becsöngetett egy lakásba, úgy tartanánk számon, hogy annak a lakásnak a lakója, hiszen valamikor járt ott, vagy legalábbis megpróbált már oda belépni. Ráadásul ez a fogalom *demonocentrikus*, s éppen ezért *agresszív konnotációjú*. Nincs tekintettel arra, hogy az érintett személy nyitott-e a természetfeletti tényezővel az interakcióra, s hogy ennek létrejötte az akaratával megegyezően vagy éppen annak ellenére történt. Amikor egy átfogó vallásnévelés fogalom kialakítását célozták meg, indokolhatatlan, hogy miért nem értékítélet-mentes kifejezést kerestek, olyat, amelyet nem terhel negatív jelentésárnyalat. S ha már a démoni oldalt vették alapul, érthetetlen, hogy a démoni hatások széles skálájából miért éppen a legerőteljesebbet, az eredendően a tényleges démoni birtokbavételt jelentő *possessio* terminus technicust választották ki arra, hogy eredeti jelentéséből teljesen kiforgatva használják. Miközben mindez a vallásfenomenológiára hivatkozva történik, sajnálatos, hogy nem követik a fogalmi igényesség terén Rudolf Otto-t, a vallásfenomenológia egyik klasszikusát, aki annak érdekében, hogy a „szent” szó kereszténységgel összefüggő konnotációja ne legyen zavaró, helyette a *numinózus* fogalmát vezette be.

A keresztelő mint ördögűzés témája kapcsán Pócs bagatellizálni próbálja az általam felsorolt tévedéseinek számát és jellegét, és pusztán „csak árnyalatnyi eltéréseket” lát a saját maga és az egyházi magyarázat között. Egyáltalán nem osztom e nézetét.

A Jézus előtti korok ördögüzéseiről meglehetősen kevés az írásos adat, azok is gyakran töredékesek, legfeljebb rövid teljes formulák maradtak fenn. Ahol rendelkezésre áll használhatóbb leírás – például Flavius Philostratusnál és Lukianosznál –, ott rendre kimutatható a kapcsolat Jézussal vagy a keresztényekkel. Éppen ezért azon szakemberek véleményét fogadom el (például Graham H. Twelftree, Gál Péter), akik nem tartják megalapozottnak Jézus ördögüző tevékenységének vallástörténeti előzményekből való származtatását.

A széles körben elterjedt „isteni és démoni megszállottság” általános vallásfenomenológiai kategóriájának a használhatóságát egy szűkebb halmazon, a keresztény kultúrkörben elvégzett tüzetesebb elemzés nem verifikálja. A két különböző eredőjű hatás sajátosságai, az emberre gyakorolt következményei ugyanis gyökeresen ellentétesek. Több munkája, így pl. a *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*-ba írt „megszállottság” szócikke is arról tanúskodik, hogy Pócs osztja azok véleményét, akik szerint a transz, a módosult tudatállapot a megszállottság-élmény létrejöttének alapfeltétele. Ez azonban a keresztények erőteljes Isten-megtapasztalására nem érvényes. A misztikusok, illetve a pünkösdi/karizmatikus megújulás tapasztalatai szerint, még ha esetleg olykor kísérője lehet is intenzív fizikai élmény, ez nem jár tudatvesztéssel vagy módosult tudatállapottal.

Közismert, hogy Pócs Éva tiszteletre méltó szakmai teljesítménye mögött kiterjedt terepmunka áll. Joggal mutatott rá a professzor asszony, hogy ezzel kapcsolatban az egyik mondatom félreérthető. Belátom, nem fogalmaztam elég szabatosan.

Klaniczay Gábort pallérozott elmének, kiváló kutatónak és figyelemre méltó szakmunkák szerzőjének tartom. Éppen ezért csalódást okozott számomra a „kritikája”, mivel az a megszokott gondolati sémákból kimozdíthatatlannak, önreflexióra és érdemi vitára képtelennek mutatja.

Mohay Tamás sok megjegyzésével egyetértek. Az egyik állításával ellentétben azonban nem tagadtam azt, hogy a keresztelés szertartásának része az ördögüzés, csupán Pócs Éva azon felfogását igyekeztem megcáfolni, amely szerint „az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van”. Csodálkoznék, ha ennek alátámasztására Mohay tudna tanítóhivatali megerősítést találni.

Míg én a két valóságmodell egyenértékűségét, a „materialista” megközelítés hegemóniája mellett *egy keresztény világgép talaján álló tudományos értelmezés létjogosultságát* hangoztattam, addig Vargyas Gábor ezt a „személyes hit/vallásos meggyőződés és »objektív« tudomány egymáshoz való viszonyáról” szóló vitává transzponálta. Természetesen ezt a problémakört is meg lehet tárgyalni, azonban én nem erről szóltam. Számos fontos megállapítást tartalmazó megjegyzése miatt a legelőrevivőbb hozzászólásnak tartom az övét, még akkor is, ha írása jelentős részében valójában nem az általam megfogalmazottakkal vitázik. Az interpretációja ugyanis a dolgozatomban egymástól függetlenül szereplő kifejezéseket többször is inadekvát módon kapcsolja össze.

A rendelkezésemre álló 10.000 betűhelybe ennyi fért. Részletesebb válaszom elolvasható lesz a *Vallás, történelem, tudomány és keresztény nézőpont* című, idén megjelenő kötetemben.

A vallás, az antropológia és az antropológusok

Szulovszky János vitaindító írásában a magyar néprajzi és etnológiai valláskutatásban uralkodó materialista megközelítés egyeduralma ellen szólalt fel. A kérdés, vagyis hogy milyen paradigmában képzelhető el a vallás tudományos kutatása, és hogy mik a releváns kérdések a vallással kapcsolatosan, a tudományos igényű kutatások megindulása óta megosztja a kutatókat. Tanulmányomban e polémia bemutatását kísérlem meg, mely vállalkozás szükségképpen vázlatos lesz: céloom csupán a főbb irányvonalaknak és a kérdés legfontosabb kontextusainak – a megismerés korlátairól, a bennfentes/kívülálló vagy szubjektív/objektív megközelítésről és az etnográfiai írásmódról folytatott diskurzusoknak – a felvillantása. Tekintettel a tanulmány apropójául szolgáló vitaülésen elhangzottakra, írással arra a kérdésre is igyekszem reflektálni, amely a fent említett problémakörök mögött fel-felsejlik: miképpen befolyásolja a kutató saját világképe a vallás kutatását, azaz végső soron ki a megfelelő valláskutató, a hívő avagy a szkeptikus?

Írásom fókuszában elsősorban az angolszász tudományosság áll, azon belül is a vallás antropológiai kutatása, de mivel a kérdés nem korlátozódik az antropológiára,¹ a vallás kutatása pedig erősen interdiszciplináris keretek között folyik, érinteni fogom a vallástörténet és a tág értelemben vett vallástudomány területét is.² Mivel e tudományok hozzáállása a fenti kérdésekhez lényegesen változott a nyugati gondolkodásban történt úgynevezett posztmodern fordulat következtében, írásom némiképp kronologikusan strukturálódik: a változás előtti és utáni állapotokat igyekszik bemutatni.

Émikus és étikus megközelítések – és minden, ami ebből következik

A vallással foglalkozó kutatásokat alapvetően két kategóriába szokás sorolni aszerint, hogy miként tekintenek a vallásra és mit tekintenek a valláskutatás céljának. Az egyik a vallást önmagában való, autonóm jelenségnek látja, amelynek léte nem vezethető vissza külső, például pszichológiai, társadalmi vagy materiális okokra, következésképpen megérteni is csak önmagában lehet. A valláskutatás elsődleges célja ebben a felfogásban megérteni azt, hogy mit jelentenek a vallások a hívők számára, azaz a vallásokat önálló rendszerként kell vizsgálni és fel kell tárni alapvető struktúráikat, hogy aztán a különböző vallásos rendszereket összehasonlítva ki lehessen mutatni a vallás, mint semmi máshoz nem hasonlítható jelenség alapvető vonásait, azokat,

¹ A szövegben az egyszerűség kedvéért az antropológia kifejezést jelző nélkül használom, amelyen, ha másképp nem jelzem, kulturális és szociálanropológiát értek.

² A vallástudomány (religious studies) kifejezésnek többféle használata is forgalomban van. Tág értelemben véve mindazokat a kutatásokat jelöli, diszciplinától függetlenül, amelyeknek tárgya a vallás vagy vallásosság, szűkebb értelemben viszont egy önálló tudományág neve, amely a német tudományosságban a 19. és 20. század fordulóján (Religionswissenschaft), angolszász területen pedig az 1960-as években kezdett intézményesülni.

amelyek megkülönböztetik az emberi létezés egyéb megnyilvánulásaitól. Ezt az álláspontot képviseli a valláskutatás egyik meghatározó, de sok tekintetben nem egységes irányzata, a vallásfenomenológia, amely elméleti és módszertani alapját a filozófiai fenomenológiából merítette.³

A kutatások másik csoportjába azok a munkák tartoznak, amelyek a vallást elsősorban társadalmi ténynek tekintik, létrejöttét pszichológiai vagy társadalmi szükségletekkel magyarázzák, és elsősorban a vallások társadalmi, politikai és gazdasági beágyazottságának feltárását tekintik feladatuknak, a vallás e mezőkben játszott szerepét próbálják megérteni. Ezt a megközelítést nevezik – elsősorban a kritikusai – redukcionizmusnak.

A két irányzat eltérő viszonyulást és módszert vár el a kutatótól. A fenomenológia képviselői émi kusan igyekeznek közelíteni a tárgyukhoz, azaz megpróbálják megragadni és a leghűbben visszatolni azt, hogy az általuk vizsgált vallás hívei miképpen élnek meg a vallásosságukat, mit jelent számukra a vallás.⁴ A kutatónak tehát empatikus módon bele kell helyezkednie a hívők életvilágába, és empátiája, valamint képzelőereje segítségével meg kell kísérelnie megérteni a hívők vallásos élményét.⁵ A vallást társadalmi tényként kezelő irányzatokban ezzel szemben az étikus szemlélet érvényesül, ahol a kívülálló megfigyelő a gyűjtött információkat saját – jellemzően racionális – gondolkodásmódja és fogalmai szerint próbálja meg rendszerezni és megérteni. A kutatónak tehát nem kell bennfentes pozícióba helyezkednie, hiszen vizsgálatának fókuszpontjában nem a hívők saját vallásértelmezése áll, és a vallásnak egy olyasfajta interpretációjára törekszik, amely a hívőkkel sok esetben egyenesen összeegyeztethetetlen.

A külső–belső kutatói szemlélet problematikája természetesen veti fel a kutató személyes világképének a kérdését, noha elvben mindkét megközelítés hangsúlyozza a kutatók objektivitásának fontosságát, és rendelkezik olyan módszerekkel is, amelyekről ennek szavatolását reméli. A fenomenológia a jelenségek (vallásos élmény és tapasztalat) objektív, előfeltételezésektől és előítéletektől mentes pontos leírására törekszik, amihez a kutatónak meg kell szabadulnia, pontosabban fel kell függesztenie a világra vonatkozó saját tudását, félre kell tennie azokat a nézeteit, amelyek reflektálatlan, természetes pozíciójából fakadnak. Mindebből elvileg az következik, hogy a kutató személyes hitének nem lehet szerepe a tudományos munkájában – sőt az is, hogy ő maga nem foglalhat állást az általa vizsgált vallás igaz voltával kapcsolatban.⁶ Ebben a tekintetben azonban maguknak a vallásfenomenológusoknak sem egységes az álláspontja. Sokan tartják úgy, hogy a személyes hit meglepte csak elfogult leírásokhoz vezethet, ami ritkán megértő és igazságos mások hitével szemben. Többen viszont amellet t érvelnek, hogy mások vallásos élményének empatikus megértéséhez

³ A vallásfenomenológia kifejezés használata megint csak nem egységes. Vannak, aki számára minden leíró és komparatív jellegű munka vallásfenomenológiai, függetlenül attól, hogy alkalmazza-e a fenomenológia sajátos fogalmait vagy bizonyítási eljárásait. Mások szerint viszont a vallásfenomenológia a valláskutatás sajátos és önálló ága, amely módszerében a filozófiai fenomenológia alapelveit követi (Allen, 1987: 273).

⁴ McCutcheon 1999: 17. Idézi Ferber 2006: 176.

⁵ Allen 1987: 282.

⁶ Allen 1987: 275.

szükséges – vagy legalábbis azt nagyban elősegíti –, hogy magának a kutatónak is legyen vallásos tapasztalata.⁷ Közismert az is, hogy a vallásfenomenológiában – emblematisztikus képviselőinek, például Mircea Eliadenak vagy a teológus Rudolf Ottónak és Gerardus van de Leeuw-nek köszönhetően – erőteljes vallásos vagy teológiai hatás érezhető. Számukra a vallásos élmény nem pusztán a kutatás tárgya volt; úgy vélték, a kutatónak is rendelkeznie kell vele, magát a kutatást pedig olyan elhivatott tevékenységnek tekintették, amely segíti vallásos kiteljesedését.⁸

Ezzel szemben a redukcionista megközelítés szerint a kutató objektivitása éppen kívülállóságából fakad: azért képes a vallást társadalmi tényként, önmagán túlmutató vonatkozásokban értelmezni, mert nem kötik gúzsba a vallás törvényei és igazságai. Éppen ezért a kutatónak – és főként a hívő kutatónak – e semlegesnek tekintett nézőpont szavatolása érdekében módszertani ateizmust, vagy az ennél megengedőbb módszertani agnoszticizmust kell gyakorolnia. A kettő között az a különbség, hogy az utóbbi nem vonja kétségbe a vizsgált vallások ontológiai alapjait, de nem is tekinti azokat bizonyítottnak, és nem azok talaján állva értelmezi a vallást.⁹ Az étikus, redukcionista megközelítés tehát a fenomenológiához képest éppen ellentétes hasonulást vár el a kutatótól: míg az utóbbi esetében a kutatónak a hívő nézőpontjához kell közelítenie, addig az előbbinél a nem-hívőéhez.

A két – a bemutatás céljából most meglehetősen széles ecsetvonásokkal felvázolt – megközelítés lényegében a kutatások kezdete óta párhuzamosan egymás mellett létezett, egymással sok esetben „harcosan” vitatkozva. A fenomenológiai vagy anti-redukcionista, nem-redukcionista irányzat képviselői szerint a redukcionista megközelítés alapvetően félreértelmezi a vallást, hiszen az általa alkalmazott külső perspektívából a vallásos jelenségek sajátosságai, komplexitásuk és lényegük nem látható. Kritika érte a redukcionizmust szekuláris, lényegében ateista – és sokak szerint vallásellenes¹⁰ – szemlélete miatt is: a vallás lényegét jobban tudni véli a hívőnél, álláspontját és gondolkodásmódját fejlettebbnek, igazabbnak tartja a vallásénál.¹¹ A redukcionista megközelítés követői viszont azzal érvelnek, hogy a tudománynak nem lehet célja egy vallás igazságának a vizsgálata vagy alátámasztása, márpedig a vallásfenomenológia azzal, hogy elfogadja a hívők igazságát, éppen ezt teszi, mivel a vallás megértését összemossa a vallás állításainak jóváhagyásával.¹² Ha így nézzük, akkor az étikus megközelítést alkalmazó vallásvizsgálatot nem sok választja el a teológiától – ahogyan egyébként bizonyos vádak szerint a célja is teológiai, mégpedig megvédeni a vallást a szekuláris elemzéssel szemben.¹³ A

⁷ Allen 1987: 281.

⁸ Cain 1987: 74. A kétféle álláspont mögött a vallás kétféle, partikuláris vagy univerzális felfogása sejlik fel: az előbbi szerint a vallások különbsége jelentős, az egyik a másikból nem érthető meg vagy fogadható el, az utóbbi szerint viszont a vallások felszíni sokszínűségük ellenére is hasonlóak.

⁹ Az étikus szempontú vallástudomány módszertanáról bővebben lásd Smart 1973. A metodológiai ateizmust vagy agnoszticizmust egyébként olyan kutatók is szorgalmazták, akik maguk a vallás redukcionista megközelítése ellen érveltek (Berger 1974: 129; Bellah 1978: 106; Ritchie 446).

¹⁰ Többek között lásd Bellah 1978; Hufford 1995.

¹¹ A szekuláris, redukcionista megközelítést ért kritikákra később még bővebben visszatérek.

¹² Wiebe 1984: 158.

¹³ Erről, és a fenomenológiai megközelítéssel szembeni kritikákról összefoglalóan lásd például Allen 1987: 283.

kritikák másik vonala a vallásfenomenológiai kutatások tudományos értékét vonja kétségbe: „a vallást vallásosan értelmezve” csak annyi a tudományos hozadékuk, hogy a nem hívő számára érzékelhetővé teszik, mit jelent a vallás a hívő számára.¹⁴ A bírálók szerint tehát csupán a leírás nem lehet a valláskutatás célja.

A két megközelítés követői által folytatott vitában felmerül a kutató világméretű problémáinak is, ami a témában szélsőséges állásponton lévők szemében lényegében egyenlő azzal a kérdéssel, hogy egyáltalán ki alkalmas a vallást hitelesen megérteni: a hívő vagy a szkeptikus. Noha e két csoportot egyik megközelítés módszertana sem zárja ki a kompetens kutatók sorából – azaz a fenomenológia szerint szkeptikusok is képesek a vallást énikus szempontból kutatni, a redukcionista megközelítés pedig fenntartja, hogy a hívő kutató túl tud lépni a vallás énikus megközelítésén – mindkét táborban vannak olyanok, akik ezzel nem értenek egyet, és olyanok is, akik a másik irányzatot éppen emiatt kirekesztőnek tekintik. A témában folyó legintenzívebb polémiát talán Robert A. Segal 1983-as *In defense of reductionism* című tanulmánya váltotta ki, amelyben mellett érvel, hogy a vallást nem-redukcionista módon csak egy hívő értelmezheti, mivel egy nem hívő kutató számára a vallás alapigazsága nem elfogadható, következésképpen ha csak ezt a megközelítést tartjuk lehetséges értelmezési módnak, akkor a szkeptikusokat kizárjuk a hiteles értelmezők sorából. Ezzel szemben véleménye szerint a hívő is tudhat redukcionista módon közelíteni a valláshoz, mert felismerheti a szkeptikusok értelmezéseiben rejlő igazságot.¹⁵ Bírálói ugyanakkor ugyanazt az elfogultságot és kirekesztést vetik Segal szemére, amellyel ő a fenomenológiát vádolta, és rámutattak érvrendszerének számos logikátlan pontjára. Ezek közül témánk szempontjából talán a legfontosabb, hogy hiba egyenlőségjelet tenni az énikus megértés és a hit között, hiszen az ember olyasmint is meg tud érteni, amiben nem hisz – különben elutasítani sem tudná.¹⁶ Ez a vita mutat rá talán a legjobban arra, hogy a két megközelítés képviselői között folytatott polémia lényegében legitimációs küzdelemből is értelmezhető és értelmezendő, és nem függetleníthető az irányzatok népszerűségétől és a tudományos életben betöltött súlyától. Bár mindkettő a másik dominanciája ellen lépett fel, a vallással foglalkozó tudományok összességét nézve a vallás énikus, redukcionista és szekuláris megközelítése volt elterjedtebb, legalábbis az 1980-as évekig – de kérdésfeltevésüket tekintve talán még ma is. Mindez annak is köszönhető, hogy a 19. században kialakuló társadalomtudományok az egyházzal versengtek a tudástermelés terén, a vallással foglalkozó diszciplínák pedig a teológiával szemben határozták meg önmagukat.¹⁷

Antropológiai kutatások

A vallásantropológiai kutatások többsége is azok közé a kutatások közé tartozott, amelyek a vallást énikus terminusokban, kulturális, társadalmi, történeti, gazdasági vagy politikai kontextusában próbálták megérteni. A vallással kapcsolatban felteendő és

¹⁴ Wiebe 1984: 158.

¹⁵ Segal 1983.

¹⁶ Pals 1986: 35. Az érvekről és ellenérvekről lásd még Griffin 2000; Segal 2000; Wiebe 1984.

¹⁷ Erről bővebben lásd például Orsi 2007: 177–204.

megválaszolandó kérdések, és a vallásnak mint társadalmi jelenségnek az értelmezése a különböző antropológiai irányzatok, elméletek szerint eltérő: hol a társadalmat ösztönző kohéziós erőnek (Durkheim), hol az embereket körülvevő valóságot létrehozó és a benne való létezésre mintát adó modellnek (Geertz, Rappaport), hol a társadalmi hierarchiát ravaszul fenntartó hatalmi eszköznek (Bloch), hol az ember egzisztenciális félelmeit elviselhetővé tévő magyarázatrendszernek (Tylor), hol pedig az emberi gondolkodás (Lévi–Strauss, Douglas) vagy éppen a vágyak és félelmek (Freud) kivételének látták és látják.¹⁸ Egyértelmű és általános álláspont volt viszont az, hogy az antropológiának és az antropológusnak nem feladata a hit kérdéseiben állást foglalni – mivel ezek nem tudományos, hanem ontológia vagy teológiai problémák, amelyek megválaszolásához nincsen megfelelő eszközkészlete –, és nem tekintheti az egyik vallást sem igazabbnak a többinél.¹⁹

Más társadalomtudományokhoz hasonlóan az antropológusok tárgyukat sokáig a kívülálló, semleges, objektivitásra törekvő szemlélő pozíciójából, analitikus módszerekkel vizsgálták, vagy legalábbis erre törekedtek. Az objektív, tudományos megközelítést számukra is alapvetően a vallások szekuláris szemlélete jelentette, amihez bizonyára hozzájárult az is, hogy a vallásantropológiára nagy hatást gyakorló gondolkodók – Tylortól, Frazeren át Durkheimig, Weberig vagy Maussig – valamint az őket követő generációk többsége agnosztikus vagy ateista volt.²⁰ Az objektívnek tekintett szekuláris szemléletnek az antropológiában sokáig nem is igen akadt megkérdőjelezője – még azoknak a kutatóknak a többsége is elfogadta és alkalmazta, akik valamilyen vallás követői voltak.

Abban, hogy az antropológusok a vallással vagy vallásokkal szemben távolságtartásra törekedtek, nagyban közrejátszott a diszciplinában oly erősen jelenlévő „bennszülötté válás tabuja”. Ennek alapja az a szemlélet, amely a kutató és a bennszülöttek, az Én és a Másik, az objektivitás és a szubjektivitás kategóriájára áthidalhatatlan ellentéppárokként tekint, így a kutató és a kutatóttak látásmódját és tudását összeegyeztethetetlennek tartja, az objektivitást pedig a kívülálló privilégiumának.²¹ Ha tehát a kutató elismeri az általa kutatott vallás – vagy általában a vallások – igazságát, akkor nem fogja tudni a megfigyeléshez szükséges távolságot fenntartani kutatása tárgyával szemben, következésképpen az amatőrismus hibájába esik, amivel tudományos hírnevét kockáztatja és azt éri el, hogy munkáit nem fogják tudományosan komolyan venni.²² Ez minden olyan kutatóra vagy szemléletre igaz volt, aki és amelyik a val-

¹⁸ Lambek 2013: 4.

¹⁹ Lásd például Evans–Pritchard 1969: 17; Bharati 1971: 231; Canell 2006:3.

²⁰ Canell 2006: 2; Evans–Pritchard 1969.

²¹ Tedlock 1991: 71. A kutató és a kutatóttal való távolság hiánya is szerepet játszott abban, hogy a kereszténység antropológiai kutatása meglehetősen későn indult meg: a kutatók, amellett, hogy túlzottan ismerősnek és ezért érdektelennek vélték, tartottak attól is, hogy a hit propagálójának tekintenek őket, vagy kevésbé tudnának ellenállni a megtérés csábításának (Canell 2006: 4). A kereszténység, mint kutatási téma mellőzésének további – nem kevésbé tanulságos – okairól lásd Robbins 2007.

²² Ewing 1994: 571; Tedlock 1991: 72. A bennszülötté válás azért is nehezen elfogadható tudományos szempontból, mert a kutató intenciói megváltozhatnak, és felülírhatják a tudományos szempontokat – minderről bővebben lásd ebben a számban Nagy Zoltán írását.

lásokat valamilyen szempontból érintetten vizsgálta. A kultúrkör iskola pap-kutatói munkáinak antropológiai értéke éppen azok teológiai dimenziói miatt kérdőjeleződött meg, megközelítésük pedig kikopott a tudományból.²³

A kívánt távolságtartást azonban megnehezíti az antropológia sajátos kutatási módszere, a résztvevő megfigyelés, mivel eleve magában hordozza az objektivitás és szubjektivitás közötti feszültséget. Az egyéni élményeken és tapasztalaton alapuló módszer során ugyanis a megfigyelő érzelmileg érintve van, miközben objektív szemlélőként hűvös távolságot kellene tartania megfigyelése tárgyától. A feladata megismerni a másik szemszögét, megtanulni úgy gondolkodni, érezni és viselkedni, mint a helyiek, de eközben nem szabad helybélivé válnia és az így szerzett tudását szigorúan étikus szempontok és kategóriák szerint szabad csak elemeznie.²⁴ Az antropológusnak tehát a „kintlét” és a „bentlét” között kell lavíroznia,²⁵ ám ez korántsem könnyű, különösen a valláskutatás esetében nem: ha az antropológus túlságosan „bekerül”, osztozik az általa vizsgáltak hitében, akkor fennáll a veszélye annak, hogy „lemond antropológusi autoritásáról”, ha viszont meg sem próbálja megérteni a helyiek nézőpontját, akkor kutatóként vall kudarcot.²⁶

A résztvevő megfigyelés élményszerű és személyes volta, a nagyfokú empátia és az egyszerre külső és belső látásmód követelménye miatt logikusan merülhet fel – és több kutatóban fel is merült –, hogy a megfigyelő/értelmező saját hite milyen szerepet játszik a kutatott vallás megértésében: vajon képes-e valaki, aki nem hisz a transzcendens létezésében, megérteni mások hitét, vallását?²⁷ E kérdés, a fenomenológusokhoz hasonlóan, megosztotta és megosztja az antropológusokat. Az egyik – talán dominánsabbnak mondható – álláspont szerint egy hitrendszer megértéséhez nincs szükség arra, hogy az antropológus hívővé váljon, vagy maga is hívő legyen. Mások hitének, mentalitásának megértéséhez ugyanis nem kell, ahogyan Geertz írja, „adatközlőinkkel valamifajta belső lelki megfelelésbe kerülni”, hiszen gondolataik verbális és nonverbális kifejeződésükön keresztül megismerhetővé válnak a kutató számára.²⁸ A megértést az sem segíti, ha a kutató valamilyen más vallás követője; a „civilben” hindu szerzetes Agehananda Bharati súlyos tévedésnek tartotta tanára, a kultúrkör iskolához tartozó Koppers atya véleményét, amely szerint: „ahogyan egy kenuépítéshez értő ember az etnográfusnál jobban le tudja írni a kenuépítés műveleteit, úgy az odaadóan vallásos ember is alkalmasabb a vallás etnográfiai leírására.”²⁹ Evans–Pritchardról és a Turner házaspárról viszont – akik mindannyian felnőttfejjel megtért katolikusok voltak – tudható, hogy saját hitüket antropológiai módszerük részévé tették.³⁰

²³ Bharati 1971: 231.

²⁴ Tedlock 1991: 69

²⁵ Geertz 1994 [1974].

²⁶ Engelke 2002: 3.

²⁷ Lásd például Engelke 2002.

²⁸ Geertz 1994 [1974]: 203. Hasonlóképpen vélekedett többek között: Southwold 1979: 637–638, Peshkin (idézi Harding 1988: 582).

²⁹ Bharati 1971: 231. Az antropológus saját meggyőződése elfogultsághoz és torzító értelmezésekhez is vezethet: Bharati 1971: 235.

³⁰ Erről bővebben lásd Engelke 2002.

Míg Evans–Pritchard a saját vallásosságát használta eszközül adatközlői hitének a megértéséhez, addig mások ennél tovább mentek, és „megsértették” a bennszülötté válás tabuját, azaz elfogadták igaznak a kutatott vallás hiedelmeit és valamilyen vallásos szerepet vállaltak: leggyakrabban egy vallásos specialista tanítványai lettek.³¹ Lépésüket többféleképpen indokolták. Az egyik ok ismeretelméleti: e kutatók némelyike meg volt győződve arról, hogy csak akkor ismerheti meg egy csoport hitét vagy tudását, ha osztozik benne,³² amire egyébként a terepmunka „intimitása” miatt sokszor szinte észrevétlenül került sor. A másik ok az, hogy az adatközlők számára nagyon is fontos lehet az antropológus hozzáállása az általa vizsgált hithez, sok esetben elfogadottsága és hitelessége is involváltságának mértékétől függ.³³ Több kutató is beszámolt arról, hogy szkeptikus magatartásuk miatt adatközlőik nem tartották képesnek őket kultúrájuk megértésére, vagy egyszerűen nem tekintették őket komoly beszélgetőpartnernek.³⁴ A bennszülötté válás harmadik oka lehet, hogy a kutató által vizsgált valláshoz vagy vallásos jelenséghez – annak bizalmas vagy titkos jellege miatt – kívülállóként egyszerűen lehetetlen hozzáférni. Ezzel a helyzettel találta szembe magát többek között a franciaországi jelenkori rontásdiskurzust kutató Jeanne Favret-Saada vagy a Londonban működő boszorkánytársaságokat vizsgáló Tanya Luhrman. A megtérés bizonyos esetekben csak „módszertani” – például Tanya Luhrman esetében, aki saját bevallása szerint sosem vált meg igazán „racionális premisszáitól” –, és bár vannak, akik nyíltan vallanak involváltságukról, a hit kérdését sokan nyitva hagyják.³⁵

Az Én és a Másik közötti határ áthágását korántsem könnyű elfogadni vagy feldolgozni. Katherine P. Ewing saját, szufizmussal kapcsolatos kutatási élményeit és reakcióit elemezve ír arról, mennyire nyugtalanítólag hatott rá, és milyen nehezen tudta kezelni azt a felismerést, hogy adatközlői hitének bizonyos elemei számára esetleg relevánssá válhatnak. Húzódozását ő nagyrészt a bennszülötté válásra vonatkozó antropológiai tabunak tudta be, de utalt egy másik, nem kevésbé jelentős okra is: a kutató számára komoly identitásválságot jelent szakítani a korábbi önképe (például racionálisan gondolkodó tudós, felvilágosult protestáns keresztény) alapját jelentő világgéppel, és elkezdeni elfogadni egy másik, adott esetben gyökeresen más premisszákra épülő gondolkodási rendszert. A megtérés apró jeleire az antropológus önkéntelen válasza tehát sokszor a rémület, és az Én és a Másik közötti távolság még hangsúlyosabb újraépítése.³⁶

Ezek a dilemmák azonban az objektív kutatói szerepelvárásnak köszönhetően sokáig alig jelentek meg az etnográfiai írásokban: csak kevesen voltak azok, akik egyértelműen felvállalták érintettségüket. A szubjektív élmények során tapasztalatokat szerző terepmunkás és az objektív megfigyelő/elemző pozíciója közötti feszültségre

³¹ Lásd például Favret-Saada 1980; Luhrman 1989; Stoller – Olkes 1987; Desjarlais 1992.

³² Jules-Rosette 1975: 21. Idézi Tedlock 1991: 71.

³³ Lásd például Mittermaier 2011: 22.

³⁴ Peshkin 1986; Orsi 2007: 150.

³⁵ Ewing 1994: 580. Ewing itt kitér a Luhrman eljárásával kapcsolatos etikai problémáira is. Érzésem szerint Favret-Saada állásfoglalása sem teljesen egyértelmű, bár ír arról, hogy a kutatás ideje alatt őt ért szerencsétlenség-sorozatot hajlamos volt ő is rontásként értelmezni (Favret-Saada 1980).

³⁶ Ewing 1994: 574–576. Ugyanerről lásd Orsi 2007: 177–204.

a személyes és tudományos „hang” erőteljes szétválasztása jelentett megoldást. A kutató magánemberként, „kávéházi szituációkban” természetesen állást foglalhatott az istenek létezéséről vagy egyes vallások igazságáról, de ebbéli véleményének a tudományos diskurzusban nem adhatott hangot.³⁷ A tudományos munkákból tehát a legtöbbször módszeresen kimaradtak a személyes utalások, a kutatás során megélt események.³⁸ A másik lehetőség – amellyel többen éltek is –, hogy személyes tereptapasztalataikat külön kötetben, irodalmibb formában, memoárként adták közre, sokszor álnéven.³⁹ A személyes hangvételű, esetleg a saját hitre, pozícióra reflexiókat tartalmazó írások az 1980-as évek után szaporodtak meg, de ehhez már az antropológiában bekövetkezett gyökeres változásra volt szükség.

Posztmodern fordulat és a valláskutatás krízise

Ez a változás pedig annak a nyugati filozófiában lezajló paradigmaváltásnak köszönhető, amely alapjaiban kérdőjelezte meg a modernitás episztemológiai alapelveit, és amely az 1970-es évektől érezte hatását a szociál- és kulturális antropológiában. E fordulat következményeit az antropológiára és azon belül a vallásantropológiára – valamint más, a vallás vagy hiedelemkutatásban érdekelt tudományágakra – nézve nagyon leegyszerűsítve három pontban lehetne összefoglalni.

A posztmodern modernitás kritikájának az alapja, hogy kétségbe vonja az objektív, kívülről és semleges tudományos megfigyelés és értelmezés lehetséges voltát. Minden megfigyelő ugyanis *valamilyen* értelmezési tradíció talaján állva és *valahonnan*, valamilyen pozícióból tekint vizsgálata tárgyára, ami még akkor is hatással van arra, ahogyan látja, és ahogyan értelmezni tudja e tárgyat, ha erőfeszítéseket tesz azoknak a premisszáknak a felfüggesztésére, amelyeknek tudatában van. Számos szerző mutatott rá arra, hogy a társadalomtudományos valláskutatás módszere, miszerint az ateizmus vagy agnoszticizmus pozíciójába helyezkedve neutrális és objektív tudományos vizsgálat végezhető, alapvetően hibás, mert az ateizmus/agnoszticizmus is egy világnézet vagy hit, amely nagyon határozott premisszákkal rendelkezik a világ megismerését és igazságát illetően.⁴⁰ Ráadásul a semlegességre törekvés is egy konkrét

³⁷ Bharati 1971: 232.

³⁸ Tedlock írja Evans-Pritchard Nuer (1940) című monográfiája kapcsán, hogy ha volt is az írásban személyesebb hangvételű részlet, akkor annak célja éppen a szerző és az adatközlők közötti távolság megteremtése volt (Tedlock 1991: 74). Ez a példa azért is érdekes, mert Evans-Pritchard későbbi írásából tudható, hogy e terepmunkának jelentős hatása lehetett spirituális gondolkodására: „Azt mondhatnám, hogy a nuerek között többet tudtam meg Istenről és emberi mivoltunkról, mint amennyit odahaza addig bármikor” (1973: 5. – idézi Engelke 2002: 6).

³⁹ Tedlock 1991: 72; példákat lásd uo. 77–79.

⁴⁰ Hufford 1991; Hyman 2004. A szekuláris valláskutatás elfogult, sőt időnként vallásellenes voltát már korábban is felismerték és kritikával illették (lásd például Evans-Pritchard 1969; vagy a módszertani agnoszticizmus vagy ateizmus szükségességével egyébként egyetértő Bharati 1971: 233). Ez nyilvánult meg nyíltan például a racionális tudományos gondolkodást az irracionális vallásnál fejlettebbnek tekintő evolucionista elméletben (lásd például Frazer Aranyág című munkáját), vagy kevésbé nyíltan abban, hogy az antropológusok többsége a vallások igazságát „nem vette komolyan.”

világnézetből, mégpedig a liberális modernitásra jellemző tudományos, racionalitás alapú gondolkodásból fakad.⁴¹

A posztmodern kritika második, számunkra lényeges – és az előbbitől nem független – tétele, hogy az egyes tudományágak által az értelmezés során alkalmazott fogalmak, valamint kategóriák kultúra- és tradícióspecifikusak, és sajátos genealógiával bírnak. A vallásantropológia kulcsfogalmairól például kiderült, hogy keresztény gyökerei vannak,⁴² és ez igaz magára a vallásfogalomra is. A vallásnak az az értelmezése, amit az antropológia használt és amit az antropológusok sokáig magától értetődőnek vettek, a felvilágosodás Európájának terméke, és mint ilyen, sajátos jelentéstöltettel bír: a vallást jól körülhatárolható és megragadható entitásként fogja fel, amely abban az értelemben transzcendens, hogy kívül áll a társadalmon, ennél fogva a társadalom tagjai számára a követése opcionális. Központi eleme a hit, annak is egy sajátosan modern keresztény – leginkább protestáns – személyes változata, amely egyfajta belső lelkiállapotként, hangulatként vagy szemléletmódként fogható fel.⁴³ Egyre inkább nyilvánvalóvá vált az is, hogy a kereszténység látenszen meghatározó egy sor egyéb, a valláshoz szorosan nem kötődő alapfogalom esetében is – amilyen például a rokonság vagy a csere fogalma – valamint abban, ahogyan az antropológusok e jelenségeket értelmezik.⁴⁴ Ezek a vizsgálatok végül is arra mutattak rá, hogy a kereszténység mélyen áthatja a nyugati intellektuális áramlatokat és tudományokat, még a magukat szigorúan racionalitáson alapulónak, objektívnek és szekulárisnak tekintőket is.⁴⁵ Fel kellett ismerni tehát, hogy a szakítás a kereszténységgel korántsem volt oly teljes a vallást kutató tudományok részéről, fogalmaik és értelmezési keretük lényegében véve ugyanannyira tradícióhoz kötött, és ugyanannyira partikuláris, mint azé a teológiáé, amelytől mindannyian elhatárolódní igyekeztek.

Mindez pedig átvezet bennünket a posztmodern kritika harmadik lényeges, a tudományok hatalmi beágyazottságára vonatkozó tételéhez. Eszerint a tudományok nem a társadalmon kívül, légtüres térben léteznek: azzal, hogy a modernitásban a világról alkotott, hitelesnek tekintett tudás létrehozásának letéteményesei lettek, a hatalom birtokosáivá, más hatalmi formákhoz kapcsolódva pedig a hatalomgyakorlás eszközeivé váltak.

⁴¹ Hyman 2004: 200.

⁴² Lásd például Needham 1972; Pouillon 1982; Ruel 1982; Taylor 2000.

⁴³ Asad 1993.

⁴⁴ Canell 2005; Canell 2006; Parry 1986; Sahlins 1996.

⁴⁵ A folklorista Susan J. Ritchie például amellel érvel, hogy a szent és a profán közötti határ elmosódása nemcsak szekularizációként, hanem szakralizációként is értelmezhető: a mindennapi életmód válik alapvető értékek kifejeződésévé, vagyis maga a kultúra szakralizálódik. E változás Ritchie szerint a reformációval indul meg, és később hathatós segítséget kap a folklór és a vallástudomány részéről (Ritchie 2002: 444). A szekuláris, azaz empirikus és pozitivistá gondolkodás annyiban is a valláshoz kapcsolható, hogy kialakulását a vallásháborúk jelentette társadalmi és teológiai krízisre adott válaszként lehet értelmezni: a hitfüggetlen és módszeres bizonyításokon alapuló, univerzális érvényűnek tekintett tudástól várták a béke megeremtését (Toulmin 1990 – idézi Ritchie 2002: 449–450). Ilyen értelemben véve tehát a szekularizáció nem független a vallástól, de még csak nem is feltétlenül vallásellenes. Szekularizáció és vallás viszonyát tovább árnyalja az a – Fenella Canell által Weber óta tudományos közhelynek nevezett, és általa vitatott – nézet, amely szerint a szekularizáció a kálvini protestantizmus egyenes következménye, vagyis a kereszténység maga is eszköze volt a társadalom szekularizálásának (Canell 2005: 341 és 2006: 3).

Az antropológiában ez a gondolat a posztkoloniális elmélettel ötvözve vezetett azoknak a munkáknak a megszületéséhez, amelyek amellet érveltek, hogy a nyugati fogalom és kategóriarendszer más kultúrákra való alkalmazása „erőszakot tesz” e kultúrákon, torzítja és félreértelmezi őket, azaz maga is hatalmi aktus. A valláskutatás esetében a vallás nyugati típusú felfogása például eleve behatárolja azt, hogy milyen jelenségek tartozhatnak a kutatás tárgykörébe és hogy miként értelmezhető a társadalmi életben játszott szerepük. Ilyen értelemben erősen kétséges az is, mennyire alkalmas e vallásfogalom – a többi, valláskutatásban alkalmazott kategóriával együtt – az öt kitermelő gondolkodási tradíciótól idegen kulturális képződmények és társadalmi valóság leírására.⁴⁶

A sajátos kulturális gyökerű fogalmak univerzális érvényű használata emellett azért is problémás, mert könnyen vezethet, és vezetett is, normatív megállapításokhoz – egyébként nem csak e fogalmak nyugati kultúrkörön kívül eső alkalmazáskor. Fenella Canell írja például, hogy azért, mert az angolszász antropológusok többsége nem lépett túl saját kultúrája aszketikus, protestáns kereszténységfelfogásán, a kereszténység bizonyos válfajai – például az általa kutatott mormon vallás – esetében sokan megkérdőjelezzik azok valódi keresztény voltát, és nem tekintik releváns kutatási tárgynak sem.⁴⁷ Robert A. Orsi pedig a vallástudományokban uralkodó, azok liberális keresztény gyökereiből eredő látens – vagy kevésbé látens – normatív szemléletről ír, amely szerint vannak „rossz”, a társadalom normái szerint elfogadhatatlan hitrendszerek, amelyekhez azért nem ajánlott megértő kutatói módon közeledni, mert az e jelenségek elfogadását, legitimálását jelentheti.⁴⁸

Az antropológia, és ezen belül a vallásantropológia hatalmi aspektusai a fogalmi és elméleti keret szintjén túl az etnográfia, azaz a terepmunka és az ebből született tudományos írás szintjén is érvényesülnek.⁴⁹ A kutató–kutatott vagy megfigyelő–megfigyelt viszony mindig is aszimmetrikus, amelyben a két fél érdekei nem fedik egymást: a kutató a vizsgált jelenségről (társadalom/kultúra/hitrendszer) a saját paradigmája szerint próbál valamilyen tudományosan érvényes (és értékes) értelmezésre jutni, míg a kutatott – ha akar egyáltalán valamit – akkor saját belső értelmezését szeretné érvényre juttatni. A kétféle igazság a két fél eltérő értelmezési kerete miatt sosem fedi egymást, sőt, a kutatott szemében a megfigyelő értelmezése sokszor téves

⁴⁶ Az antropológia által használt kulcsfogalmak felülvizsgálata, dekonstrukciója a posztmodern antropológia egyik legfontosabb hozadéka, bár hasonló vizsgálatokra már korábban is volt példa – lásd például Steiner a taburól vagy Lévi–Strauss a totemizmusról (Lambek 2013: 6).

⁴⁷ Canell 2005.

⁴⁸ Orsi 2007: 6–7. A vallásos mozgalmak morális alapon történő megkülönböztetése egyébként elvárásnéként – az Amerikai Egyesült Államokban legalábbis – a társadalom részéről is megfogalmazódik: bizonyos esetekben kifejezetten azt várják a vallástudomány művelőitől, hogy tudományos legitimitásuknál fogva foglaljanak állást az egyes vallásos irányzatok elfogadható vagy elfogadhatatlan voltáról. Orsi határozottan elutasítja a kutatók efféle szerepvállalását, tudományos és etikai alapon egyaránt: egyrészt tudományos szempontból nincsenek olyan kritériumok, amelyek alapján jó vagy rossz, igazi vagy nem igazi vallásról (igazi kereszténységről, igazi iszlámról stb.) lehetne beszélni, másrészt morálisan elfogadhatatlan, hogy ilyen jellegű állásfoglalásaival a tudomány adott esetben akár politikai döntéseket vagy beavatkozásokat legitimáljon.

⁴⁹ Ez természetesen minden olyan tudományra igaz, amely elsődleges adatait interperszonális terepmunka során szerzi.

vagy egyenesen sértő lehet. Kettejük közül azonban általában csak a kutató van abban a helyzetben, hogy tapasztalatait közreadva a saját értelmezését állítsa be érvényesnek az esetleges helyi értelmezésekkel szemben.⁵⁰

A posztmodern fordulat tehát leszámolt az objektív és semleges tudományok illúziójával, sőt rámutatott arra, hogy a semlegesség és elfogulatlanság köpönyegébe bújva a tudományos diskurzus nemcsak, hogy félrevezető, de a legnagyobb hatalommal bíró is egyben, amivel egyébként éppen saját liberális alapelveinek mond ellent.⁵¹ A „lelepleződést” követő évtizedek éppen ezért a társadalomtudományok krízisét hozták, jövőjüket pedig sokan meglehetősen sötétben látták – és sok esetben látják még ma is. Az nyilvánvalóvá vált, hogy az érintett diszciplínáknak valamiféleképpen reagálniuk kell az előállt helyzetre. A vallással foglalkozó kutatások esetében különösen fontos volt ez, mivel komoly kihívóra akadtak az újra helyzetbe hozott teológia radikálisabb irányzatainak – például a radikális ortodoxiának – a „személyében”⁵², amelyek az objektivitás bukása után lehetőséget láttak arra, hogy újra a teológia lehessen a nyugati gondolkodás meghatározó metanarratívája.⁵³ Magán a vallástudományon belül is megjelentek az elkötelezett, „evangelizáló” irányzatok,⁵⁴ amelyek elvetették a hívő kutatókkal szemben elnyomó szekuláris paradigmát.⁵⁵

A posztmodern fordulat után

A válaszreakciók nem is sokáig vártak magukra. A kritikák hatására a valláskutatásban érintett tudományágak részéről megindult előfeltevéseik és fogalomrendszerük ideológiai meghatározottságának, hatalmi viszonyaiknak, valamint a tudástermelésben betöltött szerepüknek a feltárása, és kísérletek történtek olyan módszerek kidolgozására, amelyekkel ellensúlyozhatják hatalmi pozíciójukat és „igazságot szolgáltathatnak” a kutatóknak. Mindez nem egyhangúlag és vita nélkül történt, ám az általánosságban megfigyelhető, hogy e diszciplínák és művelőik, ha eltérő mértékben is, de szembenéztek saját pozíciójukkal illetve korlátaikkal, és reflexívebbé váltak.⁵⁶

E reflexivitás a kutatók munkáiban több szinten és többféle módon jelentkezett.⁵⁷ A legegyszerűbb formája annak a ténynek az elismerése és megjelenítése a tudományos szövegben, hogy a kutató által közreadott interpretáció csak egy a vizsgált jelenségek lehetséges „olvasatai” közül. A társadalmi jelenségek különböző perspektívából vagy eltérő premisszák talaján állva eltérő értelmezésekhez fognak vezetni, amelyek ráadásul

⁵⁰ Minderről és az antropológia episztemológiai problémáiról bővebben lásd e számban Mészáros Csaba tanulmányát.

⁵¹ Ward 2000: 546 – idézi Hyman 2004: 203.

⁵² Milbank – John – Pickstock és Ward 1999.

⁵³ Habár a posztmodern éppen a metanarratívák és univerzális teóriák létezését vonja kétségbe.

⁵⁴ Orsi 2007: 193.

⁵⁵ A folklorista Hufford módszertani tanulmányában például igazságtalannak tartja a módszertani ateizmust és módszertani agnoszticizmust, mivel azok csak a vallásos kutatóktól várják el meggyőződésük felfüggesztését (Hufford 1995: 68).

⁵⁶ Az antropológiában ez a folyamat viszonylag korán, már az 1970-es években megindult (Barnard 2000: 164), míg a folklorisztikában és vallástudományban valamivel később.

⁵⁷ Ez a sokféleség sokszor egy szövegben belül is megfigyelhető.

nem alkotnak hierarchikus rendet, azaz egyik sem igazabb vagy felsőbbrendű a másiknál. Az utóbbi évtizedekben született vallásantropológiai művek szerzői közül sokan hangsúlyozzák, hogy tiszteletben tartják, „komolyan veszik” adatközlőik állításait, ami mindössze annyit jelent, hogy nem vonják kétségbe az elmondottak igaz voltát, és nem tekintik a saját értelmezésüket helyesebbnek – azt nem, hogy hisznek is az elmondottakban. Az efféle hozzáállás időnként a szöveg finom, fogalmazásbeli részleteiben is tetten érhető. A 21. századi egyiptomi álomértelmezésekről szóló kitűnő monográfiájában Amira Mittermaier például az adatközlők által elmesélt álomélmények idézések azért tartózkodott az „XY azt állítja, hogy álmában megjelent a Próféta” formátumtól, mert ez a megfogalmazás az álom igazságtartalmával szembeni fenntartását sugallta volna, egy olyan élmény realitásának a kétségbevonását, amely elbeszélője számára nagyon is valós volt.⁵⁸ A reflexivitás másik módja, hogy az antropológus „nyitl kártyákkal játszik”, azaz vállalja véleményét a hit kérdéseit illetően és ezt egyenrangú partnerként megvitatja az adatközlőkkel.⁵⁹

A külső–belső szemlélet egyenrangúságának elismerését, és a kettő kiegyensúlyozottabb ábrázolását szolgálja az is, hogy a kutatók igyekeznek teret adni adatközlőik „hangjának”, „értelmezéseinek.” Ennek az egyik, sokak által gyakorolt módja a kész etnográfia véleményeztetése az adatközlőkkel, lehetőleg még annak publikálása előtt.⁶⁰ Az adatközlői értelmezés figyelembe vételének következő szintjét jelentik azok a módszertani kísérletek, amelyek már az interpretáció folyamatába is igyekeznek bevonni a kutatókat.⁶¹ A folklorista Elaine J. Lawless saját kellemetlen tapasztalatait követően vállalkozott egy újfajta, a kollektív értelmezést lehetővé tévő módszer kidolgozására, amelyet „kölcsonos etnográfiának” nevezett.⁶² Ennek lényege a következő: a primér adatok összegyűjtését és lejegyzését követően – az ő esetében különböző protestáns felekezetek lelkésznőivel készített életútinterjúkról volt szó – az anyagot az adatközlőkkel közösen vitatta meg, és kikérte véleményüket a saját értelmezésével és következtetéseivel kapcsolatban is. A többszöri alkalommal zajló közös értelmezéseknek többféle hozadéka volt: az adatközlőknek időnként sikerült meggyőzniük a kutatót következtetése helytelenségéről, máskor pedig olyan perspektívákat tártak fel előtte, amelyeket egymaga sosem fedezett volna fel. A leglényegesebb talán mégis az volt, hogy a beszélgetések során a csoport tagjai megtanulták tisztelni egymás sokszor eltérő véleményét, amely alól a kutatóé sem volt kivétel. A közös értelmezési folyamatnak ugyanis nem egy közös és mindenki által „igaznak” tekintett interpretáció megalkotása volt a célja; bizonyos kérdésekben a kutató

⁵⁸ Mittermaier 2011: 28.

⁵⁹ Ezt javasolja egymástól függetlenül Hufford (1991: 72) és Ewing (1994: 578) is. Ez utóbbi azért is elfogadhatónak tartja ezt az eljárást, mert hitkérdésekben a kutató csoport véleménye sosem homogén, az ilyen jellegű beszélgetések megszokottak – erről lásd még Bell 2002.

⁶⁰ Korai példa e gyakorlatra William A. Christian „Person and God in a Spanish Valley” című munkája (1989: 198–202).

⁶¹ Erről magyarul lásd Nagy 2006.

⁶² Lawless az a felismerés ösztönözte e módszer kidolgozására, hogy az a feminista értelmezés, amelyet egy korábbi, kisvárosi közegben működő pünkösdista lelkésznő nemi szerepfelfogására fókuszáló munkájában közölt, az általa kutatók értékrendszerével egyszerűen összeegyeztethetetlen volt, és amivel – ahogyan azt egyik kedves adatközlője jelezte neki – kifejezetten ijesztő volt szembesülniük (Lawless 1992: 307–309).

ugyanúgy ragaszkodott saját következtetéseihez, mint az adatközlők. Lawless szerint a legnehezebb egyébként nem is a közös interpretáció folyamata és mások véleményének az elfogadása volt, hanem rátalálni egy olyan írásmódra, amely visszaadja az értelmezés kölcsönös, interaktív voltát, amelyben a kutató nem adja fel véleményének, kutatói pozíciójának legitimitását, de véleménye nem is élvez elsőbbséget.⁶³

Más módszerek a külső és belső látásmódot nem személyközi interakcióban próbálják meg közelíteni egymáshoz, hanem egy köztes pozíció létrehozására törekszenek a kutató és a másik valóságának vagy „morális univerzumának” a határán. A kutatónak e nézőpontban állva, pontosan ebbe mindig visszalépve kell a saját és a másik valóságát egymással folyamatosan összevetve, azokban mintegy ki-be járva, a kettő egymáshoz való viszonyában vizsgálnia. Mindehhez szükség van arra, hogy a megfigyelő a saját világára is idegenként tudjon nézni, de arra is, hogy a két világ különbözőségét fenntartsa. A kétféle valóság közötti folyamatos határátlépéshez a kutatónak saját, sokszor szenzuális élményeire kell hagyatkoznia, és figyelni arra, hogy miképp éli meg ő, és miképp értelmezik mások e tapasztalatokat.⁶⁴ Bár nem beszél határátlépésről és köztes nézőpontról, a máltai katolikusok között terepmunkát végző Jon P. Mitchell mégis hasonlóképpen használta fel saját élményeit annak megértésére, hogy a helyiek miként értelmezik bizonyos tapasztalataikat. Történt ugyanis, hogy egy Jézus szobrot körülvevő üveg takarítása során ájulásközeli állapotba jutott, amit aztán megvitatott a helyiekkel, akik többféle, vallásos és nem vallásos magyarázatot is felkínáltak az esemény értelmezéséül. Ez a beszélgetés vezette a kutatót arra a felismerésre, hogy a testi érzetek és az általuk kiváltott érzések, valamint a vallásos hit között szoros összefüggés van: egyrészt a hit váltja ki őket, másrészt ezek az érzések adnak értelmet a hitnek.⁶⁵

E módszer már részben válasz lehet azokra az episztemológiai kételyekre is, amelyek a vallással kapcsolatosan a kutatás kezdetei óta felmerültek, és amelyet a posztmodern személet a jelentések partikularitásának hangsúlyozásával tovább erősített. E sokszor végletekig vitt relativizmust árnyalva sokan mutattak rá a kultúrák, világképek és gondolkodásmódok hasonlóságára – nem tagadva nyilvánvaló különbözőségüket sem. Kognitív antropológusok például amellett érveltek, hogy a vallásos gondolkodás lényegileg nem különbözik az egyéb gondolatoktól, a vallásos ideák a többihez hasonló módon képződnek és a vallásos fogalmak sem mentesek a kognitív kényszerektől (például konkrét esetekről beszélve az elvont, időtlen istenségek maguk is időhöz és térhez kötve jelennek meg). Az ember általános kognitív eszközkészlete tehát alkalmas arra, hogy a vallásos ideákat megértse, még akkor is, ha nem hisz bennük.⁶⁶ Ami pedig az antropológiai fogalmak használhatóságának kérdését illeti: bármilyen korlátozott és kulturálisan terheltsé is a jelentésük, alkalmazásuk bizonyos esetekben eredeti kulturális közegükön

⁶³ Lawless 1992: 311–312. Módszerének egyik kritikusa szerint éppen ebben rejlik a metódus gyengesége: végül is mégiscsak az etnográfus az, aki e közös interpretációt prezentálja, így a kutató–kutatottak között fennálló hatalmi egyenlőtlenségre nem kínál teljes megoldást (Ritchie 2002: 447).

⁶⁴ Orsi 2007: 198–203. E megközelítés illusztratív példaként Orsi David Haberman *Journey through the Twelve Forests: An Encounter with Krishna* című munkáját hozza.

⁶⁵ Mitchell 1997.

⁶⁶ Erről bővebben, további irodalommal együtt lásd Lawson 2002: 117–119.

kívül is indokolt lehet, mivel éppen a gyarmatosításnak és a kultúrák érintkezésének köszönhetően másutt is beépültek a helyi szóhasználatba.⁶⁷

A posztmodern fordulat tehát lényeges változásokat hozott a vallásantropológia szemléletében, módszerében és a tárgyhoz való viszonyában: az univerzális paradigmáknak búcsút mondó sokszínű, sokféle megközelítést alkalmazó, saját pozíciójára folyamatosan reflektáló, saját fogalmait megkérdőjelező, a kutatási tárgyat sokféle perspektívából és aktuális kontextusát figyelembe véve vizsgáló tudományágként működik. Kérdésfeltevésének jellege viszont nem változott – nem vált tehát teológiává: míg az emberek többségének képzeletét maga a vallás foglalkoztatja, addig az antropológusokét a vallással kapcsolatos miértek és hogyanok.⁶⁸

Irodalom

ALLEN, Douglas

1987 Religious Phenomenology. In Mircea Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion*. 272–285. New York–London: Macmillan Publishing Company.

ASAD, Talal

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BARNARD, Alan

2000 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELLAH

1978 Religious Studies as „New Religion.” In Jacob Neddlemen – George Baker (eds.): *Understanding the New Religions*. 106–112. New York: Seabury Press.

BELL, Catherine

2002 „The Chinese believe in spirits”: belief and believing. In Nancy Frankenberry (ed.) *Radical Interpretation in religion*. 100–116. Cambridge: Cambridge University Press.

BERGER, Peter

1974 Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 13. No. 2. 125–133.

BHARATI, Agehananda

1971 Anthropological approaches to the study of religion: ritual and belief systems. *Biennial Review of Anthropology* Vol. 7. 230–282.

CAIN, Seymour

1987 History of Study. In Mircea Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion*. 64–83. New York–London: Macmillan Publishing Company.

CANELL, Fenella

2005 The Christianity of Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 11. No. 2. 335–356.

2006 Introduction. The Anthropology of Christianity. In Fenella Canell (ed.) *The Anthropology of Christianity*. 1–50. Durham and London: Duke University Press.

⁶⁷ Bell 2002: 105.

⁶⁸ Lambek 2013: 3.

- CHRISTIAN, William A. Jr.
1989 *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- DESJARLAIS, Robert R.
1992 *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in Nepal*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ENGELKE, Matthew
2002 The Problem of Belief: Evans–Pritchard and Victor Turner on 'The Inner Life'. *Anthropology Today* Vol. 18. No. 6. 3–8.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.
1969 Religion and the Anthropologists. In *Essays in Social Anthropology*. 29–45. London: Faber and Faber.
1973 Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Vol. 4. 1–12.
- EWING, Katherine P.
1994 Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *American Anthropologist* Vol. 96. 3. 571–583.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
1980 *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERBER, Michael P.
2006 Critical realism and Religion: Objectivity and the Insider/Outsider Problem. *Annals of the Association of American Geographers* Vol. 96. No. 1. 176–181.
- FRAZER, James G.
1994[1890] *Az Aranyág*. Budapest: Századvég Kiadó.
- GEERTZ, Clifford
1994[1974] „A bennszülöttek szemszögéből”: Az antropológiai megértés természetéről. In Uő.: *Az értelmezés hatalma*. 200–216. Budapest: Századvég Kiadó.
- GRIFFIN, David Ray
2000 Religious Experience, Naturalism, and the Social Scientific Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 68. No. 1. 99–125.
- HABERMAN, David
1994 *Journey through the Twelve Forests: An Encounter with Krishna*. New York: Oxford University Press.
- HARDING, Susan
1988 God's Choice: The Total World of a Fundamentalist Christian School by Alan Peshkin – Review. *American Anthropologist* Vol. 15. No. 3. 582.
- HUFFORD, David J.
1995 The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. *Western Folklore* Vol. 54. No. 1. 57–76.
- HYMAN, Gavin
2004 The Study of Religion and the Return of Theology. *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 72. 1. 195–219.

- JULES-ROSETTE, Benetta
1975 *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- LAMBEK, Michael
2013 What is 'Religion' for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to 'Religion'? In Janice Boddy – Michael Lambek (ed.): *A Companion to the Anthropology of Religion*. 1–32. Oxford: Wiley Blackwell.
- LAWLESS, Elaine J.
1992 „I Was Afraid Someone like You... an Outsider... Would Misunderstand”: Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects. *The Journal of American Folklore* Vol. 105. No. 417. 302–314.
- LAWSON, Thomas E.
2002 On Interpreting the World Religiously. In Nancy Frankenberry (ed.) *Radical Interpretation in religion*. 117–128. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUHRMANN, Tanya M.
1989 *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McCUTCHEON, Russel T.
1999 Introduction. In Russel T. McCutcheon (ed.) *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. 15–22. New York: Cassel.
- MILBANK, John – PICKSTOCK, Catherine – WARD, Graham
1999 *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge.
- MITCHELL, Jon P.
1997 A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 3. No. 1. 79–94.
- MITTERMAIER, Amira
2011 *Dreams that Matter. Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkely–London: University of California Press.
- NAGY Károly Zsolt
2006 Interaktív etnográfia. *Tabula* 9. évf., 2. sz., 333–350.
- NEEDHAM, Rodney
1972 *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Backwell.
- ORSI, Robert A.
2007 *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and The Scholars Who Study Them*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- PALS, Daniel
1986 Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion. *The Journal of Religion* Vol. 66. No. 1. 18–36.
- PARRY, Johnatan
1986 The Gift, the Indian Gift and the 'Indian gift'. *Man* Vol. 21. 452–473.
- PESHKIN, Alan
1986 *God's Choice: The Total World of a Fundamentalist Christian School*. Chicago: The University of Chicago Press.

- POUILLON, Jean
 1982 Remarks on the Verb to Believe. In Michael Izard and Pierre Smith (eds.) *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*. 1–8. Chicago: The University of Chicago Press.
- RITCHIE, Susan J.
 2002 Contesting Secularism: Reflexive Methodology, Belief Studies and Disciplined Knowledge. *The Journal of American Folklore* Vol. 115 No. 457/458. 443–456.
- ROBBINS, Joel
 2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* Vol. 48. No. 1. 5–38.
- RUEL, Malcolm
 1982 “Christians as Believers.” In John Davis (ed.): *Religious Organization and Religious Experience*. 9–31. London: Academic Press.
- SAHLINS, Marshall
 1996 The Sadness and Sweetness: Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology* Vol. 37. No. 3. 395–428.
- SEGAL, Robert A.
 1983 In Defense of Reductionism. *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 51. 97–124.
 2000 Response: In Defense of Social Scientific Naturalism: A Response to David Ray Griffin. *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 68. No. 1. 133–141.
- SMART, Ninian
 1973 *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press.
- SOUTHWOLD, Martin
 1979 Religious Belief. *Man* Vol. 14. No. 4. 628–644.
- STOLLER, Paul – Cheryl OLKES
 1987 *In Sorcery’s Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Mark C. (ed.)
 2000 *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- TEDLOCK, Barbara
 1991 From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* Vol. 47 No. 1. 69–94.
- TOULMIN, Stephen
 1990 *Cosmopolits: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- WARD, Graham
 2000 Review Essays: Religionists and Theologians: Toward a Politics of Difference. *Modern Theology* Vol. 16. 541–547.
- WIEBE, Donald
 1984 Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 52. No. 1. 157–165.

*Hesz Ágnes***Religion, anthropology and the anthropologist**

The article provides a brief overview of the history and methodology of anthropology focusing on a problem that is of controversial nature for the students of the discipline: within what paradigm should the academic study of religion be conceived and performed and what are the relevant questions to be asked about religion? The objective of the author is to present the major tendencies and contexts of the problem with regard to the limits of cognition, the initiated/outsider or subjective/objective approaches and the discourses about the ethnographic mode of writing. It primarily focuses on English-speaking scholarship, especially on the anthropological study of religion, but because of the interdisciplinary nature of research it touches upon the history of religion and the study of religion in a broader sense as well.

Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban

Tanulmányomban egy moszkvai konferencia apropóján foglalkozom az oroszországi néprajztudomány egyes szereplőinek, a szibériai „benszülött antropológusoknak” a kérdésével, azért, hogy az ő példájukon keresztül a vallástudományi gondolkodás eltérő megközelítéseiről is meg tudjam szteni a gondolataimat, és feltárjam az oroszországi néprajztudomány teologizálódásának tudományos, episztemológiai és etnopolitikai hátterét is. Elemzésem alapján a „benszülött antropológusok” új – eddig elképzelhetetlen – metódusokat kölcsönöznek a „paratudományok „irányából, biztosnak tűnő ismeretelméleti alapot nyernek a neosámánizmust gyakorlatként is üző kutatóktól. A kutatás tárgyába vetett hitet elváró „benszülött” néprajztudomány pedig jelentős tőkét kölcsönöz számukra az etnopolitikai szcénában. Mindennek hátterében az a posztkolonialista vita húzódik, hogy valójában ki is az, akinek hozzáférése, hatalma lehet a szibériai kisépek „etnikus kultúrája” felett. A posztmodern antropológiának ez a sajátossága teremti meg a keretét annak, hogy a „benszülött antropológusok” fokozatosan tért nyerjenek és követeljenek maguknak a kívülről jött antropológusokkal szemben.

2004. június 24-én este egy moszkvai szanatórium parkjában lobogó tűz körül sámánszertartásra jöttek össze az emberek.¹ A szertartásnak két főszereplője volt, akiket laza körben táncoltak körbe a szertartás további aktív résztvevői, míg kisebb csoportokban térferegtek körülöttük mások is, akik a szertartást figyelték. A rítus során egy szibériai nyenyec férfi, aki elhivatottságot érzett magában ahhoz, hogy sámánna váljon, beavatás kapott egy moszkvai sámántól, a Holló Klán vezetőjétől.² A táncolók – ahogyan a bémészködők is – ugyanazon konferencia résztvevői voltak. Este a tűz körül együtt táncoltak, nappal a konferenciaasztalok körül együtt ültek a szibériai, úgynevezett északi kisépek képviselői; a közülük származó néprajzkutatók; az etnológusok, akik a szibériai népek vallásával foglalkoznak, de maguk nem onnan származnak; a sámánokat gépi-kísérleti módon vizsgáló kutatók; a helyi és a külföldi neosámán mozgalmak képviselői, ideológusai, kutatói; és alkalmanként a Szibériában működő olajvállalatok képviselői is.

A konferencia tematikusan volt meghatározott, tudományosan, metodikailag egyáltalán nem. Sőt – amint az a konferencia címéből (*A szent a kívülállók és a beavatottak szeméivel*³) is kiderült – egyértelmű célja volt az, hogy a vallással, a sá-

¹ *A tanulmány a K81267 OTKA pályázat (Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok Oroszországban) finanszírozása mellett, a Tomszki Állami Egyetem (Томский Государственный Университет. Tomsk State University Competitiveness Improvement Program) támogatásával született.*

² Róla és publikációiról lásd: <http://veligor.ru/izdatelstvo/avtory/101-olard-dikson.html>. (letöltés: 2005.05.11.)

³ A konferencia előadásainak írott anyagát lásd: Kharitonova 2004.

mánizmussal a legkülönbözőbb módon foglalkozókat ültessék egy asztal köré, hogy közöttük diskurzusok alakulhassanak ki. Tudományos kutatók és laikusok ültek egymás mellett úgy, hogy igazából sosem vált egyértelművé, kik is valójában a laikusok: azok, akik nem az akadémiai szféra felől érkeznek, vagy azok a kutatók, akikre a konferencia címében szereplő kívülálló szó utalt. Bár meghatározása szerint – és valójában szerintem is – tudományos konferencia volt, mégsem volt sosem egyértelmű, hogy kinek az autoritása tekinthető dominánsnak. A kétarcúság abból is azonnal kiderülhetett, hogy a rendezvény finanszírozásában komoly szerepet vállalt az Orosz Tudományos Akadémia Néprajzi és Antropológiai Kutatóintézete mellett az Egyesült Államok legnagyobb neosámán központja, a Foundation For Shamanic Studies alapítvány is, és a konferencia tiszteletbeli elnökei is a két intézmény vezetői, Valerij Tyiskov és Michael Harner voltak. Nem tudom, hogy a kíváncsiság vagy egy meta-methodika létrehozásának célja vezette-e a szervezőket, mindenesetre parázs vitákra és nagy egymásra találásokra is lehetőséget teremtett, közös platform kialakítása nélkül.

Annak, hogy a lassan tíz éve rendezett eseményről készített jegyzeteimet elővettem, az az oka, hogy részt vettem nézőként 2013. október 10-én egy vitatúléson, amit a Magyar Néprajzi Társaság Folklor Szakosztálya rendezett *Lehet-e a néprajznak keresztény tudományos megközelítése* címmel.⁴ A konferenciának ugyanis, ahol magam is részt vettem, számomra az volt az egyik legfontosabb tanulsága, hogy az oroszországi néprajztudományban egyre erőteljesebbé vált a tudomány teologizálódása, vagyis teret nyerni látszott az a szemlélet, amely a hitet a vallás kutatásában elvárásá teszi. Ez az állítás alapvetően jellemző az úgynevezett „bennszülött antropológusokra”,⁵ akik a konferencia aktív résztvevői voltak. Tanulmányomban valójában azért foglalkozom velük, mert ők azok,⁶ akiknek a példáján keresztül a vallástudományi gondolkodás eltérő megközelítéseiről meg tudom osztani a gondolataimat, és fel tudom tární az oroszországi néprajztudomány teologizálódásának tudományos, episztemológiai és etnopolitikai hátterét is.

⁴ A vitatúléás írott anyaga ebben az Ethnographia számban olvasható, a tanulmányomat megelőző oldalakon.

⁵ A „bennszülött antropológus” fogalom azokat a kutatókat fedi, akik azt a társadalmat kutatják, amelyikbe beleszülettek, és akik részt követelnek maguknak a nemzetközi – bár elsősorban a hazai – tudományos közéletben. Útjukat a tudományos életpályák mintájára képzelik el, magukat néprajzusként, kutatóként identifikálják. A látszólag egyértelmű jelentéstartalom ellenére valójában nem könnyű a fogalmat értelmezni, hiszen a konkrét jelentésen túl számtalan konnotációt hordoz magában. A fogalom kétes értékével magam is tisztában vagyok. Tanulmányomban az angol *native anthropologist* tükörfordítását választottam, annak ellenére, hogy hasonló értelemben használatos alkalmanként az „anyanyelvi kutató” kifejezés is, illetve, hogy a magyar néprajzi irodalom „saját kultúrájában kutató etnológusként” beszél a fogalomról. (Fél 1991.) Feltehetően az sem helyes, hogy a terminus leszűkíti jelentését az antropológusokra, hiszen nyelvészek, irodalmárok, történészek is vannak köztük, akik átjárják a tudományok határait, így ebből a szempontból talán a „bennszülött kutató” kifejezés árnyaltabb lenne. Ugyanakkor a tükörfordítással kötöm a fogalmat a leginkább az ekörül zajló társadalomtudományi diskurzusokhoz.

⁶ Példáim meghatározóan a hantikkal és a manysikkal foglalkozó kutatókra vonatkoznak.

Tudomány és autoritás

Fontos, főleg saját maguk által fontosnak tartott sajátossága a „bennszülött antropológusnak” az információkhoz való hozzáférésben mutatkozik meg, és abban, hogy a kultúráról folyó diskurzusban kinek a kezébe kerül a meghatározó szólam lehetősége.

Marjorie Mandelstamm-Balzer, az oroszországi gyökerekkel is rendelkező amerikai antropológus kötetet szerkesztett oroszországi „bennszülött antropológusok” írásából, aminek bevezetőjében részletesen foglalkozik a kérdéskör oroszországi sajátosságaival.⁷ A fogalom mögött szerinte annak ellenére is negatív értékítélet húzódik, hogy a legjobb antropológusok között sok van, aki vegyes etnikai hátterű. A „bennszülött antropológus” fogalma negatívan érinti, gettósítja a saját kultúrájukban kutató antropológusokat. Nélkülözhetetlen lenne szerinte a fogalom értéktartalmán túltekinteni, hiszen a nemzetközi tudományosság számára is „...elengedhetetlen, hogy [a bennszülött antropológusok] sokszínű világlátása és elmélete a nemzetközi antropológia intellektuális kakofóniájának részévé váljon.”⁸

Azt gondolom, hogy Balzer könyvének 1995-ös megjelenése óta rengeteget változott a „bennszülött antropológusok” helyzete, megítélése. A politikai rendszerváltás hatására bekövetkező markáns politikai szerepvállalása a szibériai kisebbségeknek, a tudományok pluralizációja és az Oroszországban is egyre nagyobb teret hódító posztkolonialista néprajzkritika⁹ alapvetően átírta kutatók és kutatóttak viszonyrendszerét, amit Balzer még egyértelműen alárendeltként írt le. Menget metaforáját felhasználva megváltozott a viszonyrendszer, már nem ők a „mi hantijaink”,¹⁰ hanem mi vagyunk „az ő antropológusaink”.¹¹

A saját kultúráját kutató versus kívülről jövő antropológus vita¹² újra felvetése nélkül is jól látható, hogy az utóbbi évtizedekben a bennszülött antropológusok igen nagy teret követelnek maguknak a szibériai népekre vonatkozó tudáspiacon. Felismerve, hogy a kultúráról való írás tulajdonképpen meghatározza azt, mit is fog takarni e fogalom a közdiskurzusban, a kultúráról való beszédet tehát hatalmi viszonyként értelmezve benyújtották igényüket arra, hogy lefedjék Szibéria kutatását: feleslegesként tekintenek a kívülről jött „akadémiai” kutatók munkáira. Elementáris erővel fogalmazódik meg – az obi-ugor népekkel foglalkozó kutatásokban mindenképpen – az, hogy kinek van egyáltalán joga arra, hogy kutatásokat végezzen közöttük. Élesen vetődik fel az a kérdés, hogy ki a kultúra tulajdonosa, ki az, aki hasznot hajthat belőle, ki tematizálhatja a diskurzust, és kié a meghatározó vélemény.¹³ Ebben a megközelítésben egyértelműnek látszik, hogy azok ismerik legjobban a kultúrát, akik beletartoznak, így az ő véleményük az, amit vitathatatlannak kell tekinteni.

⁷ Balzer 1995.

⁸ Balzer 1995: 27.

⁹ Lásd Slezkine 1994.

¹⁰ Értsd kívülről jött antropológusok.

¹¹ Menget 2009: 149.

¹² Vö: Bakalaki 1997.; Jackson 1987.; Jones 1970.; Narayan 1993.

¹³ Vö.: Vahtyin – Szirina 2003.

Az obi-ugor kutatások esetében nem elhallgatható hivatkozási alap mindebben – egy „nem bennszülött” antropológus – Schmidt Éva, aki kutatóhálózatot alapító kutatóként maga is hasonló ideológiát vallott.¹⁴ Szerinte az obi-ugor népek között komoly rendszere van a (szakrális) információk áramlásának, eloszlásának, birtoklásának,¹⁵ amit egy dichotómiákon alapuló rendszer segítségével lehet megérteni. A kívülről jövő antropológus már az első alapvető ellentétpár szerint is marginális helyzetben van, hiszen ez az etnikai hovatartozást teszi megkülönböztető jeggyé, az információhoz jutás kritériumává (obi-ugor/nem obi-ugor, ahol az utóbbi kategóriában további különbségtételek is vannak). A további különbségek a frátriális hovatartozás (saját frátriába tartozik, avagy sem), a nemzeti hovatartozás (saját nemzetségbe tartozik, avagy sem), a nem (férfi/nő), az életkor (ebben nem csak két kategória létezik), a családi állapot (házas/nem házas), a származási hely (tösgyökeres/jövevény) és a beavatottság foka (beavatott/nem beavatott).¹⁶

Balzer szerint¹⁷ azonban nehéz a fogalmat jól körülhatárolni, hisz valójában az sem egyértelmű, hogy milyen antropológiához képest bennszülött (és marginális) a helyi kutató, hiszen a meghatározó antropológiai elméletek, viszonyítási rendszerek keleten és nyugaton is folyamatosan változnak, nehéz ezek összevetése. Még a meghatározó, tulajdonképpen genealógiai szemléleten alapuló megközelítés szerint is nehezen dönthető el, hogy ki a „bennszülött” valójában az oroszországi kutatók között, és mikortól kezdve tekinthető valaki kívülről jött antropológusnak. Egyrészt szinte lehetetlen a kutatók tényleges etnikai hovatartozását meghatározni,¹⁸ másrészt nehéz teljesen idegennek tekinteni Oroszországban az ország központjaiból érkező kutatókat, akik maguk is be vannak ágyazva a tágran értelmezett helyi – értsd oroszországi – kultúrába.

Ezeknek a véleményeknek az alapja egy származási, helyenként etnikai alapvetésű megközelítés, amely jellemzően a beleszületés előjogára épít, holott nyilvánvalóan számtalan más szempont is befolyásolja a kutatót. A szibériai kutatásokról írva értékeli Nyikolaj Vahtyin¹⁹ úgy, hogy a kutató idegensége csak egyfajta skálaként képzelhető el, ahol az idegenség jegyei lehetnek a nyelv, a vallási hovatartozás, a nem, az életkor, és a gazdasági helyzet mellett a lakóhely is. Szerinte például a moszkvaiság és leningrádiság kifejezetten hátrányos lehet a kutató számára, főleg a helyiekkel szembeállítva. Az északi területeken állítása szerint még a külföldieket is szívesebben látják, mint az oroszokat, mert egyrészt az oroszokra hárítanak minden nehézséget és igazságtalanságot, amit elszenvedtek és elszenvednek, míg a külföldiektől inkább segítséget várnak; másrészt

¹⁴ Schmidt Évát Ildikó Lehtinen a *going native* antropológus megtestesítőjeként értelmezi, amivel feltétlenül egyet kell érteni. Lehtinen 2004.

¹⁵ Ez a szemlélet feltételez egy homogén etnikus kultúrát, amelyet az etnikum tagjai primord módon egységesen birtokolnak, és az egyéni különbségek valójában azzal magyarázhatók, hogy ki mennyire részesedhet ebből az egységes kulturális bázisból, kincsből.

¹⁶ Schmidt 1985.

¹⁷ Balzer 1995.

¹⁸ Olyannyira igaz ez, hogy példának okáért Valerij Csernyecov, a manysikkal foglalkozó, méltán híres orosz néprajzos-régész Magyarországon megjelent nekrológia (tévesen) manysinak hiszi a szerzőt. Veres 1972.

¹⁹ Vahtyin 2002.

pedig a külföldiek gyakrabban fizetnek a terepmunkáért, az interjúkért, mint az oroszországiak.²⁰

Tudomány és politikai aktivitás

Balzer felhívja a figyelmet arra, hogy a néprajztudomány a „benszülött antropológusok” számára nem egyszerűen tudomány, hanem politikai, közéleti aktivitás is, a nemzeti létért folytatott harc eszköze.²¹ Bevallottan küldetéstudatuk van, célközönségük elsősorban saját etnikumuk közössége. Azon a tudományos feladaton túl, hogy megismerjék saját kultúrájukat, alapvetőnek tartják, hogy azokkal is megismertessék és megértessék azt, akik ettől az – etnikusnak tekintett – kultúrától esetleg eltávolodtak, és büszkévé tegyék őket „saját” kultúrájukra. Emellett a kultúrmisszió mellett egyéb célokat is megfogalmaznak, Szibériában elsősorban azt, hogy megküzdjenek az ökológiai károkkal, illetve, hogy felrázzák a vallási életet. Etnopolitikai céljaikat elsősorban úgy érhetik el, ha az élet más területein szerzett tőkájüket konvertálják – sokszor direkt – politikai tőkévé. A tudományos titulus nagyobb politikai súlyt kölcsönöz, nagyobb közéleti mozgásteret teremt az aktivista számára, ezért sokan kifejezetten politikai célokból szereznek maguknak tudományos fokozatokat.

A „benszülött antropológusok”, a „nemzetiségi értelmiség” aktivitása nem artikulálódik élesen, csúszkálnak a különböző aktivitási területek között. A tudományos kutatók nemcsak politikusok lesznek, hanem gyakran válnak ökológiai aktivistává is, vagy éppen vallási, spirituális vezetővé.²² Ez az aktivitás-eltolódás megfigyelhető a művészek részéről is, akik közül sokan azért, mert kultúrájukat „autentikus” módon, születési alapon ismerik, előbb-utóbb kultúrakutatóként is értelmezik magukat: konferenciákra járnak, hozzászólnak tudományos vitákhoz, akár művészeti alkotásaikon keresztül is.²³ Esetenként persze a mainstream tudomány által el nem fogadott elméletek hirdetőivé válnak, akár saját akadémiákat is alapítanak, az Orosz Tudományos Akadémia működési mintájára.²⁴ A „laikus” és a „szakértő” közötti mezsgye keskeny, könnyen átjárható, az

²⁰ Vidacs Bea erősen önreflexív írása kitűnő példa arra, hogy mennyire nem csak a származás határozza meg a kutató idegenségét. (Vidacs 2009.) Tanulmányában azt elemzi, hogy milyen szinten vált idegenné vagy nem idegenné az általa felkeresett terepeken. Kameruni terepmunkáján, ahol a futball szerepével foglalkozott, jobban része lett a társadalomnak, mint első, magyarországi terepmunkáján. Kapcsolatát a származás egyszerű sémáján túl az is befolyásolta, hogy milyen elvárásai voltak a beágyazottság, az emberi kapcsolatok iránt, milyen elképzelése volt arról, hogy hogyan kell viselkednie, milyen viszonyban kell legyen a helyiekkel. Magyarországon úgymond „tudományosabb” volt, nem merte egyéniségét megmutatni, nem élte át magánemberként a terepet, hanem megpróbált láthatatlanná, „fehér papírrá válni”, ami eleve kudarcra ítélt helyzet. Magyarországon inkább megfigyelő volt, mint résztvevő, szemben kameruni tartózkodásával, ahol idegensége ellenére mélyen beágyazódott a befogadó társadalomba. Megfogalmazása szerint: „sokkal bensőségesebb viszonyt tudtam kialakítani adatközlőimmel Kamerunban, mint Magyarországon”. Vidacs 2009: 142.

²¹ Balzer 1995.

²² Vö.: Lukina 2002.

²³ A Gyáni Gábor által használt „public history”, „nyilvános történelem” fogalom értelmében vett „nyilvános tudományról”, „nyilvános kultúratudományról” beszélhetünk. Gyáni 2012.

²⁴ Erről lásd Haritonova alapvető, rendkívül példagazdag könyvét: Haritonova 2006.

élet bármely területén szerzett legitimitás könnyedén konvertálható tekintéllyé az élet más területein is, és mindezek háttérben etnopolitikai célok húzódnak meg.

Tudomány és hit: politikai háttér

Mivel, mint láttuk, a „bennszülött kutatók” közt nem ritka, hogy politikai és spirituális vezetőkké is válnak, egyértelműen abból az alapállásból indulnak ki, hogy az ő megközelítésük az autoriter megközelítés. Így nem meglepő az, hogy a kutatott vallásba vetett hit kérdése a szibériai népekkel foglalkozó irodalomban ma egyre nagyobb szerepűvé válik, vált. Jóllehet Balzer úgy gondolja, hogy bár a hit alapú kiindulás a „bennszülött antropológusoknál” gyakrabban fordul elő, mint a kívülről érkezőknél, ennek még sincs hatása a tudományos eredményekre, hiszen ők is eleget tesznek a tudományos elvárásoknak, maximum a témaválasztásukat határozza meg.²⁵ Én úgy gondolom, hogy az, hogy a hitet a tudományos kutatások ismeretelméleti alapjának tekintik, egyértelműen megmutatkozik tudományos teljesítményükön is. Persze tudjuk, hogy a szerző felekezeti hovatartozása, hite mindig is befolyásolta a vallásantropológiai kutatásokat,²⁶ de a mai szibériai származású kutatóknál ennél sokkal többről beszélhetünk: meggyőződésem szerint a helyi néprajztudomány egyre inkább teologizálódik Szibériában, egyfajta hit alapú, ezoterikus-szinkretikus gondolkodás válik uralkodóvá. A teologizáció hatásai tetten érhetők az anyaggyűjtés és a témaválasztás területén, a tudományos szövegek nyelvezetében, az úgynevezett étikus látásmód eltűnésében.²⁷ Például kimondva- kimondatlanul titkos témák keletkeznek, amelyekről nem szerencsés kérdezősködni, amelyekről nem jó írni sem.

A legtöbb ilyen tilalom a szent helyekre vonatkozik. A hantik, úgy az úgynevezett „adatközlők”, mind az „anyanyelvi kutatók” – bár a kettő közötti határ nehezen meghúzható, rengeteg általuk írt tanulmány tulajdonképpen auto-etnográfia – gyakran eltitkolják szent helyeik létét, pontos helyszínét, a róla való tudásukat. Ez tulajdonképpen érthető is, hiszen a szent helyek tiszteletben tartása illetve megvédése rendszeresen komoly konfliktus alapja volt az obi-ugorok és a gyarmatosító orosz birodalom kapcsolatában.²⁸ A szent helyek elzárása a külvilágtól tudománytörténeti okokra is visszavezethető. A 19. század végétől kezdve a néprajztudomány kiemelkedő érdeklődési területe volt a vallás kutatása, amihez a legkézenfekvőbb út a szent helyek kutatásán át vezetett. Ezek a kutatások, illetve gyakran a szovjet néprajzi kutatások

²⁵ Balzer 1995.

²⁶ Lásd: Evans-Pritchard 1965: 14–17.; 1962: 29–45.; Engelke 2002., valamint jelen kötetben a kérdéstről Hesz Ágnes részletes elemzését.

²⁷ Az „étikus” látásmód a szibériai kutatók számára elsősorban az orosz látásmód szerinti megközelítést jelent, így a teologizálódás értelmezhető a többség-kisebbség polémia megjelenési formájaként, vagy a korábban szinte egyedül elfogadható történeti materialista marxista út elutasításaként is. (Ez utóbbi felvetést köszönöm Mészáros Csabának.) Az énikus és étikus megközelítésekről lásd Mészáros Csabának e kötetben megjelent kritikai írását.

²⁸ A szent helyeknek a 18. századi pravoszláv térítések során történt lerombolásáról, az ehhez kapcsolódó küzdelmekről lásd az aktív szemtanú beszámolóját (Novickij 1973). Ennél aktuálisabb tragikus, az északi obi-ugorok identitásában komoly szerepet játszó tapasztalat, ami egy szent hely megsértéséhez is kapcsolódik, az ún. kazimi háború. Lásd: Leete 2004.

is megfélekedtek a helyiek vallási érzékenységéről, nem egyszer fordult elő, hogy a szent helyeken talált tárgyakat egyszerűen begyűjtötték, vagy az, hogy női kutatók felkerestek olyan szent helyeket, amelyek a nők elől elzártak kellett volna maradniuk.²⁹ Ez is háttérül szolgálhatott annak a vitának, ami a fent említett moszkvai konferencián kialakult a szibériai értelmiségiek és az olajbányászok között: a bányászcégek vezetői a szent helyek katalógusát rendelték meg, hogy alkalmazottaik ne sértsék meg őket többé véletlenül, nemtudásuk miatt; míg a helyiek ettől mereven elzárkóztak, azzal érvelve, hogy eddig is rengeteg kár érte őket, az információk napfényre kerülése után ezek pedig már teljesen ellenőrizhetetlenek lennének. A vita eredménytelenül zárult, a vélemények nem közeledtek, nem közeledhettek egymáshoz.

A vallási tárgyú, „benszülött antropológusok” által írt tanulmányokban a vizsgált vallásba vetett hit nem a kutatás tárgyaként, hanem alapvető elvárásként jelentkezik. Ennek elsődleges oka az, hogy a szibériai népeknél önmaguk megfogalmazásának domináns elemeként használják a vallási szimbólumokat: a sámánizmust, a különböző rítusokat. Márpedig ha a vallás az etnikus különállóság, az etnikus identitás kulcsszimbóluma, akkor a vallásról úgy beszélni, hogy a hit kérdése vagy a hit maga kirekesztődik a szövegből, az – úgy tűnik, hogy sokak véleménye szerint – a vallás, illetve ezáltal a kultúra, a nép létének megkérdőjelezését is jelentheti. A vallásnak tehát fontos szerepe van az etnikus kérdésekről, az etnicitásról beszélve mind a történeti, mind a néprajzi gondolkodásban,³⁰ mind a politikai, etnikumokhoz kapcsolódó diskurzusokban, mind pedig az emberek hétköznapi osztályozó gyakorlatában.

Politika és vallás összekapcsolódásának egyik legszembetűnőbb területe a kisebbségek és a többség kapcsolatrendszere. Cohen³¹ szerint a nyilvánvalóan gyengébbek, alárendeltek, alábecsültek egyik lehetséges technikája önmaguk újrafogalmazására az, hogy az alacsonyabbrendűség stigmáját visszajára fordítják, és jelentés-transzformációval a felsőbbrendűség emblémájává alakítják át. Saját megbélyegzettségüket értelmezik át úgy, hogy ugyanazokat a szimbólumokat használják fel erre, mint az őket megbélyegzők. Az általuk (is) használt szimbólumok, helyesebben az új jelentéstársítások csak így lesznek láthatóak a többség számára is, hiszen könnyebb egy használatban levő szimbólumot új jelentéssel feltölteni, mintsem valamit újonnan

²⁹ Rengeteg olyan történet kering a tudományos színtereken is, amelyek a tabusértők későbbi tragédiáiról, megbűnhődéséről szólnak. Szoros kapcsolatban van ezekkel a tabusértő mondákkal a múzeumokba bekerült szakrális tárgyak, istenség ábrázolások sorsa is, amelyeket ma egyre gyakrabban kezdenek újra inkább szent objektumként használni, mintsem egyszerű kiállítási tárgyként. Tapasztalataim szerint ez egyaránt jellemzi a hanti és a nem hanti kutatókat, muzeológusokat is.

³⁰ A vallás és az etnicitás vitathatatlan kapcsolatát az oroszországi néprajzi elméletek is hangsúlyozzák. A szovjet etnosz-elméletek – amelyek hosszú évtizedekig meghatározták az etnicitásról, az etnikai kérdésekről való gondolkodás lehetőségét – is elismerik, hogy a vallásnak lehet etnoszképző funkciója, és tárgyalják a vallást a kultúra etnikus funkcióinak működéséről beszélve is. A modern, konstruktivista oroszországi etnicitáskutatás is fontos markerként tekint a vallásra, ami a „tulajdonított kultúrának” egyik olyan eleme, amivel az emberek meghúzzák egymás között az etnikus határokat. Lásd többek között: Sirokogorov 1926.; Gumiljov 1975.; Bromlej 1976.; Cseboksarov – Cseboksarova 1980.; míg az elmélet kritikájához például: Tyiskov 2003.; Filippov 2010.; Vahtyin – Golovko – Svajtcer 2003.

³¹ Cohen 1997.

látható szimbólummá tenni. Így használják fel kultúrájuk megjelenítésére a vallásukat is, ami amellett, hogy felismerteti másokkal is a kultúrájukat, a csoport integritását is növelheti.

A legtöbb szibériai kispénnél is a vallás az a szimbólum, aminek az önfelmutatásban komoly szerepe van, sokuknál a sámánizmus, a sámán és tevékenysége az.³² Nem ez a helyzet a nyugat-szibériai hantik és manysik körében, hiszen itt talán sosem voltak a sámánizmusnak olyan látványos külsőségei, amelyek erre a szerepre alkalmassá tehetnék volna, márpedig csak az lehet hatásos szimbólum, ami markánsan megjeleníthető, látványos, és megfelel a többségi társadalom egzotikum utáni vágyának. Helyette itt a medvekultusz vált emblémává: a medveünnepek egy részét – fesztivál formájában – a hanti nemzetiségi intézmények, érdekképviselői szervezetek rendezik.³³ Emellett szezonális, évkezdő rítusok szerepelnek vallási-etnikus szimbólumokként, amelyek kiválóan alkalmasak arra, hogy a hantik általuk láthatóvá tegyék önmagukat, másrészt – éppen emiatt – a nemzetiségi vállalkozóknak is fontos pódiuma, megmutatkozási és lobbí lehetősége egy-egy ilyen ünnepség. Az Agan folyó mellett megrendezett Varjú ünnep is vitathatatlanul ilyen, hiszen szimbólumhasználatában is erősen törekszik a „láthatóságra”, arra, hogy az „idegenek” is könnyedén megérthessék: megjelenített istenségei sokkal inkább hajaznak az európai ábrázolási hagyományokra vagy éppen a Disney Corporation törekvéseire, mintsem a hanti ábrázolási tradíciókra.³⁴ Megion városában is a hanti évkezdő ünnep az, ami az egész város kiemelt ünnepségévé lett, és ennek vitathatatlan etnikus seregszemle jellegét felismerve a városvezetőség egyenesen a „nemzetiségek napja” ünnepet szervezi rá, felvonultatva az őslakos kisebbségek mellett az olajbányászat vonzerejére épülő migráció sodrában ideköltöző – és meghatározó többségben levő – ukránokat, tadzsikokat, grúzokat stb. is.

Ugyanakkor Nyugat-Szibériában nemcsak ez a fesztiválszerű megjelenítése képzelhető el a vallásnak, rítusoknak, ezek konkrétan is szerepelnek etnopolitikai diskurzusokban. Tökéletesen nyomon követhető a vallás direkt politikai célokra való felhasználása Art Leete kiváló elemzésében.³⁵ 1996. április 19-én a Num tónál, ami egyszerre a hantik, az enyecek és a nyenyeczek szent helye is, rénszarvasáldozatot rendeztek. A rítust hantik és nyenyeczek együttesen rendezték, és politikai aktivistáik – mint például Jurij Vella író – segítségével meghívták rá a média képviselőit, sőt bizonyos magas rangú orosz politikusokat is. Az elemzés szerint a szertartás célja az volt, hogy megakadályozzák az olajtermelés beindítását ezen a kiemelkedően fontos szent helyen, illetve hogy a meghívottakon és a sajtón keresztül nyilvánosságot adjanak eme követelésüknek. A rítus során egyrészt réneket áldoztak és fogyasztottak el a helyszínen, másrészt réneket ajánlottak fel³⁶ a két meghívott, nagyhatalmú politikusnak: a Hanti-Manysi Autonóm Terület kormányzójának, Filipenkónak, és Borisz Jelcin akkori orosz

³² Vö.: Hoppál 1989.

³³ Balzer 1999: 189–197.

³⁴ Csepregi Márta szíves szóbeli közlésére alapozva.

³⁵ Leete 1997, 1999.

³⁶ A felajánlás az istenségek felé kezdeményezett, sokszor a tényleges áldozatbemutató megelőző, máskor pedig vele egyenértékű helyettesítő rítus. Lásd: Karjalainen 1927: 75–76.; Nagy 2007: 96–98.

elnöknek. Erre úgy is lehetőségük volt, hogy maguk a politikusok nem voltak jelen. Az ajándék háttérében az a gondolat állt, hogy mivel a rén örökké él (ha esetleg elpusztulna, kötelesek másikat a helyére állítani), sőt utódai révén folyamatosan gyarapodik, ezért ha ezek a hatalmasságok megvédik a legelőt, akkor hamarosan nemcsak egy rénjük lesz, de egész rénnyjük is. Így az ajándékok címzettjeit érdekeltté kívánták tenni a terület kihasználásában, abban, hogy az olajbányászatban elsősorban ökológiai kérdést lássanak, vagyis hogy szimbolikusan őket is a területen kitermelést beindítani tervező olajcégek áldozatává tegyék. A szándék egyértelmű, a rítus értelmezése azonban nem, mivel a felek egymással gyökeresen ellentétesen interpretálták az aktust. A köztársasági elnök és a terület kormányzója egyaránt alattvalói hűségadónak tekintette, nem pedig kétoldalú egyezségnek, szerződésnek, mint aminek az ajándékozók szánták. Ugyanakkor az áldozatbemutatás mint politikai aktus, nem tekinthető sikertelennek, hiszen feltehetően a nyilvánosság hatására mindkét politikus az olajcég ellen fordult, és elmaradt a terület gazdasági célú feltárása.

A vallás, mint szimbólum kiemelkedő szerepet játszik a régió–központ vitákban is. Oroszország (és korábban a Szovjetunió) a központi hatalom alatt a területi szerveződés szintjén is megjelenített bizonyos nemzetiségeket, etnikumokat, ráadásul több szinten. Ma az Orosz Föderációban köztársasági és autonóm területi formában jelennek meg egyes etnikumok, akik nevüket is kölcsönzik az adott területi egységnek. Ezek a tituláris nemzetek a Szovjetunió illetve az Orosz Föderáció nemzetiségi politikájának fontos és egyben sajátos szereplői, akik bizonyos előjogokkal rendelkeznek, amelyekre felfűzve többé-kevésbé erős autonómiát lehet építeni. Ugyanakkor vannak olyan területek is, ahol a tituláris nemzet létszáma elenyészőnek tekinthető. Ilyen például a Hanti-Manysi Autonóm terület, ahol a 2010-es népszámlálási adatok szerint a hantik száma 1,3%, a manysiké pedig 0,8%.³⁷ Ezen az autonóm területen nemcsak a helyi kisépek nyúlnak az etnikus szimbólumokhoz, hanem a regionális helyi politika is emblémaként kezdi használni a tituláris nemzetet, elsősorban annak folklorisztikus kultúráját, köztük a vallási szimbólumokat. Erről tanúskodik már önmagában az is, hogy a terület hivatalos elnevezésében is szerepelteti az obi-ugorokhoz köthető Jugria elnevezést (Hanti-Manysi Autonóm Terület – Jugria), címerében kizárólag a Jugria elnevezés olvasható, a címernek fontos eleme a tradicionális helyi ornamentika stílusában ábrázolt kétféjű madár és a szibériai korona – amely a zászlóban is látható –, ugyancsak egyenes utalásként a két etnikumra.³⁸ De egyes helyi cégek, hivatalok elnevezésében is gyakran szerepel a Jugria terminus, a logóikban pedig hanti bálványok, szent medvék és egyéb szimbólumok ismerhetők fel. Gyakran utalnak a hantikra olyan intézmény elnevezésekkel is, mint például a Misz-nő szálloda, vagy a hotel és sportkomplexum a Hét Halmon – ahol a Misz-nő elnevezés egy hanti természetfeletti lényre, a hét halom pedig a főváros területén fekvő, a hantik és a manysik egyik legfontosabbként számon tartott korábbi szent helyére utal. A fent említett sportközpontban zajlanak a biatlon világtorna sorozat

³⁷ Itogi 2010: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (letöltés: 2013.11.15.)

³⁸ Szimvoli okruga http://www.admhmao.ru/wps/portal/hmao/ob_okruga/simvoli!/ut/p/b1/04_Sj9CPy kssy0xPLMnMz0vMAfGjzOIdPUOCwrzdDQ38LfwtdDDw93IJCav39jd0tFULsh0VAAd5LQLw/ (letöltés: 2013.11.15.)

szezonbéli utolsó futamai is, és rendeztek már itt világbajnokságot is (2003, 2010, 2011): ezek reklámfilmjei vissza-visszatérően utalnak hanti és manysi vallási szimbólumokra is. Ugyanígy politikai rendezvényeken, avatási ceremóniákon rendszeresen szerephez jutnak „hanti módra” megrendezett áldáskérések, szertartások, áldozatok.

Tudomány és hit: episztemológiai háttér

A hitet metodikai elvvé konvertáló néprajztudomány – ahogyan az a tanulmány elején megidézett konferencián is kiderült – ismeretelméleti támaszát leli a neosámánizmusban, a neosámán mozgalomhoz köthető alternatív tudományos kutatásokban.³⁹ Michael Harner – akinek írásaira gyakran hivatkoznak a szibériai sámánizmus revitalizációjában – *A sámán útja* című könyvében⁴⁰ fogalmazta meg azt, hogy kétféle tudatállapotot különböztethetünk meg, a hétköznapi tudatállapot és a sámáni tudatállapot. Ezekben a tudatállapotokban egyaránt vannak tapasztalataink, megfigyeléseink a világról. Valójában kétféle, egymás mellett létező valóságot ismerhetünk meg a tapasztalás egymás számára nem átjárható módjai révén, így ami az egyikben valószerű, a másikban délibábosnak, talminak tűnik. Így egyrészt létezőnek kell tekintenünk mindkét valóságot, másrészt pedig be kell ismerni, hogy csak az egyik tudatállapot alapján nehéz a másik élményeiről véleményt mondani, érvényes kommentárokat hozzáfűzni. Az „akadémiai” kutatók ezzel szemben a sámán tudatállapot megfigyeléseit általában nem fogadják el, előítéletük van a nem hétköznapi tudatállapottal kapcsolatban. Ez az előítélet Harner szerint az etnocentrizmus mintájára „kognicentrizmus”-nak⁴¹ nevezhető. A sámánizmus megértéséhez tehát szerinte olyan metodika kell, amelyik érvényesíteni tudja mindkét tudatállapot tapasztalatait, szükség van az eltérő tudatállapotokat egyenrangú megfigyelési térként kezelő – a kulturális relativizmus szókapcsolat mintájára elnevezett – „kognitív relativizmus”-ra.⁴²

Érdeemes megismerni azt is, hogyan definiálja Michael Harner sámánizmuskutató intézetének egyik munkatársa megközelítési módjuk sajátosságait. Marilyn Walker az új sámánizmuskutatók kapcsán nemcsak új metódusról, hanem egyenesen új kutatási szemléletről beszél, újrafogalmazva a harneri kognitív relativizmust. A társadalomtudományok szemléletét Pike klasszikus írása óta két eltérő csoportra osztjuk, az *emic* és az *etic* látásmódra. Ez a megkülönböztetés von határt a tapasztalat, a gyakorlat, a jártasság és annak tanulmányozása, vagyis a belső, kulturális szempontok (*emic*) és a külső koncepciók és kategóriák (*etic*) közt. A kettő Pike szerint értelemszerűen összeegyeztethetetlen, nem lehetséges egyszerre „benszülött tudásunk” és „tudományos tudásunk”.⁴³ Walker azonban e között a két ellentétes szemléletmód között kíván kapcsolatot teremteni, ezért felkínálja a mindkettőt magában foglaló úgynevezett *enic* szemlélet lehetőségét, a dichotómikus gondolkodás alternatíváját. Maga a terminus is

³⁹ Elsősorban ismeretelméleti támaszként hivatkoznak rá, bár a neopogány mozgalmak is gyakran összekapcsolódnak a nemzeti vagy etnikus identitás kérdésével, nemcsak Oroszországban, hanem az egész kelet-európai régióban. (Lásd Wiench 1997.; Snirelman 2012.)

⁴⁰ Harner 1997.

⁴¹ Harner 1997: 20.

⁴² Harner 1997: 20.

⁴³ Pike 1967.

a behatolásra, behelyezkedésre utal,⁴⁴ ennek megfelelően az *emic* szempont egyszerre belső szemlélése a vizsgált tárgynak – hiszen a kutató részt vesz benne, hite és törekvései megegyeznek a cselekedetet végzőével –, ugyanakkor nem mond le a tudományos szemlélet lehetőségéről. Más szóhasználat szerint ezoterikusnak lehet nevezni: összekapcsolja a fizikai és a metafizikai létet, a dolgokat elfogadja valóban létezőnek, és nem nevezi egyszerűen társadalmi és kulturális konstrukciónak. Szerinte ez a látásmód egyszerre intuitív és racionális, a megértés maga a szempont, nem pedig az eredmény. Ez pedig nem más, mint a sámánizmus kísérleti kutatása, az egyedül alkalmas módszer a kultúra és a sámánpraxis mély megértésére: annak a megfigyelése, ahogy a szellemek kapcsolatba lépnek az emberrel. Lehetőséget erre a szemléletre a test, a lélek és a gondolat összhangja teremt, a kutatónak nemcsak racionálisan, de testileg és lelkileg is át kell élnie, el kell fogadnia azt, amit a vizsgált emberek átélnek, fel kell oldódnia az ő világlátásukban.

A Foundation For Shamanic Studies előadóival sok mindenben összecsengő, azokat igazolni látszó plenáris előadásokat tartottak a nemzetközi szcénából érkező kulturális antropológusok is, akiknek előadásait a posztmodern antropológiakritika sajátos értelmezése tette – véleményem szerint akaratlanul – alkalmassá a Walker által megkezdett gondolatmenet alátámasztására. Az antropológus szerepeiről beszélve Balzer,⁴⁵ a konferencia előadójaként amellel érvelt, hogy a „bennszülött antropológusok” egyre nagyobb térnyerése párhuzamosan együtt jár az antropológus szerepének, feladatainak, lehetőségeinek és ismeretelméleti pozíciójának szükségszerű újragondolásával. Ugyanitt tulajdonképpen még Dagmar Eigner⁴⁶ is igazolta az „ezoterikus” látásmódot, arra hivatkozva, hogy a posztmodern tudományfelfogás szerint ez legalább annyira igaz konstrukció, mint a tudományos, mert végeredményben az is csak egy a lehetséges konstrukciók közül.⁴⁷

Ez a szemlélet megfelelő metodikai alap a „bennszülött antropológusok” új néprajztudományához. Mivel a megközelítésmód alapja a hit, a természetfeletti jelenségeket nem kulturális konstrukciókként, hanem valós jelenségekként definiálják, ami megegyezik a „parapszichológusok” és „parafizikusok” kiindulási pontjával. Ennek megfelelően a fentebb már említett konferencián a néprajztudománytól eleddig idegen tematikák vetődtek fel új kérdésként: többek között felmerült a szent tárgyak azonosíthatósága a belőlük áradó energia segítségével;⁴⁸ vagy éppen a szent helyek meghatározása tektonikai sajátosságok alapján.⁴⁹ Ez a néprajzi megközelítés

⁴⁴ Itt Walker kilép a pike-i logikából, hiszen Pike az *emic* és az *etic* terminusokat nyelvészeti analógiára alapozva nevezte el, kiindulópontja a fonemikus-fonetikus ellentétpár volt.

⁴⁵ Balzer 2004.

⁴⁶ Eigner 2004.

⁴⁷ Vö.: Hoppál 1992.

⁴⁸ Ezt egy hozzászóló a konferencián elhangzott előadásomhoz (Nagy 2006.) hozzászólva fejtette ki. Előadásom egy sámándob történetéről szólt, aminek kapcsán szó esett arról, hogy egy a fényképen szereplő dob azonos-e a tomszki múzeumba bekerült darabbal. E dilemmát kívánta a hozzászóló megoldani azzal, hogy megvizsgálja a fotó és a tárgy energiamezőit, és ezáltal eldönti a felmerült kérdést.

⁴⁹ Tkacsenko a szent helyek elhelyezkedését vizsgálta meg a Stonehenge-től az Altajig, majd az így készített térképeket összevetette a tektonikai térképpel, és arra jutott, hogy a szent helyek a tektonikai lemezek találkozásainál vannak, és a legtöbb nép is ezekről a helyekről származik. Az 50 szélességi fok a szent vonal, a lelkek útja, ahol a finnugor népek is éltek.

– ahogyan a szibériai kisépek vallása is – alapvetően hajlamos a szinkretizmusra: a legkülönbözőbb ismeretelméleti alapról induló elméleteket, magyarázattípusokat képesek összeolvasztani úgy, hogy a benne rejlő ellentmondásokat le sem reagálják.

Végezetül

A bennszülött antropológusok tehát új – eleddig elképzelhetetlen – metódusokat kölcsönöznek a paratudományok irányából, biztosnak tűnő ismeretelméleti alapot nyernek a neosámánizmust gyakorlatként is űző kutatóktól, ami sajátos szint kölcsönöz kutatásaiknak, illetve legitimálja nem mindig elégséges szaktudományi felkészültségüket. A kutatás tárgyába vetett hitet elváró, teologizálódott „bennszülött” néprajztudomány pedig jelentős tőkét kölcsönöz számukra az etnopolitikai szcénában. Teszik ezt gyakran úgy a bennszülött antropológusok, hogy a saját vallásukat megkérdőjelezhetetlenné téve valójában elvárják a benne való hitet, egyéb vallásokat delegitimizálnak, sajátjukat pedig nemzeti mozgalommá konvertálják. Ehhez komoly háttértámogatást biztosít saját etnikus emblémáiknak az oroszországi centrum-periféria politikai megfogalmazásában való felhasználása. Természetesen komoly különbség van abban, hogy ezeket az emblémákat ki hogyan értelmezi: a helyi hatalmi elit területi alapú gondolkodásában ez a régió függetlenségének szimbolikus tőkéje, az etnopolitikai szcénában pedig – akár a helyi hatalommal szemben is – az etnikus függetlenség, az emancipáció gondolatának szolgál munícióként.⁵⁰ Másrészt – jelentős gazdasági hatalom hiányában – a tudományos státuszok presztízsére építve a bennszülött antropológusok könnyebben építik ki etnopolitikusi vagy etnikus vállalkozói karrierjüket is, könnyebben legitimálják magukat az alapvetően tekintélyalapú politikai színtéren. Mindennek háttérében pedig az a posztkolonialista vita húzódik, hogy valójában ki is az, akinek hozzáférése, hatalma lehet a szibériai kisépek „etnikus kultúrája” felett. A posztmodern antropológiának ez a sajátossága, amit Menget az „autoritás áthelyeződése szabályának”⁵¹ nevez, teremt meg a keretét annak, hogy a „bennszülött antropológusok” fokozatosan tért nyerjenek a kívülről jött antropológusokkal szemben. Ez újra szorosan összekapcsolja az – egyre kirekesztőbb – oroszországi néprajztudományi gyakorlatot és az önrendelkezés, az etnikai jogok kérdését. A „bennszülött antropológus” általam ismert szibériai gyakorlata tehát tulajdonképpen érthetetlen, megfejthetetlen az etnikus, etnopolitikai diskurzus ismerete nélkül, és kutatói gyakorlatuk legalább annyira identitáspolitikai, etnopolitikai tevékenység, mint amennyire tudományos is.

Ezzel végérvényesen visszatértünk kiindulási pontunkhoz, a 2004-es moszkvai éjszakához, és a sámánizmus-konferenciához. A rendezvény a nagy egymásra találások ünnepe volt: etnopolitikusok és regionális gazdasági szakemberek, néprajzosok és „paratudományokkal” foglalkozók keresték egymás társaságát, mindehhez pedig a háttér a városi samanizmus látványos, ezoterikus performanszai szolgáltatták. A konferencia a „bennszülött antropológusok” és az alternatív értelmezési keretet és ismeretelméleti

⁵⁰ Függetlenül attól, hogy ez a politika megfér – akár egy kutató felfogásában is – a más esetekben erőteljesen jelentkező egységesítő rosszizányin ideológiával.

⁵¹ Menget 2009: 151.

alapot nyújtó „paratudományok”, illetve a neosámán mozgalmaknak képviselői közötti kapcsolatok ünnepévé vált. Előbbiek megerősítették a „bennszülött antropológusokat” abban, hogy világnézetük, hitük elfogadható, hiszen tudományosan – pláne természettudományosan – igazolható; valamint az antropológiai elméleteknél könnyebben érthető, kézenfekvőbb magyarázatokat kaptak vallásukra vonatkozó kérdéseikre. Az utóbbiban, a neosámánizmusban pedig rokon vallást láttak, és egymás szertartásain részt véve mindegyik legitimálta a másikat: a városi sámán beavatta a szibériait, hogy tekintélyével megtámogassa azt, miközben ő maga folyamatosan a szibériai sámánizmus tekintélyére hivatkozik. Visszautalva Balzer mondatára: ez a moszkvai konferencia a posztszovjet tudományos és etnopolitikai valóság kakofón ünnepélye volt.

Irodalom

BAKALAKI, Alexandra

1997 Students, Natives, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field. *Cultural Anthropology*, 12. 4. 502–526.

BALZER (Mandelstamm), Marjorie

1995 What’s „Native” About Non-Russian Anthropology? In: Balzer (Mandelstamm), Marjorie (szerk.): *Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia*. 3–28. New York: Armont.

1999 *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

2004 Sacred Trust: Ethnography as Renewed Relationships. In: Kharitonova V. (szerk.): *Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress „Sacral Through the Eyes of the ‘Lay’ and the ‘Initiated’.” 1. (Moscow: 2004.06.21–30.)*, 68–80. Moszkva: RAN.

BROMLEJ Julian Vlagyimirovics

1976 *Etnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat.

COHEN, Anthony P.

1997 A kultúra, mint identitás egy antropológus szemével. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. 101–108. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

CSEBOKSZAROV Nyikolaj Nyikolajevics – CSEBOKSZAROVA Irina Abramovna

1980 *Népek, rasszok, kultúrák*. Budapest: Gondolat.

EIGNER, Dagmar

2004 Ways of Communicaciton int he Study of the Sacral. In: Kharitonova V. (szerk.): *Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress „Sacral Through the Eyes of the ‘Lay’ and the ‘Initiated’.” 1. (Moscow: 2004.06.21–30.)*, 40–48. Moszkva: RAN.

ENGELKE, Matthew

2002 The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on „The Inner Life”. *Anthropology Today*. 18. 6. 3–8.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan

1962 Religion and Anthropologists. In: Evans-Pritchard Edward Evan (szerk.) *Essays in Social Anthropology*. 29–45. London: Faber and Faber.

1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Calderon.

FÉL Edit

1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia*, 102. 1–2.: 1–8.

FILIPPOV Vaszilij Rudolfovics

2010 Филиппов, Василий Рудольфович, *Советская теория этноса. Историографический очерк.* (История науки) Москва: Институт Африки РАН.

GUMILJOV, Lev Nykolajevics

1975 *Tanulmányok az etnoszról.* Erdélyi István (szerk.): Budapest – Szolnok: MTA Néprajzi Kutatócsoport, Damjanich János Múzeum. /Documentatio Ethnographica 5./

GYÁNI Gábor

2012 Nemzet, kollektív emlékezet és public history. *Történelmi Szemle* LIV. 3. 357–375.

HARITONOVA Valentyina Ivanovna

2006 Харитонова, Валентина Ивановна. *Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий.* Москва: Наука.

HARNER, Michael

1997 *A sámán útja. Erő és gyógyítás megváltozott tudatállapotban.* Budapest: Édesvíz.

HOPPÁL Mihály

1989 Városi sámánok. In: Babulka Péter – Borsányi László – Grynaeus Tamás (szerk.): *Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében.* 186–198. Budapest: Mezőgazdasági.

1992 Etno-allegoria vagy ál-etnográfia. *BUKSZ.* 4–2. 196–202.

ITOGI 2010

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/ (letöltés: 2013.11.15.)

JACKSON, Anthony (szerk.)

1987 *Anthropology at Home.* London: Tavistock.

JONES, J. Delmos

1970 Towards a Native Anthropology. In: *Human Organizations* 29. 4.: 251–259.

KARJALAINEN, Kuusta Fridrich

1927 *Die Religion der Jugra Völker III.* FFC 63. Helsinki-Porvoo.

KHARITONOVA Valentyina Ivanovna (szerk.)

2004 *Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress „Sacral Through the Eyes of the ‘Lay’ and the ‘Initiated’.”* 1–2. (Moscow: 2004.06.21–30.). Moscow: RAN.

LEETE, Art

1997 Sacrificial Ceremony at Lake Num-to. *Pro Etnologia* 5. Arctic Studies 1. 35–55.

1999 Ethnopolitical Comments About the Sacrificial Ceremony At Lake Num-to. *Pro Etnologia* 7. Arctic Studies 2. 21–26.

2004. Лезте, Арт. *Казымская бойна: ВОССТАНИЕ ХАНТОВ И ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ ПРОТИВ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ.* Тарту: Кафедра Этнологии Тартуского Университета.

LEHTINEN, Ildikó

2004 Лехтинен, Илдико. Исследователь в поле. In: Волдина Т.А.– Каксин А.Д.– Нестерова С.Н. (szerk.): *Миссия «одинокого венгра» (Воспоминания друзей и коллег о ЕВЕ ШМИДТ).* 31–36. Москва: ИКАР.

LUKINA Nagyazsda Vaszilevna

- 2002 Лукина, Надежда Василевна, *Наука как форма общественного развития северных этносов*. Томск: Издательство Университета.

MENGET, Patrick

- 2009 Kalandozások a posztmodern antropológia területére. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 149–160. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

NAGY Zoltán

- 2006 On a Shamanic Drum of the Vasiugan River Khanty. *Shaman*. 15/1–2. 27–46.
2007 *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

NARAYAN, Kirin

- 1993 How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist* 95.3. 671–686.

NOVICKIJ, Grigorij

- 1973 *Rövid leírás az osztyák népről*. Studia uralo-altaica, III. Szeged.

PIKE, Kenneth

- 1967 *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Hague: Mouton.

SCHMIDT Éva

- 1985 V. N. Csernyecov vogul folklór hagyatéka. *Ethnographia*. 96. 4. 526–571.

SLEZKINE, Yurij

- 1994 *Arctic Mirrors. Russian and the Small Peoples of the North*. Ithaca–London: Cornell University Press.

SIROKOGOROV, Szergej Mihailovics

- 1923 Широкоголов, Сергей Михайлович. *Этнос. Исследование основных принципов этнических и этнографических явлений*. Известия Восточного Факультета Государственного Дальневосточного Университета. Вып. XVIII. т.1. Шанхай: Издательство Дальневосточного Университета.

SNIRELMAN, Viktor Alekszandrovics

- 2012 Шнирельман, Виктор Александрович, *Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России*. Москва: Издательство ББИ.

SZIMVOLI OKRUGA

- Символы округа. In: Официальный сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа. http://www.admhmao.ru/wps/portal/hmao/ob_okruga/simvoly!/ut/p/b1/04_Sj9CPyкssy0xPLMnMz0vMafGjzOIdPUOCwrzdDQ38LfwtdDw93IJCAv39jd0tDFULsh0VAd5LQLw! (letöltés: 2013.11.15.)

TKACSENKO Oleg

- 2004 Ткаченко Олег. Алтай как один из сакральных центров. In: Kharitonova V. (szerk.): *Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress „Sacral Through the Eyes of the 'Lay' and the 'Initiated'.” I. (Moscow: 2004.06.21–30.)*, 161–171. Moszkva: RAN.

VAHTYIN, Nyikolaj Boriszovics

- 2002 Вахтин Николай Борисович. Несколько замечаний об этике полевых исследований на крайнем севере России. In: Новикова Н.И., Тишков В.А. (ред.): *Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии*. 316–328. Москва: Издательский ДОМ „Стратегия”.

VAHTYIN, Nyikolaj Boriszovics – GOLOVKO, Jevgenyij Veszilevics – SVAJTČER, Peter

- 2003 Вахтин Николай Борисович – Головкин, Евгений Васильевич – Швайтцер, Петер. *Русские старожилы Сибири. Социальные и символические аспекты самосознания*. Москва: Новое Издательство.

VAHTYIN, Nyikolaj Boriszovics – SZIRINA, Anna Anatoljevna

- 2003 Вахтин, Н.Б., Сирина А.А. „Кому принадлежит СИБИРСКАЯ этнография” Размышления после международного семинара по методике, методологии и этике этнографических исследований на севере Сибири. *Этнографическое Обозрение*. 3. 141–148.

VERES Péter

- 1972 V.N. Csernyecov, 1905–1970. *Ethnographia*, 83.2. 99–103.

VIDACS Bea

- 2009 Az etnográfától az antropológiáig: megjegyzések a terepmunkáról. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 137–148. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajt Kulturális Antropológia Tanszék.

WALKER, Marilyn

- 2004 Enic, emic and etic. Theoretical and methodological implications for sacral studies. In: Kharitonova V. (szerk.): *Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress „Sacral Through the Eyes of the 'Lay' and the 'Initiated'.” 1. (Moscow: 2004.06.21–30.)*, 56–68. Moszkva: RAN.

WIENCH, Pjotr

- 1997 Neo-paganism in Central Eastern European Countries. In: Borowik I. – Babinski G. (szerk.): *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. 283–292. Krakow: NOMOS.

Nagy Zoltán

Shaman dance at a conference: The theologisation of ethnography in Russia

The author investigates the position of certain ethnographers in Russia, namely, the “native anthropologists” in Siberia, on the apropos of a conference held recently in Moscow in order to present differing approaches to the study of religion and to reveal the academic, epistemological and ethno-political background of the theologisation of ethnography in Russia. According to the author “native anthropologists” borrow new, formerly inconceivable methods from parasience and gain a seemingly solid epistemological basis from researchers who practice neo-shamanism. Meanwhile “native” ethnography that requires a faith in the subject of research endows them with a considerable capital in the ethno-political scene. In the background of all this a postcolonialist debate can be identified about access to and control of the ethnic cultures of “numerically small indigenous peoples” in Russia. This peculiar feature of postmodern anthropology provides a framework for the gradual emergence and increasing demands of “native anthropologists” as opposed to foreign/outsider anthropologists.

Pekarik és szellemek. Gondolatok az antropológiai hermeneutikáról

Vaddisznó vagy szellem?

Az antropológia/néprajzkutatás¹ ismeretelméletére, hermeneutikájára² (és azoknak vélt vagy valós krízisére) vonatkozó viták szerencsés módon gyakran vetődnek fel a hazai és nemzetközi szakmai diskurzusokban.³ E viták közül az egyik legjelentősebb a külső és a belső szemlélet, az émikus és az étikus ismeretek közötti átjárhatóság esélyeire kérdez rá időről-időre.⁴ Ezek a viták akár meddőnek is tűnhetnek, az antropológia lényegi kérdéseire választ adni nem képes kutató kényszerpályájának. A jelen tanulmányban az antropológiai hermeneutika néhány, a „megismerhetőség” és az „átadhatóság” kérdését mérlegre tevő diskurzusának személyes olvasatával kívánok hozzájárulni ahhoz a párbeszédhez, amely a vallási néprajz keresztény paradigmájának lehetőségeire kérdez rá.

A kutató illetve a vizsgált közösség vagy személy episztemológiai rendszere esetenként egészen nyilvánvaló módon kerül konfliktusba egymással. Erre Heonik Kwon, a Cambridge-ben végzett koreai antropológus hozott remek példát az antropológiai perspektivizmus hermeneutikájának esélyeit latolgatva. „A venezuelai esőerdőben élő, vadászattal és kertgazdálkodással foglalkozó hotik között végzett terepmunkájáról szóló feljegyzéseiben Robert Storrie megemlíti, hogy egy alkalommal keresztülfutott a falun egy vaddisznó (pekari) és felriasztotta őt. Erre Storrie odarohant hoti barátaihoz, és arra buzdította őket, hogy gyűjtsék össze vadászfegyvereiket, és azonnal kezdjék meg a hajszát a vaddisznó után. Ezt hallva a hoti férfiak jót nevettek, majd azt mondták az antropológusnak, hogy amit látott, az egy szellem volt. Egy vaddisznó szelleme, amelyet ők ölték meg nemrég. Storrie nem fogadta el ezt a magyarázatot, és ragaszkodott hozzá, hogy egy igazi vaddisznó csörtetett keresztül falun. »Ez egyáltalán nem szellem volt – jegyezte meg –, hiszen a saját szememmel láttam.« Erre hoti barátai azt mondták, hogy a vaddisznók soha nem jönnek be az

¹ A nyilvánvaló különbségek ellenére Sárkány Mihály (2013) gondolatait követve egységesen írok a néprajzkutatásról és az antropológiáról.

² Az ismeretelmélet/episztemológia és hermeneutika kifejezéseket nem csereszabatos módon használom. Az episztemológia a jelen tanulmány értelmezése szerint az ismeretek elme- és nyelvfilozófiai illetőleg tudomány metodológiai alapjainak feltárására törekszik, a hermeneutika pedig az értelmezésre illetve a kifejezésre való képesség lehetőségeit vizsgálja. Vö. Rorty 1980:352.; Tlostanova – Mignolo 2009: 15–16.

³ Ingold 1996.; Paládi-Kovács 1999. Talán a legszélesebb körű kutatói eszmecsere az utóbbi évtizedekben Magyarországon Niedermüller Péter 1994-es vitaindító tanulmánya hozta. Niedermüller 1994.

⁴ Jó összefoglalást ad e vitákról Barnard 2004: 114–119. A külső (étikus) és belső (émikus) szemlélet ismeretelméleti kérdéseit mérlegre tevő nyilvános vitára példa: Feleppa 1986. Fontos megjegyezni, hogy e vitában létezik önmagát materialistának nevező álláspont: Harris 1976. és idealista is: Goodenough 1964.

emberi településekre, és a falvakban csak a megölt vaddisznók szellemei szoktak megjelenni.⁵

A két szempont – vagyis a falun átcsörtető vaddisznót érzékelő (látó-halló) antropológusé, illetve a jelenségben a vaddisznó szellemet beazonosító hotiké látszólag kibékíthetetlen ellentétben áll egymással. Az az étikus (kutatói) magyarázat, amely megállapítja, hogy a hotik émikus rendszere a faluba tévedt *vaddisznót* szellemként értelmezi véleményem szerint hierarchikus, atyáskodó jellegű. Ez a kutatói álláspont ugyanis nem tesz nyílt kísérletet az ismeretelméleti konfliktus kezelésére. Eltekint az összeegyeztethetetlennek tűnő ismeretelméleti rendszerek egymáshoz képest való pozicionálásától és – elnémítva a kutató személyes meggyőződésének hangját – úgy írja le az eseményt, hogy mindenféle indoklás nélkül a szellemet a hitbéli jelenségek körébe utalja. Ily módon ez az álláspont magában rejti azt az értékelést is, hogy *valójában* ténylegesen egy *szellemről*, nem pedig valódi, hús-vér létezőről van szó⁶ Ennek az ismeretelméleti konfliktusnak nyíltabb és talán elkötelezettebb elemzésére tesz javaslatot az *antropológiai perspektivizmus*.

Perspektivizmus

Az antropológiai perspektivizmus szellemtörténeti gyökereit csak részben érdemes Friedrich Nietzsche filozófiai rendszerében keresni;⁷ sokkal inkább rokonítható azzal a fenomenológiai szemlélettel, amely Husserl és Schütz hatására termékenyítette meg az antropológiai hermeneutikát az 1980-as évektől kezdődően.⁸ A perspektivizmus a dél-amerikai indiánok kutatásában vált igazán meghatározóvá az 1980-as évek végétől kezdve.⁹ Számos kutató (egymástól nem függetlenül) figyelt fel arra a tényre, hogy a helyiek az emberi életvilág (kultúra), a természeti környezet (natúra), illetve a szellemvilág számunkra nyilvánvalónak tűnő elkülönítését irrelevánsnak tartják. Azt az alapfeltételezést, hogy az ember környezetében egymáshoz képest külön-külön kategóriákként értelmezhető módon léteznek emberek, állatok és szellemek például az arawaté indiánok sem osztják. Az ő felfogásuk szerint a ragadozó állatok az embereket zsákmányállatoknak látják, a zsákmányállatok pedig szellemnek. A szellemek és az állatok magukat embereknek tekintik, lakóhelyüket, ételeiket, kinézetüket pedig emberinek (a jaguárok például manióka sört isznak, amikor vért lefetyelnek, a bundájukat pedig prémdíszként viselik).¹⁰ Ebben a rendszerben nem az emberek emelkedtek ki valamikor az állatvilágból (lásd darwinizmus), hanem az állatok és a szellemek váltak egy közös nagy társadalom más státust elfoglaló embereivé. A dél-amerikai indiánok

⁵ Kwon 2012: 64. Magyar fordítás: M. Cs.

⁶ Vö. Winch 1964: 309–310.

⁷ Anderson 1998.; Kwon 2012: 65.; Halbmayer 2012:10.

⁸ Viveiros de Castro 1998: 470.; Desjarlais–Throop 2011.

⁹ Mára a két legfontosabb (két külön megközelítést képviselő) szerzővé az acsuár indiánok között kutató Philippe Descola (1986.) és az arawaték között terepmukat végző Eduardo Viveiros de Castro (1992.) vált. Descola 2013-as könyvében (Descola 2013) foglalja össze az elmúlt 25 évben végzett kutatásait a perspektivizmus területén.

¹⁰ Viveiros de Castro 1992.

animizmusának ontológiája azt állítja, hogy az *élőlények* mind egyetlen egységes társadalom részei, amelyeket *társadalmi szabályok* különítenek el egymástól. A nyugati lételmélet szerint viszont *természeti törvények* különítik el az embereket (és ezáltal a társadalmat is) az egyéb élőlényektől és a szellemvilágtól egyaránt.

A dél-amerikai indián animizmus (és egyben az antropológiai perspektivizmus) nemcsak radikálisan eltérő ontológiai rendszert képvisel, amelyet az étikus szemléletet követő kutató az adott csoport vizsgálata kapcsán ideiglenesen elfogad, hanem esélyt adhat arra is, hogy az emberi közösségek és a vallási jelenségek tárgyalása során (immár nemcsak a dél-amerikai indiánok esetében) egy olyan – az európai ismeretelmélet dichotómikus rendszerét megkérdőjelező – nézőponttal gazdagodjon a kutató, amely lehetőséget ad új szempontokat felvető, gyümölcsöző diskurzusok megteremtésére.

Két útja ismert annak a törekvésnek, amely a perspektivizmus látásmódja révén kívánja befolyásolni az antropológiai diskurzusokat. Az egyiket *klasszifikáló módszernek* lehet nevezni. Ezt a megközelítést képviseli Philippe Descola. Az ő megközelítése szerint négy módja lehetséges a fizikai vonások és a mentális/sprituális szubsztancia emberek és nem-emberek általi közös birtoklásának. Az animizmust, a naturalizmust, a totemizmust illetve az analogizmust Descola megközelítése szerint négy külön ontológiai rendszernek lehet tekinteni, amelyeket a kutatói elme egy magasabb (étikus) szinten képes lehet együtt szemlélni, sőt azokat az elemzés során változtatni.¹¹ Ezt a megközelítést kritizálja Eduardo Viveiros de Castro, azzal érvelve, hogy a magasabb étikus szint és kategóriák feltételezése egyben azt is jelenti, hogy a kutatói ontológiai rendszer mégiscsak magában foglalhatja a többiekét, vagyis Descola akarva-akaratlanul egy olyan hierarchiát hoz létre, amelyben az étikus (nyugati, tudományos) megközelítés felülírja, kolonizálja a dél-amerikai indiánok ontológiai rendszerét.¹² Viveiros de Castro javaslata ennél radikálisabb: a kutatók dekolonizálják (és egyben dekonstruálják) saját tudományos látásmódjukat és tegyenek kísérletet arra, hogy a leírás túl az értelmezés és az elemzés során is használják az animizmus ontológiai rendszerét.¹³

Objektivitás és relativizmus

Általában a kutatók nem kívánnak állást foglalni abban a kérdésben, hogy a pekari vagy a szellem valós létező-e. Durkheimi módon inkább arra kérdeznék rá, hogy kik és hogyan élük meg, értelmezik az adott vallási jelenséget. *Társadalmi tényként* kezelve a „pekari-szellemeket”, a rájuk vonatkozó véleményeket, gyakorlatokat összegzik, amelyeket a további elemzés céljára *értékmentesen* kívánnak továbbítani. Kiváló példa erre Edmund Evans-Pritchardnak az azande boszorkányságról írt könyve.¹⁴ Nemcsak a kutatás alaposága miatt érdemes erre a munkára utalni, hanem azért is,

¹¹ Descola 2006: 139–141.

¹² Latour 2009: 3.

¹³ Erre tett kísérletként értelmezhető Rane Willerslev (2007) leírása az Északkelet-Szibériában élő jukagir vadászokról.

¹⁴ Evans-Pritchard 1976.

mert Vargyas Gábor jelen számbeli vitatanulmányában szintén Evans-Pritchard kutatói hozzáállására hivatkozik.¹⁵ Evans-Pritchard mellett foglal állást, hogy kutatóként nem dönthet ontológiai kérdésekről, a vallási jelenségeket csak szociológiai jelenségekként vizsgálhatja.

Arra azonban Evans-Pritchardnak sem volt lehetősége, hogy az angol nyelvet és annak tudományos regiszterét megtisztítsa azoktól a jelentésektől, amelyek a mágia jelenségét körbeveszik. Vagyis, amikor egy antropológus egy tudományos munkában jövőmondásról, mágiáról és boszorkányokról beszél, automatikusan olyan térben helyezi el az érvelését, amely az irrealitás gondolatát kapcsolja a szóban forgó vallási jelenségekhez.¹⁶ Ez a tény magára Evans-Pritchardra is nyomást gyakorolt. Hiába kötelezte el magát Evans-Pritchard a társadalmi tényeket semlegesen leíró kutató szerepe mellett, Peter Winch számos olyan szöveghelyet talált az azande mágiát leíró munkáiban, amelyekben a szerző az azandék gondolkodását irracionálisnak, misztikusnak, ellentmondásosnak minősítette.¹⁷ Bár Evans-Pritchard elismerte annak lehetőségét, hogy az azande ismeretelméleti rendszer logikusan épül fel, ám megkérdőjelezte annak viszonyát az objektív valósághoz – amelyhez (véleménye szerint) csak a tudományos ismeretelmélet által lehet közel kerülni.

E felfogás szerint tehát a tudományos (étikus) regiszter nem a mágikus (émikus) rendszer *mellett*, hanem a *felett* helyezkedik el az elemzés során. Ez a rejtett hierarchia sokszor ellentmondásokhoz vezet az érvelés kibontakozásában. Ha például a kutató elképzelései a racionalitásról különböznek a helyi émikus rendszertől, akkor értelmezhetetlen az a felvetés, hogy a *helyiek számára* mi tűnik racionálisnak a *kutató* másfajta racionalitásra vonatkozó feltételei szerint.

Ludwig Wittgenstein részben a mágikus világnézet racionális magyarázatának paradoxonát felismerve jutott el az önálló nyelvjátékok gondolatához az 1930-as évek elején.¹⁸ Wittgenstein tanítványaként Peter Winch pedig éppen ennek a paradoxonnak a feloldását tartja az *antropológiai nyelvjáték* legnagyobb kihívásának.¹⁹ Az a kérdés tehát, hogy miképpen lehet összeegyeztetni a helyiek nyelvjátékait a kutató nyelvjátékának szabályai adta lehetőségekkel.²⁰ Evans-Pritchard munkáinak kritikai olvasatát adva Winch arra tett javaslatot, hogy az elemzés ne vertikálisan, hanem horizontálisan helyezze el egymáshoz képest a két nyelvjátékot. Ez egyben azt is jelenti, hogy egyik nyelvjáték sem áll szükségszerűen közelebb valamiféle objektív valósághoz.

Az émikus és az étikus ismeretelméleti rendszerek hierarchikus viszonyba rendezése a *posztkolonialista antropológia* számára is elsőrendű probléma. Az émikus ismeretelméleti rendszerek alárendelése az európai tudományosság szemléletének ugyanis nem ártatlan tudományos nézőpont, hanem egy (koloniális, neokoloniális)

¹⁵ Vargyas 2013.

¹⁶ Winch 1964: 313.

¹⁷ Winch 1964: 308, 313–314.

¹⁸ Wittgenstein 1979.

¹⁹ Winch 1964: 324.

²⁰ A wittgensteini nyelvjáték kifejezés használatát azért tartom célszerűnek itt, mivel az a diskurzusokon kívül magában tartalmazza a diskurzusokkal összefüggő gyakorlatokat is. Vö. Wittgenstein 1998:21.

hatalmi törekvéseket tükröző és megerősítő gyakorlat.²¹ Ennek tudatában a Walter. D. Mingolo által javasolt pluritopikus hermeneutika nemcsak a modernista, hegemon jellegű antropológia kritikáját fogalmazza meg, hanem kísérletet tesz arra is, hogy két vagy több ismeretelméleti rendszert egyszerre szem előtt tartva szólaltassa meg (elsősorban írott, történeti) forrásait.²²

Az eddigi érvelés alapján talán úgy tűnik, vállalható kutatói álláspont a tudományos és ismeretelméleti relativizmus elfogadása,²³ amelynek megfelelően az antropológus tudományosnak tekinthető munkát ír akkor is, ha kizárólag az émikus szempontok szerint (vagy akár csak saját „belső hangjára” figyelve) mutatja be kutatási tapasztalatait. Tehát tudományos szempontból kielégítőek lehetnek Carlos Castañeda vagy Michael Harner munkái, és helyes kutatási módszernek minősülhet az, ha egy sámánkutató maga is révül. Ez nem is ritka jelenség ma a szibériai sámánizmus kutatásában.²⁴ Én is találkoztam olyan néprajzkutatókkal Jakutiában, akik büszkén vállalták azt, hogy nem „színtelen-szagtalan” tudományos nyelven fogalmazzák meg gondolataikat a sámánizmusról, hanem belülről – átélve a sámán révülés közben szerzett tapasztalatait. Véleményük szerint a tudományos igénnyel vizsgálódó kutató csak „regisztrálni” képes az eseményeket, de megérteni nem. Én ugyanakkor nem gondolom, hogy a tudományos kutatás episztemológiai rendszere csak egy lenne a sok egyéb rendszer között, és célravezető megoldás lenne kizárólag az émikus rendszeren belül leírni egyes vallási jelenségeket. Az a nyelvjáték ugyanis, amely a tudományos diskurzus során keletkezik önellenőrző jellegű²⁵ és folyamatosan változik.²⁶ Vagyis ha csak „regisztrál” is a kutató, a regisztrálás során egy olyan nyelvjátékba ülteti át a gondolatait, amely alkalmas arra, hogy gyümölcsöző párbeszédet hozzon létre a vallási jelenségekről.

Az étikus megközelítés kritikája

A számos lehetséges kérdés közül, amelyek arra vonatkoznak, hogy az antropológiai hermeneutika milyen tulajdonságai alapján tűnik alkalmasnak egy a vallási jelenségekről szóló értékteremtő diskurzus kialakítására, a jelen tanulmányban hármat veszek számba. Az első az antropológia *ismeretelméletére* vonatkozik. Rendelkezik-e az antropológiai/néprajzi kutatás ismeretelmélete olyan sajátosságokkal, amelyek révén megkülönböztetővé válik az étikus, tudományos megszólalás az egyéb diskurzusoktól? Vagyis, működik-e olyan demarkációs elv, melynek alapján elkülöníthető egymástól egy tudományos munka (és az étikus szemlélet) egy nem tudományos (vagyis émikus) szemlélet szerint megírt munkától. A másik kérdés *tudás- és tudományszociológiai* jellegű. Az antropológiai/néprajzi kutatás praxisa (és annak protokollja, etikája)

²¹ Tlostanova – Mignolo 2009: 21.

²² Mignolo 1995: 12–18.

²³ Az ismeretelméleti relativizmus nem feltétlenül szkeptikus és tudásellenes. Feyrerabend 1993: 9–14. és 270–271.

²⁴ Vö. Nagy Zoltán (2014) e számban közölt tanulmányával.

²⁵ Mounce 1973: 360.

²⁶ Wittgenstein 1979: 13. A haladás nem feltétlenül jelent fejlődést – egyszerűen arra utal, hogy a korábban felhalmozott ismeretek háttérében alakul a tudományos kutatás nyelvjátéka.

hogyan járul hozzá ahhoz, hogy a kutató objektíven, értéksemlegesen és hatékonyan ismerje meg kutatásának tárgyát? A harmadik kérdés pedig a fenti két problémát, vagyis a kutatás elméleti alapját és gyakorlatát kívánja összefogni. Az étikus *nyelvjáték* (annak koncepcionális alapjaival és praxisával együtt) hogyan teremtheti meg az émikus nyelvjátékok lefordíthatóságának, megérthetőségének feltételeit a tudományos leírás során?²⁷

Az antropológia episztemológiájára vonatkozó kérdés megválaszolása egyértelműnek tűnhet, ugyanis a bécsi kör és Rudolf Carnap tevékenységét követően a tudományfilozófiában sosem volt egyértelmű, hogy egyáltalán mutatkozik-e lehetőség bármiféle demarkációs elv meghatározására. Sem a Karl Popper javasolta falszifikációs módszer, sem a Lakatos Imre által javasolt tudományos program elmélete nem bizonyult kielégítőnek e tekintetben.²⁸ Különösen bonyolult a tudományos és nem tudományos megszólalások közötti különbségtétel a társadalomtudományok, és azon belül is az antropológia/néprajz területén. Az antropológiai/néprajzi kutatás esetében ugyanis nemcsak azzal a nehézséggel kell szembe nézni, amelyet a nyelvi jelek és a valóság közötti meg nem feleltethetőség kérdése vet fel,²⁹ hanem azzal is, hogy *az empirikus adatok felvétele megismételhetetlen*. A résztvevő megfigyelés, az interjúkészítés egyaránt egyszeri és megismételhetetlen interszubjektív eseménysor, amelyet a gyűjtés egyre hatékonyabb technicizálása (digitális fényképek és mozgóképek rajzok helyett, hangrögzítés gyorsírás helyett stb.) sem változtat meg. A gyűjtési helyzetben mindmáig a legérzékenyebb „műszer” maga a kutató, aki nem az „adatokat” gyűjti, hanem jelenlétével, kérdéseivel, érdeklődésével és tekintélyével hozzájárul azoknak a helyzeteknek a kialakulásához, amelyek az adatrögzítést lehetővé teszik.³⁰

A tudományos és a nem tudományos megszólalások elválaszthatatlansága oda vezet, hogy az antropológiai kutatásban gyakran egységes diskurzusban, egymásra hatva alkotnak olyan szerzők, akiknek merőben más elképzelései vannak az antropológia hermeneutikájáról. Erre a jelenségre kiváló példa Roy Wagner *Coyote Anthropology* című munkája, amelyben párbeszédese formában a szerző egy prérifarkassal (aki egyben a szerző ellentétpárja is) vitatja meg az antropológiai ismeretelmélet legfontosabb

²⁷ Ez egyben a nyelvi relativizmus kérdését is felveti: ha külön nyelvjátéknak tekintjük pl. a szaha sámánizmust, vagy az arawaté animizmust, akkor van-e esély bármilyen módon megérteni azt a néprajzi kutatás nyelvjátékán belül? Vö. Darab 1999: 236.

²⁸ Farkas:1994: 22.; Kutrovácz – Láng – Zemplén 2008: 68. Csak két ismertebb demarkációs elméletet emeltem ki a sok közül, de úgy tűnik, hogy egyéb demarkációs elméletek sem képesek szétválasztani a tudományos kijelentéseket a nem tudományosaktól.

²⁹ Rorty 1980: 371–372.; Verges 1987: 316, 321.; Wilson 2004:14.

³⁰ Ennek felismerése nem feltétlenül vezet oda, hogy az antropológusok autoetnográfiaikat írják. Az autoetnográfiaik ugyanis gyakran elveszítik tudományos jellegüket. Bochner 2000: 270. Jobb megoldásnak tűnik az interszubjektív helyzetéből adódó kétértelműségek összeegyeztethetőségének feltételezése. Vö. Pina-Cabral 2010: 180. Egy másik elmélet a szubjektív-objektív problémájának kezelésékor az interszubjektív helyzetek mögött rejlő egy és oszthatatlan realitás létét feltételezi. E nézet szerint a szubjektív kutató kizárólag egyetlen nézőpontból képes szemlélni az objektív valóságot, így annak csak egy szeletét, részét érti meg. A minél nagyobb objektívitás a parciális tudások összevetéséből származhat. Maquet 1964: 54. Ez a szemlélet az alapja Geertz által javasolt sűrű leírás módszertanának is.

kérdéseit.³¹ Roy Wagner nyilvánvalóvá teszi, hogy könyve megszületését éppen azok szemináriumok segítették, amelyeket Carlos Castañeda munkáinak szentelt.³² A szerző nincsen egyedül azzal, ahogy Castañeda munkásságához viszonyul – habár Castañeda munkásságát meglehetősen egyöntetűséggel tartja tudománytalannak az antropológusi szakma, munkái szerves és alkotó jellegű részei az antropológiai diskurzusoknak. Ugyanez igaz Michael Harner munkásságra is, akit ma már nem kutatóként, hanem sámánként ismernek világszerte. Harner ennek ellenére máig megőrizte jelentőségét a vallásantropológiai diskurzusokban.³³ Példák sokaságával lehetne alátámasztani azt (és nemcsak a vallási jelenségek kutatásának kapcsán), hogy a tudományos illetve a nem tudományos paradigma szerint íródott munkákat nem könnyű megkülönböztetni egymástól.

A tudományszociológia módszerei szerint szintén nagyon nehéz meghatározni azt, hogy mely kutatói praxis és intézmény tekinthető tudományosnak.³⁴ Különösen igaz ez a néprajzi/antropológiai kutatásokra. Ha a tudományos tevékenység társadalmi normáit és a tudományos tevékenység éthoszára vonatkozó alapvető társadalmi elvárásokat vesszük számba,³⁵ akkor jól kirajzolódik az antropológiai/néprajzi kutatás sajátos helyzete. Az *univerzalizmus* (vagyis az egyetemesség) normája, mely szerint a tudományos állítások kidolgozása nem függ a kutató személyes tulajdonságaitól a néprajzi kutatás esetében betarthatatlan, irreális norma. A *kommunalizmus* normája (vagyis az, hogy a kutatás és a kutatási eredmények közösségi jellegűek) szintén nehezen értelmezhető a néprajzkutatáson belül, hiszen a kutatók rendszerint egyedül végzik a munkájukat, és az általuk nyert adatokat csak részlegesen kívánják/tudják közkinccsé tenni. A tudományos érdekmentesség sem képes maradéktalanul megvalósulni a néprajzkutatás praxisában;³⁶ elég legyen e helyt az antropológia koloniális örökségére, vagy éppen az etnocentrikus kutatói megközelítésekre utalni. A tudományos megszólalást óhatatlanul meghatározzák azok a hatalmi viszonyok, amelyekbe a kutató és a kutató tudományos intézményrendszere beágyazódik.³⁷

Vagyis sem ismeretelméleti, sem tudományszociológiai alapon nem lehet határozottan megkülönböztetni egymástól a tudományos illetve a nem tudományos munkákat és tevékenységeket az antropológia/néprajz kutatási érdeklődésén belül. A tudományos és a nem tudományos diskurzusok között igen széles „szürke zóna” helyezkedik el, amely egyaránt hat a tudományos és a nem tudományos nyelvjátekokra. Egy keresztény paradigmát éppen ezért nem érdemes pusztán azzal elutasítani, hogy

³¹ Wagner 2010.

³² Wagner 2010: IX–X.

³³ Glass-Coffin 2012. A szerző szerint az antropológia ismeretelméleti válságából a Michael Harner megnyitotta út vezet ki.

³⁴ Ez ugyanis jellemzően alkufolyamatok és társadalmi egyezkedések eredménye. Farkas 1994: 136–141.

³⁵ Merton 2002: 634–644.

³⁶ Az egzaktak tekintett természettudományok esetében sem működnek azok a kutatói normák, amelyeket a klasszikus tudományszociológia feltételez. A kutatás során ellennormák sokasága működik, amelyek a kutatási eredmények eltitkolásához, kontraszelekcióhoz vezet. Vö. Mason – Mitroff 1974.

³⁷ Lyotard 1993: 44–54.

az nem tudományos, nem objektív. Ugyanakkor a tudományos diskurzus rendelkezik olyan sajátosságokkal, amelyeket, ha meghatározni, definiálni nem is lehet pontosan, az esetek többségében felismerhető mintázatot adnak.³⁸

Nyelvjáték és antropológiai hermeneutika

Az a mintázat, amely lehetővé teszi a tudományos munka során a közös megértést és az együttműködést a kutatók között, nevezhető a néprajzi/antropológiai kutatás nyelvjátékának. Mint minden nyelvjáték, ez is csak annyiban nyer értelmet, amennyiben valamilyen szabálykövető közös praxis is kapcsolódik hozzá – ez esetben a tudományos kutatási tevékenység. A nyelvjátékok nem feltétlenül utalnak valamilyen, a játékon kívül is értelmezhető/definiálható, objektív valóságra, viszont értelmes és gyümölcsöző tevékenységeket eredményezhetnek. Ezt azért fontos kiemelni, mert az antropológiai kutatás (különösen az angol szociálintropológia) Bronislaw Malinowski fellépését követően olyan szorosan kötelezte el magát az empirikus alapokon nyugvó ismeretelmélet mellett,³⁹ hogy kritikátlanul azt feltételezte, a nyelvi jelenségek alapvetően valamilyen más, alapvetőbb valóságra mutatnak.⁴⁰ A tudományos empiricizmus ennek megfelelően egészen az 1980-as évekig jószerével az antropológiai megismerés egyetlen elfogadott megközelítési módszere volt.⁴¹

Milyen hermeneutikai következményekkel jár az, ha a néprajzi/antropológiai kutatási tevékenységet nyelvjátékként (nyelvtöredékként) értelmezzük? Ez esetben a szavak értelmét, és egyben az leírás tartalmát nem valamilyen extenzió implikálása (egységes valóság feltételezése), hanem a *szabálykövetés* teremti meg, vagyis az, hogy miképpen használják őket a kutatók a nyelvjáték során. Az antropológiai hermeneutika kihívása pedig az, hogy a nyelvjáték szabályait és a hozzá kapcsolódó kutatói praxisokat megértse. Vagyis ha egy nyelvjáték a szavak használatát tekinti a szavak értelmének,⁴² akkor az eltérő (émikus) nyelvjátékok (és a hozzá kapcsolódó praxisok) megértéséhez az adott nyelvjáték szabályainak az ismerete szükséges. A megismerés egyetlen lehetséges formája pedig a példák és a gyakorlás általi elsajátítás, a szabályok helyes használatának elsajátítása – egy grammatika és egy szótár megtanulása helyett. Vagyis legjobban úgy írható le egy émikus nyelvjáték szabályainak a helyes követése, ha az antropológus bemutatja, hogyan tanult meg az adott szabályok szerint eljárni.⁴³ Éppen ezért a megértés feltétele az émikus nyelvjátékban illetve az ahhoz kapcsolódó

³⁸ A tudomány nyelvjátékának nem definiálható jellegévé játszott a fizikus Alan Sokal (1996), amikor a posztmodern filozófiát parodizáló hoaxát elhelyezte egy társadalomtudományi folyóiratban. A tanulmány köré szerveződő vitairatok némelyike amellet érvel, hogy a nyelvjáték nem definitív jellege önmagában nem diszkreditálja a tudományos tevékenységet. Beller 1998. A mintázatot annak alapján lehet felismerni, hogy milyen hatékonysággal épül be a nyelvjátékba egy megszólalás.

³⁹ Leach 1960: 120-122. Egyes kritikusok szerint az empiricizmus az antropológia ismeretelméletének egyik legfőbb hiányossága: Jarvie 1975.

⁴⁰ Hilary Henson (1974:119) amellet érvel, hogy a brit szociálintropológia és a nyelvészet között 1920 és 1960 között szinte semmilyen kapcsolat nem volt.

⁴¹ Rutherford 2012.

⁴² Vö. Winch 1988: 117.

⁴³ Neumer 1999: 220.

tevékenységekben való részvétel. Röviden: az együtt cselekvés szolgáltat kulcsot az eltérő nyelvjáték megismeréséhez.

A kérdés az, hogy az émikus nyelvjáték megismerése, az abban való jártasság lehetőséget teremt-e arra, hogy azt (annak használati szabályait) lefordítsuk, értelmezzük egy másik, étikus nyelvjáték keretein (szabályrendszerén) belül. Ha a kutató más emberek cselekedeteit ok-okozati alapon kívánja valamilyen étikus szemszögből leírni, akkor komoly esély van arra, hogy a behaviorizmus csapdájába esik, ugyanis az ember nem kauzálisan meghatározott, hanem motivált és intencionált.⁴⁴ Vagyis egy másik ember megértése és az ő kultúrájára való nyitottság elsősorban nem a tudományos racionális tapasztalaton, hanem a kutató emberismeretén és élettapasztalatán alapul. A megértés ezen mozzanatával ma a kutatók is egyre nyíltabban számolnak. Az 1970-es évek végétől az antropológiai leírásnak egyre szervezesebb részévé vált a személyes tapasztalatok, élmények és a tanulási folyamat leírása.⁴⁵

A tanulási folyamatot Wittgenstein szerint az emberi élettapasztalat, a „közös emberi cselekvésmód” (*Gemeinsame menschliche Handlungsweise*) teszi lehetővé, ugyanis a nyelvvel ellentétben egy másik kultúrában megvalósuló cselekvések nem teljesen idegenek számunkra.⁴⁶ A megértés mozzanata pedig (ahogyan arról korábban szó volt) magában foglalja a praxisokban való részvételt, a viselkedés elsajátítását. Bár a *Filozófiai vizsgálódások* 207. §-ában Wittgenstein felteszi, hogy elképzelhető egy idegen kultúra olyan nyelvjátéka, amelyben az emberi tevékenységek és a nyelvjáték között nem ismerhető fel (és nincs is) semmilyen szabályszerűség (és amely esetben ezt a viselkedést nem lehet nyelvjátéknak tekinteni). A néprajzi/antropológiai kutatás esetében azonban ezt az elméleti lehetőséget nemcsak gyakorlati szinten érdemes elvetni (hiszen ilyen kultúrák nem ismertek), hanem erkölcsi szempontból sem gyümölcsöző feltételezni értelmetlen és értelmezhetetlen nyelvjátékok megvalósulását egy másik közösségben.

A lefordíthatóság feltételeit nem egy meta-nyelvjáték teremti meg, hanem a közös emberi cselekvésmód tapasztalati háttére – ennek következtében a nyelvjátékok közötti fordítás óhatatlanul aluldeterminált és nem hivatkozhat valamilyen objektív helyességre.⁴⁷ Vagyis a fordítás (és egyben az antropológus munkája) inkább hermeneutikai jellegű és *értelmező*, mintsem episztemológiai jellegű és *megértő* tevékenységként fogható fel. Az antropológia munkamódszerét megalapozó hermeneutikai filozófia ennek megfelelően „nem egy tudományterület neve, nem is egy módszeré, amely elérheti azokat az eredményeket, amelyeket az episztemológia nem tudott elérni. Ellenkezőleg, a hermeneutika annak a reménynek a kifejeződése, hogy az a kulturális tér, amely üresen maradt az episztemológia bukása után, többé nem lesz betöltve.”⁴⁸ Ezért nem érdemes *egyetlen helyes* fordításról beszélni – a fordítások minősége és mélysége azonban eltérhet egymástól (nem tekinthetőek egyenértékűnek)

⁴⁴ Neumer 1999: 218.

⁴⁵ Két úttörő jellegű könyv, Paul Rabinow (1977) és Vincent Crapanzano (1980) munkája képviseli ezt az ismeretelméleti újítást az antropológiában.

⁴⁶ Wittgenstein 1998: 126.

⁴⁷ Sivadó 2009: 34.

⁴⁸ Rorty 1980: 315. Parragh Szabolcs (2003) fordításában.

a tekintetben, hogy a fordító mennyire tanulta meg a fordítandó émikus nyelvjátékot, és milyen élettapasztalatokkal vágott neki a fordítói munkának.⁴⁹

A diatopikus hermeneutika

Amennyiben az antropológus tevékenységét a nyelvjátékok közötti *fordítás/közvetítés* hermeneutikai aktusaként értelmezzük, akkor annak radikális következményei lehetnek az antropológus tevékenységének megítélésére vonatkozóan. A nyelvjátékok közötti közvetítésre a közös emberi cselekvésmód ad alapot, az antropológus pedig a nyelven és a szabályokon túl a tanulási folyamat során a helyi tevékenységek és viselkedések rendszerét is elsajátítja és (részlegesen) életformájává teszi.⁵⁰ Tehát a sikeres közvetítésnek az a feltétele, hogy a kutató *egyszerre* legyen járatos az étikus és az émikus nyelvjátékban, és ismerje mindkét cselekvési rendszer szabályait. Az étikus nyelvjáték (vagyis az antropológiai diskurzusok) gazdagítása és elmélyítése mellett jogos (erkölcsi) elvárás a közvetítő kutatótól az is, hogy saját tevékenységét az émikus nyelvjáték és viselkedési rendszer (általánosan elsajátított) szabályai közé helyezze, és ott annak értelmet találjon. Amennyiben a néprajzi/antropológiai kutatások társadalmi hasznossága felmerül a kutatás kivitelezése során, akkor fontos lehet az is, hogy a kutatási tevékenység hasznosnak bizonyuljon az émikus nyelvjátékban résztvevők számára is. Az alkalmazott antropológiai projektek megvalósulásának magas hibaszázaléka,⁵¹ illetve az antropológus munkájának egyre gyakrabban felmerülő elutasítása a kutatók körében⁵² arra mutat rá, hogy az émikus nyelvjáték praxisában egyre nehezebb pozicionálni az antropológiai kutatást.

Az émikus nyelvjáték elsajátításának mértékét és a közvetítés hatékonyságát tehát nemcsak annak alapján lehet megítélni, hogy a kutató miképpen járult hozzá az étikus diskurzusokhoz, hanem annak alapján is, hogy *mennyiben tűnik értelmes vállalkozásnak az ő tevékenysége a kutatók számára*. Ma már egyértelmű, hogy nemcsak az antropológus számára értelmezhető (és megtanulható) az émikus kultúra cselekvésrendszere és viselkedésmódja, hanem fordítva is – az émikus kultúra képviselői számára is értelmezhető az antropológus kutatási tevékenysége és elsajátítható az akadémiai életforma. A nyelvjátékok közötti közvetítés mindkét oldalról

⁴⁹ Ez a következtetés összecseng azzal, amit Robert Ulin (1992) fogalmazott meg az antropológiai hermeneutika lehetőségeivel kapcsolatban. Eszerint az antropológiai hermeneutikának nem lehet célja a tudományos objektivitásra való törekvés. Az antropológus fogalomalkotási képességét úgy kell megőrizni a hermeneutikai folyamat során, hogy közben mentes legyen attól a naiv nomologikus megközelítéstől, amely a kauzális viszonyokra összpontosít az emberi tevékenység étikus megértése során.

⁵⁰ Evans-Pritchard (1976:126.) vallomása az azandék közötti életéről kiváló példa arra, ahogy a kutató a nyelv mellett a cselekvések rendszeréhez is alkalmazkodik a nyelvjátékba való beletanulás során.

⁵¹ Ez jogos kritikaként merül fel az akció antropológiával szemben. Bennett 1996: 31.

⁵² Az egyik legjobb példa erre az amerikai indiánok egyre elutasítóbb hozzáállása az antropológusok tevékenységéhez. Deloria 1988. A penobszot indián Darren Ranco (2006: 62–63.) például a „native anthropology” eltérő hermeneutikáját azzal magyarázza, hogy a fehér antropológusok nagy része valójában nem is akarja elhelyezni, értelmezni a munkáját a kutatók körében.

lehetséges, és radikálisan elérő eredményekhez vezet. A bennszülött antropológusok sajátos munkamódszere,⁵³ a kultúra eltitkolására való törekvés gyakorlata, és az étikus megközelítés bennszülötté tétele⁵⁴ azt mutatja, hogy az étikus nyelvjáték is közvetíthető az émikus nyelvjátékban résztvevők számára.

Az antropológiai megismerés nyilvánvaló hiányosságai mellett a *közvetítésre*, vagyis két alapvetően különböző nyelvjáték és gyakorlat közötti átjárás megteremtésére – úgy vélem – van mód. A vallási néprajzi kutatásokban nem csak megjelenhetnek, hanem fontos is, hogy megjelenjenek katolikus/református/sámánhívő paradigmák (és azoknak nyelvjátékai) – azonban ezek a paradigmák csak abban az esetben nyernek értelmet és létjogosultságot az akadémiai diskurzusokban, ha a kutató valóban közvetíteni akarja azokat az étikus nyelvjátékban résztvevők számára. Vagyis nem elégszik meg a munkája során azzal, hogy az étikus nyelvjátékba belehelyezi az émikus nyelvjáték egy töredékét, hanem lefordítja azt, érthetővé teszi más kutatók számára is. Erre több oka is lehet.

Az étikus nyelvjáték rendkívül kifinomult, amelynek intézményesített oktatása és fenntartása globálisan jelentős erőforrásokat igényel, így igen eltérő kulturális örökséggel rendelkező kutatóknak nyílik lehetőségük arra (ha eltérő mértékben is), hogy elsajátítsák azt. Az étikus nyelvjátékot játszó, eltérő szemléletű kutatók magas száma és a nyelvjáték részletes (önellenőrző jellegű) szabályrendszere széles körben teremti meg a párbeszéd kialakulásának lehetőségét, és ami még fontosabb, alkalmas az eltérő (de kölcsönösen érthető) értelmezések *polifon* megszólaltatására. Ez az étikus nyelvjáték olyan sajátossága, amelyet igen kevés nyelvjáték képes biztosítani. Az émikus és az étikus nyelvjáték közötti fordítás nem követeli meg okvetlenül az émikus nyelvjáték szabályainak semmibe vételét, és (a fordítás igényességétől függően több-kevesebb sikerrel) közvetítheti az émikus nyelvjátékban résztvevők cselekedeteit a tudományos diskurzusban részt vevő széles akadémiai közösség számára. A fordítás nem jelenti azt, hogy az étikus nyelvjáték szabályain belül teljes egészében lehetséges megragadni az émikus nyelvjátékot. Végezetül két példával szeretném szemléltetni azt, hogy milyen is a sikeres fordítás.

Két nyelvjáték közötti kapcsolatot el lehet úgy is képzelni, mint két önálló nyelv közötti kapcsolatot. A kérdés az, hogy miképpen tud egyensúlyozni a két nyelv között a fordító úgy, hogy egyik mellett sem kötelezi el magát. Az egyik megoldás az, hogy párhuzamos szövegekként húzódik végig egymás mellett a néprajzi munkában a két nyelvjáték.⁵⁵ A másik lehetőség pedig az, – amely talán még radikálisabb és következetesebb hermeneutikát követel meg – hogy a kutató egy pidzsin nyelvet hoz létre, amely valamilyen mértékben mindkét nyelvjátékban résztvevők számára

⁵³ Ranco 2006: 63–64.

⁵⁴ Az amerikai indiánok mozgalmáról jó összefoglalást ad Kristóf 2007.

⁵⁵ Julie Cruikshank munkássága kiváló példa erre. Az 1998-ban írt könyvében atapaszk indián narratívákat és életutakat vetett össze a rájuk vonatkozó európai ítéletekkel és gyakorlatokkal. 2005-ös munkájában pedig egy gleccser érzékelésében megmutatkozó különbségeket veszi számba.

érthető.⁵⁶ A cél itt a pidzsin nyelv finomítása, akár oly mértékben is, hogy kreol nyelvvé válva a nyelvjátékok közötti kommunikáció alkalmas eszközzé váljon. A diatopikus hermeneutika⁵⁷ olyan hermeneutikai rendszer, amelyet Raimon Panikkar a kereszténység és a hinduizmus közötti több évtizedes közvetítési tevékenység során érlelt ki, és amely a vallásos rendszerek közötti közvetítés egy tanulságos példája.

Visszatérve a vaddisznókhoz és a szellemekhez. Az antropológiai szakirodalomban járatos olvasóként elfogadom, és jól tudom kezelni azt az álláspontot, hogy a vaddisznókban szellemet látnak a hotik. Ezt az információt könnyen be tudom illeszteni az általam elsajátított étikus nyelvjáték kereteibe. A szellemre vonatkozó vélekedéseket és ítéleteket társadalmi tényként kezelő elemzést szintén értelmes módon meg tudom ragadni e rendszeren belül. Egy párhuzamos leírást azonban, amely a szellemről és pekariról is a saját nyelvjátékán belül (és azokra reflektálva) ír, talán még hasznosabban tudnék forgatni. Az olyan munkák pedig, amelyeket olvasva magam is *elhiszem*, hogy a jaguár valójában ember,⁵⁸ az elejtendő vad szerelmes az őt leterítő vadászba,⁵⁹ és leölt vaddisznók szellemei csörtetnek keresztül a falvakon, szemléletformáló hatásúak, és ezek talán a leginkább gondolatébresztőek.

Irodalom

ANDERSON, Lanier R.

1998 Truth and Objectivity in Perspectivism. *Synthese* 115. 1. 1–32.

BARNARD, Alan

2004 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELLER, Mara

1998 The Sokal Hoax: at Whom are we Laughing? *Physics Today* 51. 9. (September). 29–34.

BENNETT, John W.

1996 Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology* 37. 1. (Supplement: Special Issue: Anthropology in Public). 23–53.

BOCHNER, Arthur P.

2000 Criteria against Ourselves. *Qualitative Inquiry* 6. 2. 266–272.

CRAPANZANO, Vincent

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.

CRUIKSHANK, Julie

1998 *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in Northern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.

⁵⁶ Raimon Pannikar munkássága és életútja azt példázza, hogy van lehetőség egy ilyen kreol nyelv és nyelvjáték megteremtésére, ahol a kutató életformája és munkái egymásra felelnek. Pannikar 2010.

⁵⁷ Panikkar 1979.

⁵⁸ Viveiros de Castro 1992.

⁵⁹ Willerslev 2007.

CRUIKSHANK, Julie

- 2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.

DARAB Tamás

- 1999 Korlátok és lehetőségek. Wittgenstein és Davidson a megértésről és a nyelvi relativizmusról. In: Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. 233–282. Budapest: Osiris.

DELORIA, Vine

- 1988 *Custer Died for Your Sins*. Norman: University of Oklahoma Press.

DESCOLA, Philippe

- 1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Édition de la maison des sciences de l'homme.
- 2006 Beyond Nature and Culture (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology). *Proceedings of the British Academy* 139. 137–155.
- 2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press.

DESJARLAIS, Robert – THROOP, Jason C.

- 2011 Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40. 87–102.

EVANS-PRITCHARD, Edmund Evans

- 1976 *Witchcraft Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1978 Science and Sentiment an Exposition and Criticism of the Writings of Pareto. *Revue européenne des sciences sociales* 16. 43. (Herméneutique parietienne) 51–73.

FARKAS János

- 1994 *Perlekedő tudáselméletek*. Budapest: Gondolat–BME Szociológia Tanszék.

FELEPPA, Robert

- 1986 Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27. 3. 243–255.

FEYERABEND, Paul

- 1993 *Against Method*. London: Verso.

GLASS-COFFIN, Bonnie

- 2012 Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner. *Anthropology of Consciousness* 23. 2. 113–126.

GOODENOUGH, Ward

- 1964 Introduction. In: Ward Goodenough (ed.) *Exploration in Cultural Anthropology*. 1–24. New York: McGraw Hill.

HALBMAYER, Ernst

- 2012 Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies. *Indiana* 29. 9–23.

HARRIS, Marvin

- 1976 History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5. 329–350.

HENSON, Hillary

- 1974 *British Social Anthropologists and Language: a History of Separate Development*. Oxford: Clarendon Press.

- INGOLD, Tim
 1996 General Introduction. In: Tim Ingold (ed.) *Key Debates in Anthropology*. London – New York: Routledge.
- JARVIE, Ian C.
 1975 Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist New Series* 77. 2. 253–266.
- KRISTÓF Sz. Ildikó
 2007 Ké a “hagyomány” és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: Wilhelm Gábor (szerk.) *Hagyomány és eredetiség*. (Tabula könyvek 8.) 153–172. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- KUTROVÁTZ Gábor – LÁNG Benedek – ZEMPLÉN Gábor
 2008 *A tudomány határai*. Budapest: Typotex.
- KWON, Heonik
 2012 Perspectivism in Social Anthropology. *NatureCulture* 1. 59–68.
- LATOURE, Bruno
 2009 Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’? *Anthropology Today* 25. 2. 1–3.
- LEACH, Edmund Ronald
 1960 The Epistemological Background to Malinowski’s Empiricism. In Raymond Firth (ed.) *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. 119–138. London: Routledge and Kegan Paul.
- LYOTARD, Jean-François
 1993 A posztmodern állapot. In: Bujalos István (szerk.) *A posztmodern állapot*. 7–146. Budapest: Századvég.
- MASON, Richard O. – MITROFF, Ian I.
 1974 On Evaluating the Scientific Contribution of the Apollo Moon Missions via Information Theory: A Study of the Scientist-Scientist Relationship. *Management Science* 20. 12. 1501–1513.
- MAQUET, Jacques J.
 1964 Papers in Honor of Melville J. Herskovits Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5. 1. 47–55.
- MERTON, Robert D.
 2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.
- MIGNOLO, Walter D.
 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MOUNCE, H. O.
 1973 Understanding a Primitive Society. *Philosophy* 48. 186. 347–362.
- MYHRE, Knut Christian
 2006 The Truth of Anthropology: Epistemology, Meaning and Residual Positivism. *Anthropology Today* 22. 6. 16–19.
- NAGY Zoltán
 2014 Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban. *Ethnographia* 125. jelen szám

NEUMER Katalin

- 1999 „A közös emberi cselekvésmód”. Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában. In: Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. 203–231. Budapest: Osiris.

NIEDERMÜLLER Péter

- 1994 Paradigmák és esélyek. *Replika* 13–14. 89–130.

PARRAGH Szabolcs

- 2003 A dekonstrukció mint ismeretelméleti relativizmus. In: Lóránd Zsófia – Scheibner Tamás – Vaderna Gábor – Vári György (szerk.) *Laikus olvasók? A nem-professzionális olvasás értelmezési lehetőségei*. 178–207. Budapest: L'Harmattan.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1999 *Viták és változások az európai néprajztudományban a 20. század utolsó harmadában*. In: Ujváry Zoltán (szerk.) *50 éves a Néprajzi Tanszék*. 201–221. Debrecen: KLTE.

PANIKKAR, Raimon

- 1979 *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press.
2010 *The Rhythm of Being: The Gifford Lecture*. Maryknoll: Orbis Books.

PINA-CABRAL, João de

- 2010 The Dynamism of Plurals: An Essay on Equivocal Compatibility. *Social Anthropology* 18. 2. 176–190.

RANCO, Darren J.

- 2006 Toward a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories, and Theorizing from Within. *Wicazo Sa Review* 21. 2. 61–78.

RABINOW, Paul

- 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

RORTY, Richard

- 1980 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

RUTHERFORD, Danilyn

- 2012 Kinky Empiricism. *Cultural Anthropology* 27. 3. 465–479.

SÁRKÁNY Mihály

- 2013 Néprajz és szociokulturális antropológia. *Ethnographia*, 124. 3. 67–79.

SIVADÓ Ákos

- 2009 A nyelvmegejtő szociológia védelmében – Peter Winch megértés-konceptiójának kritikáiról. *Szociológiai Szemle* 19. 1. 27–45.

SOKAL, Alan D.

- 1996 Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text* 46–47. 217–252.

TLOSTANOVA, Madina V. – MIGNOLO, Walter D.

- 2009 On Pluritopic Hermeneutics, Trans-modern Thinking, and Decolonial Philosophy. *Encounters* 1. 1. 11–27.

ULIN, Robert C.

- 1992 Beyond Explanation and Understanding: Anthropology and Hermeneutics. *Dialectical Anthropology* 17. 3. 253–269.

VARGYAS Gábor

- 2014 Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése” c. írásához. *Ethnographia* 125. jelen szám

VERGES, Frank G

- 1987 Rorty and the New Hermeneutics. *Philosophy* 62. 241. 307–323.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4. 3. 469–488.

WAGNER, Roy

- 2010 *Coyote Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.

WILLERSLEV, Rane

- 2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

WILSON, Richard A.

- 2004 The Trouble with Truth: Anthropology's Epistemological Hypochondria. *Anthropology Today* 20 5. 14–17.

WINCH, Peter

- 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1. 4. 307–324.

- 1988 *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

WITTGENSTEIN, Ludwig

- 1987 *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

- 1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

Mészáros Csaba

Peccary or spirit? Notes on the hermeneutics of anthropology

Debates on the epistemology and hermeneutics of anthropology/ethnography have frequently infused scholarly discussions on the commensurability of concepts, ideas and knowledge in emic and etic discourses. Challenged by János Szulovszky's proposal about the possibility of applying a Christian paradigm in the ethnology of religion, the author provides a close reading of recent works in the hermeneutics of anthropology. After reflecting on modernist approaches toward emic epistemological systems, he draws attention to Wittgenstein's ideas on "common behaviour" (*gemeinsame menschliche Handlungsweise*) and on the transferability of messages between two distinct language games. Based on Wittgenstein's understanding of language games, the author presents a few instructive methods for conveying messages between emic and etic discourses (just as anthropological perspectivism, diatopical and pluritopical hermeneutics).

Kriza-hagyaték a Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában

Ha végigtekintünk az 1863-ban megjelent *Vadrózsák* utóéletén, furcsa kettősséget figyelhetünk meg. Egyfelől azt tapasztaljuk, hogy népszerűsége töretlen volt másfél századon át, s túllépve a tudományos-szakmai érdeklődés szűk körén – irodalmi közkinccsé vált.¹ Másfelől viszont azt kell megállapítanunk, hogy bár számosan foglalkoztak Kriza János és gyűjtőtársainak munkájával, sokan méltatták teljesítményük jelentőségét, a 19. század legkanonikusabb gyűjteményével és megalkotójával szemben a szaktudomány napjainkig adós maradt a forrásfeltárás, az alap kutatások elvégzésével. Alkalmi/ünnepi megemlékezésektől, kiadványok bevezetőitől vagy utószavaitól eltekintve a szaktudomány csaknem megfeledezett Krizáról: beírta annyival, amennyit a 20. század hatvanas–hetvenes éveiben Antal Árpád, Faragó József és Szabó T. Attila két kiadást megért monografikus tanulmányai feltártak a költő, a folklórgyűjtő és nyelvbúvár Kriza János munkásságából.² Azt sem hallgathatjuk el, hogy mindhárom kolozsvári szerző úgy írta meg a maga fejezetét, hogy nem volt lehetőségük az 1949-ben Budapesten előkerült Kriza-hagyaték áttanulmányozására.

Alap kutatások hiányában az irodalmi közvélemény, de jó szerével a szaktudomány is teljesen megfeledezett arról, hogy a *Vadrózsák* befejezetlen mű: Kriza János gyűjteményének csupán az első kötete jelent meg 1863-ban. Kriza haláláig küzdött a második s esetleg egy harmadik kötet kiadásáért, szándékát azonban nem tudta valóra váltani. Az utókor pedig nemigen gondolt a *Vadrózsák* további kötetének megjelentetésére. Olyannyira nem, hogy az újrakiadások már nem is tűntették fel, hogy a *Vadrózsák* első kötetét tették ismét közzé, következképpen a köztudatban úgy rögzült, hogy Kriza János gyűjteménye annyi, amennyit a *Vadrózsák* 1863-as kiadása tartalmaz. Ennek a szemléletnek pedig az lett az egyenes következménye, hogy néhány próbálkozástól, részmunka elvégzésétől eltekintve³ a Kriza-hagyaték rendszeres feltárására nem került sor a Kriza János halála óta eltelt csaknem 140 év alatt.

Annak, hogy mi vezetett ide, több okát is megnevezhetjük, anélkül, hogy a „hálátlan utókorra” mutogatnánk. Tulajdonképpen a hagyaték első felbecsülése és fatális véletlenek játszottak közre abban, hogy napjainkig késett a Kriza-gyűjtemény forrásainak

¹ A *Vadrózsák* utóéletének elevenségét több tudományos és népszerűsítő újrakiadás, összesítő válogatás, illetve két hasonmás kiadás jelzi. Lásd Kriza 1911, 1943a, 1943b, 1956, 1975, 1987, 2002, 2011.

² Antal – Faragó – Szabó 1965, 1971. – E monografikus összefoglalás után, a 20. század utolsó harmadában egyetlen tanulmánykötet jelent meg Kriza János munkásságáról: az 1975-ben, Kriza halálának századik évfordulójára rendezett budapesti konferencia előadásainak kötete. Lásd Kriza I. (szerk.) 1982. Benne: Borbáth 1982; Filep 1982; Illés 1982; Kovács Á. 1982; Kovács L. 1982; Kriza I. 1982b; Németh 1982; Tátrai 1982; Zsigmond 1982.

³ Az újabb Kriza-irodalomból lásd: Bereiné Vasas – Podlovicsné Hárskúti 1986; Domokos 2007; Faragó 1973, 1974, 1975, 1977a, 1977b, 1994–1995, 1996, 2002; Gergely 1975, 1979; Kriza I. 1987, 1991; Olosz 2013; Szakál 2012; Tana 1979.

teljes körű, tudományos igényű feltárása. Röviden, pontokba szedve vázolom azokat a momentumokat a hagyaték utóéletéből, amelyek meghatározták a sorsát.

1. Kriza János 1875-ben bekövetkezett halálával mindaz a – többségében datálatlan, gyűjtő és gyűjtési hely megjelölését nélkülöző – kéziratos népköltési anyag, amit Kriza a *Vadrózsák* második és harmadik kötetében akart közreadni, (s amelynek darabjait Kriza János pontosan helyhez, személyhez tudta kapcsolni), időben, térben és személyi kötődésében azonosíthatatlan kézirat tömeggé degradálódott.⁴

2. Gyulai Pál és Arany László 1882-es nyilatkozata folytán, mely szerint a Kriza hagyatékából annyi volt használható, amennyit a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötetében közzétettek, lekerült napirendről a hagyaték ügye. A *Magyar Népköltési Gyűjtemény* két szerkesztőjének tekintélye messzemenően elég volt ahhoz, hogy senki ne kételkedjék szavahihetőségükben.

3. Az előbbieket következében közel hét évtizeden át senkinek se jutott eszébe, hogy keresse a Kriza-hagyatékot, így az sem tűnt fel, hogy időközben nyoma veszett magának a teljes hagyatékknak. A tudományos világ vagy nem szerzett tudomást vagy megfeledkezett arról, hogy amikor Arany László – édesanyja halála után, az 1880-as évek közepén – kiköltözött a Magyar Tudományos Akadémia főépületéből (pontosabban a mai Arany János utcai akadémiai bérházból), a szobájában tárolt iratkötegeket – a Kisfaludy Társaság iratait, közölt és kiadatlan népköltészeti gyűjtéseit – levitték az Akadémia pincéjébe. Attól a pillanattól fogva ez az iratállomány a kutatás számára előbb csak hozzáférhetetlenné vált, utóbb már nem is létezett, mert nem tudtak róla.

4. 1949-ben egy abszurd véletlen folytán, az Akadémia épületének átépítése során – akadémiai iratok, a Kisfaludy Társaság folklórgyűjtései és egyéb iratai közé keveredve – a pincéből előkerült a Kriza-hagyaték.⁵ A portól, nyirkosságtól, penésztől megrongálódott, sok esetben olvashatatlaná vált hatalmas kézirat halomból Gergely Pál, a kéziratár akkori munkatársa válogatta ki a Kriza-hagyatékknak vélt darabokat, s köttette össze abba a kilenc kötetbe, melyeket ma az MTAK Kézirattára Kriza-hagyatékként őriz.⁶ A szaktudományban azóta úgy rögzült, hogy a Kriza-hagyaték annyi, amennyi az Akadémia kéziratárában található, az esetleges hiányok a mostoha tárolásnak, illetve a felfedezés fölöttébb furcsa körülményeinek tulajdoníthatók. Afölött többnyire átsiklott a kutatók figyelme, hogy a Kriza-hagyatékként számon tartott kilenc kötet nemcsak Kriza-anyagot tartalmaz,⁷ illetve, hogy Kriza-gyűjtések

⁴ Ez mindaddig nem okozott gondot, amíg a teljes Kriza-hagyaték egy helyen, együtt volt, illetve amíg a folklórkivadványokban nem tartották szükségesnek megjelölni a gyűjtés helyét, idejét és a gyűjtő nevét.

⁵ Vö. Gergely 1952; Kovács Á. 1956, 1961. Lásd még: *Kovács Ágnes beszélgetése Gergely Pállal*. Kézirat a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattárában (a továbbiakban: MTAK Kézirattár). Jelzete: Ms 4163/108 2/1983. A beszélgetésből részleteket közölt Domokos 2007: 198–199.

⁶ *Kriza János gyűjteménye. Mesék, találós mesék, versek, népdalok, mondák, hiedelmek, közmondások*. 1–6. kötet. 19. század második fele. Eredeti iratok, több kéz írása. MTAK Kézirattára, jelzete: Irod. 4-r. 409/I–VI.; *Kriza János gyűjteménye*. Példabeszédek, halotti ima, közmondások, vegyes feljegyzések. Több kéz írása. Jelzete: Irod. 4-r. 411.; *Kriza János gyűjteménye*. Mesék, balladák, versek. 19. század második fele. Jelzete: Irod. 4-r. 412.; *Kriza János nyelvjárási jegyzetei*. Jelzete: Irod. 4-r. 413.

⁷ Oda kerültek például az Arany-család meselejegyzései, az *MNGY* első kötetének verses anyagából részek, és más gyűjtések is. Lásd bővebben a *Vadrózsák* második kötetének forrásjegyzékében (Krizsa 2013: 684–695).

előfordulnak más kolligátumokban is,⁸ és hogy a név szerint ismert Kriza-munkatársak gyűjtéseit külön tartja nyilván az akadémiai kéziratár.

5. A Kriza-hagyaték megtalálását és kéziratári rendezését követően egy tervezett, de soha meg nem valósult kritikai kiadás reményében nem került sor a hagyaték teljes körű, tudományos igényű feltárására és a folklórszövegek közzétételére. A kéziratok hagyatékából csupán tudománynépszerűsítő kiadványok lapjain jelentek meg részek. Ezek sorából mindenek előtt azt az összesítő válogatást kell kiemelnünk, melyet Kriza János kiadott és kéziratok hagyatékából Gergely Pál és Kovács Ágnes állított össze és jelentetett meg 1956-ban.⁹ Az összesítő válogatás közzétételével újólag lekerült napirendről a Kriza-hagyaték kutatása. A Krizához köthető kéziratokat azóta csupán részkutatások okán, egy-egy folklórműfaj szempontjából vizsgálta a szaktudomány.¹⁰

Tudom, hogy a Kriza-hagyaték utóéletének minden csomópontjáról bővebben kellene szólnom, időhiány miatt azonban most csupán azt az eseménysort és következményeit próbálom vázolni, amely Kriza János 1875-ben bekövetkezett halálától 1882-ig tartott. Előre kell bocsátanom, hogy egy rövid előadásba¹¹ nem férnek bele azok a bizonyítási eljárások és adatok, amelyek állításaimat alátámasztják, ezeket

⁸ Szakál Anna legújabb (2014-es) kutatásai nyomán tudjuk, hogy az MTAK Kéziratárába vásárlás útján is került Kriza-anyag. A Kéziratár az 1950-es években három ízben is vett Sütő Nagy Lászlótól olyan kéziratokat, melyeknek egy része bizonyíthatóan kapcsolható Kriza Jánoshoz és gyűjtői köréhez. (Lásd az Ms 352, Ms 370, Ms 5083 jelzetű iratcsomókat.)

⁹ Kriza 1956. – A kiadványt a szerkesztők eleve nem tudományos publikációnak szánták, emiatt a Kriza-hagyaték feltárása/bemutatása igen felemásra sikerült. Azon túl, hogy a szövegközlés normáit a tágabb olvasóközönség igényeihez igazították, a kiadványból hiányzik a tudományos apparátus, még csak a kéziratári jelzeteket sem közlik a minimálisra redukált jegyzetanyagban. A verses részt gondozó Gergely Pál az addig megjelent anyaghoz képest alig-alig tudott hozzáadni valamit az újonnan felfedezett Kriza-hagyatékából, ráadásul az új adatok egy részéről kutatásaink során bebizonyosodott, hogy nem köthetők Krizához és gyűjtői köréhez (vö. Olosz 2013: 60–63). A mesei részben lényegesen nagyobb teret kapott a kéziratok hagyatékából közölt anyag – huszonhét szöveget tett közzé Kovács Ágnes onnan –, de ahhoz képest, hogy a Kriza-hagyaték feltárása kapcsán nagyságrenddel nagyobb számú mesére találunk utalásokat, szerénynek mondható a kéziratok hagyaték bemutatása. Igaz ugyan, hogy a későbbiek során Kovács Ágnes további meséket is közzétett a kéziratok hagyatékából *Az álomlátó fiú* című kötetben (Kriza 1961), de ez a kiadvány is az ifjúságnak/nagyközönségnek szólt.

¹⁰ Itt említhetjük Kovács Ágnes kutatásait, aki a mesekatalógus munkálatai során tipológiai szempontból foglalkozott a Kriza-hagyaték meséivel. Az új évezredben a szövegfolkloristáknak egy új generációja, Domokos Mariann, Gulyás Judit és a hozzájuk csatlakozó irodalomtörténész Hermann Zoltán foglalkozott/foglalkozik a Kriza-hagyatékkal, de megint csak a hagyaték egyetlen szelétével – a meseállománnyal – részben önmagáért Krizáért (vö. Domokos 2007), részben pedig Arany László mesegyűjteményének kritikai kiadása okán, mivelhogy az Arany-család gyűjtései a Kriza-hagyaték darabjai közé keveredtek.

¹¹ Jelen dolgozat kissé bővített és szerkesztett változata annak az előadásnak, mely a *Vadrózsák* megjelenésének 150. évfordulóján, a Magyar Néprajzi Társaság Folklór Szakosztálya és a Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett emlékülésen hangzott el 2013. november 18-án, Budapesten.

megtalálja az érdeklődő a *Vadrózsák* második kötetének bevezető tanulmányában, jegyzeteiben és forrásjegyzékében.¹²

1875 januárjában a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztályának határozata értelmében elhárulni látszott minden akadály a *Vadrózsák* második kötetének kiadása elől. Azonban alig, hogy Kriza János nekilátott az anyag rendezésének, egy tüdőgyulladás március 26-án sírba vitte. Kriza halálát követően a tudományos világ egy emberként szólalt meg hagyatékának védelmében, azt hangoztatva, hogy nem szabad veszendőbe hagyni a hatalmas népköltési gyűjteményt. Gyulai Pál, mint a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* szerkesztője és az MTA osztálytitkára, még 1875 nyarán lépéseket tett a hagyaték Pestre szállítása érdekében. Ez hamarosan meg is történt: Kriza népköltési hagyatéka 1875 októberében megérkezett Gyulai Pálhoz,¹³ aki azt a Kisfaludy Társaság irattárában, az Akadémia épületében helyezte el.

A kezdeti felbuzdulást azonban nem követték a gyűjtések kiadásának tényleges munkálatai, Gyulai Pál a következő években mintha megfeledkezett volna a *Vadrózsák* folytatásáról. Sajnos, nemcsak Gyulai, de azok az intézmények sem foglalkoztak vele (Akadémia, Kisfaludy Társaság), melyek korábban felkarolni látszottak a hagyaték ügyét. Végül, amikor már csaknem feledésbe merült a *Vadrózsák* második kötetének terve, 1882 őszén, Kriza János halála után több mint hét évvel, megjelent a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötete *Székelyföldi gyűjtés* címen,¹⁴ melynek mintegy negyedét Kriza János hagyatékának közzétételére fordították a szerkesztők.

A gyér adatokból ítélve Gyulai Pál eredetileg csak Benedek Elek, Sebesi Jób és Orbán Balázs gyűjtését akarta a *Székelyföldi gyűjtés*ben közölni, s menet közben jutott eszébe, hogy a Kriza-anyag is helyet kaphat ebben a kötetben.¹⁵ A Kriza-hagyaték átnézésével azonban nem Gyulai Pál vagy szerkesztőtársa, Arany László foglalkozott. Ezt az időigényes munkát, akárcsak a lapokban szétszórt Kriza-publikációk összegyűjtését rábízta a fiatal Benedek Elekre, aki – egy 1882 nyarán közölt nyilatkozata szerint – az Akadémia épületében található hatalmas mennyiségű (egy szekrényt megtöltő) kéziratos hagyatékból válogatta ki a közlésre alkalmasnak vélt szövegeket. Benedek Elek úgy nyilatkozott 1882. július 31-i cikkében (vagyis még a *Székelyföldi gyűjtés* megjelenése előtt), hogy „csalódása nem volt közönséges”, mikor a roppant mennyiségű hagyatékban csupán néhány balladát és dalt talált, s kisszámú

¹² Kriza 2013. – A *Vadrózsák* második kötetként közreadott kiadvány nem tartalmazza a teljes Kriza-hagyatékot. Terjedelmi okok miatt nem kerültek bele a népi epika prózai műfajai (mesék, mondák, anekdoták, trufák), melyek egy további kötetet igényelnek. A *Vadrózsák* II. felőleli az összes többi folklórműfajt, melyeknek darabjait Kriza Jánosnak és munkatársainak kéziratárakban lappangó, vagy 19. századi periodikákban közzétett, illetve kötetekben (*MNGY* I., *MNGY* III., Kriza 1956.) megjelent szétszórt hagyatékából gyűjtöttünk össze. A kötet 69 balladát és epikus éneket, 95 népdalt, 791 táncszót, 13 mondókát/rigmust, 21 találós kérdést, 3652 közmondást és szólást, 20 szokásleírást és szokásköltészeti darabot, 3 hiedelemvilággal kapcsolatos gyűjtést, 66 nyelvi jelenségeket, helyneveket ismertető szöveganyagot és 8 olyan leírást tartalmaz, melyek erdélyi magyar népcsoportok bemutatására készültek. A 770 oldal terjedelmű kötet tudományos kiadványnak készült, ennek megfelelően bevezető tanulmány, jegyzetanyag, forrás- és irodalomjegyzék, személy- és helynévmutató, szójegyzék, kéziratlapon fotokópiái társulnak a betűhű másolatban közölt folklórszövegek törzsanyagához.

¹³ Lásd Kovács János Gyulai Pálhoz. Kolozsvár, 1875. október 4. In: Szakál 2012: 214.

¹⁴ *MNGY* III. 1882.

¹⁵ Lásd erről bővebben: Olosz 2013: 44–46.

olyan mesét, melyeket addig még nem közöltek. Csalódott Benedek Elek amiatt is, hogy a *Vadrózsák* második kötete helyett – amint írja – az első kötet „eredeti kéziratát” találta, „úgy amint azt a *Vadrózsák* szerkesztőjének beküldötték volt gyűjtőtársai”.¹⁶

Benedek Eleknek ezek a szavai mintha ismerősen csengenek. Éppen csak nem Benedek Elekhez szoktuk kapcsolni, hanem a *Székelyföldi gyűjtés* nagynevű szerkesztőjéhez. Idézzük csak fel Gyulai Pál és Arany László előszavának néhány mondatát: „Kriza hagyatékát nemes lelkű özvegye bocsátotta rendelkezésünkre. Azonban az rendezetlen volt, s magában foglalta a *Vadrózsák* anyagát is. Kiválasztottunk belőle minden kiválaszthatót, de a nagy becsű balladákon kívül, melynek egy részét Kriza még életében a lapokban közzétette, nem sok értékest találtunk benne.”¹⁷ A szerkesztők kicsit magyarázkodásnak tűnő mondatai azonnal érthetővé válnak, mihelyt számba vesszük a kötet Kriza-anyagát: a hatalmas kézirat és lapokban publikált hagyatékból a *Székelyföldi gyűjtés* szerkesztői mindössze 29 balladát, 32 dalt, négy mesét, két helyi mondát és egy legendát – összesen 68 népköltészeti szöveget találtak „értékesnek”.¹⁸

Ma már biztos állíthatjuk, hogy a két szerkesztő Benedek Elek látteleire és megállapításaira hagyatkozva mondott ki egy olyan szentenciát, ami jószerevével a 20. század közepéig meghatározta a Kriza-hagyaték sorsát. Annak ellenére, hogy feltűnően kevés volt a *Székelyföldi gyűjtés* Kriza-része, s annak ellenére, hogy Kriza a *Vadrózsák* előszavában tételesen is megfogalmazta, hogy milyen műfajokat, milyen szöveganyagot volt kénytelen kihagyni az első kötetből, a szaktudomány hitelt adott Gyulai Pál és Arany László kinyilatkoztatásának, mármint annak, hogy csak ennyi használható találtak Kriza hagyatékában. A *Székelyföldi gyűjtés*ben közöltek a szaktudomány a továbbiakban a *Vadrózsák* második köteteként fogadta el és tartotta számon. Következésképpen a Kriza-hagyaték publikálatlan részének kutatása hosszú időre lekerült napirendről.

Ez pedig annál is inkább beláthatatlan következményekkel járt, mivel a kézirat Kriza-gyűjtemény teljes állománya a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötetének előkészítése idején – tehát 1881–82-ben – volt utoljára együtt, egy helyen. Ezt a hagyatékot a maga teljességében Benedek Elek látta utoljára, melynek darabjairól, ha többnyire nem is lehetett tudni, hogy kik, hol és mikor gyűjtötték, egy dolog biztosan tudható volt: az, hogy valamennyi a Kriza-hagyaték része.

Ezt az egységet bontotta meg a Gyulai Pál és Arany László utasításait követő Benedek Elek, mikor a közlésre alkalmasnak vélt kéziratokat kiemelte a hagyatékból. A *Székelyföldi gyűjtés* szerkesztői – minden valószínűség szerint – nem tanulmányozták át a teljes Kriza-hagyatékot, a *Székelyföldi gyűjtés* szerkesztése közben szemük elé már csak azok a kéziratok kerültek, melyeket Benedek Elek számukra kiválogatott. Vagyis: a *Székelyföldi gyűjtés* szerkesztői egy előválogatáson átesett kéziratállományból válogatták ki a „minden kiválaszthatót”.¹⁹

Ennek a műveletsornak kettős következménye lett: egyfelől megcsönkult a Kriza-hagyaték, másfelől a kiszakított kéziratokról Gyulai Pál, Arany László és Benedek Elek

¹⁶ Benedek 2006: 118.

¹⁷ *MNGY* III. 1882: V.

¹⁸ *MNGY* III. 1882: 3–42, 117–127, 213–216, 231–235, 319–342, 355–361, 399–401, 407–411, 419–420.

¹⁹ Lásd erről bővebben: Olosz 2013: 47–55.

halála után többé már senki nem tudhatta, hogy hova tartoznak, kik, hol, mikor és milyen finalitással jegyezték fel a folklórszövegeket. Más szóval: *1882-től kezdve a Kriza-hagyaték kétfelé szakadt*. A törzsanyag továbbra is az Akadémia épületében maradt, s osztozott a Kisfaludy Társaság iratainak sorsában a pincei raktározástól az 1949-es előkerülésig.

A kiválogatott kisebbik rész feltehetően Gyulai Pálnál maradt, s az ő hagyatékából került 1910-ben Sebestyén Gyulához, a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* akkori sorozatszerkesztőjéhez.²⁰ Semmi jelét nem találtuk annak, hogy Sebestyén Gyula tudta, vagy felismerte volna a kéziratok mibenlétét, azt, hogy egyáltalán kapcsolatba hozhatók Krizával; a Kisfaludy Társaság többi gyűjteményével együtt a húszas évek végén ezeket is magával vitte Balatonszepezdre, ahonnan soha nem kerültek vissza a Kisfaludy Társasághoz. Sebestyén Gyula halála – 1946 – után hajszálon múltott, hogy hagyatéka meg nem semmisült; Ortutay Gyula közbenjárására szállították Budapestre a Sebestyén-hagyatékot, hol a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárában (mai nevén Etnológiai Archívumában) helyezték el, és tették kutathatóvá.

Az Etnológiai Archívumban a Kriza-hagyaték nem képez külön egységet, többnyire datálatlan, névtelen darabjait külön-külön, egymástól függetlenül és Sebestyén Gyula gyűjtéseiként leltározták be.²¹ Más irányú kutatásaim révén jöttem rá arra, hogy a Sebestyén Gyula gyűjtéseiként nyilvántartott tételek között rejtőzködik a Kriza-hagyaték az a töredéke, mely forrásul szolgált a *Székelyföldi gyűjtés* Kriza-részének csakúgy, mint a *Vadrózsák* második kötetének.

A Kriza-hagyaték 1881–82-ben nemcsak fizikai mivoltában szakadt ketté. A *Székelyföldi gyűjtés* szerkesztőinek szentenciája folytán tartalmi értékeinek megítélése szempontjából is kettéoszlott: egyfelől elkülönült egy hatalmas kézirat tömeg, ami, úgy mond, nem használható semmire, másfelől a kötet szerkesztői elkülönítettek egy nagyon szerény kisebbik részt, amit értékesnek ítélték és nagyjából értékesítettek is kiadványukban. Mindezek következtében a Kriza-hagyatékkal kapcsolatban az a téves sztereotípiák alakult ki, hogy további kutatása fölösleges. S tegyük hozzá nyomban: ennek megfelelően a 20. század közepéig (a Kriza-hagyaték előkerüléséig) további kutatások nem is folytak. – Pedig, ha jobban szemügyre vesszük, hogy milyen kritériumok alapján válogatott Benedek Elek a Kriza-hagyatékból, azonnal rájöhettünk arra, hogy Kriza János öröksége egy nagyon szűkkeblű és leszűkítő szempontrendszer érvényesítésének esett áldozatul. Félreértések elkerülése végett fontosnak tartom megjegyezni: egy pillanatig sem hibáztatom Benedek Eleket. Ő csak végrehajtója volt Gyulai Pál és Arany László utasításainak, az általuk megszabott elvárásoknak. S azok az elvárások pedig eleve arra ösztönözték az előválogató Benedek Eleket, hogy figyelmen kívül hagyja a Kriza-hagyaték darabjainak túlnyomó többségét.

A *Magyar Népköltési Gyűjtemény* szerkesztői mindenekelőtt irodalomesztétikai szempontok mentén gondolták el a sorozatot, a Kriza-hagyatékból így eleve csak a három klasszikus népköltészeti műfaj darabjai, a balladák, dalok és mesék jöhettek számításba. Abban semmi meglepő nincs, hogy Benedek Elek alig néhány balladát és

²⁰ A bizonyító adatokat lásd Olosz 2013: 70–77.

²¹ Lásd a *Vadrózsák* második kötetének forrásjegyzékét. Kriza 2013: 674–695.

kisszámú dalt talált a hagyatékban. E két műfajcsoport készleten lévő darabjait Kriza János maradéktalanul felvette a *Vadrózsák* első kötetébe, amit meg később gyűjtött, sietett a korabeli lapokban nyilvánosságra hozni. Egyébként éppen a dalok nagy száma okozta a *Vadrózsák* szerkezeti egyensúlyának megbillenését, s vezetett oda, hogy nagy mennyiségű más műfajú szöveganyagnak nem jutott hely az első kötetben, de még a meséknek is csupán töredékét tudta Kriza 1863-ban publikálni.

Mindebből nyilvánvalóan következik, hogy a hagyatékban gazdag meseanyagot kellett maradnia. És maradt is, éppen csak nagy többségüket nem találta közlésre alkalmasnak az előválogató Benedek Elek, majd utána Arany László. Még csak nem is kizárólag azért, mert esztétikai szempontból kívánni valót hagytak maguk után, vagyis hogy nem voltak átszövegezve az Arany János-i elvárásoknak megfelelően.²² A Kriza-hagyatékban található mesék nagy többségét azért ítélték használhatatlannak a *Székellyöldi gyűjtés* szerkesztői, mert – ahogy Gyulai később jellemezte – „ismert mesék voltak”,²³ változataik korábban már valahol nyomdafestéket láttak. Kriza Jánossal ellentétben – aki korát meghaladó tudatossággal törekedett arra, hogy felkutassa a változatokat, hogy nyomon kövesse a mesék variálódását²⁴ –, a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* szerkesztői a 19. század irodalmi fogantatású meseszemléletének megfelelően a típust keresték, a mesékre kizárólag a szűzsé és a megszövegezés esztétikája szempontjából figyeltek. Ez utóbbi érvényesítése érdekében Benedek Elekkel átírták még azt a néhány mesét is, melyet végül közlésre alkalmasnak ítélték. Így maradt kéziratban Kriza János hatalmas mesegyűjteménye, melynek számszerű mennyiségéről többen és többféleképpen nyilatkoztak, de valamennyien százon felüli számot emlegettek.

De nemcsak az előbb említettek miatt zsugorodott fölöttébb szerény méretűre a *Székellyöldi gyűjtés* Kriza-része. Előbb Benedek Elek, majd őt követve Gyulai Pál és Arany László is tett egy olyan kijelentést, mely végérvényesen megpecsételte a Kriza-hagyaték sorsát. Benedek Eleknek az az észrevétele, hogy a *Vadrózsák* második kötete helyett az első kötet „eredeti kéziratát” találta, „úgy amint azt a *Vadrózsák* szerkesztőjének beküldötték volt gyűjtőtársai”,²⁵ sztereotipiként tapadt a Kriza-hagyatékhoz, Gergely Pál még a 20. század vége felé is erre utalt egy Kovács Ágnessel folytatott beszélgetés során.²⁶

²² Arany János Merényi László *Eredeti népmesék* című gyűjteményéről írt bírálatában fogalmazta meg a 19. századi magyar mesegyűjtés és meseközlés alapszabályát: a gyűjtő maga is ihletett művészként alakíthatja a szöveget, hogy elérje a tökéletes formát és szerkezetet (Arany 1968: 328–329).

²³ Gyulai Pál Kovács Jánoshoz, Budapest, 1901 elején. In: Szakál 2012: 240.

²⁴ „Akarom ilyenformán megtudni, hogy minden vidékben minő népmesék vannak folyamatban – írta Kriza Péterfi Sándornak 1862. október 19-i levelében – mennyire vannak rokonságban, családi hasonlóságban más vidékiekkel, kivált magyarhoniakkal.” Szakál 2012: 119.

²⁵ Benedek 2006: 118.

²⁶ „... én nem értem rá nagyon foglalkozni ezekkel – vallotta Gergely Pál a Kriza-hagyatékról – csak azt láttam, mesék, versek, satöbbi, gyűjtötte Kriza, 20-30-féle Kriza-gyűjtőtől, őtöle is egypár töredék volt, meg javított nyomdakész, a *Vadrózsák* első kötetének, a 62-es (!) megjelenésű *Vadrózsáknak* a nyersanyaga is itt volt. Azzal már nem tudtam mit csinálni, összekötöttük, félretettük. Én nem is tudtam, hogy pár év múlva ez meg is fog jelenni.” (Kovács Ágnes beszélgetése Gergely Pállal. MTAK Kézirattára, Ms 4163/108 2/1983. 5–6. Idézi Domokos 2007: 199.) Megítélésünk szerint az idős Gergely Pál a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* szerkesztőinek véleményét ismételte meg 1981-es nyilatkozatában, korábban sem ő, sem Kovács Ágnes nem tett említést arról, hogy a hagyatékban a *Vadrózsák* első kötetének anyagát találták volna meg.

Ahhoz, hogy e kérdésben megállapíthassuk a teljes igazságot, további kutatásokra van szükség.²⁷ Pillanatnyilag azonban úgy tűnik, hogy Benedek Elektől Gergely Pálig, s Gyulaitól Arany Lászlóig valamennyi nyilatkozót megtévesztette az a körülmény, hogy a hagyatékban olyan kéziratokra is akadtak, amelyeknek szövege megjelent a *Vadrózsák* első kötetében. Megtévesztette, mert csak a szüzsére figyeltek, nem vizsgálták filológiai szempontból a szóban forgó kéziratokat, és nem számoltak egy, a Kriza korában általános szokással: azzal, hogy a nyomdába adott kéziratok nem kerültek vissza a szerzőhöz. Magamnak is meg kellett tapasztalnom, hogy azoknak a balladáknak, daloknak, melyeket Kriza a korabeli lapokban közzétett, nyoma sincs a kéziratos hagyatékban. Kriza a gyűjtőktől kapott szövegeket úgy küldte el a szerkesztőségekbe, hogy nála nem maradt másolat.²⁸ Viszont arról is megbizonyosodhattam, hogy ha mégis fennmaradt egyik-másik eredeti kézirat, annak az volt az oka, hogy valami miatt Kriza kénytelen volt átmásolni a szöveget. Vagy azért, mert nyelvjárási szöveget nem közölhetett a nagyközönségnek szánt lapokban, vagy azért, mert a köznyelven leírt szöveget a nyelvjárási sajátosságok feltüntetésével akarta bemutatni, vagy egyszerűen azért, mert egy nagyobb gyűjteményből kellett kiszakítania egy-egy szöveget. Meggyőződésem, hogy a Kriza-hagyatékot átböngésző Benedek Elek is olyan szövegek – főleg meseszövegek – kézírataival találkozott, melyeket Krizának „közölhető formába” kellett hoznia, „újra kellett szülnie”. Nyilvánvaló, hogy az átirrt szövegek mentek nyomdába és jelentek meg a *Vadrózsák* első kötetében, a hagyatékban pedig megőrződtek a gyűjtők eredeti kézíratai.²⁹

Ezeknek a kéziratoknak ma különösen nagy jelentőséget tulajdoníthatunk, hiszen ezek nyújtanak konkrét és biztos eligazítást Kriza szövegalkító gyakorlatára nézve. A szakirodalomban gyakran került szóba, hogy Kriza János nagy gonddal szövegezte újra – „eresztette át magán” – a hozzá beküldött meséket, arra azonban csak a hagyaték 1949-es előkerülése után nyílt lehetősége a Kriza-kutatásnak, hogy konkrét szövegeken figyelje meg és mérje fel Kriza szövegalkító eljárásait, azt, hogy miből mit alkotott. Sajnos, Kovács Ágnes egy tanulmányát leszámítva, a lehetőséggel mind a mai napig nem élt a Kriza-kutatás,³⁰ így hát a *Vadrózsák* harmadik kötetének összeállítójára, illetve egy majdani kritikái kiadás gondozójára vár ennek az adósságnak a törlesztése.

A szövegközlés-szövegalkítás megítélése szempontjából rendkívüli jelentősége van az Etnológiai Archívumból most előkerült Kriza-hagyaték darabjainak is. Annál is inkább, mivel a gyűjtők eredeti kézíratai láttán nemcsak arról szerezhetünk tudomást, hogy milyen szöveganyag érkezett be Krizához, nemcsak arról kapunk információt, hogy milyen mértékben változtatott Kriza a verses szövegeken, de azt is pontosan le lehet mérni, hogy mit módosított Gyulai Pál, illetve Benedek Elek a *Székelyföldi gyűjtésben* közreadott Kriza-hagyaték szövegein. A szakirodalomban – Kriza Jánosnak

²⁷ Tekintettel arra, hogy a *Vadrózsák* második kötetébe nem került be a meseanyag, a Kriza-hagyatékban azzal a részével részletekbe menően nem foglalkoztam.

²⁸ Lásd erről bővebben: Olosz 2013: 79–81.

²⁹ Az összesítő válogatásban Kovács Ágnes hét olyan mesét közöl kéziratból, melyek a *Vadrózsákban* is megjelentek annak idején – s mindahányat a gyűjtők eredeti kézírataiból. Lásd Kriza 1956. II: 5, 6, 9, 17, 27, 28, 45. számú meséjét és azok jegyzeteit 499–501.

³⁰ Lásd Kovács Á. 1982.

egy levélbeli elszólása nyomán³¹ – az a vélekedés alakult ki, hogy Kriza nemcsak a meséket írta át, de a verses szövegek végleges formájának kialakításában is volt szerepe. Ezt a vélekedést azonban konkrét példákkal nemigen lehetett alátámasztani, mivelhogy egy ballada, s egy-két gyermekrímus kéziratán kívül a *Vadrózsák* első kötetének verses anyagából nem maradt fenn több eredeti kézirat. Ezek és az újonnan előkerült olyan kéziratok ismeretében, melyeknek Kriza által közölt nyomtatott szövegét is ismerjük, megállapíthatjuk, hogy Kriza átirat ugyan nyelvjárási szóalakokat köznyelvre,³² köznyelvi szöveget diakritikus mellékjelek alkalmazásával nyelvjárási szöveggé alakított,³³ olykor egy-egy szótag erejéig javított a ritmus döccenőin, de a szövegek lényegét érintő változtatásokat nem hajtott végre. Egyetlen esetben értük tetten, hogy erőteljesebben beavatkozott a szövegbe: egy, az önkényuralom korát idéző dal korabeli aktualitását néhány sor átirásával ködösítette el, hogy közölhetővé tegye a szöveget.³⁴

Krizával ellentétben Gyulai Pál sokkal merészebben avatkozott bele a szövegek struktúrájába és tartalmába. Gyulait kizárólag esztétikai szempontok vezérelték, s ennek érdekében nemcsak azokon a szövegeken változtatott, amelyeket a gyűjtők kézírataiból válogatott ki és tett közzé az *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötetében, de a Kriza által lapokban közölt balladák, dalok szövegeit is – ha úgy látta célravezetőnek – átirta vagy átszerkesztette. Sorokat változtatott meg, toldott be vagy hagyott ki, balladák, epikus énekek, népdalok szövegeit szabdalta szét,³⁵ hiányokat tüntetett el a strófás szerkezet felszámolása árán,³⁶ s mindezt azért, hogy irodalmi szempontból jó kompozíciójú, jól gördülő versek sorakozzanak a kötetben. Gyulai Pál szövegalkotási eljárásai folytán tulajdonképpen filológiai változatokat hozott létre és hozott forgalomba, olyan szövegeket, melyeket napjainkig hiteles Kriza-gyűjtéseként tartottunk számon.

³¹ „... tulajdonképpen a sok variáns lectioból együtt [ti. Gálffy Sándorral] alakítottuk össze a Népkölteményeket” – írta Kriza Gyulai Pálnak 1873. január 5-i levelében. Szakál 2012: 204.

³² Lásd például *A hajdúkkal útnak induló leány – Bíró szép Anna* – balladájának azt a változatát, melynek ismerjük kéziratát az Etnológiai Archívumból és Kriza közlését *Az Ország Tükre* 1864-es évfolyamából. (Kriza 2013: 105–107/7. sz. és 613–620/7. sz.) vagy *A vándorló kovácslegény* típusú ballada (Érik a szöjlő [sic!]) kéziratossá változtatát ugyancsak az Etnológiai Archívumból és Kriza közlését a *Fővárosi Lapok* 1875-ös évfolyamából. (Kriza 2013: 114–115/11. sz. és 621/11. sz.)

³³ *A kegyetlen anya – Budai Ilona* – balladáját gyűjtője, Gálffy Sándor köznyelvi alakban írta le, a *Vadrózsák* első kötetében viszont diakritikus mellékjelekkel ellátott szövegét találjuk. (Lásd Kriza János 1863: 317–318/585. sz. A ballada kézírata az Etnológiai Archívumban található, jelzete EA 3652.)

³⁴ Kriza 1863: 243–244/484. sz. A dal kézírata az Etnológiai Archívumban található. Jelzete: EA 10697: 210–211/12. sz. Közölve In: Kriza 2013: 241/58. sz.

³⁵ A *Kicsi nemes legény* című, erősen lírába hajló balladás rabéneket, például, úgy közölte, hogy a két első strófájából kihagyásokkal, átszövegezésekkel létrehozott egy esztétikailag elfogadható „kerek” balladatöredéket (*MNGY* III. 1882: 42), a rabének további strófáit részben kihagyta, részben átfogalmazásokkal, kihagyásokkal szerelmi dalként közölte más helyen (*MNGY* III. 1882: 119–120). Lásd erről bővebben In: Kriza 2013: 142–143/27. sz. és 629–630/27. sz.

³⁶ *A három tolvajlegény* típusú büntényballadát a gyűjtő Filep Elek úgy jegyezte le, hogy pontosan bejelölte a strófás szerkezetű vers hiányzó sorait. Gyulai teljesen átszabta a balladát: sorokat toldott be vagy hagyott ki, s azzal, hogy tagolatlan szöveget tett közzé, melyben nem jelölte a hiányzó sorokat, az erősen töredékes szövegből kerek balladát állított elő. (Vö. a Filep Elek EA 3594 jelzetű kéziratának 28–29. oldalán található szöveget az *MNGY* III. 1882: 32–33/17. számú adatával. Lásd még In: Kriza 2013: 188–189/57. sz. és 641/57. sz.)

Mindent összevetve: az a hét esztendő, ami Kriza János halálától a *Székelyföldi gyűjtés* megjelenéséig terjed, döntő módon meghatározta nemcsak a Kriza-hagyaték sorsát, de az utókor Kriza-képét is. Gyulai Pál és Arany László tekintélyének hátszelével sztereotípiák, téves elgondolások tapadtak Kriza életművéhez, olyan mélyen gyökerező tévhitiek és torzítások, melyeknek megkezdtük ugyan a lebontását, de korántsem értünk a végére, hiszen a Kriza-gyűjtötte mesék körül továbbra is teljes a zűrzavar és bizonytalanság. Van tehát bőven tennivaló a Kriza-hagyaték teljes feltárása érdekében.

Irodalom

ANTAL [Árpád] – FARAGÓ [József] – SZABÓ [T. Attila]

1965 *Kriza János. Három tanulmány.* Bukarest: Irodalmi Könyvkiadó.

ANTAL Árpád – FARAGÓ József – SZABÓ T. Attila

1971 *Kriza János.* Második, átdolgozott kiadás. Kolozsvár: Dacia könyvkiadó.

ARANY JÁNOS

1861 [Ism.] *Eredeti népmesék.* Összegyűjtötte Merényi László. I–II. kötet. Pest: Kiadja Heckenast Gusztáv. *Szépirodalmi Figyelő* II. I. félév 1. 6–7.; 2. 21–23.; 3. 35–38.; 4. 53–54. Újraközlése kötetben In: Arany János 1968.

1968 *Arany János összes művei.* XI. Prózai művek 2. Sajtó alá rendezte: Németh G. Béla. 326–342. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BENEDEK Elek

2006 Kriza János. A mai Kriza-ünnepély alkalmából. In: Perjámosi Sándor – A. Szála Erzsébet – Gazda István (szerk.): *Az ismeretlen Benedek Elek.* Kötetben eddig nem közölt, 1881 és 1892 között írt publicisztikáiból. Az írásokat összegyűjtötte és jegyzetekkel kiegészítette Perjámosi Sándor. Szerkesztette és az előszót írta A. Szála Erzsébet. Sajtó alá rendezte Gazda István. 115–118. Sopron – Piliscsaba: Nyugat-Magyarországi Egyetem – Magyar Tudománytörténeti Intézet.

BEREINÉ VASAS Andrea – PODLOVICSNÉ HÁRSKUTI Katalin

1986 [*Kriza János*] *Műveinek válogatott bibliográfiája.* II. 6–53. Miskolc: Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár. /A II. Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár ajánló bibliográfiái, 1./

BORBÁTH Károly

1982 A székely népmesék gyűjtésének történetéhez. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorkritikáról.* 47–55. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DOMOKOS Mariann

2007 Kriza János mesegyűjtése és a Vadrózsák. In: Ambrus Vilmos – Schwarcz Gyöngyi (szerk.): *Változó folklór. Tanulmányok Verebélyi Kincső tiszteletére.* 195–209. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék. /Folcloristica 10./

FARAGÓ József

1973 Nóta egy gyilkosságról a Rikában. *Művelődés* XXVI. 5. 49–51.

1974 Marosi Gergely székelykeresztúri népmesegyűjtése a Vadrózsák számára. In: Molnár István – Nicolae Bucur (szerk.): *A Székelykeresztúri Múzeum 25 éves évfordulója ünnepi tudományos ülészakán elhangzott tanulmányok és közlemények.* 431–444. Miercurea-Ciuc-Csikszereda: Hargita megye Szocialista Művelődési és Nevelési Bizottsága – Székelykeresztúri Múzeum.

- 1975 Kriza János és a Vadrózsák. In: Kriza János *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye Faragó József gondozásában.* 5–25. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- 1977a Kriza János székely balladagyűjtése. In: Faragó József: *Balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek.* 41–79. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- 1977b A Vadrózsák balladáinak szöveghűsége. *Művelődés* XXX. 2. 18–21.
- 1994–1995 Arany János és Kriza János a népmesegyűjtés módszeréről. *Nyelvünk és Kultúránk* 91–92. 73–80.
- 1996 Kriza János és a Vadrózsák. *Keresztény Magvető* CII. 217–221.
- 2002 Kriza János és a Vadrózsák. In: Kriza János: *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye Faragó József gondozásában.* Második, kiegészített kiadás. 5–27. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó.
- FILEP Antal
- 1982 Kriza János és az erdélyi unitáriusok. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszméramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 125–135. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GERGELY Pál
- 1952 A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának újabban megszerzett vagy feltárt kéziratairól. *Ethnographia* LXIII. 1–2. 207–208.
- 1975 Kriza János halálának centenáriuma. *Ethnographia* LXXXVI. 2–3. 418–422.
- 1979 Kriza János kiadatlan feljegyzéseiből. *Múzeumi Kurír* III. 9. (29.) 8–13.
- ILLÉS Zsuzsa
- 1982 Kriza János műveinek válogatott bibliográfiája. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszméramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 30–32. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- K. [Benedek Elek]
- 1882 Kriza János. A mai Kriza-ünnepély alkalmából. *Budapesti Hírlap* XXII. 209. (július 31.) 1–3. (A cikk újraközlése In: Perjámosi – A. Szála – Gazda: 2006.)
- KOVÁCS Ágnes
- 1956 Utószó. In: Kriza János: *Székely népköltési gyűjtemény. Összesítő válogatás a kiadott és kéziratok hagyatékából.* II. A verses részt Gergely Pál, a meséket Kovács Ágnes gondozta. 447–456. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- 1961 Kriza János meséi. In: Kriza János: *Az álomlátó fiú. Székely népmesék.* Kriza János kéziratok hagyatékából válogatta és szerkesztette: Kovács Ágnes. 259–266. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- 1982 Kriza János népmeséinek hitelessége. In: KRÍZA Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszméramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 33–46. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KOVÁCS Lajos
- 1982 Kriza János társadalmi tevékenysége. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszméramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 117–124. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KRÍZA Ildikó (szerk.)
- 1982a *Kriza János és a kortársi eszméramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 1982b A székely népballadák és a magyar népballada-költészet. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 57–67. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1987 Előszó. In: KRIZA János *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Szerkeszti Kriza János. Első kötet. Kolozsvártt, 1863. I–XIV. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1991 Kriza János a magyar népballadák felfedezője. In: Kriza Ildikó: *A magyar népballada. Fejezetek a balladatudatásból.* 197–205. Debrecen. /Folklór és etnográfia 56./
- KRIZA János
- 1863 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Szerkeszti Kriza János. Első kötet. Kolozsvártt, Stein János Erd. Muz. Egyleti könyvtár bizománya.
- 1911 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Szerkesztette Kriza János. Kriza János születésének századik évfordulója alkalmából másodszer kiadja a Kisfaludy-Társaság. I–II. Budapest, az Athenaeum Részvénytársulat tulajdona. (*Magyar Népköltési Gyűjtemény.* Új folyam XI–XII. kötet. A Kisfaludy-Társaság megbízásából szerkeszti Dr. Sebestyén Gyula.)
- 1943a *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* I–III. Viski Károly bevezető tanulmányával. Szerkesztette Viski Károly. Budapest: Bibliotheca.
- 1943b *Vadrózsák.* A bevezetőt írta Gunda Béla. Jegyzetekkel ellátta György László. Budapest: Magyar Népművelők Társasága. /Magyar Klasszikusok sorozat/
- 1956 *Székely népköltési gyűjtemény. Összesítő válogatás a kiadott és kéziratok hagyatékból.* I–II. A verses részt Gergely Pál, a meséket Kovács Ágnes gondozta. Budapest: Magvető.
- 1961 *Az álomlátó fiú. Székely népmesék.* Kriza János kéziratok hagyatékából válogatta és szerkesztette Kovács Ágnes. 259–266. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- 1975 *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye Faragó József gondozásában.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- 1987 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Szerkeszti Kriza János. Első kötet. Kolozsvártt, 1863. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Az Akadémiai Kiadóreprint sorozata/
- 2002 *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye Faragó József gondozásában.* Második, kiegészített kiadás. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó.
- 2011 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Szerkeszti Kriza János. Kolozsvártt, 1863. Hasonmás, jubileumi kiadás. Sepsiszentgyörgy: Kovászna Megye Tanácsa.
- 2013 *Vadrózsák. Erdélyi néphagyományok.* Második kötet. Kriza János és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- MNGY = *Magyar Népköltési Gyűjtemény, 1872–1924*
- 1872 *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből.* Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam. I. kötet. A Kisfaludy Társaság megbízásából szerkesztik és kiadják Arany László és Gyulai Pál. Pest: Athenaeum.
- 1882 *Székelyföldi gyűjtés.* Gyűjtötték Kriza János, Orbán Balázs, Benedek Elek és Sebesi Jób. *Magyar Népköltési Gyűjtemény.* Új folyam. III. kötet. A Kisfaludy-Társaság megbízásából szerkesztik és kiadják Arany László és Gyulai Pál. Budapest: Athenaeum.
- NÉMETH G. Béla
- 1982 A Vadrózsák-pör és Arany. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorisztikáról.* 69–78. Budapest: Akadémiai Kiadó.

OLOSZ Katalin

- 2013 Történet egy százötven évig készülő könyvről. In: Kriza János: *Vadrózsák. Erdélyi néphagyományok*. Második kötet. Kriza János és gyűjtői körének szétszórta hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlésezi Olosz Katalin. 17–89. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

SZAKÁL Anna

- 2012 „Így nőtt fejemre a sok vadrózsza...” *Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészeti gyűjtőtevékenységének történetéhez*. A szétszóródott kéziratot összegyűjtötte, sajtó alá rendezte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlésezi Szakál Anna. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Magyar Unitárius Egyház.

TANA Gyula

- 1979 Adalék a Vadrózsák történetéhez. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények XXIII*. 1. 59–61.

TÁTRAI Zsuzsanna

- 1982 A szokásköltészet Kriza János gyűjteményében. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorsztikáról*. 91–116. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ZSIGMOND Gábor

- 1982 A „Vadrózsák” és a magyar folklorsztika új iskolája. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok. Tudománytörténeti tanulmányok a 19. századi folklorsztikáról*. 79–90. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Olosz Katalin

**The manuscript legacy of János Kriza in the Ethnological Archives
of the Museum of Ethnography**

János Kriza (1811–1875) edited and published a most influential collection of Székely folk poetry entitled *Vadrózsák* ('Briar roses') in 1863. The author of the article published the second volume of this collection in 2013. The manuscript legacy of Kriza is preserved in the Department of Manuscripts and Rare Books of the Library of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest). The author revealed that further, previously unidentified, manuscripts of Kriza can be found in the Ethnological Archives of the Museum of Ethnography (Budapest) as well.

At the beginning of the 1880s Elek Benedek was commissioned by Pál Gyulai to select texts from the folklore collection of the deceased Kriza and his fellow collectors to be published in the third volume of the series 'Collection of Hungarian Folk Poetry'. The manuscripts selected for publication were not reset to the core collection, but, after a long series of adventures, got into the possession of Gyula Sebestyén (president of the Hungarian Ethnographical Society, editor of *Ethnographia*) and finally to the Ethnological Archives of the Museum of Ethnography. These manuscripts are usually anonymous, recorded by a number of persons and lack temporal and spatial references. They were catalogued as belonging to Gyula Sebestyén's own collection in the Ethnological Archives. The newly identified manuscripts of the Kriza legacy provide important data about methods and techniques of textology and textualisation applied by János Kriza as well as Pál Gyulai.

Az ismeretlen Kriza János és ismeretlen gyűjtőtársai

Dolgozatomban amellet szeretnék érvelni, hogy a gyűjtő Kriza Jánost, gyűjtőhálózatát, vagy tágabban a 19. századi gyűjteményeket, gyűjtőket, gyűjtéseket nem lehet többféle irányból megközelíteni, mivel (többek között) a gyűjtők / a gyűjtések kontextusa, háttere, motivációi, a kapcsolatok szinte teljesen ismeretlenek.¹ Tudom, hogy ezzel a kijelentéssel nemhogy finomítottam, de tovább erősítettem a talán túlzónak tűnő címet, mégis azt gondolom, hogy a 19. századi – meséket is tartalmazó – népköltészeti gyűjtések története egy olyan korpuszt foglal magában, amelyet éppen feltáratlansága miatt csupán egyetlen irányból lehet nyomon követni, egyetlen irányból lehet – hiátusokkal teli – történeté alakítani. Egy olyan történeté, amely Szilcz Istvánnál, a 18. század végén kezdődik egy bizonytalan státuszú szövegegyüttessel, amelyet még nem a 19. századi, mindenki számára egyértelmű gyűjtési cél, a népköltészet lejegyzése, megörökítése, megmentése hozott létre, hanem csupán a szórakoztatás szándéka.² S folytatható Gaál György és Majláth János német nyelven kiadott, utóbb magyarul is publikált köteteivel, hogy azután megjelenjen az első magyar nyelvű, immár deklaráltan a megmentés-megörökítés szándékával készülő (ráadásul az Akadémiához kapcsolódó), Erdélyi János által szerkesztett *Magyar népdalok és mondák* című munka. S lehet sorolni tovább a folklórgyűjtéssel (is) összekapcsolódó neveket: Ipolyi Arnold, Kazinczy Gábor, Merényi László, Arany László, Gyulai Pál, Abafi Lajos, Kálmány Lajos, vagy a palóc kötetek gyűjtőit: Pap Gyula, Pintér Sándor, Istvánffy Gyula, és az erdélyi gyűjtőket: Szabó Sámuel, Kolumbán István, Ősz János, Kóbori János, Vajda Ferenc, Orbán Balázs, illetve a század végén Benedek Elek és a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* gyűjtőinek és szerkesztőinek a nevét. Ebbe a sorba illeszthető Kriza János neve is, mint aki „már Erdélyi előtt” előfizetési felhívást adott ki, de csak „Arany László után” jelenhetett meg a gyűjtött anyagának első kötete.

Végigmondhatnánk ezt a történetet hosszan (vagy legalábbis ennél mindenképpen hosszabban), minden gyűjtőhöz még néhány mondatot illesztve, egy-egy gyűjtőt – hála főképp az utóbbi évek tanulmányainak – kicsit részletesebben is tárgyalva, de nem nagyon lenne belőle más, mint egy lajstrom, egy mustra, ami így talán nem is zavaró – annál inkább, ha azt szeretnénk, hogy mint minden valódi történetet, ezt is elmesélhessük más irányból is, tehát ha azt szeretnénk, hogy ez a korpusz ne csak arra a kérdésre tudjon válaszolni, hogy „Kik gyűjtöttek a 19. században?”. Miért is volna különös elképzelni, hogy olyan kérdések mentén is lehetne tárgyalni a 19. századi gyűjtéseket, gyűjtőket, gyűjteményeket, mint például: A 19. századi gyűjtőhálózatokban kik, milyen motivációval vettek részt, milyen kapcsolatban voltak a gyűjtés irányítójával/ egymással, felmerültek-e nézeteltérések, ütköztek-e elvek/ elképzelések annak terén, hogy hogyan, mit, kitől kellene gyűjteni? Ha összegyűjtünk minden eddig megírt információt, akkor is csak ad-

¹ Az előadás 2013. november 14-én, a Kriza János Néprajzi Társaság és a Magyar Néprajzi Társaság Folklor Szakosztálya által tartott *150 éves a Vadrózsák* című rendezvényen hangzott el.

² Lásd pl. Hermann 2006.

dig jutunk, hogy elmondjuk, szinte mindenki gyűjtőhálózattal dolgozott a 19. században. A legtöbb gyűjtőhálózat összetételéről tudunk is pár mondatot mondani, neveket sorolhatunk, esetleg nagy általánosságban meg tudjuk nevezni a gyűjtők társadalmi státuszát. Készült egy-egy mélyfúrás is, akár problémákra-nézeteltérésekre is koncentrálva (mint például amilyen Gönczy Monika Kelecsényi-tanulmánya³), de alapvetően azt gondolom, hogy nem tudnánk felépíteni egy ilyen kérdésre adandó választ csak ugyanolyan listázással, felsorolással, mindenféle összevetés, egészben látás esélye nélkül. Pedig mennyire jó lenne kikövetkeztetni ebből az anyagból azt is – ha tudnánk –, hogy mennyiben befolyásolta, vagy hogyan járult hozzá az iskoláztatás a gyűjtésben részt vevő személyek gyűjtővé válásához, a gyűjtőhálózathoz való csatlakozásához. Vagy hogy hogyan adták át a gyűjtést irányító személyek a népköltészetről mint megmentendő, gyűjtésre, lejegyzésre, megjelentetésre érdemes örökségről való tudást a gyűjtőhálózatuk tagjainak? És hogyan jutottak a gyűjtést irányítók arra a gondolatra, hogy gyűjtésbe kezdjenek? Vagy hogyan viszonyult a közösség a gyűjtéshez, illetve az eddig csupán a szóbeliségben létező, de ezután az írásbeliségbe átkerülő, nyomtatásban megjelenő szövegekhez? A kérdések sorát folytathatnánk, de úgy vélem, hiába. A 19. századi népköltészeti gyűjtemények korpuszáról lepattannak ezek, mivel a (f)elsorolható adatok mögött nincs, vagy alig van mélység.

Biztosan túlzás a hasonlat, de valamelyest olyan ez, mintha a 19. századi irodalomtörténet megelégedne azzal, hogy van 15 (vagy 30) név, amelyek kétharmadához tud egy jó-rossz életrajzot és néhány műcímet rendelni, azonban többségüknek még újrakiadására sem igen gondol, és a kötetek jó részét megjelenésük óta senki nem vette úgy a kezébe, hogy annak valamilyen írásos nyoma maradt volna (mondjuk tanulmány formájában), mégis mintha azt gondolná: ismeri a 19. századot.

Nyilván más ez az anyag, más helyet foglal el a folklorisztika történetében, mint a 19. századi irodalom az irodalomtörténetben, így egyértelműen sarkított a hasonlat, de azt gondolom, van igazságtartalma: nem ismerjük a 19. századi folklórgyűjtéseket.

Olyan ez – lehet, ismét különös a hasonlat – mintha lenne egy puzzle-ünk, amit látni szeretnénk(?), azonban ennek csupán néhány része lenne éles. Mintha a 19. századi gyűjtéstörténeti képünk puzzle-darabjai közül éppen csak Szabó Sámuel, Kriza János, Ipolyi Arnold, vagy elsősorban irodalomtörténeti szempontból Erdélyi János lenne valamelyest élesebb, a többiek alig engednék láttatni magukat. Mivel ez a képzeletbeli kirakó közelebb menve újabb és újabb részekből áll (mintegy a kirakó a kirakóban) és életlenségét éppen az egyes részletek feltáratlansága és így a képen lévő helyük bizonytalansága okozza.

Ha a korábban homályosnak ítélt 19. századi gyűjtésképről Krizára és gyűjtőhálózatára fókuszálunk, hiába tudjuk, hogy a róla szóló írások száma igen magas, ha közelebbről megnézzük ezeket, látható, hogy nagyon kevés közöttük az, amely a feltárás, az új információ felszínre hozása, megosztása céljából íródott. A többségük csupán valamilyen (egyháztörténeti, poszt-trianoni, művelődéstörténeti stb.) diskurzusba illeszthető, és célja sokkal inkább az emlékezés apropóján újra és újra megkonstruálható példakép létrehozása, amely ennek megfelelően megelégszik a már korábban megrajzolt Kriza-portréval.

³ Gönczy 2005.

Így hiába közelítünk Krizához, hiába jelenik meg előttünk a „szelid lelkű unitárius püspök” képe, aki számos más tevékenysége mellett kezdett népköltészeti gyűjtésbe is, aminek eredményeképpen, hosszas küzdelem után, 20 évvel az eredeti gyűjtési felhívást követően, de megjelenhetett a *Vadrózsák* című népköltési gyűjteménye, amelyen azonban „örökre árván maradt” a kötetjelzés, s mint utóbb kiderült, halálát követően még mindig jelentős összeggel tartozott a nyomdásznak. S bár maga is gyűjtött, gyűjteménye létrejöttét gyűjtőhálózat segítette, amely nagyrészt unitárius lelkészekből és tanítókból állt. Kiemelkedik közülük Kiss Mihály árkosi lelkész, akinek travesztálásra, visszaszülésre, székelyesítésre Kriza János mások által gyűjtött meseszövegeket küldött, amit Kiss Mihály felesége segítségével el is készített. Másik jelentős gyűjtőtársa volt Gálffy Sándor királybíró, akit a balladák felfedezőjeként, ügyes kezű gyűjtőként tartunk számon. Vagy Ürmösi Sándor, aki Kriza számára az előfizetőket gyűjtötte, és akit mint korai néprajzi felfedezőt tart számon a néprajztudomány – nyilván azért is, mert munténiai útjáról készített munkája nyomtatásban is megjelent.⁴ Vagy a folklorisztikai köztudatba *rossz gyűjtő*ként bevonuló Tiboldi István, az „öreg székely bárdus”, akinek meseszövegeivel Kriza nem volt megelégedve és átdolgozásukat tervezte. Vagy Marosi Gergely, akit úgy tartunk számon, mint aki korát megelőzve feljegyezte gyűjtéseire mesemondóinak nevét is. Vagy Nagy Lajos, aki nem győzte kivárni a *Vadrózsák* megjelenését és 1858 októberében a *Kolozsvári Közlöny*ben publikálta az általa gyűjtött Barcsai-balladát. Vagy Péterfi Sándor, akivel Kriza János intenzív levelezést folytatott. S ott áll Gyulai Pál, aki „barátságos zaklatásaival” segítette elő a kötet létrejöttét, és Mikó Imre, az Erdély Széchenyijeként emlegetett gróf, aki anyagiilag támogatta a *Vadrózsák* kiadását.

Ezek a kiragadott (közhelyszerű) mondatok ugyan még bővíthetők, ahogy a gyűjtésben ismert személyek száma is, azonban ha közel hajolunk, egyértelmű lesz, hogy nem sokkal: a legtöbb személy esetében nem látunk sokkal többet az előbb felsorolt néhány mondatnál, a gyűjtőhálózatról alkotott kép nem válik plasztikusabbá, nem lesz mélysége.

Alig akadt néhány kutató,⁵ aki precíz forrásfeltárással próbálta volna meg a gyűjtőhálózatot, vagy annak bármely tagját, azoknak a gyűjtésben betöltött szerepét feltárni. A Kriza Jánost kutatók sorából (számomra) kiemelkedik Borbáth Károly munkája, aki sajnálatos módon csupán egyetlen tanulmány erejéig foglalkozott Kriza egyik gyűjtőjével, Lőrinczi Elek árkosi tanítóval, vele is inkább csak azért, hogy pontosítsa Faragó meglehetősen nagyvonalú írását.⁶

⁴ Ürmösi 1844.

⁵ Elsősorban a Krizáról kevesebbet publikáló, de azt maximális precizitással tevő Borbáth Károlyra és Domokos Mariannra gondolok és csak másodsorban a nagyobb forrásfeltárást végző, de nem mindig pontos Faragó Józsefre és Kovács Ágnesre.

⁶ Borbáth 1974; Faragó 1967. (Borbáth Károly precizitása mellett egyértelműen azzal is vívta ki előttem a tiszteletet, hogy nem elégedett meg azzal, hogy jól-rosszul találgasson az előtte álló források alapján, hanem az adatok pontosítása érdekében hajlandó volt elmenni történeti forrásokig és ezek segítségével új összefüggésekre rámutatni.)

Nem nyújthat többet, úgy vélem, a levelesgyűjtemény⁷ – illetve a *Vadrózsák* II. kötete⁸ és a későbbi forrásfeltáró kutatások – sem, mint hogy segít(enek) valamivel élesebben látni Kriza gyűjtőhálózatát, annak érdekében, hogy egyszer annyira transzparenssé válhasson ez a korpusz, ezek a személyek, hogy képesek legyenek a legkülönbözőbbféle kérdésekre válaszolni. S amennyiben addig más gyűjtések kutatása is folytatódna, akkor remélhető lenne, hogy a szálak egymásba kapcsolódnának, és a 19. századi gyűjtések története egy, a ma ismertnél, elmondhatónál sokkal másabb képként jelenhetne meg előttünk.

Hiába tűnik úgy, mintha el lehetne mesélni a *Vadrózsák* megjelenésének és utóéletének a történetét, mert ez (véleményem szerint) csupán illúzió: a történet, amit el tudunk mondani, legfeljebb néhány villanásnyira előtűnő, vagy tablószerűen kimerevített kép egymásutánja.

Ahogy arra a leveleskötet előszavában, az 1863-as tabló megrajzolásakor magam is próbáltam utalni:⁹ akkor, 1863-ban is csupán egy pillanatot látunk, mintha a gyűjtők csoportképre gyűltek volna össze a nagy mű megszületése előtti pillanatban, ami után hirtelen csaknem mindenki eltűnik a képről, és ahogy nem tudjuk, hogy honnan érkeztek, miért, milyen népköltészet-konceptióval, milyen háttérből, úgy azt sem tudjuk, hogy hová távoznak. Ha csak a kész kötetet nézzük, lehet, nem érezzük a hiányt, azonban ha a gyűjtőhálózatot és a benne részt vevő személyeket is vizsgáljuk (és azt gondoljuk, hogy a mű és az azt létrehozók szerves egységet képeznek), akkor talán mégis szeretnénk tudni, hogy ki hogyan került erre a képzeletbeli csoportképre, hová távozott, vagy éppen miért maradt távol. Mi történt például a távolmaradó Ürmösi Sándorral, az egyik legaktívabb és legelkötelezettebb gyűjtővel, talán az elsővel, aki Krizát megkereste gyűjteményével (vajon biztosan így történt-e?), aki már az 1841-es utazása közben gyűjtött, 1843-ban, a megtalált nyugtatványok tanúsága szerint pedig kész gyűjteménnyel rendelkezett – nemhiába gyűjtötte ő (is) az előfizetőket? Ha minden eddig ismert forrást egymás mellé rakunk, akkor is csupán egy árnyalatnyival látszik élesebben egy, a népköltészeti gyűjtés iránt korán elköteleződő, ígéretes, ámde valószínűleg nehezen összeférhető lelkész alakja (erre utal az a viszonylag nagyszámú egyházközség,¹⁰ ahol lelkészként megfordult), aki 1862-ben, nem sokkal a *Vadrózsák* megjelenése előtt önálló felhívást adott ki a *Kolozsvári Közlöny*ben egy székely szótár összeállításában való segédkezésre.¹¹ Ebben külön felszólítja a lelkészeket is, hogy szinte bármilyen műfajban küldjenek be hozzá szövegeket, mivel szótára toldalékának egy népköltési gyűjteményt szán. A hiányos kép a továbbiakban csupán annyival egészíthető ki, hogy nem sokkal e felhívás megjelenése után, 1865-ben Kriza János püspök Farkas György marosszéki

⁷ Szakál 2012.

⁸ Olosz 2013.

⁹ Szakál 2012: 31–32.

¹⁰ Ürmösy Sándor vadadi (1845), bordosi (1847–1850), verespataki (1851–1853), bőzodújfalusi (1853–1856), tordátfalvi (1856–1858), majd nyomáti (1863–1865) unitárius lelkészként szolgált. Vö. Geréb 1943: 124, 137, 55, 142, 192, 115.

¹¹ [N. N.] 1862: 641.

espereshez írott leveleiben¹² többek között Ürmösi állapotának rosszabbodása felől is tanakodik, s megtudjuk, hogy Ürmösi alkoholizmussal és megőrülésközei állapottal küzd, ami miatt (ez már csak sejthető a levelekből és a források elhallgatásából) a nagyszzebeni tébolydában fejezi be életét.

Az eddig feltárt források ismeretében azt is láthatjuk, hogy gróf Mikó Imre nem csupán egyszerű anyagi segítséget nyújtó személyként volt jelen a *Vadrózsák* életében, hanem a gyűjtésben is szerepe volt, a nála lévő gyűjteményeket sokszor pénz ellenében szerezte meg,¹³ honoráriumot nyújtott a lelkesebb, szorgalmasabb gyűjtőknek is,¹⁴ illetve maga is önálló népmese gyűjtő-mozgalmat szándékozott indítani.¹⁵

De a források együttes ismeretében Gyulai Pál buzdító, néhol már-már barátként feltüntetett szerepe sem olyan egyértelmű. Kitűnik – elsősorban Szabó Károlynak írt leveléből¹⁶ –, hogy talán a (pesti) gyűjtés ügye fontosabb volt számára, mint a Krizával való viszonya. Ennek ellenére egyértelműen ő volt Kriza számára az a szakmai etalon, akihez bármiféle, a gyűjtést érintő kérdésével fordulhatott. Vagy Jakab Eleknek, aki a korábbi képen nem is látszott, előtűnik a gyűjtésben játszott szerepe: 1855-ben Kriza arról ír Péterfi Sándornak, hogy a gyűjteményt ketten szándékoznak kiadni.¹⁷ Majd, bár feltehetően csökken a szerepe annyira, hogy a gyűjtés szervezésének legfőbb munkái Krizára maradnak, de több személyről is bizonyítható, hogy ő / ő is tartotta velük a kapcsolatot, a gyűjtéseiket neki küldték el, vagy ő vonta be őket a gyűjtőhálózatba. Azonban hogy ők hárman-négyen hogyan érintkeztek, mikről, hol beszéltek (a népköltéssel kapcsolatosan), mivel nagyrészt egy városban éltek, nem tudjuk. Pedig ennek kiderítése legalább olyan fontos volna, mint általában annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a gyűjtők hogyan értesültek, értesültek-e egymás tevékenységéről, volt-e, ha igen, kicsoda és hol, akivel megbeszélhették a gyűjtéssel kapcsolatos gondolataikat, kételyeiket, kérdéseiket. Értesültek-e az új (pesti) kötetek megjelenéséről, vagy hogyan viszonyultak saját gyűjtésük megjelenéséhez (s általában mit gondoltak az olvasók a kötetről a *Vadrózsák* kézbevételekor)?

Tiboldi Istvánról már többször szoltam, az ő kapcsán csupán egyetlen kérdést ismételtnék most meg: biztos-e, hogy annyira rossz gyűjtőnek tekinthető azért, amit Kovács Ágnes így összegzett: „Marosi Gergely ellentéte Tiboldi István kiskedei tanító, »az öreg székely bárdus«. Tiboldi Gaál Györgynek magyarról németre, majd németről ismét magyarra fordított meséit tekinti példaképeinek, s nem képes megérteni, hogy Kriza miért nem tartja szövegeit megfelelőeknek.”¹⁸ Tiboldi két levelében tett említést Gaalról

¹² Kriza János levele Farkas Györgyhöz. Kolozsvár, 1863. augusztus 3., 1865. március 30., 1865. április 8., 1865. április 10. (jelenleg: Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára, eredetileg: Bolyai téri Unitárius Egyházközség Levéltára, Marosvásárhely)

¹³ Lásd Jakab 1879: 434.

¹⁴ Kriza János levele Péterfi Sándorhoz. Kolozsvár, 1862. március 9.; Kriza János levele Péterfi Sándorhoz. Kolozsvár, 1862. november 4. (Szakál 2012: 87, 124.)

¹⁵ Kriza János levele Péterfi Sándorhoz. Kolozsvár, 1862. május 17.; Kriza János levele Gyulai Pálhoz. Kolozsvár, 1862. október 29.; Kriza János levele Péterfi Sándorhoz. Kolozsvár, 1862. november 4.; Kriza János előszava a *Vadrózsák*hoz. (Szakál 2012: 100, 123, 124, 278.)

¹⁶ Gyulai Pál levele Szabó Károlyhoz. Kolozsvár, 1862. június 23. (Szakál 2012: 110.)

¹⁷ Kriza János levele Péterfi Sándorhoz. Kolozsvár, 1855. május 27. (Szakál 2012: 70.)

¹⁸ Kovács 1956: 452.

Györgyről.¹⁹ 1858-ban arról számolt be Jakab Eleknek, hogy az elmúlt év végén olvastott „egy füzet afféle népregét e cím alatt: Gál György Magyar népmeséi gyűjteménye, kiadják Kazinczy Gábor és Toldi Ferenc”,²⁰ s abban az általa korábban küldött mese egy variánsát fedezte fel. 1862-ben, Krizának küldött levelében újra visszatér Gaál meséihez: „Egykór olvasám a Kazinczy Gábor és Toldi Ferencz által Pesten kiadott ilyes népmesék egy füzetét elhittem vala, hogy nekem sem kell népiesebben írnom mint azon kiadott népmesék valának.”²¹ Ha ezt a kérdést nem onnan nézzük, hogy Kriza gyűjtési elveihez képest hol helyezkedhettek el Gaal elvei, akkor azt gondolom, valami egészen mást láthatunk. 1857-ben Tiboldi István 65 éves tanító egy eldugott kicsi faluban élt és három falu gyermekeit tanította a nyár kivételével minden nap, ekkor már közel 40 esztendeje. Csupán szabadidejében foglalkozhatott elsősorban táncszók, adomák, közmondások gyűjtésével. Feltehetően 1855–56 körül kezdett népmesék gyűjtésébe is volt tanítványa, Jakab Elek felhívására, s rá egy-két évre, 1857-ben olvasta Gaal György magyarul megjelent mesegyűjteményét – vagyis a legfrissebb irodalmat (mivel a gyűjtemény három kötete 1857 és 1860 között jelent meg). Mindezt a kiadás helyétől több mint 600 kilométerre. Úgy vélem, a 20–21. századból nézve mondhatjuk, hogy nem volt a legjobb választás Gaal meséinek a tanulmányozása (bár rögtön tovább is kérdezhetnénk: mennyire ismerjük vajon Gaal meseszövegeit?), és talán helyesebb lett volna, ha Kriza leveleire figyel jobban. Mondhatnánk, de meglehetősen felesleges ilyet állítanunk. Egyrészt nem ismerjük Kriza hozzá írt leveleit. Nem ismerjük pontosan azt sem, hogy Tiboldi mit gondolt Gaal meséiről, vagy hogy utóbb mit Kriza János meséiről. 1857-ben nemigen talált volna más kötetet, amit Gaal helyett a tájékozódáshoz a kezébe vegyen.²² Amit tudunk, hogy ő az egyetlen a gyűjtők közül, aki bizonyíthatóan a megjelenése évében kézbe vette a gyűjteményt és reflektált rá. Honnan szerezhetette meg, honnan tudhatott arról, hogy érdemes azt olvasnia, beszélt-e utóbb bárkivel róla, (egyelőre) nem tudjuk. Azonban az bizonyos, hogy maga Kriza is, előkerült jegyzetei tanúsága szerint elgondolkodott Gaál gyűjtésben-átdolgozásban betöltött szerepén: „Illetlenül hagyni-e a népmesét, mint a hogy a nép szokta beszélni, vagy kiegészítés elhagyás által oly kerek egészet állítani össze, mely a művészi eszme követelményeinek is megfeleljen? – Gyűjtő és kritikus volt-e Gál vagy művészi feldolgozó s így költő?”²³

Ha egy kicsit túllépünk a levelezésgyűjteményen, és inkább az ott kitapintható/ felvázolt egyik úton indulunk el, akkor feltehetjük a kérdést: honnan vehették az eszmét, a gondolatot a gyűjtők a gyűjtésre? Mert mindehhez kevés egyetlen személy; bár az irányító Kriza elengedhetetlenül fontos volt, nélküle – ahogy maga is írta – semmi sem

¹⁹ Tiboldi István levele Jakab Elekhez. Székelyszentmiklós, 1858. június 26.; Tiboldi István levele Kriza Jánosnak. Kiskede, 1862. május 24.

²⁰ Szakál 2012: 72.

²¹ Szakál 2012: 104–105.

²² Erdélyi János *Magyar népmesék* (1855) című munkáját vehette volna a kezébe, de ennek felvetését követően szintén csak kérdések sorjázhatnak: Eljutott-e egyáltalán Erdélyinek ez a gyűjteménye Erdélybe? Volt-e lehetősége Tiboldinak kézbe vennie? Milyennek tartja, tartja-e bármilyenek ezt a kötetet a magyar folklóriztika? Tehát le tudnánk-e vonni bármilyen következtetést abból a tényből, hogy nem ezt a kötetet említi, hanem Gaal gyűjteményét?

²³ Lásd Kriza János népköltészeti vonatkozású jegyzetei. Szakál 2012: 279.

történt volna, sokan nem is kezdtek volna gyűjtésbe, vagy gyűjtéseik nagy valószínűséggel elkallódtak volna, vagy legfeljebb olyan periférikus gyűjtésekként láthattak volna napvilágot, mint a többi palóc vagy erdélyi kiadvány. (Legyen az akár Szabó Sámuelé, akit 2009 óta már, hála Olosz Katalinnak, kellőképpen ismerünk.²⁴)

Lehetséges-e, hogy a 19. századi gyűjtők az iskolából kapták az ösztönzést, ahogy arra Faragó József is utalt?²⁵ Ha a feltárt források alapján kicsit jobban körvonalazódó kapcsolatháló alapján újraolvassuk a 19. századi unitárius olvasókörokról szóló írásokat, akkor két fontos dolgot emelhetünk ki. Az első, hogy elkerülte a figyelmünket (az én figyelmemet) egy írás²⁶ Kálnoki Kis Tamástól (aki – sajnos – csak véletlenszerűen foglalkozott Krizával). Ő számol be Kriza János újonnan előkerült, 1829-es jegyzetfüzetéről, amely a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában található.²⁷ Ennek a kis jegyzetfüzetnek a jelentősége pedig abban áll, hogy ebbe jegyzett fel Kriza kolozsvári önképzőköri diákként közmondásokat. Fontos ez nemcsak azért, mert eddig nem ismertük biztos nyomát Kriza ilyen korai népköltészet iránti érdeklődésének, hanem azért is, mert ez így az egyik bizonyíték lehet arra, hogy az önképzőkörök, olvasótársaságok ekkor nem csupán a diákok művelődési igényét, saját képességeik kibontakozását kívánták elősegíteni, de esetenként mindez összekapcsolódhatott a folklór valamely jelensége iránti (lejegyzéssel párosuló) érdeklődéssel is. (S ebben az esetben fontos az is, hogy Kriza nem népdalokat jegyzett fel, hanem „csupán” közmondásokat.) A másik fontos adat (Kozma Ferentől, 1867-ből) ezzel összefüggésben valamivel későbbre tehető.²⁸ 1837-ben jött létre előbb Székelykeresztúron, majd még ugyanebben az évben 4 faluban, először Alsó-Siménfalván, majd Siménfalva példáját követve Tordátfalván, Medeséren és Etéden is unitárius olvasóköri. Céljuk elsősorban az olvasás, művelődés, folyóiratok (vagy legalább egy, a *Vasárnapi Újság*) járatása volt. Emellett az alsó-siménfalviak levelet írtak a kolozsvári Unitárius Kollégiumban működő olvasótársaságnak is szövetséget ajánlva a következők szerint: „Hogyha nekünk akármely egyveleg tárgyról közlekedéseit megküldi, mi is ígérjük, hogy állunk hívségesen a barátságban, és székölhoni újságokkal, regékkel, népdalokkal, eredeti széköl elmésségekkel fogunk kedveskedni.”²⁹ Amit természetesen a kolozsváriak örömmel el is fogadtak. Az együttműködés további részleteiről nincsenek adataink, s a falusi olvasótársaságokat hamarosan be is tiltotta az udvar (akik szintén olvasták a *Vasárnapi Újságot*, ahol Brassai Sámuel lelkesen számolt be a fiatalok kezdeményezéséről³⁰). Azonban ami számunkra mindebből fontos, hogy egy, még Kriza jegyzetfüzeténél is határozottabb bizonyítéka e szövetségkérés annak, hogy a kolozsvári ifjak érdeklődtek a népköltészeti gyűjtés iránt, s hogy ez a tény annyira egyértelmű volt a falun lakó fiataloknak is, hogy határozottan ajánlhatták ebbéli tudásukat, lehetőségeiket cserealapként. További fontos adatot jelenthet immár közvetlenül

²⁴ Szabó 2009.

²⁵ Faragó 1971: 71–72.

²⁶ Kálnoki Kis 1980.

²⁷ MNL OL P 2269 (K. Papp Miklós hagyatéka) 20. doboz, 27. tétel (Költemények, költeményfordítások) 1499–1502. oldal

²⁸ Kozma 1867.

²⁹ Kozma 1867: 27.

³⁰ *Vasárnapi Újság* 1838. november 11.

a gyűjtőhálózat szempontjából, ha hozzátesszük, hogy 1837-ben a székelykeresztúri iskolafőnök a későbbi Kriza-gyűjtő Péterfi Sándor volt. Az elsők között lépett be ebbe az olvasótársaságba a Tiboldi-tanítvány Jakab József, aki Jakab Eleknek, a későbbi híres Kolozsvár-történésznek, Kriza barátjának és segítőjének nagyreményű testvére volt. Jakab József életrajzírója 1872-ben az olvasótársasággal kapcsolatban azt jegyzi fel, hogy annak létrehozására az eszmét Jakab Elek, ekkor már kolozsvári diák adta, aki intenzív levelezésben állt 1-2 évvel fiatalabb testvérével,³¹ de Péterfi egyik leveléből tudjuk, hogy Péterfi Jakab Elekkel való levelezésének kezdete szintén 1837-re datálódik.³²

Emellett az említett négy falu közül három valamilyen formában (ha csak felületesen is) szintén köthető Kriza-gyűjtőkhöz. Alsó-Siménfalván született Marosi Gergely, aki ugyan az olvasótársaság megalakulásakor csupán hat éves volt, de mondhatjuk, hogy ott, ebben a(z olvasótársaságot teremtő) közegben nőtt fel. Tordátfalva Ürmösi Sándor szülőhelye és később tartózkodási helye is, bár ekkor már ő többnyire nem ott élt. Medeséren viszont éppen ekkor, 1838-tól az egyik Kriza-gyűjtő, Szentmártoni Sámuel lett a lelkész, aki nem mellesleg 1832-ben a (szintén Kriza-gyűjtő) Gálfi Sándor és Kriza János alapította kolozsvári olvasótársaságba is belépett még kolozsvári diák korában.³³

Hozzátehetjük még ehhez, hogy a kolozsvári olvasókör tagjai között is szép számmal találunk későbbi Kriza-gyűjtőket, a korábban említett Gálfin és Szentmártonin kívül aktív tagja volt Kelemen István, szabédi lelkész, majd utóbb Marosi Gergely és Sándor János, székelykeresztúri tanárok, Kriza Sándor, nagyajtai lelkész, valamint Pap Mózes és Nagy Lajos, kolozsvári kollégiumi tanárok. De a megjelenő évkönyvükben, a *Reményben* publikált az akkor már jóval idősebb Tiboldi István is.

Mindezekkel a példákkal (is) arra próbáltam felhívni a figyelmet, hogy csak a források együttes olvasatával, ismeretében juthatunk el egy teljesebb képhez, az esetleges feltételezéseinkre csak akkor kaphatunk biztosabb válaszokat, ha a források minél szélesebb, a korabeli intézmények működését, a társadalmi és interperszonális kapcsolatok, a gyűjtők mindennapi életét láthatóvá tevő dokumentumok körét vonjuk be. Úgy vélem, Kriza János gyűjtőhálózata (és ez igaz lehet más, 19. századi gyűjtőhálózatokra is) csak akkor érthető meg, csak akkor válik valóban láthatóvá/láthatóbbá, ha az irodalomtörténet, az egyháztörténet, vagy a 19. századi (unitárius) iskolatörténet felől is megpróbáljuk olvasni azt, vagyis ha képesek leszünk többféle keretben is elhelyezni, nem csupán a 19. századi magyar folklórgyűjtemények felsorolásának igen szűkös keretében.

³¹ Nagy 1872: 210–211.

³² Péterfi Sándor levele Jakab Elekhez. Hévíz, 1879. február 24. (Szakál 2012: 230.) (Sajnos, a Jakab Elek-hagyaték egyelőre lappang.)

³³ Szentmártoni Sámuel a két olvasótársasági tagsága között 1833–38-ig Torockón volt leányiskolai tanító.

Irodalom

BORBÁTH Károly

- 1974 Adalékok a székely népmesék gyűjtésének történetéhez. In: Molnár István – Bucur, Nicolae (szerk.): *A Székelykeresztúri Múzeum 25 éves évfordulója ünnepi tudományos ülészakán elhangzott tanulmányok és közlemények 1971 októberében*. 445–454. Miercurea-Ciuc–Csíkszereda: Hargita megye Szocialista Művelődési és Nevelési Bizottsága – Székelykeresztúri Múzeum.

FARAGÓ József

- 1967 Lőrinczi Elek árkosi népmesegyűjtése. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XI. 1. 49–61.
- 1971 Kriza János és a Vadrózsák. In: Antal Árpád – Faragó József – Szabó T. Attila (szerk.): *Kriza János*. 57–176. Kolozsvár: Dacia Könyvkiadó.

GERÉB Zsigmond

- 1943 *Unitárius lelkészek 1568-tól*. Székelykeresztúr. [Kézirat, Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára.]

GÖNCZY Monika

- 2005 Variációk egy témára: Erdélyi János: *Népdalok és mondák* I. – Kelecsényi József kéziratos gyűjteménye a Debreceni Egyetem kéziratárában. In: Debreczeni Attila – Gönczy Monika (szerk.): „*Et in Arcadia ego*”. *A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése*. 468–480. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

HERMANN Zoltán

- 2006 A szóbeliség és az írásbeliség határán. Szilcz István kéziratos mesegyűjteménye. In: Csörsz Rumen István – Hegedüs Béla – Tüskés Gábor (szerk.): *Historia litteraria a XVIII. században*. 515–527. Budapest: Universitas Kiadó.

JAKAB Elek

- 1879 Tiboldi István. Élet- és neveléstörténeti rajz. *Néptanítók Lapja* XII. 19. 413–416, 20. 433–435.

KÁLNOKI KIS[S] Tamás

- 1980 Kriza János jegyzőfüzete. *Keresztény Magvető* LXXXVI. 3–4. 173–176.

KOVÁCS Ágnes

- 1956 Utószó. In: Kriza János: *Székely Népköltési Gyűjtemény* II. 447–456. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

KOZMA Ferenc

- 1867 A kolozsvári unitarium collegium ifjúsága olvasó és irodalmi körének múltja. Kolozsvár: Róm. Kath. Lyc. Nyomdája.

KRIZA János

- 2013 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Második kötet. Kriza János és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi Olosz Katalin.

NAGY János

- 1872 Jakab József életrajza. *Keresztény Magvető* VII. 3. 209–236.

SZABÓ Sámuel

- 2009 *Erdélyi néphagyományok 1863–1884*. Szabó Sámuel és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi Olosz Katalin. Budapest – Marosvásárhely: Európai Folklór Intézet – Mentor Kiadó.

SZAKÁL Anna

- 2012 *„Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...” Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészeti gyűjtőtevékenységének történetéhez*. A szétszóródott kéziratos anyagot összegyűjtötte, sajtó alá rendezte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi Szakál Anna. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Magyar Unitárius Egyház.

ÜRMÖSY Sándor

- 1844 *Az elbujdosott magyarok Oláhországban*. Útazása után írta Ürmösy Sándor. Kolozsvár: Ev. ref. főiskola könyv- és könyomó intézete.

[N. N.]

- 1862 c. n. [Különfélék rovatban] *Kolozsvári Közlöny* VII. 159. 641.

Szakál Anna

**The unknown János Kriza and his unknown network set up
for the collection of folk poetry**

János Kriza (1811–1875), a bishop of the Unitarian Church in Kolozsvár/Cluj, has a topmost position in the canon of Hungarian folklore studies due to his extended Transylvanian folklore collection. Despite this esteem and acknowledgement we have only superficial knowledge about the methodology of his collection, the composition of his network, the collectors themselves and their motivation, the background of collection and edition. This paper was delivered at an academic session organised to present the publication of the correspondence of Kriza and his fellows and the second volume of their folklore collection. The author points out that due to the lack of basic research and a thorough identification and investigation of archival sources, the history of 19th century Hungarian folklore studies can be regarded as almost completely unknown, and a considerable part of the so far accomplished research projects did not take into consideration relevant manuscripts. Therefore the validity of statements of such researches should not be taken for granted as long as the necessary scrutiny of manuscript sources is performed. To meet this scholarly requirement, the investigation of sources with primary importance for folklore studies should be coupled with the study of other (historical, ecclesiastical, pedagogical) sources as well.

Fél Edit levelei Balassa Ivánhoz, 1947–1948

A Magyar Néprajzi Társaság választmánya 1946. október 18-i ülésén öt évre megbízta Fél Editet az *Ethnographia* szerkesztésével a Kolozsvárra távozott Gunda Béla utódaként.¹ Ez a döntés szentesítette a megelőző pár hónap gyakorlatát. Fél Edit a társaság választmányának megbízásából ugyanis már 1946 februárjától bekapcsolódott a szerkesztés munkájába, mégpedig a Gundát ideiglenesen helyettesítő megbízott szerkesztő, Márkus Mihály segítőjeként.² A társasági iratok szerint feladata ekkor még arra vonatkozott, hogy a Márkus által már összeállított két számot – 1944/3–4 és 1945 – véglegesítse, megjelenesse. A június 26-i választmányi ülésen még Márkus Mihály jelentését tárgyalták a nyomdával kapcsolatban,³ augusztusban már Fél Edit referált az ügyről. Hangsúlyozta, hogy a szerkesztői megbízást Márkus Mihállal együtt kapta, de ő ebben a munkában más irányú munkája miatt nem tud aktívan részt venni. A választmány jóváhagyta Fél Edit konkrét adatokkal alátámasztott javaslatát, hogy a háború miatt elmaradt 55. évfolyam 3. és 4. összevont számának nyomdai költségét a Társaság a rendelkezésére álló papírral fizesse ki.⁴ Ez lett az első Fél Edit jegyezte szám, mely 1946-ban hagyta el a nyomdát. Ugyancsak ez a megjelenési év szerepel az egy füzetben kiadott 1945-re esedékes 56-os évfolyamon. A szintén egykötetes 1946-os szám 1947-ben látott napvilágot, s ezt követően állt vissza a normális rend, az évfolyamszámozásnak megfelelő évben való tényleges megjelenés. Az 1947-es évfolyam két összevont (1–2 és 3–4) füzetben, az 1948-as ismét egy kötetben jelent meg 1949 elején. Fél Edit ezt az összesen hat kötetet szerkesztette, őt 1949-től Balassa Iván követte a folyóirat szerkesztői posztján.

Fél Edit a háború kitörése miatt megszakadt franciaországi ösztöndíjának folytatására 1947 decemberében Svájcban keresztül Párizsba utazott. Az általa szerkesztett *Ethnographia* utolsó számának legvégén, „Külföldi tanulmányutak” bejegyzés alatt a következő hírt tette közzé: „Fél Edit magántanár 1947 decemberétől 1948 júniusáig tartott tanulmányútja során a schweizi, franciaországi és belgiumi néprajzi intézményeket tanulmányozta. Párisban a Musée de l’Homme-ban és Musée des Arts et Traditions Popu-

¹ Jegyzőkönyv 1947. 356. (Vargha László főtítkári jelentése.)

² A Magyar Néprajzi Társaság Választmányának 1946. február 18-i ülése, jegyzőkönyv, Vargha László főtítkári javaslata alapján. Márkus Mihályt a Választmány első háború utáni ülésén, 1945. szeptember 21-én bízta meg ideiglenesen a folyóirat gondozásával. A választmányi jegyzőkönyvek kéziratát lásd Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívum, Dokumentációs Gyűjtemény, Magyar Néprajzi Társaság Iratai (a továbbiakban EAD MNT ir.).

³ Az 1946. június 26-i választmányi ülés jegyzőkönyve. Márkus Mihály jelentését távollétében Banó István ismertette. EAD MNT ir.

⁴ Az 1946. augusztus 16-i választmányi ülés jegyzőkönyve. EAD MNT ir. A Stephaneum nyomda árajánlata alapján egy ív előállításához szükséges 140 kg papír szükséges. Az összevont 4 ives szám nyomdaköltsége öt és fél mázsa papírral fedezhető. Az előterjesztés a további számokra vonatkozóan is részletes kalkulációt tartalmaz. Az elnök, Ortutay Gyula a Stephaneum nyomdában garanciát látott a jó és pontos munkára, de azt is javasolta, hogy a Rádió nyomdájánál is tájékozódjanak, mert ott van „az ország 40 legjobb nyomdája”. Az 1944-es szám a Stephaneumnál jelent meg.

lairek-ben folytatott hónapokon át elsősorban múzeológiai tanulmányokat.⁵ Hazatértekor, az 1948-as őszi félévben egyetemi magántanárként a Pázmány Péter Tudományegyetem néprajzi tanszékén etnoszociológiát adott elő.⁶ Tanulmányútjáról beszámolt a Magyar Néprajzi Társaság felolvasó ülésén 1948. október 27-én.⁷ Ismeretes továbbá, hogy a fordulat éve a magyarországi néprajzban is ideológiai földcsuszamlást hozott, legalábbis a meghirdetett elvek, illetve a folyamatosan hangsúlyozott szlogenek terén, s kevésbé a tényleges felfogásmódok mélyreható átalakulásában. Az indítást Ortutay Gyula 1949 végén a Néprajzi Társaság közgyűlésén elmondott híres-hírhedt elnöki megnyitója adta. *A magyar néprajztudomány elvi kérdései* című programbeszéd éles kritikával illette a magyar néprajzot. Bár a szakma egészét bírálta, személy szerint részletesen egyedül Fél Editet marasztalta el, a népi társadalom kutatásáról közzétett, a Néptudomány Kézikönyve számára írt összegzése miatt.⁸ Ekkor Fél Edit már nem volt az *Ethnographia* szerkesztője, a közgyűlésen sem vett részt. A társaság 1949. június 8-iki választmányi ülésén az elnök, Ortutay Gyula hangsúlyozta, hogy a „Magyar Néprajzi Társaságra az ötéves terv folyamán nagy feladatok várnak. Éppen ezért szükség van arra, hogy a Társaság alapszabályát módosítsa, tisztikarában és választmányában megújíhadjék.” Az új tisztikar és a választmány névsorát – bizonyára megfelelő előzetes megállapodások alapján – Vargha László korábbi főtitkár terjesztette elő. A társaság folyóiratának élére főszerkesztőként Ortutay Gyulát nevezi meg, továbbá egy ötfős szerkesztő bizottságot: Vajda László, Tálasi István, Vargha László, Gunda Béla, Dégh Linda személyében. A szerkesztői feladatok ellátására Balassa Iván, a Néprajzi Múzeum osztályvezetője kap

⁵ Külföldi tanulmányutak. *Ethnographia*. 59. 1948. 252. – ez volt a kiadvány – s ekképpen a szerkesztő – utolsó mondata. Fél Edit 1948. július 1-ig kapott a VKM és a Nemzeti Múzeum Tanácsa engedélyével fél éves szabadságot ösztöndíja igénybe vételéhez. Ortutay Gyula vallás és közoktatásügyi miniszter jóváhagyásával augusztusban részt vett a III. Nemzetközi Antropológiai és Etnológiai Kongresszuson Belgiumban, a kongresszus főtitkárának meghívására. Lásd Néprajzi Múzeum Irattár (NMI) 78–1948. Az iratokból nem egyértelmű, hogy Fél Edit hazafelé jövet, vagy Budapestre újra elutazva vett részt a kongresszuson. A meghívást Vargha László július 19-én terjesztette elő, az engedély augusztus 6-i keltezésű; egyik irat sem tartalmazza a brüsszeli tartózkodás idejét. Az augusztus 15 és 23 között tartott rendezvényről részletesen beszámoló Marót Károly (1948) nem említi őt mint magyar résztvevőt.

⁶ „Maga a cím is figyelemre méltó – fogalmaz az előadásra emlékező Hofer Tamás: nincs benne szó néprajzról, népről, hanem mintegy áttolja a témát a társadalomtudományok közé.” Lásd Hofer 2005. 157.

⁷ Jegyzőkönyv 1949: 420. Az előadás kézírata: Néprajzi szemlélet és munka Franciaországban. MTA Kézirattár, Ms 2017/236. Köszönettel tartozom Máté Györgynek, aki a Fél-hagyatékban talált, a korszakra vonatkozó dokumentumok másolatát rendelkezésemre bocsátotta.

⁸ Ortutay 1949: 8–9. Filep Antal lektori véleményében hivatkozik Balassa Ivántól 1961-ben nyert információjára, mely szerint Ortutayt Rusznyák István, az Akadémia elnöke utasította Fél Edit kipellengérezésére. Ennek okát az szolgáltatta, hogy Fél Edit csak oly módon lett volna hajlandó az Akadémia átszervezésében s új vezetésében részt vállalni, „ha tudomásul veszik, megmarad keresztény világnézete, reformátussága, hagyományos etikája mellett”. Tolnai Gábor, Fél Edit anyai nagybátyja eleget tett Rusznyák István elvárásainak.

megbízást, akit a társaság titkárává is választanak. Fél Edit az elnök, Ortutay javaslatára jegyzőkönyvi köszönetben részesül az *Ethnographia* szerkesztéséért.⁹

Arról, hogy mi történt az időközben eltelt pár év alatt, mindeddig érdemi információnk nem volt. Nagyon keveset tudunk az *Ethnographia* helyzetéről, szerkesztési körülményeiről a háborút követő első időszakban, az érintettek sem beszéltek erről utóbb a nyilvánosság előtt. Egy alkalommal Balassa Iván épp Fél Editre emlékezve idézte fel, hogy abban az időben az „*Ethnographiának* pénze ugyan semmi sem volt, de rendelkezett elegendő mennyiségű papírral. A pénzt pedig különböző támogatásokból sikerült előteremteni.” Ezekről a támogatásokról azonban nem mondott részleteket.¹⁰ Fél Edit szerkesztői elveit a megjelent számokból persze ki lehet következtetni, de mást aligha, jóllehet a szakma alakulásának egyik legizgalmasabb korszakában állt a központi folyóirat élén. Szerkesztői munkájáról, konfliktusáról a társaság vezérkarával értékes információkat tartalmaznak azok a levelek, melyeket múzeumi kollégájához, szerkesztőként későbbi utódjához Balassa Ivánhoz írt. Két datálatlan, betegsége miatt lakásáról küldött írásos üzenetről, egy Zürichből és három Párizsból írott levélről van szó. Az *Ethnographiával* kapcsolatos kérdések mellett az utóbbi levelek Fél Edit külföldi kapcsolatairól, párizsi ösztöndíjas tevékenységéről is tájékoztatnak. A levelek ugyanakkor a két kutató portréjához, kettejük szakmai kapcsolatához is értékes adatokkal szolgálnak.

Fél Edit levelei Balassa Iván hagyatékában maradtak fenn. A hozzá írt leveleket, más kéziratokkal együtt Balassa Iván még életében a Néprajzi Múzeum adattárának adományozta, azzal az elhatározással, hogy a szakma központi archívuma őrizze majd tudományos hagyatékát. Ennek érdekében több ízben adott át különféle dokumentumokat. Az alábbiakban közölt levelek az EAD 10/B jelzet alatt, a 26. számú dobozban találhatóak. A leveleket a mai helyesírás szerint adom közre, megőrizve minden stiláris vagy hangulati elemet, beleértve néhány régies helyesírási alakot s a rövidítéseket is. A jegyzetek az utalások megértéséhez szükséges legfontosabb információkra korlátozódnak.

Mi az, amiben a levelek újdonságot jelentenek? Először is kirajzolódik Fél Edit szerkesztői gyakorlata és képet kapunk szerkesztői felfogásáról. Fél Edit betegen,

⁹ Jegyzőkönyv a Magyar Néprajzi Társaság Választmányának 1949. június 8-án tartott üléséről. A választmány javaslatát a június 22-i közgyűlés hagyta jóvá: Jegyzőkönyv 1949: 418 (Vargha László főtítkárral előterjesztése).

¹⁰ Balassa 1993. 18. A közgyűlési jegyzőkönyvek őrzik Ortutay Gyula miniszterként nyújtott vagy közvetített támogatásainak, segélyeinek összegét, amikért a Társaság hivatalosan köszönetet mondott. A stabilizáció kezdetén „nagyobb adományával” segítette a Társaságot, közreműködése jóvoltából pedig a Magyar Rádió 1000 Ft, a Tébe 500 Ft segéllyel támogatta az *Ethnographiát*. Miniszterként havi részletekben 3000 Ft-ot juttatott a folyóiratnak (Jegyzőkönyv 1947: 356). A következő évben, az 1947-es évfolyam megjelenése kapcsán: a miniszter „[n]agyértékű támogatásával lehetővé tette, hogy folyóiratunk, az *Ethnographia-Népelet* 1947. évi LVIII. évfolyama, időben, s a mai nyomdaárakat is tekintve, szokatlan bő terjedelemben [= két kötetben] megjelenhetett” (Jegyzőkönyv 1948: 256). Az összegré a Számvizsgáló Bizottság kimutatásából következtethetünk: „Adomány, segély, vagy felülfizetés: 13.000 Ft” (uo. 259). A következő évben ugyanebben a rovatban 24.500 Ft-ot nyugtáztak, s a főtítkári beszámoló hangsúlyozta a Társaság elnökének támogatását: „Elnökünk tette lehetővé — többek között, hogy folyóiratunk, az *Ethnographia* 1948. évi, XLIX. évfolyama, jelentős és bő (16 és % ív) terjedelemben megjelenhetett. Nemcsak kötelességszerűen, hanem őszinte örömmel fejezem ki a Társaság hálás köszönetét Elnökünknek, a kivételesen értékes támogatásért.” Jegyzőkönyv 1949: 419.

majd Párizsból is erős kézzel szerkesztette a folyóiratot, amihez Balassa Iván nyújtott segítséget. Meglepő, de minderről ő sem emlékezett meg, amikor felvázolta egykori kollégája pályáját az őt köszöntő emlékülésen. Balassa jelentékeny közreműködését Fél Edit sokra becsülte, a negyedik, Párizsból írt levélben meg is jegyzi: „Köszönöm sok kedves fáradozását. Legjobb lenne, ha Maga szerkesztené az *Ethnographiát*.” A levelek néhány utalásából az is kiderül, hogy Fél Edit kapcsolatai révén anyagi támogatást is szerzett a folyóirat megjelentetéséhez, de ezt bizalmas információként kezelte, csak a technikai lebonyolításban közreműködő Balassa Iván tudhatott róla.

Másodszor a levelekből azt is megtudhatjuk, hogy a szerkesztő konfliktusba keveredett a társaság választmányával. Legalább is Fél Edit a vele szembeni bizalmatlanság – sőt „a személye elleni támadás” (4. levél) – jeleként értékelt egy esetet, amire a levelekben többször hivatkozik. Miről lehetett szó? A választmányi jegyzőkönyvek alapján nagyjából körvonalazni lehet, hogy az okot Scheiber Sándor panasza szolgáltatta, aki előbb Ortutay Gyulának, majd a Választmánynak írt levelében valamilyen – részleteiben nem ismert – kifogást emelt leadott cikke megjelentetésével kapcsolatban. Fél Edit 1947. augusztus 22-én levelet írt Ortutaynak, s megvilágította, hogy a „már kiszedett Scheiber-cikk, a szerző viselkedését nem tekintve, természetesen meg fog jelenni, csupán megjelenésének időpontja kétséges, katastróphalis anyagi helyzetünk miatt”.¹¹ Az eset erősen foglalkoztatta, két levelében is hivatkozik arra, hogy ha kell, inkább lemond. Komoly ellentét azonban a folyóirat szerkesztésével kapcsolatban az iratokban nem érezhető, a Választmány elmarasztalásának nincs nyoma a jegyzőkönyvekben. Fél Edit mintha „túlreagálta” volna azt a tényt, hogy a Választmány egyáltalán foglalkozott Scheiber Sándor panaszával,¹² s ezt már szerkesztői munkájába való beavatkozásnak tekintette; meg volt arról győződve, hogy a szerkesztőnek függetlennek kell lennie a testülettől. Lehetséges, hogy a jegyzőkönyvek tompítják az egykori ellentétet, mindenesetre a Választmány 1948. február 23-i ülésén lezárta a számára is kellemetlen ügyet.¹³

A levelek tanúsítják, hogy ez a konfliktus Fél Editet mélyen érintette, de ez aligha volt melegágya a társaság elnöke Fél Edittel kapcsolatos későbbi bírálatának. Ennek ellenére kétségtelen, hogy volt már konfliktusuk az 1949-es elítélő nyilatkozat előtt is. Fél Edit kemény bírálatot írt Ortutay 1941-ben közreadott népművészet kötetéről, mely a Malonyay-kötetek kliséit használta fel, és megismételte Malonyay tárgyi tévedéseit. Ez Ortutayt felháborította, ami az 1949-es bírálat egyik kiváltó okának bizonyult.¹⁴

¹¹ Fél Edit levele Ortutay Gyula vallás és közoktatásügyi miniszterhez, 1947. augusztus 22. MTA Kéziratár, Fél Edit hagyaték, Ms 2011/85. A levél további részleteit lásd alább a 28. jegyzetben.

¹² A Választmány 1947. december 17-i ülésén foglalkozott Scheiber Sándor levelével, „amelyben sérelmének orvoslását kérte”. A Választmány arra utasította a titkárságot, „hogy a beadványt másolatban juttassa el dr. Ortutay Gyula elnök úrnak és dr. Fél Edit szerkesztőnek. Döntést csak az ő meghallgatásuk után fog hozni.” A jegyzőkönyvhöz csatolt beadvány ma nem található. EAD MNT ir.

¹³ Az ülés jegyzőkönyve szerint Ortutay Gyula „úgy látja, hogy a kérdésben bizonyára félreértések sorozata játszott közre s tekintettel arra, hogy dr. Fél Edit szerkesztő írásbeli bejelentése szerint a kérdéses értekezés az *Ethnographia* legközelebbi 1948. 1. számában amúgy is közlésre kerül, így a sok félreértésre okot adó ügyet ezennel lezártnak tekintjük.” EAD MNT ir. Scheiber Sándor „Tárgytörténeti jegyzetek Mikszáth Kálmán műveiben” című cikke az 1948-as számban megjelent (102–110. oldal).

¹⁴ Hofer 2005: 163.

Ortutay naplójának 1954. január 29-i bejegyzése kendőzetlenül tanúsítja ellenszenvét, s közvetve a tárgyalt korszakra is utal: „S tán lassan – írja – mégis kezdenek ráébredni a néprajzosok (persze *Fél Edit* soha, hiszen elsőéves korunk óta utáljuk egymást, s akkor nem is tudtuk, hogy mindketten néprajzra adjuk a fejünket), hogy annak idején mit is tettem én a néprajzért, s hogy én voltam az, aki nem hirdetem az egyéni bosszú elvét a gyakorlatban, ami pedig annyi területen virágzott.”¹⁵ Ez a kissé nárcisztikus megjegyzés nem volt üres állítás. „A beszéd után – idézi föl Hofer Tamás – Ortutay miniszterként magához rendelte, és négy-öt órai várakoztatást követően megkérdezte Fél Editet, hogy nem fél-e attól, hogy letartóztatja. Erre Fél Edit valami olyasmit válaszolt, hogy fél, de azért reméli, hogy Ortutay van annyira becsületes, hogy ezt nem teszi meg.”¹⁶ Maradva az *Ethnographia* szerkesztésénél, úgy tűnik, az 1946 és 1948 között megjelent számok nyitottságáért a szerkesztőnek erősen meg kellett küzdenie. Igencsak szüksége volt arra, amit az első levélben Balassa Ivánnak tanácsolt: „több megértést”.

A levelek forrásértékét harmadszor az adja, hogy új adatokat tartalmaznak mindkét kutató személye s pályája szempontjából. Láthatjuk Fél Edit franciaországi tartózkodásának néhány fontos momentumát, azt például, hogy milyenek voltak az akkori múzeumi állapotok, hogyan értékelték Fél Edit szaktudását – különösen a textíliák terén –, vagy milyen irányban tájékozódott ő maga. Napjait elsősorban a Musée de l’Homme-ban töltötte, de részt vett a Chaillot Palota másik szárnyában lévő, 1937-ben alapított, de valójában ezekben az években megszülető Musée des Arts et Traditions Populaires munkájában is. Ekkor az épület egy részében az ENSZ irodái működtek, a francia néprajzi kiállítás csak 1951-ben nyílt meg.¹⁷ Nagyon értékes Fél Edit azon levele, melyben részletes jellemzést ad Balassa Ivánról. Ennek apropója is újdonság, hiszen Balassa azon kérdésével kapcsolatban mondja el véleményét, hogy mit szólna, ha a Falurádióhoz menne el jóval kedvezőbb fizetésért dolgozni. Bizonyára vezetői beosztásról lett volna szó. Az érvek, melyekkel Fél Edit a múzeumban való maradásra próbálja kollégáját rávenni, egyben saját tudományról, a múzeumból vallott felfogásáról is kiválóan jellemzi. A levelek ugyanakkor hű dokumentumai Fél Edit érzékeny, ingtag lelkiállapotának, amit láthatóan betegsége is jelentősen befolyásolt.

Levelek

1.

Kedves Balassa: –

nem tudom, mi lehet oka, hogy nem kaptam meg, mint kértem a szerzőktől átjavított korrektúrákat. Töprengés helyett azonban küldöm vissza a korrektúrákat és kérek még egyet belőle.¹⁸ Javítandó, illetve kiegészítendő Dobrovits 4 lap. 8 és 9 jegyzet Kovács László hivatkozik három táblára is és mi csak egyet mutatunk be.

¹⁵ Ortutay 2009: 463–464.

¹⁶ Hofer 2009: 163.

¹⁷ Gorgus, 2003: 172; vö. Rivière 1947a, 1947b; Maget 1993; Marót 1947: 9; Fél Edit előadása (lásd 7. jegyzet) további értékes adatokat tartalmaz a korra vonatkozóan. Vö. Hofer 1993.

¹⁸ Az 1947. 1–2. számról van szó.

Ezen már segíteni nem lehet, de hol marad erről az egyről az a sokat emlegetett német szövegálírás?!

Balogh cikkből a 15. ábraszámot egyszerűen kiütöttem, mivel a 16 ábra nem lehet kettő egyben. Nem igaz?

A Gergely cikkből, mint több más helyről is (többek között a magam szövegéből kihúztam a húzásait. Gergellyel kapcsolatosan azért, mert vagy javítunk és akkor pontosan át kell az egészet javítani, a községetek olyan megyébe tenni, ahol azok tényleg vannak, vagy nem javítunk. Én az utóbbi álláspontot foglalom el vele szemben azzal, hogy ezen a javítás mit sem segít, viszont számos körülmény miatt – mint az már máskor is adódott – nem lehetett német mondani Gergelynek. Megbír ez a szám egy ilyen dolgot is. Bár minden számnak csak ennyi terhe volna!

Lajtha cikk: kértem, de nem hallgattattam meg. A kotta nem jöhet egymás mellé. Meg kell kérdezni okvetlenül Lajthát. Én ugyan a szöveg gondos átnézése után a javított helyre tenném a második kottát. De mikor kéznél van a szerző, akkor miért a találgatás? Ott ahol van, semmiképpen sem maradhat!

Egyéb kérésemet a nyomdához intéztem, Magához csupán annyit, hogy kevesebb iróniát és több megértést.

Eszembe jutott, hogy a madártani intézettel kapcsolatosan mi van (Ethnographia kérések) kiértécsítették-e őket a választmányi ülés határozatáról? – Különben lehetséges, hogy hétfőn bemegyek, ha közbe nem jön valami. Igen fontos volna még, hogy Palotay Gertrud is és Panni¹⁹ is nézze át újból és gondosan a szövegeket (angol, német), mert van bennük hiba.

A különnyomatok sorsát majd megbeszéljük, tudok minden óhajról és nem szeretek semmi jónak megrontója lenni. A Néptudományi Intézet vezetőjével előbb azonban meg kell beszélni pontosan a dolgokat s csak azután dönthetünk.

Köszönöm a sok fáradságot. Minden jót kívánok a viszontlátásig.
péntek (?)

F E

[1947]

Gépirat

2.

Kedves Balassa: –

köszönöm a bizalmat. Most, hogy az utolsó számottevő ékszereinket kell eladnunk orvoslattásom kiadásaira, nem vagyok olyan intranzigens és jobban megértem az anyagi indítékot.

Próbáljon meg kompromisszumot csinálni, ha lehetne. Tudja jól, hogy milyen rossz néven veszi a Nemzeti Múzeum, ha tisztviselői anyagi okokból (lásd Kresz Mária²⁰) hűtlenkednek hozzá. Nem lehetne-e úgy csinálni, hogy a Falurádió hivatszerűen napi 2-3 óráját vegye igénybe csupán, még pedig – mondjuk 1-3 ig. Ha vezető, akkor az első két hét után ezt már meg lehet tenni. Ha ez nem megy, akkor végezze el a teljes délelőtti múzeumi munkát és délután dolgozzék – a tudományos munka rovására a Rádióknak. Nem tanácsolom azt, hogy akár fizetéstelen szabad-ságot is kérjen erre a célra a Múzeumtól. A legjobban tudniillik azok ágálnának a tudomány szent

¹⁹ Kresz Mária, akinek a magyar és az angol egyaránt anyanyelve volt.

²⁰ Az utalást nem sikerült megfejteni.

nevében, akik csak azért járnak be, hogy azt a pár forintot felvegyék, mert egyebütt annyit sem kapnának. A Múzeumtól – ha csak időszakos megváltást is két okból nem javallok: amikor az ember hozzászokik a másfélezer forint havi jövedelemhez, attól elszokni nincsen kedve, hiszen tudjuk, hogy az étvágy evés közben szokott megjönni. Mindig merülne fel valami új halaszthatatlan beszerzés, ami még egy hónappal kitolná a munkát s közben talán úgy is érezné, hogy az a nyitott kapu, amin Maga kiment, talán már nincs is annyira nyitva a bejövő előtt. A tékozló fiú mondája csak a Bibliában van meg s talán még annál is szebben Gide egy novellájában.²¹ Éppen ebben a Gide-i novellában – ráerek elmondani – két fiú van és a nagyobb csalódvá és összetörve visszatér s van egy fiatalabb, aki szomjúságát oltani akarván, ugyanabból a fanyar gránátalmából evett, mint a tékozló s amitől csak még szomjasabb lett, mérhetetlenül csodálkozik azon, hogy visszajött s ő is elindul és (nem tudom a papok mit szólnának hozzá) a tékozló vezető kezén az öccsét, mutatja meg az utat és kéri, hogy ne jöjjön vissza. Amire azonban hivatkozni akarok, az egy párbeszéd, amit a tékozló az Atyával folytat, aki megkérdezi, hogy miért ment el? Téged kerestelek – mondja a tékozló. Nem találtál meg a pusztában? – Nem. – Pedig ott voltam. – Hát, szóval valami ilyesmi az első ok. A másodikért, félek meg fog neheztelni, mint tette akkor is, amikor először szóltam róla, de miután megkérdezett, hát megmondom. A falurádió pont az, amitől a legjobban szeretném óvni Magát. A népszerűsítéstől, a skrupulus nélküli gyors cselekedetektől, amikor még ha volna is bennem kétely, sürget az idő, cselekedni kell, és én cselekszem. Ez nem olyan embernek való, aki a tudományt kívánja szolgálni, még akkor sem, ha szívesen foglalkozik tudomány népszerűsítéssel. A tudományos gondolkodás és munkálkodás egyik alapköve a kétely, – ezt mindig keveseltem Magában úgyis (ami nem baj, mert idővel úgyis kialakul). Ez a Rádió história kiölne teljesen mindent és hihetetlen bajok származnának belőle később. A tudományos munkálkodás másik alapja az alázat – ebből sincs sok Magában (szintén kifejlődik idővel) – A Rádió vezető helyén, ahol gombokat kell csak nyomkodni és le kell diktálni az óhajokat, bizonyára ehhez még hasonló érzület sem fejlődhetik ki, hanem éppen ennek ellenkezője. – Summa, summarum: az anyagi előnyök mellett temérdek olyan szellemi-erkölcsi kára volna belőle, amit kiheverni bizony nem nagyon lehetne. Tehát a Múzeumot nem otthagyni semmilyen formában. – Úgy látom, hogy erre a helyre nincs más Magához hasonló, tehát meg fognak ők is alkudni. Különben is, magánvállalt lévén, nem a betöltött hivatali órák száma a fontos, hanem az elvégzett munka. – Na most azután, még ha ilyen formában sikerülne is, akkor is vigyázni kell, hogy ki és hogyan adja tudtára az illetékeseknek. Itt csak a kultuszminiszter jöhet szóba,²² aki igazgatónak, főigazgatónak, esetleg elnöknek is, személyesen adja tudtára (lehetőleg ne levélben vagy ne csak levélben), hogy ez az ő személyes óhaja. Bár azért ez is megfontolandó valami, – én már rájöttem arra, elég keserves lecke után, hogy személyekhez ragaszkodni és azokkal a nevet összekötni inkább kerülendő, mint keresendő valami. Ki lehetne esetleg agyalni valami gyűjtési vagy adminisztrációs tervet, ami némiképp magában foglalja a munkakört s amit csak erről a helyről végezhetne el. Szóval, ne a pénz legyen a főmotívum, mert bár mindenki nagyon tisztában van annak emberelőlé jelentőségével, igyekszik nem venni róla tudomást, mihelyst más valakiről van szó. Azt hiszem tehát, az anyagiakat ki kell egészen kapcsolni a dologból s a munkakörre helyezni a fősúlyt, hároméves terv, újjáépítés, stb. Ha kompromisszum nem sikerül, akkor, véleményem

²¹ André Gide „A tékozló fiú visszatérése” című, 1907-ben megjelent novellájáról van szó; magyarul 1957-ben látott napvilágot.

²² Ortutay Gyula; a levél keltezetlen, de biztos, hogy 1947-ben íródott.

szerint nem lehet elmenni a Múzeumból. Ami persze nem azt jelenti, hogy tényleg ne is menjen el, magam ugyanolyan jó barátja [maradok] Magának, csak mérhetetlenül fogom sajnálni Magát is, a Múzeumot is és nagyon nélkülözni az egyetlen munkatársat.

Próbáljon nem dönteni, a dolgok rendszerint „önmaguktól” szoktak megoldódni és mindig az a legjobb megoldás, a kierőszakolt döntések nem ösztön alapján történnek, éppen ezért mel-
lőfoghatnak. Kérjen először feltételeket, stb. stb. Közben még csoda is történhetik. Meg lehet a Kultuszt is nyomni és az Egyetemi Nyomdánál is helyre lehet ütni a dolgot. És – last but not least – történik az emberről gondoskodás, még akkor is, ha az ember egy időre – mint én is mostan, úgy hiszi, hogy az Isten levette róla a kezét, na ezzel ámen. Még majd átképzem magam kálomista prédikátornak. Pedig ez ugyancsak divaton kívüli szerep.

Az Ethnographia ügye:

Küldöm tördelésre készen az egész számot.²³ Sajnos nem volt régi Ethnographiám s így nem tudom, hogy a tartalom jó-e. Ha valami baj van, legyen szíves javítani.

A cikkekhez: Dobrovits teljes rendben. Wellmann korrektúráját (amit visszaküld) legyen szíves az én példányomon átvezetni. III. rendben. IV. rendben, V. Kovácséhoz nem kaptam meg a táblát. Tessék beiktatni jó helyre (Palotay Gertrudnak adtam volt oda a levonatot, hogy lássa mit fordít); VI. rendben, VII. nem tudom lesz-e időm a küldöncig berakni a képeket, ha nem, akkor kérem, tegye meg; VIII. rendben, IX. rendben. X. Szörnyű – Dégh Lindának hetek óta könyörgök egy resumé alá való magyar szövegért. Ha még nem küldte be, akkor kérem, hajtsa fel telefonon őt az én kérésemből azzal, hogy amennyiben nem készít 3 soros semmitmondó dolgot csinálunk a házban és már küldjük is nyomdába. Így is csak az esetben fogadható el, amit küld, ha még ma délelőtt beküldi, hogy Panna ott nyomban (mindegy ha hibás is, majd otthon törje a fejét rajta) fordítsa le és menjen nyomdába a többivel. Ha vonakodik, akkor megkérem, hogy három sornyt írjon róla, de ne többet és azt fordítsa le Panna s tüzzék a szöveg után. Az én türelmemnek is van határa. – Kisebb Közlemények: nem tudom Lajthának hova kell tördelni a kottáit. Ha a benti muzsikások nem tudnak felvilágosítást adni s telefonon ő sem érhető el, akkor tördeltesse oda, ahová jól esik s majd azután átrakatjuk. – !!! Ja még a cikkek. A Gergely cikknek nem jó az angol cím, Panna írja meg jól kérem. !!! A könyvismertetés rovat még bővíthető volna: I/ Márkus ígérte, hogy ad még egyet (kéziratban tessék közzétenni, szedik mindjárt tördelve). Némethynél van egy Banner könyvem, aminek ismertetését ugyancsak megígérte, azt kérjük és tessék felhívni Tóth Zoltánt a Történettudományi Intézetben, nála készen van Szolnok–Doboka vármegye Palotay Gertrud könyvének (tulajdonának) ismertetése, mit Makkai László átadott neki. Ezeket a jegyzéken megjelölt helyre tessék beiktatni és a tartalmat aszerint javítani. Ha nincs kész, nem várunk. Kérdezze meg Vargha Lászlót, nem kíván-e valami hírt vagy mást az Ethnographiába? – Végül a tartalommal kapcsolatosan: az idegen szövegűt Gertrud legyen szíves a magyar szöveg alapján kiegészíteni. –

Jó volna, ha szombaton (tartalom nélkül) elvihetné személyesen a nyomdának, hogy hétfőn kezdenék betördelni. –

²³ Az 1947. 1–2. számról van szó.

Én időközben 2 ezrest kaptam Szalkaitól.²⁴ Ha tehetné menjen fel hozzá újra helyettem, mondja meg, hogy beteg vagyok s Maga jött az új ezresért, amit nekem volt szíves megígérni. Ezekről persze hallgatni kell.

Most kérem: a hosszú asztalomon van egy levél Marót Károlynak, tessék feladatni (Ethn.)? az íróasztalomon az Ethnographia dossierk valamelyikében van egy terjedelmes kézirat Mozsolicstól,²⁵ tessék nekem elküldeni, csakúgy mint az íróasztalomon, de nem dossierban levő Csete Balázs paksamétát, mely Jankó könyvével van együtt. Ugyanígy kérek Társasági lev lapot, papiroost és borítékot. – A Tálasi kny-t azért ismertettem én, mert ő szólt miatta. – Egy pár Ethnographia klisé Szendrey Ákosnál van, nem tudom, mik, időközben jöttek s ő vette magához őket. A fordítókat most nem tudjuk fizetni, majd, ha felkelhetek, illetve bemegetek és összeszedhetem a kéziratokat. – Gunda nem küldött levelet vagy üzenetet? Ha valami jó erdélyi dolog van, könyv, küldje be, legyen szíves. – Különben köszönöm a jókívánatokat, mindenkinek viszonozom s azoknak, akiknek örömet okoz nem látásom, hát most élvezzék ki. – Adjon hírt a döntéséről is. Minden jót és sok köszönet

F.E.

[1947]

Gépirat

3.

Balassa Iván dr. úrnak

Budapest X

Elnök u. 13.

Néprajzi Múzeum

Ungarn

Kedves Balassa, az este (22.) lázas betegen érkeztem meg gyönyörű utamról. Sietek megnyugtására írni. A mellékelt sorok remélem kielégítik. Sajnálom, hogy elutazásom előtti sietségben elmulasztottam Magával közölni szándékom – egy csomó kellemetlenségtől kiméltem volna meg. – Dégh Lindával kérem tudassa: a K. K. rovat elgondolásom szerint nem értékelés, hanem adatok, befejezetlen közlemények rovata, mely valószínűleg nagyobb megbecsülésnek örvend majd (időtálló adatai miatt), mint a nagy cikkek.²⁶ Amikor öt beszámoló megírására kértem és ezt a beszámolót a K. K. rovatba helyeztem, azért tettem, mert tervem az, hogy a kész munkáról újat kérjek majd tőle, ami illő helyre jutna majd, mint kész valami. Maga tudja legjobban, mennyire becsülöm Linda személyét és munkáját. És hogy mi sem áll tőlem távolabb, minthogy megbecsülésem az Ethn.-ban meg ne nyilvánuljék. Én nem tartom jónak a nagy cikkek utolsójaként lehozni Linda cikkét, sokkal parádésabbnak tartom a mostani helyet. Ha azonban Linda úgy véli, hogy ott nagyobb megbecsülés tetszenék ki mind a munka iránya, mind a közlő személye iránt, döntsék el együttesen és helyezték előbbre. Ez esetben azonban, ha nem okozna nagyobb költség- vagy időeltolódást, Diószegi cikke elé kellene tenni. Ezt viszont a nyomda mondja meg. – Az ilyen

²⁴ Személyét nem sikerült azonosítani.

²⁵ Mozsolic Amália (1910–1997), ősrégész, a Magyar Nemzeti Múzeum munkatársa.

²⁶ K. K. = Kisebb közlemények. A levélben az 1947. 3–4. szám két cikkéről van szó. Dégh Linda írása (Beszámoló az 1848-as néphagyománygyűjtés eddigi tapasztalatairól; 230–235) végül a Tanulmányok rovatban jelent meg.

szövegeket kérem Gertruddal nézesse át. Sajnos innen nem tudok szakembert D. V. cikkéhez: itt mindenki ünnepli a karácsonyt. Különbösen sincs specialistája a tárgynak.²⁷ Zay még egyszer jól nézze át a dolgokat. – Sajnálom, hogy félreértette szándékom. Nem csak hogy kifizetni óhajtottam munkáját, a fogalmazás jelet említ, ha jól tudom. Szándékom az volt, hogy megkönnyítessék valamivel karácsonyra a szokásos családi örömszerzés. – Kérem mentsen ki Vargha igazgatónál és a kollégáknál ünnepi jókívánságaim kitolódásáért. Amint tehetem, beszámolok Basel, Bern, Froideville és Zürichben végzett utamról. – Ha lenne bátorságom, a két ünnep között megnyitnák a koponyámat. Egyelőre nincsen. – Jan. 6 ig maradok, ez a címem, akkor megyek csak Párizsba. Magának eddig két lapot küldtem. Póstánk úgy látszik, nem a legjobb.

A lehető legjobbakat kívánom Magának, abban a reményben, hogy simábban mennek „hátahagyott” dolgaim és jó ünnepeket kívánok Magának és a Háznak.

Fél Edit

[1947] dec. 23.

Autográf, aláhúzások az eredetiben, légi postai borítékra írt levél, címzés a borítékon

4.

Kedves Balassa, igen sajnálom, hogy kívánságának a gépen írást illetően nem tudok eleget tenni, gép ugyan volna, de a betűk olyan elrendezésben, hogy öt sort sem tudok leírni vele. –

Először is: meg kell mondanom, hogy annyira örültem eleivel híradásának, most minden alkalommal félve bontom fel a levelét ugyan mivel kívánják még mérgezni amúgyis nehéz életemet (nem Magára vonatkozik a vád, mondani se kell). Egyet mondhatok csak: tegyenek, amint akarják. Ebben benne van a legnagyobb készség a lemondásra, mint minden más. Én többet az eddig tettnél nem tehetek. Azt a levelet is csupán a helyzet könnyítésére küldtem el jobb meggyőződése ellenére.²⁸ Véleményem, hogy az Ethnographiát nem a Választmány szerkeszti, hanem a választmánytól megbízott szerkesztő. És bizony a szerkesztő olyan dolgozatokat hoz le amelyeneket akar. Ha a választmány ezt kifogásolja: levontam a konzekvenciákat. Én az egész ügyet személyem ellen távollétemben indított támadásnak veszem. Ha távollétemben óhajtják tárgyalni – tessék, eszemben sincs „védekezni”. Ortutay Gyulához írott levelem má-

²⁷ A goldok gyógyító felfogásáról szóló Diószegi tanulmány franciául jelent meg: *Le principe thérapeutique des golds*; 217–229.

²⁸ Fél Edit 1947. augusztus 22-én tisztázó levelet írt Ortutay Gyulának; feltehetőleg erre hivatkozik; lásd a 11. jegyzetet. Ebben írja, hogy Vajda Lászlótól kapta meg Scheiber Sándor Ortutaynak írt levelét, aminek „értelméből az derül ki, hogy én Miniszter Úrra hivatkozva nem hoztam volna le az Ethnographiában Scheiber Sándor két cikkét. (...) Scheiber Sándort, mint a nagyon tisztelt Heller Bernát legexponáltabb tanítványát én kértem fel az Ethnographiában való együttműködésre. Felkérésemre adott is egy dolgozatot (tehát tévedés kettőről írni), mit én, anyagi lehetőségeink akkori váratlan megszűkülése miatt, több más kiszedett dolgozattal együtt félretettem, magyarázva írójának, hogy hasonló minőségű lévén a Heller cikkhez, az elsőbbséget természetesen annak kell átadni. Emellett még sok más objektív okot is hoztam fel, de soha egy szóban sem hivatkoztam Miniszter Úrra, sem kijelentésére – mit természetesen, ezzel kapcsolatban soha meg nem tett.” (Kiemelés az eredetiben – FZ.) Figyelmet érdemel a levél egy további mondata: „Ujból végtelenül sajnálom, hogy ha már idő szakítottatik Ethnographia-ügyre, az ilyen igazán nem a Kultuszminiszter elé való dolgok azok s nem inkább arról lehetne beszélni, hogy a jelentkező szomszédállamok tudósait mi módon kapcsolhatnók munkába.”

solatára, véleményem szerint nincs szükség. Ha otthon – úgy látszik egyre növekszik azoknak száma, akik szavam hihetőségében kételkednek, magam nem tartom szükségesnek állításom támogatni. – Nem győzőm hangsúlyozni, mennyire sajnálom, hogy személyem miatt esetleg kellemetlen órák lehetnek, – többet azonban nem tehetek, mint tettem. A meghunyászkodást ugyanis igyekszem gondosan elválasztani a józan megalkuvástól. S amikor azt tettem, hogy a Választmány autoritását egy nem rá tartozó dologban elfogadtam félig – meddig – higgye el a lehető legtöbbet tettem. Szeretném tudni, hogy vajjon a többi tud. társaság hogyan fogadna egy ilyen a tőle megbízott szerkesztő elleni gyalázást. Azt kell hinnem azonban, hogy hajlandók acceptálni. Tessék. – Sokszor már magam is azt hiszem, a sok hazai inkriminációra, hogy valami hitvány szörnyű alak vagyok és ugyancsak nehéz órákat okoz, hogy visszautasítottam a zürichi egyetemen kínálkozó munkalehetőséget – na de elég erről ennyi. –

Nagyon kérem a nyomdában Brüsszeli nemzetközi Kongresszus neven futtatni a pénzt. Jobbat nem tudok. Ne legyen személyhez kötve, hogy bárki rendelkezessék felette.²⁹

Nagyon kérem írasson szép francia levelet a Holland Akadémiának s köszönje meg benne szándékukat, tudassa, hogy felvetettek cserelistára s az 1947 1-2 szám el is ment számukra.

A Ciba³⁰ levelet legyen szíves elküldeni nekem, mert félreértés lehet. Egyben kérem – illetve előtte kérem mutassa meg Gertrudnak avval, hogy ő általam dec. 8.-án azt üzenté, hogy 2-3 hét alatt kész a cikke!

Ha Gundának ír, közölje vele legyen szíves, hogy az Antiquitas³¹ ismertetés sajnos időszertlen lett.

Kérem szépen a cserejegyzékbe felvenni „Le Mois d’Ethnographie Française” – Musée National des Arts et Traditions Populaires – Palais de Chaillot – Paris XVI^e. francia, havonta megjelenő lapot. Nagyon jó közlési lehetőségünk lesz benne.³² (Azt mondják, hogy már egy számot küldtek volna nekünk. Nézzen legyen szíves utána.)

(Nem tudom látta e a Schweizerisches Archiv új számát?³³ Elvállaltam a magyar néprajz fejezetet benne.)

Kérem küldjön egy számot Institut Hongrois – 18. Rue Pierre Curie. Paris V: címére. Azt hiszem (még nem beszéltem meg végkép), hogy a VKM útján küldenének nekik példányokat, mert nekik jutna az a megtiszteltetés, hogy a „Le Mois” számára lefordítsák közleményeinket. –

Nagyon kérem, alkalom adtán, íróasztalom jobb oldala középső fiókjából küldjön el nekem egy Martosi kötetny és egy martosi női viselet különnyomatot. – Most jut eszembe, hogy Szendrey Ákosnak még mindig tartozom 2 Ft-tal. Tessék a fizetésemből odaadni!

²⁹ Feltehetően a Holland Akadémiától szerzett támogatás az Ethnographia javára.

³⁰ Ciba-Rundschau bázeli negyedéves folyóirat. A Néprajzi Múzeum könyvtára 1936-tól rendelkezik példányokkal. A meglévő számokból nem derül ki, hogy Palotay Gertrúd cikke elkészült-e.

³¹ Az „Antiquitas Hungarica” című kötetről Fél Edit írt ismertetőt, 333–334. oldal.

³² Az évente tízszer megjelenő lapot Fél Edit az Ethnographia 1948. számában ismertette (241–242. oldal).

³³ Az 1947-es év második száma országoként írt cikkeivel áttekintette a háborús évek külföldi néprajzi kutatásait, törekvéseit. A sorozat a következő évben folytatódott, de magyar áttekintés nem jelent meg.

Tudatom, hogy a Népr. Társ. tiszteleti tagja Dr Rivet³⁴ már hat hónapja nem igazgatója a Musée de l’Homme-nak.

Banó Istvánnak ezúton is igen köszönöm kedves sorait. Ma reggel írtam igazgatóknak³⁵ s ott válaszoltam rá – nézzen el a formátlanságtól, de igyekszem – ill. nem igyekszem, de nagyon kell takarékoskodni (nincsen hitelező család a hátam mögött).

Egy csomó rém fura ember verődünk össze a nagy múzeumban (ahol különben rengeteg a naplopás), feketék és fehérek, lengyelek, görögök, az Andorra köztársaságból valók stb. Jellemző, hogy mindegyik fél a másiktól s előre bocsájtja, hogy nem politizál. Különben személyi bajok itt is oly nagy számban vannak, hogy mi mögöttük valósággal eltörpülünk – ez vigasztal egyedül és az a tudat, hogy távollétemben nem ez lesz az egyetlen támadás, amit ellenem csinálnak majd vagy még. –

Nagyon kérem Deli Bácsival³⁶ közölje a következőket: nem írok külön, mert fáradt és beteges vagyok, ám kérem nagyon, viselje szívén a raktárakat. Egy hónap eltelt már, mire kitavaszkodik otthon leszek s gyönyörű rendet csinálunk a kis raktárban is! Melegen megszorítom a kezét. –

Most itt szükség lenne Magára. A magyar gyűjteményt nézem át s egy csomó gyanús szerszám van, amire nem tudok mit mondani. Előre a viseleteket vettük, ott brilliroztam, bezzeg most nehéz a tekintélyt tartani. – Honti Jánosról nagyon szívesen emlékeznek meg³⁷ – mindenki. Szeretném, ha leszerepelvén, engem is úgy megbecsülnének.

Különben Györffy I. tanítása szerint minden meg van mindenütt – itt pontosan azok és olyan gondok terhelik az embereket, mint otthon. A tudósok szatyorral járnak, hogy megvehessek rögtön, amit látnak, ha volna rá pénzük. A Múzeum konyháján terítetlen asztalon, szörnyű

³⁴ Paul Rivet (1876–1958) antropológus, amerikanista, a Musée de l’Homme alapítója (1937), igazgatója, 1945 után bekapcsolódott a politikába, parlamenti képviselővé is választották. A Magyar Néprajzi Társaság 1947. évi közgyűlésén tiszteleti tagjává választotta, lásd Jegyzőkönyv 1947: 355.

³⁵ A Néprajzi Múzeum Irattárában nem található.

³⁶ Deli Mihály altiszt, Fél Edit segítője a textilraktár rendezésében. A múzeum egyik legrégebbi alkalmazottja, négy éves frontszolgálat után 1919 februárjában került a Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályához, lásd Néprajzi Múzeum Irattár 114/1919, 141/1919.

³⁷ Honti János 1937 ősztől 1939 őszéig a magyar és francia állam ösztöndíjával Franciaországban tartózkodott, ahol a francia népmesék rendszerezésének elkezdésével bízták meg a Centre de Documentation Folklorique-ban. Ez az 1937-ben Georges-Henri Rivière által megszervezett francia Népművészet és Néphagyomány Múzeumának (Musée des Arts et Traditions Populaires) egyik osztálya (vö. Honti 1940. 115–116). Konkrét munkáját nem ismerjük, nem szól erről a mesék katalogizálást irányító Paul Delarue (1948), s a munkát szintén említő Rivière (1947) sem. A Francia Néprajzi Társaság (Société d’Ethnographie Française) 1948. május 26-i ülését Honti emlékének szentelte, ahol a főtitkár Marcel Maget és Paul Delarue méltatták munkásságát, s megemlékeztek párizsi tevékenységéről. Lásd Le Mois d’Ethnographie, 1948. no. 6. 72. Az ülésről név nélkül, nyilvánvalóan Fél Edit tollából röviden az Ethnographia is megemlékezett (Honti János emlékezete, 1948. 245), bár az esemény időpontját tévesen közli.

szerszámokkal történik az étkezés oly módon, hogy az étkezők maguk terítenek és Schaeffner³⁸ a híres muzsikus hozza az asztalra pléhtálon a főzeléket, stb. stb. Mlle Fil³⁹ egy lengyel és egy szerezsen között ül s az egész asztal azon nevet, hogy ezek hogy beszélnek franciául

Különben, hogy az intézet méreteiről számot adjak: 2 személy csupán a számozással foglalkozik. Ellenben az „európai” osztály olyan tudatlan, hogy az páratlan, nem is szólva az európai könyvek teljes hiányáról.

Az eső állandóan esik, úgy hogy még semmi könyv után nem nézhettem.

Ide februárra várják vissza Lajtha Lászlót.⁴⁰

Most már nem tudok írni. Kérem a levél elejét ne vegye annak, hogy most már nem ír! Meglehetősen érzékeny hangulatban vagyok – onnan az egész. –

Köszönöm sok kedves fáradozását. Legjobb lenne, ha Maga szerkesztené az Ethnographiát.

Jaj kérem, elfelejtettem ma reggeli levelemben Vargha Lacit megkérni: elkoptak a múzeumi igazolásaim. Legyen szíves irasson még egyet s küldjék el alkalom adódtával. Előre is köszönöm neki és Magának a közvetítést.

Köszönöm megismételt újévi jókívánatait: meg volt már többször. Hatásuk is. Ugyanis újév napján fölborultam egy autóban, de mint mondják hajam szála se görbült meg. – Jó barátsággal köszönti

F Edit

Paris 948. I. 14. este.

Autográf, aláhúzás az eredetiben, boríték nélkül

5.

Max Tilke, Osteuropäische Volkstrachten.

Berlin 1928. 8^o.

M. Népr 120–160⁴¹

Kedves Balassa: –

köszönöm 2. i levelét. Először is: nem felejtkeztem el a családról – úgy látszik elkallódtott egy lapom, melyen kérdeztem: az öt gyerek közül melyik 3 nak kell keresztszülő, én t.i. ezt nem írtam

³⁸ André Schaeffner (1895–1980), antropológus, etnomuzikológus, a Musée de l’Homme népzenei osztályának kialakítója, vezetője; részt vett 1931-ben a Dakar-Dzsubiti expedícióban, illetve számos népzenei gyűjtőutat tett Afrikában. Az afrikai zenével a dzsessz iránti érdeklődése miatt kezdett el foglalkozni, amiről 1926-ban könyve jelent meg. Az 1920-as években a párizsi szimfonikusok művészeti titkára volt. Fél Edit a Musée de l’Homme muzeológusképző tanfolyamán a zenéről és táncról tartott előadását hazai beszámolójában külön kiemelte: „A témáról általános elméleti kérdések, majd a maga gyűjtései alapján beszélt úgy azonban, hogy rávilágított a helyszíni gyűjtés folyamán felmerülő minden lehetséges körülményre.” – lásd 7. jegyzet. Nekrológia: Journal des Africanistes, 50. 1980. 1. 109–110. Vö. http://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Schaeffner; <http://www.mae.u-paris10.fr/dbtw-wpd/arch/ar.aspx?archive=lesc&reference=FAS> (2014. január 8.)

³⁹ Azaz Fél Edit.

⁴⁰ Lajtha László 1946 szeptember és október között a Néprajzi Múzeum megbízott igazgatója is volt. Mint franciás műveltségű zeneszerző gyakran járt Párizsban.

⁴¹ Balassa Iván kézírásával, válaszként Fél Edit kérésére.

fel. A dolog folyamatban van, nem megy könnyen, mert barátaim már tele vannak keresztgyerekekkel, a távolabbi lépést pedig pontos ismeretek hiánya akadályozza. Tehát kérem közölje, hogy melyik 3 gyerek (kor, nem) szorul keresztszülőre.

Várnaival,⁴² mint magánszemély tárgyaltam a múltban is, sajnálom, – közölje velük kérem, de e tavaszra nem vállalhatok munkát. Ugyancsak, mint magánszemély ajánlom, hogy forduljanak Palotay Gertrudhoz. (Gertrudnak üzenem, hogy Foundoukidis⁴³ úr nincs Párizsban, 8-10 nap múlva jön csak meg. Eddig csak Harcourt⁴⁴ úr van, a dél-amerikai textiles, aki a perui szőtteményekről írt gyönyörű albumot, ha érdeklí szívesen összehozom vele.)

Míg el nem felejttem: legyen szíves alkalomadódtával közölni a Múzeum Tilke albumainak adatait (kiadó, hely, év).⁴⁵ Másik kérésem az, hogy tudnának-e egy Magyarság Néprajzát venni nekem, nem drágán. Talán Sándor István, ki figyelemmel tartja a könyvpiacot segíthetne. Fize-tésem terhére persze. Talán a kiküldést családom is intézhetné, – kértém, hogy keressenek vmi külügyi kapcsolatot eziránt.

Köszönöm papíros-fáradtságait. Egyszer, ha ráér, hívja fel Anyámékat, mi van a többi ötszáz forinttal, úgy látszik elfelejtik.

Türelmetlenül várom már az Ethnographiát. Legalább 10 példányt kérek. Nagyon kérem, gondoljon otthoni barátainkra, Németh Gyulára s a nyelvészekre, Schwartz Elemérre, stb. stb. Nagyon kérem, gonddal küldjék a schweicz számokat is. Küldjön egy példányt, legyen szíves: Univ. Prof. Dr. Richard Weiss,⁴⁶ Küssnacht-Zch. Ob. Wiltisgasse 35. Egy példányt: Univ. Prof. Dr. K. Meuli,⁴⁷ Basel, Oberwilerstrasse 80; egyet Redaction der Ciba-Rundschau, Basel, A. G. Ciba⁴⁸. egyet: Prof. Dr. K. Bühler, Basel, Museum für

⁴² Feltehetően Várnai Péter (1922–1992) zenetörténész, karmester; a háború után a Magyar Rádióban dolgozott, innét kérhette fel Fél Editet közreműködésre.

⁴³ Foundoukidis, M. Euripide (1894–?), művészettörténész, az 1931-es athéni konferencián először használta a művészeti örökség kifejezést. General Secretary of the Organisation of International Museums and the International Institute of Intellectual Cooperation (IIC); az ICOM előszervezete, az International Museum Office (IMO; 1926–1946) főtitkára; 1949-ben Secretary-General of I.C.F.A.F.; 1949-ben a Commission International des Arts et Traditions Populaires (CIAP) főtitkára, UNESCO attached főtitkár 1947-ben. Szerkesztésében 1939-ben Párizsban gyűjteményes kötet jelent meg a nemzetközi népzene és népdalkutatásról: Foundoukidis 1939.

⁴⁴ Raoul d'Harcourt (1879–1969), etnológus. Nekrológja: Journal de la Société des Americanistes, 58. 1969. 259–263. A perui ősi textíliákról írt könyve 1934-ben jelent meg Párizsban, melyet utóbb több kiadásban angolul is közreadott. A Musée de l'Homme amerikai művészetét bemutató kiállításának általa írt, 1948-ban megjelent vezetőjét Nagy Piroska ismertette az Ethnographiában (1949).

⁴⁵ Max Karl Tilke (1869–1942), német művész és etnográfus. Több viselettörténeti munkát jelentetett meg. Leghíresebb könyve, az „Orientalische Kostume in Schnitt und Farbe” 1922-ben jelent meg először; a Néprajzi Múzeum könyvtárában az 1925-ös kiadás van meg.

⁴⁶ Richard Weiss (1907–1962) a svájci néprajzkutató, a Zürichi Egyetem néprajzi tanszékének alapító professzora (1945), fő munkája Svájc néprajzáról 1946-ban jelent meg, melyet Gunda Béla ismertetett az Ethnographiában (1948. 170–172). Fél Edit Párizsból hazaúton került közelebbi szakmai kapcsolatba vele, aki egyik fiának keresztanyjául is felkérte (Hofer–Fülemile 1993: 268). Munkásságához lásd. Wildhaber 1956: 640–641; Gyr 2009.

⁴⁷ Karl Meuli (1891–1968), klasszika-filológus, néprajzkutató, a bázeli egyetem professzora. 1943-ban a svájci maszkokról jelentet meg munkája. A Svájci Néprajzi Társaság elnöke (1935–1943, 1955–1957). <http://www.deutsche-biographie.de/sfz62476.html> (2013. október 29.)

⁴⁸ Lásd a 30. jegyzetet.

Völkerkunde címére. Nagyon kérem, ne feledje el den Hollandert⁴⁹ (Amsterdam Z. Watteustraart 46), Gavazzit,⁵⁰ Gerambot⁵¹ és Haberlandtot⁵². Ha elkészülnek a vendégszerzők különnyomatai, ugyan kérem személyesen vigye el helyettem pl. Mendölnek⁵³ és köszönje meg a cooperatiót kérjük jövőben is, stb. stb. A hónap derekán majd írok a köv. szám szerzőinek.⁵⁴ Ijesztő a hosszú Vajkai cikk. Nem akarják szerzőink megtanulni a műfajt. (Jaj úgy drukkolok, hogy Ort[utay] újabb haragra indul az ismertetés miatt, – ebben én azután igazán nem vagyok ludas.). – Olyan muzeológust faragnak itt belőlem, hogy még. Egyik kurzus a másikat követi, amiket az idegeneknek rendeznek. Néprajz nem sok van, de amit kerestem humánium, megértés, az igen! Gunda írt kedvesen, készül hazaa⁵⁵ – sajnálom, hogy nem sikerülnek lapp tervei – ugyan lehet, hogy csak engem biztat. Kértem, hogy rövid elméleti cikket készítsen nekünk. – A Népr. Társ. itt is a hónap utolsó szerdáján ülésez. Én leszek az előadó.⁵⁶ Megkezdem, ha igaz előadásaim az Ecole du Louvre-ban is,⁵⁷ ez még nem biztos – rossz az egészség is főleg elég reménytelen. – Gavazzi meghívott. Igyekszem is elmenni hozzájuk a hazaútban,⁵⁸ ha lehet. Ijesztő gyorsan múlik az idő, már négy hete hogy itt vagyok. – Nem tudom megszokni az itteni gépek klaviatúráját! – Itt európai néprajzi

⁴⁹ A. N. J. den Hollander (1906–1976) szociológus, amerikanista, az Amszterdami Egyetem professzora, az 1930-as években többször járt Magyarországon, ahol az Alföld településrendszerét tanulmányozta. 1947-ben hollandul megjelent könyvét Fél Edit méltatta az Ethnographiában (1948. 290–291), ahol megemlítette, hogy ő „tolmácsolhatta Györffy István nézeteit” a holland kutatóknak. A magyar változat már halála után 1980-ban jelent meg; az előszóban a szerző megemlékezik Györffy Istvánról, Mendöl Tiborról és Fél Editről, aki nemcsak fordított számára, hanem elkísérte őt kutatóútjaira (vö. Den Hollander 1980: 9).

⁵⁰ Milovan Gavazzi (1895–1992) a zágrábi egyetem néprajzprofesszora (vö. Lukács 1993). Fél Edit 1938-ban járt először Zágrábban, majd 1939-ben hosszabb időt töltött a zágrábi múzeumban és terepen, akkor ismerkedtek meg (Hofer–Fülemile 1993: 258).

⁵¹ Viktor Geramb (1884–1958) osztrák etnológus, a grazi Joanneum Múzeum néprajzi osztályának alapítója (1913), igazgatója 1949-ig. A Grazi Egyetemen az etnológia előadója 1931-től 1939-ig, majd 1949 és 1954 között. Fél Edit a Collegium Hungaricum ösztöndíjasaként az 1934/1935-ös tanévben ismerkedett meg vele (Hofer–Fülemile 1993: 267).

⁵² Arthur Haberlandt (1889–1964) osztrák etnográfus, az Osztrák Néprajzi Múzeum igazgatója (1924–1945), a bécsi egyetem néprajzprofesszora. Fél Edit bécsi ösztöndíjasként (1934/1935) hallgatta előadásait a bécsi egyetemen (Hofer–Fülemile 1993: 267).

⁵³ Az 1947. évi 3–4. számról van szó. Mendöl Tibor: Néprajz és földrajz; 154–162. Az említett külföldi kutatók közül ez a szám közölte Milovan Gavazzi „Kulturáramlatok Pannóniában” című írását (149–153), valamint a Den Hollander munkájának ismertetését (lásd 49. jegyzet).

⁵⁴ 1948. 1–2. szám.

⁵⁵ Gunda Béla a stockholmi Svéd Intézet meghívására 1948 novemberétől 1949 februárjáig Svédországban folytatott általános etnológiai és gazdaságnéprajzi tanulmányokat. Gyűjtőmunkát végzett Östergotlandban. Lásd Külföldi tanulmányutak. Ethnographia, 1948. 1–4. 252.

⁵⁶ Előadását a magyar néprajzi kutatásokról 1948. február 25-én tartotta (vö. Fel 1948). A beszámoló nem szerepel Fél Edit bibliográfiájában (vö. az „Emlékezés Fél Editre” című kötet).

⁵⁷ Az École du Louvre, a múzeumi tisztviselőket képző művészettörténeti főiskola 1937/38-as tanévtől Georges-Henri Rivière és André Varagnac meghívásával néprajzi előadásoknak is teret nyitott (Honti 1940: 116). A háború végén, 1944 októberében Marcel Maquet, a múzeum új kutatóközpontjának (Laboratoire d’ethnographie française) igazgatója lett a főiskola francia néprajzi professzor (vö. Rivière 1947a: 153; Maquet 1993: 105). Fél Edit tervezett előadásáról nem találtam adatot.

⁵⁸ Hazaúton tett zürichi látogatásáról lehet tudni (Hofer – Fülemile 1993: 258), az esetleges zágrábi megállóról nem találtam adatot.

anyag úgyszólván nincs. Ethnopszichológiát olvasok amennyi belém fér, hogy közben annál jobban megszeressem az elhagyott tárgyi néprajzot! Köszönök sok mindent és minden jót kívánok

Fél Edit

Paris, 948. 2. 4.

Mi van a Néptudomány Kézírókönyvbeli dolgozatommal? Tudakolja meg, legyen szíves alkalomadtán!

Autográf, aláhúzás az eredetiben, boríték nélkül

6.

Kedves Balassa,

van végre egy lélegezni való óráim, így gyorsan újra megköszönöm az Ethnographiát.⁵⁹ Nincs mit szégyenkezniünk rajta (az a pár hiba nem a világ); majd kiugrik a szívem a gyönyörűségtől, amikor látom, hogy céduláznak egy-másik asztalon. Érdemes volt csinálni!

Sajnos egészségemmel rengeteg baj van, felét nem tudom elvégezni annak, amit lehetne. Hívnak át pár napra Tervuren-be, a belgiumi Múzeumba,⁶⁰ szeretnék átruccanni, ha az idő kicsit megenyhülne, na meg kellene egy kis jótékony változás anyagi sorsomon is. –

Sajnálom, hogy még nem tudok a gyerekekről semmi konkrétumot írni – úgy látszik, ez is azok közé az esetek közé tartozik, amikor az ember éppen azt nem tudja megcsinálni, amit leginkább szeretne. Ugyan helytelenül mondom, hogy nem tudja, mert bízom hozzá, hogy sikerül, csak úgy látszik rém hosszan eltolódik.

A Pannival kapcsolatosan írottakhoz azt mondhatom: úgy véltem, hogy utolsó és számomra igen emlékezetes találkozásunkhoz lesz Pannának némi mondanivalója. Miatán ezt csak én véltem és tévesen véltem – nyilvánvaló, hogy nem érdeklődöm utána, levonva a levonandókat, amint ezt elég csúnyán szokás mondani. –

Gertrudnak írott levelem egyik sarkában üzentem Magának, mert éppen eszembe jutott, hogy ne feledkezzünk meg az ezer ft-ról, ami a brüsszeli alapból az Ethnogr.nál van! – Küldöm vissza ezt az írást.⁶¹ Aláírtam, bár testem-lelkem a legteljesebb mértékben ellene van. Csúnyának tartom a Választmány eljárását és méltatlannak, azonkívül ismétlem és hangsúlyozom, hogy nem ismerem el fölöttesi mivoltát szerkesztői működésem felett. Elküldöm mégis a beérkezett szemrehányásokra tekintettel és arra kérem Magát, ha lehet ne használja fel. Komolyan foglalkozom a lemondás gondolatával emiatt a méltatlan aktus miatt. Innen azonban nem kívánok cselekedni.

⁵⁹ Az 1947. évi 3–4. szám.

⁶⁰ A Brüsszel melletti Tervurenben lévő Kongó Múzeumot II. Leopold alapította 1898-ban; francia neoklasszicista stílusú palotáját 1904-ben kezdték el építeni, 1910-ben avatták fel, amikor a múzeum a Belga Kongó Múzeum (Musée du Congo Belge) nevet vette fel. Mai nevét – Közép-Afrika Királyi Múzeuma (Musée royal de l’Afrique centrale) – Kongó függetlenné válása nyomán 1960-ban kapta. 1947-től igazgatója, Frans Olbrechts (1899–1958) volt a III. Nemzetközi Antropológiai és Etnológiai Kongresszus főtitkára; az ő meghívására látogatta meg Fél Edit a kongresszus idején a múzeumot. A Magyar Néprajzi Társaság hivatalos kiküldötte, Marót Károly kongresszusi beszámolójában Fél Editre nem hivatkozik; magyar résztvevőként még Malán Mihály antropológust említi (Marót 1948: 5).

⁶¹ A melléklet nincs meg; valószínűleg a választmány által a cikk közlésére vonatkozó nyilatkozatról lehet szó.

Gertrúdnak legyen szíves megmondani, neki még mindig nem írok, mert sem Foundoukidis sem d'Harcourt nincsenek még Párizsban. Várom azonban a Tőle kért dolgokat s ha ő esetleg tudná a Tilke bibliográfiákat (kiadó és kiadás helye) nagyon megköszönném. Igen melegen köszöntöm.

Magával, tudom, lenne egy csomó közölni valóm, de olyan csúnya fejfájások gyötörnek, hogy talán majd legközelebb. 2-3 Ethnographiát még megköszönnék. S ha volna szíves – a hangulattól függően – esetleg postakönyvön kívül Alföldi Andrásnak egy példányt küldeni Basel, Rheinsprung 20 Institut für Urgeschichte címre.⁶² – Gunda ugyan meaculpazik az ismeretetés elmaradása miatt s ígéri a jövő számra. Majd meglátjuk. Köszönök mindent és a lehető legjobbakat kívánom

Fél Edit

948. 2. 26.

Autográf, aláhúzás az eredetiben, boríték nélkül

Irodalom

BALASSA Iván

1993 Fél Edit emlékezete. In: Fülemile Ágnes – Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre.* 17–20. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

DELARUE, Paul

1948 Le conte populaire en France I–II. *Le Mois d'Ethnographie Française.* no. 4. 47–48; no. 6. 73–75.

DEN HOLLANDER, A. N. J.

1980 *Az Alföld települései és lakói.* Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.

FEL, Edith

1948 Etat des recherches ethnographiques en Hongrie (résumé). *Le Mois d'Ethnographie Française.* no. 3. 30–32.

FOUNDOKIDIS, E.

1939 *Musique et chansons populaires. Folklore Musical. Répertoire international des collections et centres de documentation avec notices sur l'état actuel des recherches dans les différents pays et références bibliographiques.* (Seconde partie). Paris: Departement d'Art, d'Archeologique et d'Ethnologique.

GORGUS, Nina

2003 *Le magicien des vitrines. Le muséologue Georges Henri Rivière.* Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

GYR, Ueli

2009 Richard Weiss – Standorte und Werk einer volkskundlichen Symbolfigur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde.* 105. 1. 65–80.

⁶² Alföldi András (1895–1981) régész, ókortörténész, 1947-ben elhagyta az országot, előbb Angliában, majd Svájcban telepedett le, 1956-ban a Princetoni Egyetem meghívására az USA-ba költözött.

HOFER Tamás

- 1993 Fél Edit gyűjtőútjai. In: Fülemlile Ágnes – Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre.* 27–37. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.
- 2005 „A bölcs isten felleget éjszakában rejtette el, hogy a jövő merre fordul.” Bódy Zsombor és Cieger András beszélgetése Hofer Tamással. *Századvég.* 3. 145–187.

HOFER Tamás – FÜLEMILE Ágnes

- 1993 Életkronológia képekkel. In: Fülemlile Ágnes – Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre.* 265–277. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

HONTI János

- 1940 A néprajz Franciaországban. *Ethnographia.* 51. 1. 114–116.

Jegyzőkönyv

- 1947 Jegyzőkönyv a Magyar Néprajzi Társaság 1947. évi június 12-én délután 5 órakor Magyar Nemzeti Múzeum tanácstermében tartott LIX. rendes közgyűléséről. *Ethnographia.* 53. 3–4. 352–359.
- 1948 A Magyar Néprajzi Társaság 1948. június 23-án tartott LX. évi rendes közgyűlésének jegyzőkönyve. *Ethnographia.* 59. 1–4. 253–260.
- 1949 Jegyzőkönyv a Magyar Néprajzi Társaság 1948. évi június 23-án délután 5 órakor az Egyetemi Néprajzi Intézet előadótermében tartott LX. Rendes közgyűléséről. *Ethnographia.* 60. 1–4. 417–422.

LUKÁCS László

- 1993 Milovan Gavazzi (1895–1992). *Ethnographia.* 104. 1. 215–221.

MAGET, Marcel

- 1993 A propos du Musée des arts et traditions populaires de sa création à la Libération (1935–1944). *Genèses.* 10. 90–107.

MARÓT Károly

- 1948 Beszámoló a III. Nemzetközi Anthropológiai és Ethnológiai Kongresszusról. *Ethnographia.* 59. 1–4. 5–13.

ORTUTAY Gyula

- 1949 A magyar néprajztudomány elvi kérdései. *Ethnographia.* 50. 1–4. 1–24.
- 2009 *Napló* 1. 1938–1954. Szerkesztette és a jegyzeteket írta Markó László. Budapest: Alexandra.

RIVIÈRE, Georges-Henri

- 1947a Un Musée-Laboratoire: le Musée des Arts et Traditions Populaires (Paris). *Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires.* 44. 146–155.
- 1947b Recherches et musées d’ethnographie française. *Man.* 47. 1–2. 7–11.

WILDHABER, Robert

- 1956 Anéprajzi kutatás Svájcban. *Ethnographia.* 67. 4. 633–643.

Zoltán Fejős

Letters by Edit Fél to Iván Balassa, 1947–1948

Ethnographia, the periodical of the Hungarian Ethnographic Society, between 1946 and 1949 was edited by Edit Fél (1910–1988), who worked at the Museum of Ethnography in Budapest. This period is a lesser known era in the history of Hungarian ethnography; therefore the letters the editor wrote to her colleague, Iván Balassa (1917–2002) are of special value and importance. Out of the six letters two discuss the editorial problems of Ethnographia, while four letters comprise valuable information about Edit Fél's study tours in Switzerland and especially in France. Fél Edit was in Paris with a French state fellowship from December 1947 to June 1948, where she studied museology in Musée de l'Homme and in Musée des Arts et Traditions Populaires. The letters she wrote from Paris shed light upon the state of affairs in two different, yet cooperating ethnographic museums in the post-war period, the training of museologists, the intensive development of collections, as well as the extensive European academic contacts of a Hungarian researcher.

Mihály Hoppál: *Avrasya'da Şamanlar*. Yapı Kredi Yayınları, Isztambul; 2012. 343 p.. Fordították: Bülent Bayram és H. Şevket Çağatay Çapraz. Eredeti megjelenés: Hoppál Mihály: *Sámánok Eurázsiaiban*. Akadémiai Kiadó, 2005.

Mátéffy Attila

Egy magyar tudományos könyv törökországi megjelentetése nem mindennapi, szinte meglepő, mégis örvendetes esemény. A törökül is író néhány magyar turkológus (Kúnos Ignác, Rásonyi László, Eckmann János) könyveit, tanulmányait leszámítva jóformán csak Ligeti Lajos *Az ismeretlen Belső-Ázsia* című tudományos-ismeretterjesztő munkájának számos török kiadásá (Bilinmeyen İç Asya) említhetnénk előzményként. Magyar folkloristáink legnagyobbjainak a nevei (Berze Nagy János, Solymossy Sándor, Diószegi Vilmos, Ortutay Gyula, Voigt Vilmos, stb.) teljesen ismeretlenül csendenek a török folkloristák, néprajzkutatók körében, csakúgy, ahogy a török folkloristák (Pertev Naili Boratav, Abdülkadir İnan, Bahaeddin Ögel, İlhan Başgöz, Özkul Çobanoğlu, vagy a török népek mitológiájával is érdemben foglalkozó művészettörténész Emel Esin, stb.) munkái is elérhetetlenek magyar nyelven. Talán csak néhány folklorkutató jelent kivételt Kis-Ázsiában: Kúnos Ignác, Dégh Linda és Bartók Béla, valamint Hoppál Mihály. Az egymás kimagasló tudományos eredményeiről kölcsönösen szerény ismeretnek persze megvannak a maga sajátos (tudománypolitikai) okai, amelyeket itt most nem áll módomban részletezni. Annál örömtelibb azonban, hogy 2012-ben, mintegy úttörőként, végre rászánta magát két fiatal török kutató, a néprajzos Bülent Bayram (1976-), valamint a hazájában történész diplomát, a Szegedi Tudományegyetemen doktori címet szerző Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz (1982-), hogy magyar nyelvről törökre fordítsa Hoppál Mihály *Sámánok Eurázsiaiban* (Akadémiai Kiadó, 2005) című alapvető munkáját.

Törökországban hagyományosan rengeteg könyvet adnak ki évente, amely gyakorlat hátulütője, hogy a minőség mind technikai kivitelezésben, mind szakmai színvonalban, fordítások esetében a fordító nyelvismeretében, szakmai felkészültségében igen hullámzó; ezzel párhuzamosan azonban a minden szempontból magas színvonalú könyvek kiadása is jelentős számot ér el. Hoppál Mihály *Sámánok Eurázsiaiban* című könyvének török kiadása ez utóbbi kategóriába sorolható. A kötetet jó kézbe venni; jó minőségű papírra nyomták, az eredeti magyar kiadás képanyaga is kielégítő minőségű, 250 színes és 297 fekete-fehér kép gazdagítja a hiánypótló kiadást. A kötet első belső oldalán a szerző és a két fordító rövid életrajza és válogatott bibliográfiája található. Bár Európában megszokott kötelessége a fordításoknak, hogy a mű eredeti címét és kiadásának adatait is közölje, mivel ez Törökországban gyakran elmarad, ezúttal ki kell emelnünk, hogy a szóban forgó kötet eleget tesz ennek a szakmai kritériumnak is. Az eredeti kiadás előszavát követően Hoppál Mihálynak a török kiadáshoz 2012 márciusában írt előszava olvasható. Remélhetőleg pontosan adom vissza a szerző eredetileg bizonyára magyarul írt sorainak törökről általam visszafordított kezdő bekezdését: „Ha egyszerűen akarnám kifejezni, az életemet a türk és a magyar mitológia kutatásának szenteltem. Ez okból munkám török fordításának megjelentetése életem egyik fordulópontját képezi.” (13.) A rövid előszóából kiderül még, hogy a magyar műnek német, japán, kínai, észt, finn és lengyel kiadása is van, ezek mellé illeszthetjük immár nyolcadikként a törököt is. A szerző két előszavát a fordítók előszava követi; ebből idézek: „A *Sámánok Eurázsiaiban* a turkológiai kutatások majdhogynem minden területén alapműveket létrehozó és jónéhány probléma megoldásában részt vállaló magyar tudósok sámánizmussal kapcsolatos munkáinak egyik csúcsműve.” Ezután arról kapunk tudósítást, hogy a fordítók 2007-ben ismerkedtek meg a szerzővel Budapesten, míg a török kiadás előkészületei a Magyar Tudományos Akadémia Sámánizmus Archívumában tett rövid vizsgálódásaikat követően egy évvel későbbi, isztambuli újabb találkozásuk eredményeképpen indultak meg.

Szót kell ejtenünk a török könyvkiadás egyik, évtizedek óta rendszeresen visszatérő súlyos gondjáról, a nem török nevek tudományos átírásáról. Mint korábban magam is gyakran tapasztaltam, nem ritka az olyan eset sem, hogy egy idegen kutató nevét még egy könyvön belül is szinte annyiféleképpen írják, ahányszor az az adott könyvben előfordul; örömmel számolhatok be arról, hogy a szóban forgó kötet ebben is példás gondossággal járt el; bár találtam hibákat, következetlenségeket, azok nincsenek túlsúlyban. A kötetet névmutató egészíti ki.

Egyúttal sajnálatomat fejezem ki, hogy bár Hoppál Mihály munkájának eredeti címe Sámánok Euráziában, az ebbe a földrajzi és kulturális egységbe tartozó magyar példákról, amelyeket pedig Diószegi Vilmos munkáiból és főleg gazdagon adatolt terepmunkáiból jól ismerünk (csak egyetlen kiragadott példaként a századfordulón Dunapentelén élt táltos, Bérceli Jóska nevét említem), semmit nem tudhat meg az olvasó. Ugyanígy hiányzik a Kárpát-medence arról a térképről, amely a török kiadás hátsó belső borítóján kapott helyet, s amely azt a címet kapta, hogy: „547. Azok a vidékek, ahol a sámánhagyományok és a sámánok élnek”. Ez a hiány még akkor is óriási hiba, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy például a magyar táltos szó legfrisebb, és eddigi legátfogóbb adatbázist feldolgozó ótörök etimológiája Hoppál eredeti munkájának megjelenése után hat évvel, 2011-ben látott napvilágot: „TÁLTOS [táltoš] ‘sorcerer, medicine man’ | 1211 PN Tholtus [toltuš], 1416/c1450 taltošoc [táltoš-ok] | táltoš < taltuš < *taltuči ← WOT *taltuči < *talutči | EOT *talutči ‘the one who exercises a loss of consciousness’ < *talut ‘fainting, loss of consciousness’ < tal- ‘to lose strength, to lose consciousness, to faint’”. “ (András Róna-Tas and Árpád Berta, with the assistance of László Károly: *West Old Turkic. I–II.*, 2011, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden; 841–846.) Tudni illik a steppei kultúrkörbe tartozó magyar táltos kifejezésnek már 1882, Vámbéry Ármin *A magyarok eredete*. Ethnológiai tanulmány című munkája óta számottevő szakirodalma van, magának a magyar sámánizmusnak, avagy táltoshitnek mint néprajzi, folklorisztikai, mitológiai és antropológiai jelenségnek pedig –ahogy azt a szerző kiválóan tudja – még ennél is sokkal nagyobb. Mivel egy több mint félezer színes és fekete-fehér képpel illusztrált reprezentatív kiadvány sokkal szélesebb társadalmi rétegekhez jut el, mint a tudományos szakkönyvek, szakfolyóiratok, így a könyvnek ez nagyon komoly hiányossága és bántó hibája. Érdemes lenne egy ez irányban jelentősen bővített újabb kiadással orvosolni azt.

A kötettel a rendkívül szegényes magyar–török tudományos könyvkiadás egy szép kiállítású, megfelelő szakmai háttérű, hiánypótló kötettel gazdagodott.

Pócs Éva (szerk.): Hiedelemszövegek. Balassi Kiadó, Budapest, 2012. (A magyar folklór szövegvilága 1.) 716. p.

Keszeg Vilmos

Az utóbbi évtizedekben több jelentős kezdeményezés kötődött Pócs Éva nevéhez. Ezek közé tartozik az a legújabb kötet, amely másfél évszázad hiedelemgyűjtéséből közöl a hiedelemlényekre vonatkozó gazdag adattárat. A kötet a különböző tudományterületek képviselői, valamint a magyar kultúra múltja iránt érdeklődő olvasók számára nyújt olvasmányt. Már önmagában ez a szándék is elégséges motiváció egy kötet előállításához. A 20. század során ugyanis anonosíthatatlanul sok irányból történt meg a magyar hiedelemrendszer ezen részének kutatása, kisajátítása, átírása, hogy az olvasóknak indokolt a forrásokhoz (adatközlői szövegekhez) való hozzáférés lehetőségét megadni. A szépírók metaforaként vették igénybe a hiedelemrendszer elemeit, szövegírók és rendezők a „népi horror” vitték színre; a média szenzációt látott a témában; a marxizmus, a népnevelés

ádáz küzdelmet hirdetett a hiedelmek ellen; az elmúlt évek populáris világszemléletében meglepő intenzitással újraéledt a kortárs mitológia iránti érdeklődés. A hiedelmeket az egyéni életpályában, a társadalmi együttélésben, az életvezetésben játszott szerepét feltáró kutatói-értelmezői narratívára már nem jutott elég figyelem. Így a közvélemény máig egy olyan – avatatlanok által megkreált – mitológiával szembesül és hadakozik, amelynek kevés köze van a hiedelmeket használó társadalom hiedelemképzeteihez.

A kötet azonban nem csupán olvasmányanyag. S örülünk is annak, hogy Pócs Éva vállalkozása túl is mutat a jelen kötetben. 2009-ben már napvilágot látott egy hasonló szándékú és fontosságú szöveggyűjtemény, az Álmodások és látomások a 20-21. századból. (PTE, L'Harmattan szerk. Keszeg Vilmos–Peti Lehel–Pócs Éva). Jelen esetben a gyűjteményt szerkesztő Pócs Éva – fél évszázados gyűjtői és kutatói tapasztalat birtokában – összefogta a hiedelemkutatás szétfutott szárait. A 19. századtól életre hívott intézmények (múzeumok, archívumok, tanszékek, kutatócsoportok) mindenike igyekezett saját adatbázisába helyezni a populáris kultúra tárgyi és imateriális elemeit. Így történetes meg, hogy a 19–20. század fordulóján, a 20. század első felében, a paraszti-falusi-vallásos életforma keretében funkcionáló hiedelemrendszer szövegtára a magyar nyelvterület több jelentős, különböző intézményében került letétbe. Pócs Éva egységes adatbázist ad a kutatók kezébe. Az itt olvasható szövegtár a magyar nyelvterületet Moldvától Ausztriáig, Felvidéktől a Vajdaságig lefedő intézmények archivumából, a sajtóból és a hiedelemmonográfiákból származik. Alapját a szolnoki Damjanich János Múzeumban kiépített Magyar Néphit Archivum képezi, amelybe Kálmány Lajos, Jankó János, Luby Margit, később Fehér Zoltán, Bosnyák Sándor, Polner Zoltán, Barna Gábor, Jung Károly hiedelemgyűjtése is bekerült. További jelentős kézíratos hiedelemgyűjtéssel rendelkezik a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattára, a Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, a Néprajzi Kutatóintézet. Mindezek létrehozásában meghatározó szerepe volt Diószegi Vilmosnak, Dömötör Teklának és Dégh Lindának. Továbbá ezekben az archívumokban kapott helyet Nagy Ilona, Katona Imre, Mándoky László, Körner Tamas, Vámos Mária, P. Madar Ilona, Eperjessy Ernő, Csögör Enikő, Gagyi József, Magyar Zoltán, Jung Károly gyűjtése. Majd egy következő generáció gyűjtői hoztak a terepről új anyagot az egyes tanszékekre, az 1990-es évek után, különösen Pécssett és Kolozsváron.

Az 1960-as évektől a könyvkiadás vállalta fel a gyűjtő-, kutatóegységnek lokális és regionális gyűjteményeinek közzétételét. Ezek közül a kötet Bosnyák Sándor, Csögör Enikő, Fejős Zoltán, Gulyás Éva, Hoppál Mihály, Jung Károly, Keszeg Vilmos, Magyar Zoltán, Salamon Anikó, Seres András, Timafy László gyűjtéséből válogat.

A kötet bevallott szándéka, hogy a különböző gyűjtésmódszertanok alapján elvégzett gyűjtésekből származó szövegek sajátosságait is láthatóvá tegye. Ezért a kötetben egyaránt előfordul a gyűjtő által kivonatolt és finalizált szöveg, a kiegészített fabulat, a résztvevő megfigyelő kutató által rögzített természetes narratívum, valamint a témaorientált strukturált interjú.

A magyar mitológia megírására tett hosszas kísérlet után a hiedelemkutatás több új kutatói finalitást tűzött napirendre. A diffuzionizmus és a kartográfiai módszer szellemében többször történt kísérlet a hiedelemelemek (lények, narratívumok, motívumok) térbeli elterjedtségének, a hiedelmek lokális-regionális specifikumainak kikövetkeztetésére (Barna Gábor, Csögör Enikő, Keszeg Vilmos, Kovács Endre, Magyar Zoltán, Salamon Anikó). Ehhez áll közel az a kutatási irány, amely a hiedelemelem és etnikus világkép összefüggésére kérdezett rá (etnikus jegyek, egy-egy hiedelemelem etnikus eredete, az interkulturális kommunikáció hatása) (Diószegi Vilmos, Pócs Éva, Keszeg Vilmos). A strukturalizmus hatására készültek el a lokális-regionális hiedelemtudást rend-

szerben láttató gyűjtemények (Pócs Éva, Fejős Zoltán). Hoppál Mihály és Jung Károly a hiedelmek szövetszerúségét hangsúlyozta. A tipológiai kutatások fél évszázada után született meg a magyar hiedelemtörténetek tipológiai katalógusa (Bihari Anna). Keszeg Vilmos az egyes hiedelemleányokról való narratív beszéls sémáit azonosította. A hiedelemkutatás másfél évszázadán végigvonult a hiedelmek átmeneti rítusok (Jung Károly, Balázs Lajos), a földművelés és állattartás (Gunda Béla), az életvezetés és a szomszédsági kapcsolattartás (Komáromi Tünde), a lokális vallás (Pócs Éva), a társadalmi mozgalmak (Gagyi József, Peti Lehel) szerkezetébe való beépülésének vizsgálata. A műfajvizsgálat kezdetben a hiedelemmonda definiálását tartotta céljának (Honti János, Balassa Iván, Dömötör Tekla, Nagy Ilona), majd a hiedelemnarratívumok tartalmi, terjedelmi szempontok, a személyes bevonódás, a hiedelemmel szembeni attitűd szerinti típusainak változatosságát tette láthatóvá (Dobos Ilona, Keszeg Vilmos). Keszeg Vilmos a hiedelmek esemény jellegét, a hiedelemről való beszéls genealógiai, biografikus és autobiografikus jellegét, a beszéls finalitárait és stratégiáit értelmezte.

Jelen kötet nem kötelezi el magát valamelyik kutatási kánon mellett. A szándéka más: egy közös, gazdag, reprezentatív adatbázist állítani össze a további kutatások számára. Ez ugyan felszámolja a hiedelemesemények, a hiedelmeknek az individuális életpályában és a lokális társadalomban betöltött funkcióinak értelmezését, viszont a magyar nyelvterületen azonosított hiedelmeket rendszerben teszi láthatóvá.

Amikor a magyar hiedelemmonda katalógus elkészítése napirendre került, az International Society for Folk-Narrative Research javaslata alapján Körner Tamás összevetette a magyar és a különböző nemzeti mitológiák szerkezetét. A magyar mitológia strukturális sajátossága a természetfeletti, mágikus erővel rendelkező személyek (kocsis, pásztor, orvos, boszorkány, táltos stb.) számbeli túlsúlya a természetfeletti, mitikus lények (lúdérc, halál, sárkány stb.) számához viszonyítva. Továbbá pedig, a más nemzeti mitológiákkal szemben a magyar hiedelemrendszerben csekély a természeti démonok, az emberi létesítményekhez kapcsolódó szellemek (levegő-, víz-, erdő-, tűz-, házdémonok) száma. A román mitológia vízidémona a duhul apei, bányadémona a vilva minei, a hegy szelleme a vadember, az erdő démonai az erdő anyja és az erdő lánya, a levegő szellemei az ielele-k, továbbá a hét napjai külön-külön szellemmel rendelkeznek. A holland mitológiában a vizek, a föld, a tűz és a levegő démonairól mind-mind nagyszámú narratívum szól. A finn mitológiában gazdag a föld, a ház, az istálló, a szauna, a szárítócsűr, a kátrányégető kunyhó, a kastély, a malom, a műhely, a hajó és a tűz szellemének hiedelemköre. (Körner Tamás: A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez. *Ethnographia* LXXVIII. 2. 280–285.)

Az elkészült magyar hiedelemmonda katalógus a mitikus lények közül a kísértetre, az ördög-re, a (visszajáró) halottra, a váltott gyermekre, a természeti démonok közül a vízilényekre és az erdei démonokra, a betegségdémonokra (kolera, pestis) vonatkozó narratívumokat rendszerezte, a természetfeletti (mágikus) javakkal és erővel rendelkező személyek közül pedig a boszorkány, a tudós pásztor, a tudós kocsis, a gyógyító, a néző, a halottlátó, a tudós bába, a táltos, a garabonciás diák, a patkányos ember, a tudós molnár, a tudós vadász, a tudós mészáros, a tudós kertész, a tudós pap, a tudós koldus, az ördögös báró hiedelemkörét rendszerezte. A rendszerben a mitikus lények között szerepelnek állatok (kígyó, sárkány, madár), valamint néhány növény (nadrágulya, szerencsefü, vasfű, ezerjófű). (Bihari Anna, összeállította: Magyar hiedelemmonda katalógus. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 6.) A magyar hiedelemrendszer szintézisében Pócs Éva a természetfeletti lények csoportjába sorolta a kísértetet (lidércfény, tüzes ember, elvetélt gyermek, keresztleetlen gyermek), a természetfeletti szellemeket (erdei

lények, vízilények, időjárásdémon), a tündért (szépasszony), a helyek szellemeit (kincszörző-, bányaszellem), a házi- és segítőszellemeket (házikigyó, segítőszellem), az emberi világ démonikus lényeit (nyomó lények, ördögszerető, betegségdémon, gyermekágyas démon), valamint a fiktív lényeket (természetmagyarázó, büntető, gyermekijesztő lények, Luca). Az alakot változtató, átmeneti lények csoportját az emberfarkas képviseli. A természetfeletti képességű lények közé sorolta a táltost, a halottlátót, a garabonciást, a nézőt (látót), a tudósokat (gyógyító, bába, pásztor, patkányküldő, molnár, kocsis, vadász) és a boszorkányt. (Pócs Éva: Néphit. In: Dömötör Tekla főszerk.: Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar néprajz VII. Akadémiai Kiadó, Budapest. 527–619.) A regionális és lokális hiedelemrendszerek szerkezeti modelljét Pócs Éva szerkesztette meg 1964-ben. (Pócs Éva: Zagyarékas néphite. Néprajzi Közlemények IX. 3–4. Néprajzi Múzeum – MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 1964.) Ennek nyomán készült el a karancskeszí, a tordatúri hiedelemrendszer szövegkorpusza (Fejős Zoltán: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Esettanulmány Karancskeszí példáján. I–II. Néprajzi Közlemények, XXVII–XXVIII. Múzsák Közművelődési, Budapest, 1985; Csögör E. Enikő: Tordatúr hiedelemvilága. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1998). Az Erdélyi Mezőség hiedelemrendszerének elemzése a magyar nyelvtületről a következő természetfeletti lényeket azonosította: időjárásdémonok (sárkány, forgószél, strágoi), természeti démonok (tündér, erdők anyja, vadleány, törpék, óriás, óriás, bányarém, kincszörző, szépasszony, fehér asszony, vízi ember), kísértők (kísértet, hazajáró halott, rossz szellem, lüderc1, ördög1, szecszo, peretyika, kuli, halál, tüzes ember), segítőszellem (ördög2, lüderc2, fehér ember), áldottak (fehér asszonyok, Illés, Jézus), átkozottak (kereszteletlen gyermek, marokláb, bolygó mérnök, veszett csikó, farkaskoldus), rontók (csuma), büntetők (kedd asszonya, Luca), ijesztők (csuma, tűnő). Emberefeletti erejű személyek az alakváltoztatók (prikulics), a tudományosok (táltos, garabonciás, esőhozó, boszorkány, tudós pásztor, tudós kocsis, pap, halottlátó, néző-jós, gyógyító, veszett orvos, patkányos ember, esőkötő), a megrontottak (elátkozott mérnök, váltott gyermek), az ígésző. A mitikus állatok csoportjában szerepel a szalamandra, a kigyó, a gyík, a földi kutya, a fecske, a gólya, a víziborjú, a borz, a menyét, az egér, a növények között a vasfű, a matraguna, a spánz (Keszeg Vilmos: Mezőségi hiedelmek. Mentor, Marosvásárhely, 1999. 123–126.)

Jelen kötet újra kísérletet tesz a magyar népi mitológia lényeiének azonosítására és csoportosítására. A kategóriák körülhatárolását rugalmasan végzi el, érzékeltetve a hiedelemkörök érintkezését és átfedéseit. A poliszémia folytán ugyanaz a megnevezés hol két (vagy több) lény megnevezésére szolgál (ördög, kísértet), hol pedig ugyanannak a lénynek a megnevezésére több terminus alkalmas (tisztátalan). És gyakori az az eset is, amikor az adatközlői szövegből nem deríthető ki egyértelműen, milyen lényhez kapcsolódik az előadott történet. A kötetben szereplő mitikus lények a következők: óriás, ördög, ufók, Luca, kedd asszonya, a természeti démonok közül a széldémon, a délibáb, a sárkány, a démonikus állatok közül a kigyó, a gyík, az erdei szellemek közül a vadleány, az erdők anyja és a vadember, a víziszellemek közül a víziember, a vízileány és a tengeri sellő, továbbá a kísértetek, a tündérfélék, a helyek szellemei, a bányaszellem, a törpefélék, a háziszellem (házikigyó), a támadó szellemek közül a lidérc, a tisztátalan, a nora, továbbá a betegségdémonok (kolera, csuma), az állatemberek (farkasember, küldött állat), a démon és ember közötti átmeneti lények (váltott gyermek, boszorkány, sztrigoj), a segítőszellemek közül a lidércsirke, a tudós ember, a látó, a gyógyító és a boszorkány, továbbá a varázslók, a látók és a jóskok (idővarázsló, garabonciás, táltos, tudós, halottlátó, jós, orvos, bába, veszett-orvos), a szentember (szentember, tudós pap, román pap), a mesterségek tudósai (tudós pásztor, kocsis, ördöngös vadász, patkányküldő, ördöngös molnár, méhészt, kovács, muzsikus).

A kötetben lépésről lépésre megtalálhatók a hiedelemrendszer egyes területeire vonatkozó eligazító információk. Az előszó a kötet szerkezetét és a hiedelemkutatás történetét ismertetni.

Az egyes lények hiedelemkörét a lény tér- és időbeli előfordulásának, a hiedelemkör szerkezetének bemutatása indítja, a fejezetet pedig a gyűjtés körülményeire vonatkozó információk zárják. A kötetet a hiedelemkutatás szakirodalmának jegyzéke, a közzétett szövegek forrásjegyzéke, valamint a településnév mutató zárja. Az egyes hiedelemlényekhez tartozó szövegkorpusz valójában egyenetlen. Minimális mennyiségű szövegben jelenik meg a kedd asszonya, a macskaember, a békaember, a délibaba, az ufó, az erdők anyja, a vadember, a vízileány, a tengeri sellő. Gazdagon reprezentált az ördög, a szépasszony, a lidérc, a táltos, a tudós, a halottlátó, a gyógyító, a tudós pásztor hiedelemköre. Legtöbbnyire a boszorkány hiedelemköre bizonyult. Hasonlóképpen érdekes következtetéseket jeleznek a fejezetek végén található forrásjegyzékek. Innen derül ki, hogy a tisztátalanra, a román papra, a sztrigojra vonatkozó adatok az utóbbi évtizedekből származnak, a kedd asszonyának hiedelmeit a 20. század elején, a Luca-, a tudós kocsis hiedelemket pedig az 1960-as években jegyezték le, a boszorkány hiedelmek gyűjtése pedig egyenletes történt a 20. század során.

Baranya és Tolna vármegye plébániáinak összeírása 1733. Conscriptio ecclesiarum et parochiarum comitatus Baranyiensis et comitatus Tolnensis Anno 1733. A bevezető tanulmányt írta és a forrásokat közreadja: Gózszy Zoltán. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécsi Egyháztörténeti Intézet, Pécs, 2012. 266. p. /Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis IX./

Bárth Dániel

Az egyháztörténet és a néprajz érdeklődésének, forrásbázisának és kérdésfeltevéseinek régtől fogva jelentkező, szoros kapcsolata manapság már nem szorul különösebb bizonyításra. A két világháború közötti gyümölcsöző szimbíózis a 20. század második felében évtizedeken át kényszerű szendergésre ítéltetett, hogy aztán – részben már a rendszerváltás előtt – látványos újjáéledésen menjen keresztül. Az elmúlt két-három évtizedben kötetek és kutatások sokasága mutatta meg, hogy a két tudományágnak oda kell figyelni egymás eredményeire. Általában megfigyelhető, hogy az egyháztörténészek új, fiatal és lendületes nemzedékének érdeklődése kezdetben inkább a 16–17. századra, valamint második hullámban a 19–20. századra koncentrált, míg a 18. század vizsgálata egy kissé háttérbe szorult. Különösen a katolikus egyháztörténetben feltűnő, hogy a török hódoltság utáni újjáépítés során kitermelt hatalmas mennyiségű forrásanyag – néhány kivételtől eltekintve – paradox módon egy ideig inkább távol tartotta, mint vonzotta a fiatal kutatók többségét. Ebből a korszakból jobbra a társtudományok (néprajz, nyelvészet, művészettörténet) képviselői tettek közzé máig használatos és hivatkozott forráskiadványokat. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek kapcsán kiemelhető a néprajzkutató Tomisa Ilona munkássága, akinek úttörő szerepe volt a 17–18. századi vizitációk általános művelődéstörténeti forrásértékének népszerűsítésében. Az ezredforduló utáni években, levegővételnyi szünet után örvendetes módon sorban tűnnek fel olyan egyháztörténészek, akik immár a 18. század vizsgálatát tűzték ki elsődleges célul. Feltűnő, hogy ez a hullám éppen a dunántúli egyházmegyék vonatkozásában érzékelhető a legerősebben. Évek óta jelentős részt vállalnak a hiánypótló tanulmányok megírásából a Pécsi Egyháztörténeti Intézet munkatársai, akik – számos egyéb tematikus kötet mellett – kiadták a pécsi egyházmegye 1738–1742 közötti egyházlátogatási jegyzőkönyveit, és tanulságos konferenciát szerveztek a 18. század első felének katolikus megújulása tárgykörében, amelynek előadási utóbb önálló kötetben is napvilágot láttak. Az intézet ilyen irányú munkálatainak egyik mozgatója, a Pécsi Tudományegyetemen oktató történész, Gózszy Zoltán, aki 2012-ben újabb fontos forráskiadvánnyal jelentkezett.

A megújult hazai katolikus egyháztörténet immár egyik legfontosabb sorozatának 9. köteteként megjelent kiadvány Baranya és Tolna vármegye plébániáinak 1733-ban készített összeírását tartalmazza. A latin nyelvű összeírás sok szempontból rokonságot mutat az egyházlátogatási jegyzőkönyvek műfajával, ám több szempontból mégis eltér attól. Fontos különbség, hogy itt állami indíttatású felméréssel van dolgunk, amelynek célja a plébániák egzisztenciális állapotának (és nem a hitéletnek) a praktikus szempontok szerinti, pontos leírása volt. Az összeírás hátterében a III. Károly által frissen felállított lelképszéptár (*Cassa Parochorum*) működésének és jövőbeni perspektíváinak tisztázása állt. A vármegyei szinten – egyházi közreműködéssel – elkészített dokumentumokat az egész országból elküldték a Helytartótanácsnak, amelynek levéltárában régóta ismert raktári egységként különítődnek el az ekkor készített összeírások. Ezekből a művészettörténészek már évtizedekkel ezelőtt kiválogatták és közölték az őket érdeklő, főként építészeti és művészeti adatokat. E körülmény azonban nem jelenti azt, hogy a forrástípusban rejlő lehetőségeket maximálisan kihasználta volna a kutatás. Ráadásul – Gözsy megállapításai nyomán – most az is kiderült, hogy a vármegyei (és a megyei levéltárakban őrzött) anyagok nem feltétlenül egyeznek meg szó szerint a központban őrzött tisztázatokkal. Érdemes tehát a többféle szövegváltozatot együtt vizsgálni, és – miként a mostani kötet mutatja – az értékes forrás messzemenőig kiérdeklő, hogy teljes egészében, kihagyások nélkül nyomtatásban is megjelentessék.

Rövid ismertetésünknek nem lehet célja, hogy a forrástípus és a kiadvány valamennyi érdemét és hasznát kiemelje, csupán néhány tudományközi aspektus felvillantására vállalkozhatunk. Ha egy regionális keretű, konkrét települések sokaságának történeti adatait felvonultató forráskiadvány lát napvilágot, akkor nehezen tagadható le a vállalkozás motivációi között a helytörténeti irányultság. Ez a tiszteletreméltó cél jelen kötetben is kiviláglik: a szerkesztő nyilván nem a céhbéli egyháztörténész olvasóközönség számára illesztette be a kora újkori latin szószedetet, amellyel jelentősen megnövelte a kiadvány fogyaszthatóságának mértékét és befogadói körét. A szószedetet külön szó- és kifejezés-magyarázat is kiegészíti. A helytörténeti tájékozódást segíti a kötet végén elhelyezett településmutató is. Gözsy Zoltán magát a forrásközlést szintén gondos és informatív jegyzetekkel látta el, amelyek – a szövegkritikai megjegyzésekkel együtt – a 18. század első harmadára vonatkozó lokális történeti tényeket is összefoglalják.

A közreadó céljai azonban messze túlmutatnak a helytörténetírás kiszolgálásán. Ahogy az a kötet szakszerűen felépített és világos bevezetőjéből kiderül, Gözsy sokkal többet lát ebben a forrásban pusztán a helytörténeti adattárnál, és a nemzetközi szakirodalmi háttér előtt megírt, pallérozott argumentációjával kétségtelenül meg is győzi erről az olvasót. Az összeírás ugyanis arról is szól, hogy az állam, az egyház és a lokális közösségek közötti hatalmi viszonyrendszerben milyen szerep jutott a plébániáknak és az ott tevékenykedő alsópapságnak. Arról is tájékoztat, hogy milyen kihívásokkal néztek szembe a 18. század első évtizedeiben újranevesedett falvak lakói a vallásgyakorlás alapvető színtereinek és kereteinek létrehozása, kialakítása kapcsán. A vizsgálatokból éppen az derül ki, hogy a korábbi történetírásban túlhangsúlyozott állami és felső egyházi irányítás mellett ezekben a folyamatokban kiemelkedő szerep jutott a helyi földesuraknak, és ami különösen lényeges, maguknak a lokális közösségeknek is. A hívek helyi közössége nem annyira kényszerként, hanem sokkal inkább testi-lelki szükségletként fogta fel a vallásgyakorlat mindennapi struktúráinak mielőbbi színvonalas kialakítását.

Az alsópapság és a lokális közösségek 18. századi viszonylatának, helyzetének és mozgatórugóinak problematikája révén máris olyan fontos és kétségtelen néprajzi kérdésfelvetések irányába tévedtünk, amelyek megerősítik számunkra a forrástípus és a kiadvány tudományterületeken átvive-

lő hasznát és értékét. Ha még ehhez hozzá vesszük mindazokat az erényeket, amelyeket a néprajzi irányultságú kutatás korábban világosan megfogalmazott a rokonműfajt jelentő egyházlátogatási jegyzőkönyvek kapcsán, akkor a lelkészpénztári összeírások kitüntetetten számot tarthatnak érdeklődésünkre. A templomok és a parókiák épület- és eszközeirészen túl a plébános jövedelmeinek részletes kimutatása mellett az összeírás készítői figyelmet fordítottak a tanítók egzisztenciális helyzetére is. Protestáns közösségek esetében hasonlóan korrekt leírásokkal találkozunk. Noha a forrástípus alapvetően „materiális” indíttatású, az egyes felszerelési tárgyak és jövedelemtípusok háttérben a közösségi és egyéni vallásosság helyi megnyilvánulásait is felfedezhetjük.

A 19. század előtti népi kultúra megragadhatóságával és leírhatóságával kapcsolatos töprengések nyomán újabban a lokális dimenzió helyeződik előtérbe: eszerint például a 18. századi „kishagyomány” szinte kizárólag helyi viszonylatokban értelmezhető. Különösen igaz ez a vallás megnyilvánulásaira. A dél-dunántúli régió 1733-ban elkészített plébániai állapotfelmérésének közzétételével nem csupán az egyház struktúra kiépülésének folyamatához, hanem a népi kultúra kereteinek lokális szempontú megismeréséhez is egy lépéssel közelebb kerültünk.

A történelmi Küküllői Református Egyházmegye egyházközségeinek történeti katasztere. 1648-1800. Összeállította, sajtó alá rendezte, bevezető tanulmánnyal, jegyzetekkel és mutatókkal közzé teszi Buzogány Dezső – Ősz Sándor Előd – Tóth Levente. Tanulmányokkal kiegészítette: Horváth Iringó – Kovács Mária Márta – Sipos Dávid. I.k. Ádamos-Dányán. II.k. Désfalva–Kórodszentmárton. III.k. Kutyalva–Marosbogat. IV.k. Maroscsapó–Vámosgálfalva. Koinonia, Kolozsvár, 2008. 678. p.; 2009. 748. p.; 2009. 801. p.; 2012. 957. p. *Fontes Rerum Ecclesiasticarum in Transylvania. A Babes-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kara és az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár kiadványsorozata 1/1-4.* A sorozatot szerkeszti Buzogány Dezső, Sipos Gábor.

Kósa László

Az egyházmegye („traktus”, „szent társaság”) és intézményrendszere a Magyar Református Egyház nemzetközi viszonylatban is egyedi elemeinek egyike. Az igazgatási-szervezeti alapegységek, az egyházközségek meghatározott csoportja alkotja. Több egyházmegyéből áll az egyházkerület, végül az egyházkerületből tevődik össze az egyetemes (országos) egyház. A református egyházmegyének, mint középszintű igazgatási egységnek kezdetől alapvető szerepe volt az egyház életében, a laikusokból álló egyházközségi tanácsok (presbitériumok) általános elterjedése előtt (18. sz. vége) és után is. Az alsó szinten született döntéseket az egyházmegye illetékesei hagyták jóvá vagy emeltek ellenük kifogást, jelentős kezdeményezések tőlük indultak ki, fontos ügyeket oldottak meg. A sokak által, de nem igazán széles körben ismert jellemzőket és tényezőket két okból tartottuk szükségesnek felidézni. Megkülönböztetésül a szintén jelentős szerepű, de eltérően működő római katolikus egyházmegyétől, és a küküllői egyházmegyéről szóló könyvsorozat tudományos súlyát hangsúlyozandó.

A református egyházmegye választott lelkési vezetője az esperes. Korszakunkban a folyamatos, napi adminisztráció mellett két fontos intézmény működtetésével gyakorolja funkcióit. Az egyik a középkori eredetű *canonica visitatio* (egyházlátogatás), amely az ellenőrzést és a felügyeletet éppúgy szolgálta, mint a testület összetartását és a személyes kapcsolatok erősítését. „Az esperes két-három társával együtt köteles volt évenként meglátogatni egyházmegyéje gyülekezeteit, mely látogatás során a lelkész tudománya, szorgalma, erkölcsi élete, ruházkodása felől kellett érdeklődni. Hasonló vizsgálatot irányzott elő az iskolatanítóira is: megvizsgálni képzettségét, erkölcsét, életét. Az esperesi látogatás feladatai között szerepelt a templom, lelkési lakás, iskola, temető megvizsgál-

lása. Amennyiben hiányosságot vagy romlást tapasztalt, elrendelte azok helyre állítását, megszabott határidőre. A lelkész és tanító számonkérése után kezdődött a hallgatók erkölcsi életének, majd az egyház javainak számbavétele, az egyházi, gondnok évi számadásainak megtekintése.” (I.k.9.o.) A másik fontos intézmény az évente legalább kétszer, rendszerint más-más helységbe összehívott egyházmegyei gyűlés (parciális zsinat), amin a lelkészek kötelesek voltak részt venni. Itt hozták a kollektív döntéseket, határoztak a legkülönbözőbb ügyekben. A találkozás a személyes kapcsolatok ápolását is erősítette.

Jóllehet már a 19. században készültek egyházmegye-történetek és éppen Erdélyben, mégis viszonylag kevés egyházmegyéről írtak monográfiát, főleg hiányoznak a korszerű földolgozások. A küküllői kötet sorozat ugyan nem képez monográfiát, hanem elsősorban forráskiadvány, mégis jelenleg a legterjedelmesebb és legrészletesebb magyar református egyházmegye-történet. A négy kötet szerkezete azonos, ami óhatatlan együtt jár ismétlésekkel, például a források és a kiadás elveinek, módszerének az ismertetése, és némileg változó tartalommal a latin szavak, kifejezések jegyzéke, de ez nem zavaró, sőt segíti az egyes kötetek használatát.

A Küküllői Református Egyházmegye területe a vizsgált időben csaknem lefedte az 1918 előtti Kis-Küküllő megyét, de kisebb volt a középkori Küküllő vármegyénél. Ez a vidék – mint tudjuk – Erdély magyarok által legkorábban betelepült tájai közé tartozik. Földrajzilag nyitott, kedvező mezőgazdasági adottságú, dombvidéki táj, jelentős bortermeléssel. Az erdélyi fő- és középnemesség egyik legjelentősebb fészke, kastélyok, kúriák, nemesi udvarházak vidéke. Földbirtokosai közül számos politikai szereplő került ki, akik különösen a késő középkorban és a nemzeti fejedelemség idején fontos szerepet játszottak. Falvai jobbágylakosságúak, szemben a közeli székely és szász szabadparaszti vidékekkel. Várostanlan, területén még 1800-ban is csak a két szabad királyi városban (Medgyes, Erzsébetváros) létezett kisebb református közösség. A 20. század második feléig nem volt említésre méltó ipara.

A bő másfél száz év alatt, amelyet a kötetek időhatárai kereteznek, igen változatos alakult a fejedelemség története. A vizsgált korszak első évtizede az „aranykorra” esik, utána az Apaffykor politikailag-gazdaságilag a hanyatlás ideje. Ez a megállapítás nem érvényes a művelődés és a református egyház történetére, melyekben jelentős eseményekkel és alkotásokkal találkozhatunk. A nemzeti fejedelemség bukását, majd az újabb hosszan tartó háborús éveket lassan heverte ki a hamar a Habsburg-birodalom fölére eső, távoli tartományává süllyedt Erdély.

Mind a négy kötet elején olvasható egy tanulmány, amely a közreadott anyaghoz kapcsolódva egy-egy fontos egyháztörténeti témát dolgoz föl a küküllői egyházmegye határain túl mutató érvénynyel. Az első kötetben (7-20.o.) szerző megjelölése nélkül ”Esperesi vizitációk a Küküllői Református Egyházmegyében a 17. században” címmel röviden (ugyanis a terjedelemben belefoglalták a kiadás módszertanának ismertetését is) olvashatunk magáról az intézményről, működésének legfontosabb vonásairól, szereplőiről, azaz a vizsgálókról és vizsgáltakról, továbbá az egyházfenntartásról és a patrónusokról. A második kötet elején Tóth Levente jegyzi az „Egyházi karrier-lehetőségek a Bethlen család környezetében” címet viselő dolgozatot. (7-25 o.). A lelkészi pálya történeti ismerete sem tartozik a református egyháztörténet-írás gyakori tárgyai közé, még kevésbé ismert, hogyan alakult Erdélyben a főúri-nemesi patrónusi rendszerben. Hozzáteszük, hogy a küküllői egyházmegyében nagy súlya volt a számos birtoktesttel rendelkező Bethleneknek. A IV. kötet önálló tanulmányáról, melynek ugyancsak Tóth Levente a szerzője („A lelkészek életkörülményei a Küküllői Egyházmegyében” 7–21 o.) hasonlókat állapíthatunk meg, mint az előbb említett írásáról, úttörő jellegű. Kirajzolódik belőle a lelkészek többsége anyagi életviszonyainak szegényessége, ha akár az erdélyi szász lutheránus, vagy még inkább a korabeli nyugat-európai protestáns parókiákra gondolunk.

Ebben a sorban nemcsak a tematika összefüggése és a szerző azonossága miatt vettük előre a IV. kötetet, hanem, mert kissé részletesebben ismertetjük a néprajztudományt – szerintünk – leginkább érdeklő III. kötetbeli tanulmányt: Ósz Sándor Előd: „Anya- és leányegyházközség viszonya a Küküllői Református Egyházmegyében” (7–14 o.). A téma földolgozása ugyancsak páratlan a szakirodalomban, pedig a két alapvető igazgatási egység viszonya egyik kulcskérdése a felekezeti népesség demográfiai mozgásának. Ezeknek a segítségével – statisztikák híján is – nyomon követhető a magyar népesség növekedése-fogyása, a közösségek erősödése-gyöngülése, egyáltalán életképessége. A református közösségek általános törekvése az önszerveződés, ami a leányegyházban nem elégszik meg a saját templommal, hanem parókiát és iskolát is igyekszik építeni, saját lelkeszt fogadni, végül anyaegyházzá válni. Ezzel ellenkező mozgás a szórvánnyá válás. Erdély számos vidékén, így a Küküllők mentén is többség-kisebbség viszonylatban nemcsak különböző felekezetek, hanem különböző etnikumok is élnek együtt. Ha egy református filia annyira legyöngül, hogy már saját laikus egyházi vezetést sem tud soraiból kiállítani, hamarosan szórvánnyá lehet, majd nyelvilleg is eltűnhet. A tanulmányt kísérő táblázatok az adatokat részletesen bemutatják, a demográfiai változásokat szemléltetik. 1648-ban 24–13, 1800-ban 35–19 volt az anya- és leányegyházak aránya, ami a veszteségek ellenére pozitív mérleget mutat.

A szóban forgó tanulmány különben nem az eklézsiák belső életével, hanem címének megfelelően egymás közti viszonyaikkal foglalkozik: a mater eklézsia lelkipásztorának filiabeli szolgálataival, az ezért járó javadalmakkal valamint a közös egyházi épületek építésével, fenntartásával. Mindezek tükrözik a református közösségek anyagi és szellemi teljesítő képességét. Az önálló lelkész fogadásának kiemelkedő jelentősége, hogy az illető településen gyakran ekkor jelenik meg először tartósan helyben lakó értelmiségi, egyáltalán tanult ember, akinek kulturális mintaadó és terjesztő szerepét aligha kell hangsúlyoznunk.

A kötetek nagy terjedelmi hányadát foglalja el a címükben kiemelt „történeti kataszter”. Bázisát a megjelölt időből hiánytalanul fennmaradt vizitációs jegyzőkönyvek képezik. A közlés nem a keletkezés rendjét követi. A sajtó alá rendezők az eredeti szöveget egyházközségek és vizitációk szerint szétbontották, majd ugyancsak egyházközségként ismét összerakták éves bontású kronológiában. Végül az így létrehozott egységeket – amint a könyvsorozat címe mutatja – abc-be rendezték. Ezáltal az eredetileg egymástól távol eső följegyzések a kötetekben egymás mellé kerültek, és folyamatosan olvasva az illető eklézsia vizitációs történetét nyújtják. A szövegeket a kötetek teljes terjedelemben egyenes idézetekként, néhol csekély lábjegyzettel kísérve közlik. Tartalmuk hihetetlenül gazdag. Híven leképezik az említett történelmi „hullámozás” és a földrajzi adottságok következményeit. Nemcsak egyháztörténeti szempontból, hanem a mindennapi élet, a történeti néprajz, természetesen a vallási néprajz szempontjából is igen értékesek. Sok az anyagi természetű, az egyházfenntartással (lelkész fizetése, épületek karban tartása) kapcsolatos ügy, és legalább ilyen sűrűn fordulnak elő házassági viszontagságok, különféle erkölcsi kihágások. Részletezésre ezúttal nincs terünk, és némileg az is fölment az aprólékosabb tartalmi ismertetés kötelezettsége alól, hogy a kötetsorozat sajtó alá rendezése után jelent meg Kiss Réka könyve: „Egyház és közösség a kora újkorban. A Küküllői Református Egyházmegye a 17-18. századi iratainak tükrében” (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011.). A különben nagy részben az általunk bemutatandó sorozat forrásai alapján készült könyv címe közvetlenül nem utal arra, hogy jelentős hányadban a vizitációknak nemcsak egyházigazgatási, hanem egyházfegyelmezési, erkölcsbírászkodási gyakorlatáról szól. Szempontunkból többek között fontos tétele, hogy az esperesi egyházlátogatások céljuknál fogva elsősorban a kihágásokat és szankcionálásukat rögzítették, csak vázlatosan ismertettek meg a normakövetők vallási életével.

A vizitációs jegyzőkönyvek közlését – minden kötetben – egyházközségi bontásban a lelkészek és a tanítók (lévíták) prozopográfiája követi. Ezután következnek az egyházközségek, pontosabban a templomok és oratóriumok felszerelésének katalógusai: a klenódiумoké (szerzője Kovács Mária Márta), a „régii textíliáké” (Horváth Iringó) és az orgonáké (Sipos Dávid). Kár, hogy a repertoárból a harangok hiányoznak. A négy kötetnek megfelelően mindegyik katalógus négy folytatásra tagolva jelent meg. A közlésnek ez a módja kissé nehézkessé teszi az áttekintést, mert mindegyik közlést hosszabb-rövidebb tanulmány előzi meg, amelyeket óhatatlanul széttördeelve lehet olvasni. A részletesen adatolt és minden esetben fényképpel, helyenként rajzzal kísért tárgyleírások a voltaképpeni katalógust alkotva csatlakoznak hozzájuk. Ez az anyag a református egyházmegyék viszonylatában pártatlan teljességű és terjedelmű anyagpublikálás, nagyobb részben első közlés. A művészettörténészek kísérő tanulmányai és magyarázatai tág teret nyitnak a további, nagyobb távlatú vizsgálatoknak.

Minden kötetben találunk a latin szómagyarázatok előtt „tárgymutató”-nak nevezett fejezetet. Nem a megszokott tárgymutatók ezek, hanem – jobb szó híján nevezzük így – témajegyzékek, melyek kutatási segédanyagként szolgálnak. Készítők az egyes tárgyszavakhoz a közölt vizitációs jegyzőkönyvekből kigyűjtötték a vonatkozó adatokat. Így évszámot és helységet megjelölve pl. a „kiközösítés”, a „mátkaság” vagy a „papmarasztás” stb. összes említése együvé került, igaz, ezáltal is kötetenként széttagolva.

A köteteket a tárgyleírások melletti fényképeken kívül még számos további fotó illusztrálja. Böven akad köztük klenódiум és néhány harang is, elsősorban azonban templomokról, haranglábokról, templombelsőkről készültek, bár ezek bemutatása nem teljes, iskolával, parókiával pedig elvéve találkozunk. A IV. kötetben térképek mutatják az egyházmegye 1648-as és 1800-as állapotát.

A négy kötet kiemelkedően jelentős kollektív munka kivételesen értékes eredménye. A szerzők és a szerkesztők, többségükben fiatal szakemberek, a munka vezetője és irányítója, Buzogány Dezső professzor tanítványai, akiket a kolozsvári székhelyű Pokoly József Egyháztörténeti Kutatócsoport fog össze. Az egyes tanulmányok végén a szerzők több helyen köszönetet mondanak további, a címloldalakon fel nem tüntetett közreműködőknek, doktoranduszoknak, egyetemi hallgatóknak, levéltárosoknak, lelkészeknek is.

Frauhammer Krisztina: Írásba foglalt vágyak és imák. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2012. 244. p. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 32./

Lovász Irén

A könyv alapja a *Szemben a feledéssel. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése* című, az ELTE-én, 2009-ben megvédett PhD értekezés, mely a szakrális térben elhelyezett vendégkönyveket és a hozzájuk kapcsolódó speciális vallásgyakorlatot mutatja be. Frauhammer Krisztina a vendégkönyvekben megnyilvánuló vallásgyakorlat vizsgálatának két fő értelmezési keretét jelöli ki: a búcsújárás a sajátos szimbólumaival, hagyományaival és a szakrális kontextusban megnyilvánuló speciális írásos kommunikáció. Célja a jelenség általános leírásán, nemzetközi tapasztalatok is számba vételén túl a magyar példák bemutatása, amit a bejegyzések adatainak részletes, számszerű kiértékelésével kíván elérni. A szövegek információs és tartalmi elemein túlmutató értelmezését is olvashatjuk: a kommunikációs szempont, a terápiás dimenzió és a vallásszociológiai következtetések is fontos részei a műnek.

A búcsújárás, a szakrális kommunikáció és a mindennapi írás kontextusainak figyelembe vétele után a műfaji előzményeket és kapcsolódásokat igyekszik feltárni. Szóba kerül a múzeumi vendégkönyv pro-

fán típusa, a templomok, gyógyfürdők falainak hátatáblái. Ezeket összeveti a templomi vendégekönyvek szövegeinek funkciójával, megállapít közös profán karaktert, de kommunikációs szempontú eltéréseket is. A votív táblák, hátatáblák szövegeit vizsgálja a Lukács fürdőben, modern templomi változatokon, majd graffitik vagy falfeliratok formájában nézi német és horvát kutatás alapján. Ezt követi a mennyei levél típusainak felvázolása. A virtuális templomok és zarándokhelyek vendégekönyveit is figyelembe veszi. Azok hasonlóságát és különbözőségeit kiemeli a valódi épített templomokéihoz képest.

A legnagyobb fejezet a magyar kegyhelyek vendégekönyveivel foglalkozik. A szerző által kiválasztott öt helyszín: Máriakálnok, Egyházashátság-Vecseklő, Mátraverebély-Szentkút, Máriagyúd, Máriapócs. Figyelme kiterjed a szakrális térhasználat szempontjaira is. Az öt kutatási ponton összesen 7184 db bejegyzést vizsgált. A legrégebbi 1947-es, a legújabb 2005-ös. Az évek során gigantikus méretűvé duzzadt anyagot a szerző a jelenkori búcsújárások, a populáris vallásosság és a szakrális kommunikáció kutatásának fontos forráscsoportjaként kezeli. Alkalmazott módszerei közül kiemelendő az, hogy meglátta a bejegyzők megszólaltatásának és a kegyhelyeket gondozó plébánossal, szerzetessel való interjúknak fontosságát. A bejegyzések kvantitatív analízise érdekes tanulságokkal szolgált az időbeli megoszlásról, a látogatás intenzitásáról, a bejegyzők identitásáról, a nemek arányáról, az életkor szerinti megoszlásról, nemzetiségi, társadalmi, vallási hovatartozásról.

A formai és a tartalomelemzéséről szóló részben feltűnik a kérő fohászok túlsúlya: egész kívánságlistát vonultat föl néhány szöveg. Megdöbbentő kérések szólnak a családról, tanulásról, hazáról, egzisztenciális helyzetről. *„Menjen jól a tanulás, és ne vesszek össze senkivel. Kérlek, hogy soha többet ne pisiljek be...”*(117.o.) A csodás gyógyulásokért, vagy a háborúból, fogságból való megmenekülésért tett lelkes, odaadó hálaadások egész sorát olvashatjuk. Figyelemre méltóak a vallásosságról, hitbéli megerősödésről, kételyekről szóló szövegek. *„Drága Szűzanya, bocsásd meg nekem a hitellenségem de Jehova istent megösmertem és így nem hiszek a Katolikus Vallásba amit a pap prédikált de azért segíts meg ha ezek nem igazak.”* (127.o.)

A szerző szerint a vendégekönyveknek teljesen profán szerepe is van, ami megegyezik a múzeumi vendégekönyvek szerepével. Ez a búcsújárás és turizmus modern összekacsolódásának egyértelmű velejárója. De a vendégekönyveket elsősorban a szakrálissal való írásos kommunikációként határozza meg. A beszédaktus írásos megjelenítéseként értelmezi a bejegyzéseket. A szerző a szakrális kommunikáció alapvető megnyilvánulási módjának tekintve az imát, kiemeli szóbeli és írott formáit a vendégekönyvi bejegyzések sajátossága miatt. Az írást speciális kommunikációs csatornának véli: tárgyasítja az imát, amely biztosítéka a természetfölötti erővel való kapcsolat felvételének, fenntartásának, megerősítésének. A szóbeli imában kifejezésre jutó performatív funkciók az írás által tovább erősödhetnek.

A kérés, a hála, a magasztalás írásban való letételét egy lépésnek tekint a probléma megoldásának irányába, és legfőképpen ebben látja a templomi vendégekönyvbe való bejegyzések terápiás jelentőségét. Kitér a bejegyzések közösségteremtő szerepére is. Végül néhány külföldi szekularizációs elmélettel veti össze saját kutatási tapasztalatait. Véleménye szerint mai nap is tovább formálódik az egyéni vallásgyakorlat, a tágabb értelmezési keretekben a vallásosságban is átalakulások zajlanak, és ez szükségessé teszi az egyes jelenségek újraértékelését és fogalmak újragondolását.

A könyv a szakrális térben elhelyezett vendégekönyvek eddigi interdiszciplináris elemzéséhez új adatokat hozott az általa vizsgált öt terepen, és új szempontokat vezetett be a szakrális kommunikációs megközelítéssel, valamint a valláspszichológiai terápiás iránnyal. Az öt kegytemplomban végzett terepmunka értékes adatokkal járul hozzá a jelenkori búcsújárás kutatásához. Az írásos elektronikus imaformák és a virtuális templomok megjelenésével a téma további kutatásának lehetséges irányát

is kijelölte. Meggyőző és hitelesítő erejű a mellékelt szöveggyűjtemény, a 30 saját készítésű fotó, valamint az interjúk adatközlőinek névsora.

Barna Gábor: Az Élő Rózsafüzér Társulata. Imádság és imaközösség a 19-21. századi vallási kultúrában, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Szent István Társulat /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 29./, Budapest, 2011. 468. p. illusztrált.

Gyöngyössi Orsolya

Több évtizedes elmélyült kutatások, tematikus pályázatok, számtalan tanulmány és egyéb kiadványok előzték meg Barna Gábor 2011-ben napvilágot látott, szintetizáló összefoglalását. A Bálint Sándor szellemi nyomvonalán haladó, erősen problémaérzékes írás a szerző akadémiai doktori értekezésének nyomtatásban megjelent, kibővített és átdolgozott változata. A terjedelmére nézve is figyelemre méltó kiadvány nem csak a téma magabiztos ismeretéről, de a szerző elkötelezett lokálpatriotizmusáról is árulkodik. Már a legelső sorokban feltűnik Kunszentmárton, az az ihletadó és inspiráló közeg, ahonnan a szerző elindult, és vonatkozó kutatásainak alapját merítette. Aki száraz, leíró tudományos diskurzust vár, csalódnia fog: Barna Gábor elemzéseit a Kárpát-medence különböző rózsafüzér imaközösségeinek emic (belső, résztvevő) vizsgálata teszi életszerűvé.

Barna Gábor a szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék tanszékvezető egyetemi tanára az 1970-es évek eleje óta végez folklorisztikai és vallási néprajzi kutatásokat. Legjelentősebb írásai a a rítus- és szokáskutatás, jámbor társulatok, asszimiláció-akkulturáció elméletei, búcsújárás és szentisztelet témakörökben születtek. Jelenleg a Bálint Sándor Valláskutató Műhely és az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport vezetőjeként fogja össze és szervezi a szegedi vallási néprajzi kutatásokat.

A téma első magyarországi összefoglalásában a szerző minden lehetséges aspektust sorra vesz: a terminológiai és kutatómódszertani kérdések mellett a vallásos egyén, a szentemberek, az imaközösség illetve a tágabb értelemben vett helyi társadalom összefüggései, a rózsafüzér társulat története, irodalma, az imaszámláló eszköz fajtái és a rózsafüzéres sajtó is tárgyalásra kerül. A résztémák mindegyike sajátos problematikát rejt: miként szervezték és foglalták keretbe az egyén életét születésétől haláláig, a vallási társulatok? Milyen képet nyújtott a korabeli sajtó ezekről az imaközösségekről? Miként változott a jámbor társulatok és a mindenkori hatalom viszonya a 19–20. század folyamán? Milyen hatással voltak a kényszerű „búvópatak-lét” évei a rózsafüzér társulatok jelenkori helyzetére, társadalmi megítélésére? Egyáltalán mi volt az oka a rózsafüzér kitaró népszerűségének, csendes túlélésének majd gyors hanyatlásának?

Különösen figyelemre méltó a remény biztonsága elmélet, melynek bevezetésével a szerző keretbe foglalja megállapításait. A rózsafüzér társulatok ugyanis azáltal, hogy egyértelműen kijelölik az egyén helyét egy alapvetően demokratikus és átlátható közösségben, biztonságot teremtenek és a folytonosság érzetét keltik. A közösség az egyén életén túlmutató perspektívákkal rendelkezik, így társulati halottkultusz révén azt ígéri, hogy tagjai megőrződnek a kollektív emlékezetben, vagyis mindig lesznek olyanok, akik imádkoznak az egyénért. A társulatoknak ez az igen fontos, spirituális funkciója elsősorban a társadalmi kapcsolatháló megritkulásától szenvedő idősebbek számára jelent vigaszt és kapaszkodót.

Barna Gábor három évszázadot átfogó vizsgálatainak eredményeként a vallási néprajzi kutatások új mérföldköje született, mely közérthető és élvezhető stílusban került a szakmai és laikus közönség elé. A további tájékozódást részletes irodalomjegyzék és színes képmelléklet segíti.

Orosz György: Isten igaz igéjében meg nem csalatkozunk. Ruszisztikai és germanisztikai tanulmányok a vallási néprajz köréből. Budapest, Lucidus Kiadó. /Kisebbségkutatási könyvek/ 2013. 361. p.

Czövek Judit

Aki az orosz vallásos népénekekről és egykori előadóikról, az énekes vándor koldusokról autentikus ismereteket szeretne kapni, forduljon Orosz György munkáihoz. Három kismonográfia (1993, 1997, 2003) és számos tanulmány látott napvilágot az ő tollából. A *Nézzetek rám szemetekkel, hallgassatok fületekkel* című műfordítás-gyűjtemény (1996) orosz vallásos népénekeket és a kialakulásukban szerepet játszott apokrifeket tartalmaz orosz eredetiben és magyar fordításban. Magyarországon első ízben Rab Zsuzsa ültetett át néhány orosz vallásos népéneket magyar nyelvre, de ennek ellenére a magyarországi folklórkutatók közül csak kevesen figyeltek fel Orosz György munkájára, valójában inkább azt mondhatjuk, hogy sajnos feledésbe merült.

2013 decemberében jelent meg az *Isten igaz igéjében meg nem csalatkozunk* című válogatott tanulmánykötete a Lucidus Kiadónál a szerző magyar nyelvű tanulmányaiból, amelyek 1988 és 2012 között láttak napvilágot. A könyv főként ruszisztikai tanulmányokat tartalmaz, de található benne három germanisztikai írás is. Ezen utóbbiak a német törzsek keresztény hitre térésének okaival és körülményeivel, valamint a német keresztény népi jámborság kérdéskörével foglalkoznak. Ezek a művek a magyarországi germanisztikai kutatásokban új irányt képviselnek, mert a hazai germanisták eleddig többnyire elhanyagolták a keresztény német népi vallásosság jelenségeinek számbavételét és tudományos vizsgálatát.

Kámán Erzsébet szerkesztésében 2007-ben tette közzé a *Mélységek könyve. Orosz vallásos népénekek* kötetet, ami nagyszámú népi éneket tartalmaz magyar fordításban. Az orosz vallásos költészet „paraliturgiai énekeként” „a templomok árnyékában” született meg, és termékeny talajra talált a népi kultúrában. A neves szlavista fontos előkészítő munkát végzett az orosz vallásos népénekek közreadásával, de adós maradt a népénekek eredetének bemutatásával, valamint tartalmi elemzésükkel. Ezt a hiányt pótolta az itt recenzált az *Isten igaz igéjében meg nem csalatkozunk* című elméleti tanulmánykötet. Orosz György még egy fontos tudományos feladatot is elvégzett. Megismertet bennünket a tematikailag igen gazdag orosz vallásos népénekek egykori hordozó rétegével, a vándor koldusokkal. Ezek a szakrális énekesek az 1917-es bolsevik forradalomig sajátos színfoltot alkottak, és Oroszország-szerte mindenütt megfordultak, s közvetítettek az Orosz Ortodox Egyház és a nép közt. A bizánci-kijevi-moszkvai ortodoxia kánoni és apokrif eredetű műveiből átültették a nép nyelvére mindazt, ami a tömegek fantáziájára a leginkább hatott, mindeközben a keresztény nézetek orosz földön számos esetben egybeolvadtak a helyi pogány mitológiával. A kötet szerzője tudományos vizsgálódásnak vetette alá a pogány-keresztény szinkretikus világfelfogást, a vallásos népénekek táptalaját, különös figyelmet szentelve az átmenet problémájának, tehát a különböző világképek transzformációjának és egymásba ágyazódásának.

Kiemelendők a népénekek közül azok, amelyeknek megvannak a magyar népköltészeti párhuzamai. A tanulmánykötet olyan anyagot tár fel, amely a magyarországi ruszisztikában és folklorisztikában eddig jóformán teljesen ismeretlen volt. Az itt feldolgozott témák fontosságát növeli, hogy hasonló törekvések az énekesrendek és a vallásos műfajok kutatása terén a hazai folklórtudományokban is megfigyelhetők. Gondoljunk csak Erdélyi Zsuzsanna, Kriza Ildikó, Nagy Ilona és Barna Gábor tanulmányaira. A *Csodálatos álmat láttam* című írás az alábbiakról tudósít: a *Legszentebb Istenszülő álma/Mária álma* vallásos népénekek és archaikus imádságok a keresztény Keleten és Nyugaton egyaránt elterjedtek és ma is gyűjthetők, mind az oroszoknál, mind a többi eu-

rópai népnél is. Ezek a szövegek a középkortól kezdve vallási szerepük mellett védekező, bajelhárító funkcióban is éltek, de nem egyházellenesek, tartalmukat tekintve nem keresztényietlenek. Erdélyi Zsuzsanna kutatásai alapján tudjuk, hogy nálunk is országszerte elterjedt „nagy erejű” imádságnak számít a magyaroknál és a nemzetiségeinknél egyaránt. Orosz György tanulmányával és az idevonatkozó orosz népének és apokrifek magyar nyelvre való átültetésével hozzáférhetővé tette az orosz anyagot a hazai kutatók számára.

A tizenkét péntekről című vallásos népének és apokrif prózai iratok, amelyeket az *Elefthériosz és Terasziosz leszálltak a könyv mélységeibe* tanulmányban elemzett részletesen a szerző, olyan összefüggésrendszerben kerültek bemutatásra, amire nyugtán mondhatjuk, hogy ebben a témában Orosz György nagyfokú jártasságáról tanúskodik. Találkoznak ebben az írásban a napnyugati katolikus kultúrában gyökerező szövegek az ortodox orosz anyaggal, de helyet kapnak itt román szövegek is. Az apokrif irodalom ezen középkori eredetű alkotásai ékesen bizonyítják, hogy a keresztény egyházban az 1054-ben beállt szakadás ellenére a katolikus Nyugat és az ortodox Kelet nem zárkóztak el hermetikusan, a népeket összekötő kulturális hajszálygyökerek nem szakadtak szét, továbbra is lehetővé tették a szellemi javak szabad áramlását, cseréjét. A tanulmányban helyet kapott az Erdélyi Zsuzsanna által 1974-ben, Kétegyházán (Békés m.) gyűjtött kézirat os nemzetiiségi román anyag, amely szöveggel a nemzetközi híru tudós segítette Orosz György idevonatkozó kutatásait.

Az *Énekeljetez az Úrnak minden földön* című írás ugyancsak rendelkezik magyar vonatkozásokkal, és itt a *Mestereknek mestere* kezdősorú katekizmusi vagy lakodalmi énekkel állítható párhuzamba. Magyar fordításban közölte a latin eredeti nyelven létező nyugati östípus egy részletét. A nyugati prototípust Eucherius lyoni püspök írta 449 körül. Erre a szövegre szoktak hivatkozni a kutatók, de magyar fordításban eddig nem olvashattuk ezeket a számokról és a bibliai vonatkozásaikról szóló példázatokot. Volly István után a legújabb időkben Erdélyi Zsuzsanna szentelt figyelmet ennek a témának. Az Orosz György által hozott orosz számének és magyar fordítása bevonultak a magyarországi folklorisztikába. A katekizmusi énekek orosz vonatkozásainak feltárásával a szerző tovább gazdagította idevonatkozó eddigi ismereteinket.

Az *Ég és föld elmúlik, de az én szavaim nem múlnak el soha* főcímű írásban *Égi levelek*, vagy másképpen *Szent levelek* képezik a kutatás tárgyát. Idehaza egyebek közt Lengyel Ágnes tollából látott napvilágot ezekről a levelekről egy tanulmány, a Délvidéken pedig Jung Károly a szakavatott kutatója a *Szent leveleknek*. Orosz György bemutatja az *Égi levelek* kutatásában elért magyar eredményeket, de felsorakoztatja melléjük az általa német és orosz nyelvről magyarra átültetett szövegeket. Külön-külön két különleges része van ennek a tanulmánynak. A szerző megismertet bennünket egy közép-felnémet nyelvű apokrif imádsággal, és hoz két orosz apokrif szöveget és egy vallásos népéneket, amely szövegek a hazai folklorisztikában ez idáig ismeretlenek voltak. Erdélyi Zsuzsanna néprajzi gyűjtése során találkozott az *Égi levéllel* ponyvanyomtatványok formájában mind a magyar lakosság, mind a hazai német nemzeti kisebbség körében. Idevonatkozó gyűjtési anyagát megosztotta Orosz Györggyel, aki így a témát német, magyar és orosz összefüggésben tárgyalhatta.

A többi figyelemre méltó tanulmányról terjedelmi okok miatt itt nem szólhatok, de szívből javaslom a kutatóknak a teljes tanulmánykötet elolvasását.

A könyv szerzője végzettsége szerint filológus: szlavista és germanista, mindamelllett a népi valóságosság elkötelezett kutatója. Filológiai pontossággal fogalmazza meg mondanivalóját és ugyanaz a precizitás jellemzi az általa orosz nyelvről készített népének-fordításait is, melyeket szellemi ihletettség hat át. Orosz György tanulmányai jól kiegészítik és gazdagítják Erdélyi Zsuzsannának a magyar népi imádságok területén végzett áldásos munkáját. A tanulmánykötet tizennégy írása

nemcsak a hazai folklórkutatókat szólítja meg, hanem az orosz és a német szellemi néprajz iránt érdeklődő, más tudományterületeken tevékenykedő kutatókat is. Hiánypótló mű. A szerzőtől a közeljövőben megjelenik egy német nyelvű tanulmánykötet is.

Diószegi László – Juhász Katalin (szerk.): Hagyomány – örökség – közkultúra. A magyar népművészet helye és jövője a Kárpát-medencében. Teleki László Alapítvány, Budapest, 2011.

Máté Zsuzsanna

A Diószegi László – Juhász Katalin szerkesztette kötet nem a legfrissebb kiadványok közül való, mégis fontos szót ejteni róla, hiszen a népművészet, a hagyományápolás, a kulturális örökségvédelem ma is aktuális kérdéseit tárgyalja.

Az elmúlt században, az ezredfordulón a magyar társadalom olyan mélyreható változáson ment keresztül, amelyek nem kis mértékben érintették, érintik a hagyományos népi kultúra, a népművészet, a hagyományörzés helyzetét és helyét a mindennapjainkban.

Főként az utóbbi évtizedek társadalmi változásai okán kiemelten fontos feladata a kutatóknak, szakembereknek, amatőröknek, pedagógusoknak és más, a népművészet, a hagyományörzés iránt elkötelezett embernek, hogy utat, megoldásokat találjanak a kulturális örökségvédelmet érintő problémák területén.

A Teleki László Alapítvány által megjelentetett kötet a 2010. március 26–27-én, Budapesten megrendezett konferencia (szervezők: Magyar Népművészeti Tanács, MTA Néprajzi Kutatóintézet, Teleki László Alapítvány) előadásait tartalmazza. A tudományos fórum a magyarországi országos népművészeti szövetségek, a folklórral, népzenevel, néptáncjal foglalkozó kutatók, szakemberek részvételével jött létre. Kutatók, civil szervezetek képviselői, oktatók, táncművelési és más, a népművészet, a hagyományápolással foglalkozó emberek közös tanácskozása volt a konferencia, ahol meghallgathatták egymást a különböző területek képviselői. Az elkészült kiadványnak köszönhetően pedig még szélesebb kör számára válnak hozzáférhetővé a konferencián elhangzott előadások.

A tanulmánykötet nem kisebb témákat tárgyal, mint (az alfejezetek címei szerint): Alkotó útkeresés a XXI. század magyar nemzeti kultúrájában; Gyökerek, ágak, vadhajítások. A népművészet „színeváltozásai”; A népművészet szerepe az oktatásban; Népi kézművesség, kézművesoktatás; Hagyományértelmezés, közösség, identitás; Értékképzés, hitelesítés, „piacosság”; Reflexiók a hagyományról és a nemzeti önkép; A táncművelés megszületése; Néptánc határok nélkül – A táncművelés szerepe a határainkon túli magyarság és a diaszpóra életében.

A tanulmányok – a konferencia témájának összetettségéből fakadóan – sokszínűek, ismertetőmiben a kötet legfontosabb témaköreit vázoló fel.

Diószegi László szerkesztői előszava után Balogh Balázs előadása olvasható A népművészet ma – lehetőségek, nehézségek, az együttműködés esélyei címmel, amely a népművészet kultúrában, korunk társadalmában elfoglalt helyzetével, szerepével kapcsolatban tárgyal fontos, időszerű kérdéseket, problémákat.

A tanulmánykötet egyik fő témája a népművészet szerepe az oktatásban. Baksa Brigitta például a néprajzi ismeretek oktatásának helyzetét és lehetőségeit veszi számba az alapfokú oktatási intézményekben. Benko Pál a felvidéki kézműves foglalkozásokkal kapcsolatos tanulságait fogalmazza meg, Beszprémy Katalin a népi kézművesség oktatásának, az utánpótlás képzésének helyzetét tárgyalja. Landgraf Ildikó az iskolai olvasókönyveket vizsgálva figyelemreméltó megállapításokat tesz a bennük megjelenő mondákkal, mondafeldolgozásokkal kapcsolatban.

Külön fejezet foglalkozik a kulturális örökségvédelem feladataival. Csoma Zsigmond a hungarikum, az agrárium és a néprajz kapcsolódási pontjait keresve ad áttekintést néhány magyar élelmiszer történetéről, szerepéről. Csonka-Takács Eszter a szellemi kulturális örökség egyezmény-nyel kapcsolatos észrevételeit, a lehetőségeket és a feladatokat összegzi.

Kiemelten fontos témakör a táncházmozgalom születése, szerepe, jelene és jövője. A kötet első fejezetében például Kelemen László A bartóki hármastól a 21. századi zenéig (A bartóki út és a táncházmozgalom útjai – néhány megjegyzés) című írását olvashatjuk, valamint Diószegi László gondolatait a bartóki út és a magyar szinpadai néptáncművészet kapcsán.

A népművészet reneszánsza. A táncházmozgalom kibontakozása című főfejezetben Borbély Jolán és Timár Sándor például a táncházmozgalom születését, illetőleg a táncpedagógiai szemlélet és gyakorlat változását tárgyalja. Az utolsó fejezetben található tanulmányok a határon túli (Richtarcsik Mihály a felvidéki, Kisimre Árpád a vajdasági, Jánosi József a székelyföldi), valamint a diaszpórában élő (Dreisziger Kálmán az észak-amerikai) magyarság néptáncmozgalmának múltjáról és jelenéről adnak átfogó képet.

A táncház mozgás – amely 2012-ben felkerült az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség „Legjobb megőrzési gyakorlatok” regiszterébe – az eddigi sikeres eredményeken túl további feladatok előtt áll. Különösen fontos, hogy a hazai és a határon túli egyesületek, együttesek, a néptánc, népzenevel foglalkozó szakemberek kellő felkészültséggel, népművészetünk, néphagyományaink alapos ismeretével folytassák munkájukat e téren. Örvendetes, hogy például 2012-ben, a táncházmozgalom 40 éves jubileumának évében nagyszabású konferenciát szerveztek Budapesten „Meg kell a búzának érni” – A magyar táncházmozgalom 40 éve címmel, amely szintén kutatók, szakemberek, művészek és más mozgalmi emberek részvételével valósult meg.

A gyakorlati kérdések, a gyakorlati megoldásokat igénylő témák mellett a konferencia nagy hangsúlyt fektetett az elméleti kérdések tárgyalására is. Verebélyi Kincső például a népművészet fogalmának megközelítéseit, a fogalom határait, határterületeit vizsgálja. Fülemlile Ágnes a magyar öltözködés hagyományainak, hagyományörzésének fontos kérdéseit veti fel az énkép, a nemzeti önkép alakulásának vonatkozásában. A kötetben ezeken felül több tanulmány szól a néprajztudomány egyéb kérdéseiről.

A konferenciakötet a fent említett témákat körültekintően tárgyalja, és rávilágít a 21. században még inkább a figyelem középpontjába kerülő, megőrzendő gyakorlatok, tapasztalatok kérdésére, és az ezekkel kapcsolatos, időszerű feladatokra.

A könyv tehát nemcsak a múlt vizsgálata, nemcsak helyzetjelentés, de fontos dokumentuma a jövőre vonatkozó célkitűzések meghatározásának is. Mi a magyar népművészet helye és jelene a Kárpát-medencében? Milyen feladatok, célok várnak ránk a hagyomány – örökség – közkultúra ápolásában, megőrzésében? A konferenciakötet ezekre a kérdésekre keresi választ.

Haugh Béla: Vitéz Hány János hőstettei. Franklin-Társulat, Budapest, 1914. 109 + XX.pp., Garay Ákos rajzaival.

Voigt Vilmos

Az eredeti szépirodalmi elbeszélés-füzér a Kisfaludy-Társaság pályázatán dícséretben részesült. A mostani (2012-es) hasonmás kiadás bevezetőjében Nagy Janka Teodóra bemutatja e könyv történetét és Haugh Béla (1871-1920) szekszárdi főgimnáziumi tanár munkásságát. Az új kiadást a Pécsi Tudományegyetem (szekszárdi) Illyés Gyula Kara, valamint a Tolna Megyei Tudományos

Ismeretterjesztő Egyesület finanszírozta. A mű mintegy tizennyolc Hány-kalandot beszél el (prózában) és Garay Ákos tíz egyszerű, egész oldalas illusztrációja díszíti. A kötet végén (a római számozású lapokon) két tanulmány olvasható. Nagy Janka Teodóra a „történeti Hány János” azonosítását és a Hány-témához kapcsolódó műveket mutatja be, Szabó Géza pedig a törekvő tanár, Haugh Béla életét. Haugh 1897 és 1912 között volt gimnáziumi tanár Szekszárdon, majd a Tolnavármegyei Múzeum vezetője. Közben még újságíró és szerkesztő is, az akkori modern tudománynépszerűsítés szervezője. 1912-ben helyezik át gimnáziumi igazgatónak Jászapatiba, ahol ő lesz a Jász Múzeum egyik megalapítója, és sok néprajzi tárgyat gyűjt. Már itt, és nem Szekszárdon írja össze a maga Hány-történeteit nyilván emlékezetből és írói vénával, a Kisfaludy-Társaság által Garay János születésének centenáriuma kiírt Széher Árpád pályázathoz igazodva.

A magyar művelődéstörténetben sajátos helye van a napoleoni háborúkban részt vett magyar obsitos katona, a nagyotmondó „hárijános” alakjának. Ugyanakkor a köztudat (akár a néprajzi köztudat is) nem eléggé pontosan, nem is első kézből értesült. Garay (1812-1853) a reformkori magyar költők „ifjabb” nemzedékéhez tartozik, tehát még Vörösmartyhoz képest is új generációt képvisel: és először éppen Vörösmarty nyomán, ám attól némiképp eltérve alkot. A kor „népi” hőseinek (közéjük sorolták akkor Toldit, Kinizsit, a „János vitéz” mintáit, majd a betyárokat, sőt Lehel vezért) sorra feldolgozása ismeretében jut a szekszárdi Garay eszébe a „népies” Hány-téma. 1843-ra datáljuk azt a két rövid verses elbeszélést (azaz nem hosszú, nem is eposz jellegű alkotást, inkább két vidám anekdota verse öltését), amelyet *Az obsitos* névvel foglalt össze, és amely mára gyakorlatilag egyedül őrizte meg az író emlékét.

A kortársak szinte magától értetődően érdeklődtek e történetek forrásai iránt, annál inkább, mivel még éltek mind a napoleoni háborúk tanúi, mind az ilyen eseményekről keringő történetek. A 20. század elején irodalomtörténészek foglalkoztak Garay verseinek „forrásával”. Egy anekdotázó német iskolamester (1808 előtt) elbeszéli látogatását Mária Teréziánál. 1809-ben a *Győri ... Kalendárium* közli egy „obsitos katona énekét”, amelyben elmondja a császárnál ebédelését és megjutalmazását. A kor neves írója, Gaál József 1835-ben írott szindarabjában (közönségfogó mellékszereplő) katonának elmeséli, amikor a világ végén lelógatták lábukat (v.ö. Garay I: 5. strofa) és a Göncöl-szekér ketté is szelte az egyik katona lábát. Pornai Gyula áttekintése (*Garay János költészetének forrásai* – Budapest, 1933) fel is sorolja ezeket a forrásazonosítási kísérleteket, ám mindezt Garay művéhez képest jelentéktelen és távoli párhuzamnak tartja. A szekszárdiak viszont úgy tudták, hogy amikor 1842-ben Garay szüleit meglátogatja, egykori iskolatársa, akkor már városi főjegyző, Mehrwerth Ignác mesélt neki „Hány-János”-történeteket. Mehrwerth azt is leírta, hogy Garay később, már a maga költeményének megjelenése után, 1846-ban személyesen is megismerte egy szüreten a még akkor is élő Háryt.

Nagy és Szabó valódi obsitos-történetekből eredezteti mind Garay, mind Haugh művét. Jól ismerik és idézik az ilyen tárgyú tanulmányokat. Érdekes módon a valódi történeti adatok tisztázásakor néha az okoz nehézséget, hogy „több” valóban élt Hány Jánost ismerünk, akár csak Tolna megyéből hat férfit is, aki e névvel katona volt a 18. század végén és a 19. század elején. Hadnagy Albert levéltári adatokból leszűrt véleménye szerint egy Ozorán született Hány az igazi, aki részt is vett a győri csatában, de onnan elfutott, hazaszökött.

Ami a műfaj-történeti párhuzamokat és a Hány-téma továbbélését illeti: az ókori Plautus „hetvenkedő katonájától” a 19. század közepére már nálunk is népszerű Münchhausen-történetekig (ő is katona!) terjed a rokonság. Már a 19. század végén „Hány” mintegy védjegyül szolgál egyes művekhez. A zenész, karmester és újságíró Seress Imre két művében is él ezzel: *Hári János Illásza* (1885)

és a folytatás: *Háry János Odyszeája* (1886) eposz-travesztiák. Szinte az újrászületés erejével hat Paulini Béla, Harsányi Zsolt és Kodály Zoltán *Háry Jánosa* (1926: „opera” megjelöléssel), amely mára nemzeti kultúránk mozdíthatatlan eleme. Előbb a szöveggönyv zöme készült el. A két szerző *Háry János kalandozásai Nagyabonytul a Burgváráig* címmel 1926-ban könyv formájában is megjelentette. A könyv címlapján Napoleon és Háry látható huszárként. Ennek alapján dolgozott Kodály, aki a bemutató után, 1927-ben egy hattételes zenekari szvitet írt az operából. Ez világszerte sikert aratott. 1928-ban további átalakítások után az opera végleges változata született meg, amely magyar színpadokon azóta is kedvelt mű. Természetesen megvan régi és új Kodály-hanglemezek, általában a prózai részek nélkül. A „zenés mesék” sorozatban 2004-ben a Hungaroton egy olyan hanglemezt adott ki, amelyen Halász Judit elmeséli a történetet, és 36 dal is hallható. 1982-ben a Zeneműkiadó ismét közzétette az 1926-os könyvet, itt már Kodályt is a szereplők közt tüntetve fel. 1941-ben Bán Frigyes *Háry János* címmel másfél órás fekete-fehér filmet készített. Ő is a Kodály-operát vette alapul. Ez a siker ugyanakkor elhalványította más Háry-témájú művek sikerét.

1903-ban Heltai Jenő jelentette meg *Az obsitos. Vitéz Háry János újabb és nevezetesebb cselekedetei és emlékezetes vitézi tettei* c. költeményét (érdekes módon ezt a könyvet is Garay Ákos rajzai díszítik). Ez kortársi és politikai pamflet: Háry ugyanúgy nem érti a 20. század elejének Magyarországot, mint a minta: Mikszáth *Új Zrinyiász* (1898) című regénye. Még ennél is kevésbé ismert, hogy Bakonyi Károly és Kálmán Imre *Obsitos* c. három felvonásos operettje (bemutatója 1910-ben a Vígszínházban volt) később nemzetközi sikert is aratott. Maga a cselekmény nem Garayé és nem lódtításokról szól, ám egy-egy motívumról nyilvánvaló, hogy a szerzők ismerték Garay versét. A harcokból hazatérő (egyik) katona, akit kedvese megvár/nem vár meg, ilyen motívum. Egyébként az akkori világháborús harctérről visszajött színész, Bakonyi Béla kezdeményezésére ebből az operettből egy meglepően pacifista magyar némafilm is készült (1916, bemutatója: 1917). Olykor törtem a fejem azon, ismerte-e ezt az alkotást Móra Ferenc, meg Szócs István, akik az *Ének a búzamezőkről* háborús témájú remekművét megalkották a fronton elpusztult/mégsem elpusztult hazatérő katonáról. (V. ö. Haugh 18. fejezet.) Ezt az operettet 1918 végén a budapesti Kedélyes Kabaré is aktuálisnak tekintette, és ismét játszotta. Vannak elszórt adataink arra vonatkozóan is, hogy a magyar kabaré többször is aktualizálta „az obsitos” témáját. Ezek között Nóti Károly *Háry János* c. jelenetét 1939 tavaszán a „Pódium írók kabaréja”, pontosabban a Terézvárosi Színpad játszotta.

Haugh művének közzétéveői még arra is felhívják a figyelmet, hogy a hihetetlen katonatörténetek sokfelé megtalálhatók a magyar folklórban. Legkivált Szücs Sándor szép írásokban foglalkozott velük, és bizony törhetjük a fejünket, hogy az első világháború előtt milyen katonafülfentések hathattak egymásra. Ami pedig a világirodalmi kitéréseke illeti: itt a *Svejk* vagy *A 22-es csapdája* ugyanúgy új keretet ad az ilyen anekdotáknak, mint nálunk az *Avraham Bogatir hét napja* regény (1968) és folytatásai.

Milyenek és honnan származnak Haugh történetei? A fiú születése, a harang nyelvbe kapaszkodva Rómába tett utazása, a farkaskaland, megszabadulása két pandúrtól, papagájfogás az erdőben, találkozás egy grófkisasszonnyal (amely tehát nemcsak a meseiróként indult Paulini Bélának jutott eszébe), ördögélüzés – csak az első kilenc történet végén jut el a katonához János, mégpedig éppen a győri csatába, ahol megfékez egy lovat (a lófékezés is megvan Paulininél), megfogja és eldobja a rá lőtt ágyugolyót, hogyan jut be a komáromi várba, egy csehországi vár ostroma, Napoleon elfogása és szabadon eresztése, a lipcsei csatában új fejet varrnak egy elesettre, harcok a borospincében. Ez végül is öt-hat katonatörténet. A 16. részben már Napoleon bukása után menti meg Mária Lujzát, grófi levelet kap, de Ipszilon grófkisasszony nem várta meg, máshoz ment férjhez. Háry visszaviszi a grófi címeres levelet a királyhoz, aki szekszárdi várkapitánynak nevezi ki.

Haugh történetének csak második fele obsitos-történet, és az egész mű elég jól végiggondolt fejlődésregény, amiben éppen úgy megvan a császárlány önmagát felajánlása és Hány visszautasítása, mint a *János vitéz* francia jelenetében, majd Paulini és Harsányi *Hány Jánosában*. Ha Haugh történetének egyes motívumai származhattak is a szekszárdi obsitos-folklórból, mások a szelídebb müncheni-áldákhoz tartoznak. Egy szépirodalmi kompozíció ez, és még Garay ábrázolásmódja is különböző volt.

Még egy szempontra érdemes felhívni az olvasó figyelmét. A „napoleoni” idők telve vannak a magyar katonák öndicséretével – és dicséretével. Ez mindmáig sem szűnt meg, legfeljebb interetnikus dimenziókat öltött. Idén nyáron Skultéty László (eredeti nevén Gábris László – 1738–1831 –, aki már részt vett a Hadik Adrás nevezetes Berlint elfoglaló hadműveletében) hamvait „vitték át” a romániai Újaradról a szlovákiai Majtényba, hogy ott hősként ünnepeljék. Skultétyt a kései cikkírók olykor Hány mintájának tartják, de ez tévedés. A napoleoni csatákban harcoló Rostás Pál huszár szobrát Szlovéniában éppen most a szlovén és magyar honvédelmi miniszterek avatták fel. Nemcsak a már a 18. század végi török háborúban is vitézkedő (elnyert titulusai szerint „Vitézvári báró” Simonyi József óbester /1771-1832/, aki már 1819-ben életrajzot írat magáról) vagy éppen a világotutató katona, Benyovszky Móric hírneve maradt meg napjainkig. (Az utóbbi kalandleírásaiban már a kortárs generális és költő Gvadányi József a „populáris regiszter”-ben is alkot, amikor megteremtí az „egy magyar lovas közkatona” Rontó Pál alakját /1793/. Ha valaki olvasgatja a reformkori hadtörténész, Kiss Károly műveit (ebbe jó bevezetés a *Magyar alvitézek hőstettei az újabb üdőszakban* c. gyűjteményes kiadás /Budapest, 1984. Magvető/), ő 1827 és 1840 között több mint száz „közvitéz” valódi hőstetteit mutatta be, és ezen kívül egész katonai egységek tevékenységéről is tájékoztat. Noha maga Kiss Károly is sajnálattal említi, mily sok kiváló magyar katona emlékezete halványodott el már az ő idejére is, azért azt is biztosra vehetjük, hogy sok százakról pedig e korban is történeteket meséltek. Ebből a közérdeklődésből nőtt ki mind *Az obsitos*, mind a *János vitéz* – mindkét esetben a „népi” nagyotmondás és humor motívumait is felcsillantva.

Noha tehát „sok” adatunk van, mégis érdemes lenne több további kérdést feltenni. Garay ezek szerint hallott szekszárdi obsitos-történeteket, sőt éppen Hány Jánosról is tudhatott. Ám miért csak két epizódot költött át? Ezen kívül az ő szemlélete nem a humoros nagyotmondásban való gyönyörködés, hanem annak megkérdőjelezése. Az ő találmánya az ellenszenves és ostoba „potrohos bíró”, és még inkább a hihetetlen részeknél prüsszentő „furfangos diák” (máskor „furfangos író” – a legtöbb azonosítás szerint maga Garay). A mucsai borozás nem rokonszenves az ő számára. Feltűnő továbbá, hogy Garay két története nemcsak a versformában tér el egymástól, hanem a második inkább kedélyes, és különösen a királyi háztartás leírásakor naivan népies. Minthogy Garay a két legismertebb témát (Napoleon elfogása, látogatás a királynál) már versbe öltötte, az is érthető, hogy nem folytatta tovább e versfűzért. Ám a közölt részekben is számos további motívumra utal. Tanulságos észrevenni azt, hogy a kigúnyolt falusiak ábrázolása mégis messze van attól a szatirikus hangvételtől, amely például Petőfinék *A helység kalapácsa* eposzparódiájában megvan.

Ami Haugh könyvét illeti, az felében obsitos-szöveg, első részében viszont egyszerűen képtelen hazugságok összefűzése. Ezt bizonyára ő komponálta, csakúgy, mint az első személyben elmondott „fejlődésregény” szerkezetet. A második rész történetei lehetnek szekszárdi eredetűek, ám itt is népszerű és irodalmi a feldolgozás módja. A 20. század elején a „háryjános” már igazán ismert figura volt. Érdekes, hogy egyes mozzanatok, például az ellenfél vezérének valóságos párbajban legyőzése a csata kellős közepén, ekkora már közismertté váltak. Nemcsak a Hány-történetekben, hanem a *János vitéz*ben is megtaláljuk. Simonyi óbesteréről hitelesnek tűnő beszámolók említik, Jókai pedig központi motívumként használta *A kőszívű ember fiaiban*.

Folytathatnánk a morfondírozást a 19. század első felének magyarországi obsitos-folklóráról, ám ez nem egyszerű feladat. És akkor tudunk igazán előbbre jutni, ha új forrásokat tárunk fel. Közismert, hogy Georg von Gaál *Märchen der Magyaren* kötetének (1822) voltak magyar katonamesélői, és létezik egy *Közvitézek meséi* címen számon tartott kéziratos szöveganyag is. Ezekből és más forrásokból tudhatunk meg valamit a Napoleon-kori obsitos-folklórról. A következő kérdés az: a későbbi szövegfeldolgozók honnan merítették?

Ezért is tanulságos munka Haugh Béla történeteinek újra kiadása, gondos kommentárokkal. Nem egyszerűen folklór az, ami a kötetben olvasható, ám a folkloristák jól teszik, ha elolvassák és meg is jegyzik a bizonyára nehezen hozzáférhető műben szereplő „hazugságtörténeteket”.

Lovas Kiss Antal: Társadalmi ünnepek közösségi funkciói az ezredfordulón. Studia Folkloristica et ethnographica 56. Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék. Debrecen 2011. 148. p.

Simon Krisztián

A rendszerváltást követő politikai, gazdasági, kulturális és társadalmi változások Magyarországon elementáris átalakulást eredményeztek mind az egyéni, individuális életvezetési stratégiákban, mind pedig a különböző településtípusok lokális csoportjainak egymáshoz, illetve államhoz való viszonyrendszerében is. Olyan új gazdasági és kulturális folyamatok tűntek fel, amelyek jelentősége húsz évvel a rendszerváltás után válik egyre inkább értelmezhetővé. A falunapok ünneplése például ilyen, a rendszerváltozást követően felvirágzó szokás, amelyben a magasztos ünnepi szituáció és az önfelelt szórakozás mögött mára a lokális társadalmak önmeghatározásának fontos eszközei látszanak kirajzolódni.

Az ide vonatkozó néprajzi és antropológiai vizsgálatok igyekeznek a legkülönbözőbb aspektusait vizsgálni ezeknek a lokális jellegű ünnepeknek, jeles napi eseményeknek. E kutatási kört bővíti a néprajzi és kulturális antropológiai nézőpontú vizsgálat segítségével Lovas Kiss Antal vonatkozó, a *Társadalmi ünnepek közösségi funkciói az ezredfordulón* című kötete is.

A három, egymáshoz közel elhelyezkedő bihari települések, Csökmő, Újiráz, és Vekerd falunapjainak elemzése során antropológiai és néprajzi szemléletű vizsgálati szempontok határozták meg a kutatás metódusát. A szerző célja néhány periférikus helyzetű sárréti falu ünnepi szokásvilágának értelmezésén keresztül a lokális társadalom néhány jellemzőjének felvázolása, a lokális értékek és identitás, ünnepteremtési folyamatok lehetőségeinek, belső viszonyrendszereinek vizsgálata volt. Kutatása során három különböző aspektust vizsgált: folklórjelenséghez (sárkányhúzás és az ahhoz kapcsolódó mondai vonatkozások), egyházi szabályrendszerekhez (település betelepítése káptalan által), illetve – látszólag – nemzeti kisebbséghez (román) kapcsolódó kulturális komponens.

A csökmői sárkányhúzás kapcsán a szokás és az azzal összefüggő lokális identitás változását veszi a szerző górcső alá, vizsgálja a szokás létrejöttét, az ahhoz kapcsolódó falunap programjait és motívumait, a helyi társadalomban betöltött funkcióit, aktualitásait. A sárkányhúzás – a szájhagyományhoz és az írott forrásokhoz kapcsolódóan – a falu lakóinak kigúnyoló történetének újrafogalmazásán alapul. Ennek emlegetése a falura sokáig agresszív – akár halálos kimenetelű – bűncselekményekhez is vezethettek, azonban ez a rendszerváltás után fokozatosan új jelentésváltozatot kapott, a negatív jelző új, identitásformáló elemmé alakult át, ezzel az az ünnepteremtés, és a lokális identitás egyik legkiemelkedőbb alkotórészévé vált.

A Békés és Hajdú-Bihar megye határán lévő Újiráz templombúcsújának és falunapjának vizsgálata során – az előbbi esettől eltérően – már nem egy adott kulturális jelenség, hanem adott településszervező szempontok és irányelvek tűntek fel az identitás kialakításához szükséges alkotóelemként.

Újiráz megalapítása a nagyváradi káptalanhoz köthető, így a sárréti protestáns térségbe betelepített közösség egy római katolikus vallási szigetként jelenik meg. Ez alapján Lovas Kiss Antal a falutelepítés során lefektetett irányelvek és szimbólumok meglétét vizsgálta a falunap és ünnepnapok struktúrájában. Így került figyelmének középpontjába a káptalani irányelvek hatásának vizsgálata, a templombúcsúk vallásos és a falunapok profán jellegének elemzése (rendezvényi struktúrák, szimbolikus térhasználat), illetve további fontos elemként az ünnepnapokon megjelenő vallási, megyei és települési önkormányzati pozíciókat betöltő személyek beszédeinek tanulmányozása.

A vekerdi román kulturális nap talán a kötet legösszetettebb vizsgálatát adja, amely során erőteljesen előbukkannak etnikai, kulturális, gazdasági, politikai és társadalmi színezetű elemek, mint befolyásoló komponensei az egyébként hátrányos helyzetű település falunapjának.

A vekerdi kutatás fő pontja mégis inkább a gazdasági és politikai aspektus, amely során meghatározott gazdasági társulás, jobb és baloldali politikai erők és a civil társadalom egyfajta konfliktushelyzete rajzolódik ki. Az ezen erővonalak mentén kialakuló falunap struktúrájának, térszerkezetének, helyi és etnikai identitásalakító tényezőjének vizsgálata válik indokoltá ezeknek az ellentéteknek a tükrében, amely bővül még a falugyűlések, és az egymást cáfoló vélemények tárgyalásával.

A szerző célja nem leíró jellegű kutatás, hanem a falunapok körül kialakuló konfliktusok, és az azokat feloldó szituációk elemzése, amelyeknek lényegi eleme, hogy az egyes települések egyedi módon használják fel lokális ünnepeiket, amelyek így sajátos, a helyi társadalom aktuális helyzetére gyakran közvetlenül is reagáló falunapot generálnak, annak ellenére is, hogy egy alapvetően sematikus rendezvényi struktúrából építkeznek.

Ezek a falunapok kezdeményezői nem az egész falusi társadalomhoz kapcsolhatóak, hanem a szervezés mozgatórugójaként az önkormányzatokban tevékenykedő hatalmi elit jelenik meg mögöttük. E kötet jelentőségét a rendszerváltás utáni – hátrányos helyzetű – falvak településstratégiáira is kiható elemzés adja, az a 20–21. századi kutatási mechanizmus, amely a jelenkori jeles eseményeket, ünnepeket komplex funkcionális, strukturális és szimbolikus módszerek alapján értelmezi és elemzi.

Bathó Edit – Tóth Péter (szerk.): A vászoncelédttől a vállalkozó nőig. A nő a Jászkunság társadalmában. Jászkunság kutatása 2007. Tudományos konferencia a Jász Múzeumban. Jász Múzeumért Alapítvány. Jászberény, 2011. 287. p.

Vasasné Vida Réka

Immár közel három évtizede, hogy a *Jászság kutatása* konferenciasorozat első konferenciája és annak kötete napvilágot látott. Azóta többé-kevésbé háromévente kerülnek megrendezésre a jászok és kunok történelmi, régészeti, néprajzi, nyelvészei emlékeivel, hagyományával foglalkozó tanácskozások. A mai gyakorlat szerint a konferenciáknak az egykori Jászkun Kerületen belül, váltakozva a három egykori kerület központja (Jászberény, Karcag, Kiskunfélegyháza) ad helyet. A 2007-ben, Jászberényben, *A nő a Jászkunság társadalmában* címmel megrendezett konferencia és a négy évvel később arról készült és megjelentetett konferenciakötet –, mely *A vászoncelédttől a vállalkozó nőig* címet viseli – az előző évekhez képest merőben új és hiánypótló tematikát közöl. „*A nő a Jászkunság társadalmában* hallatlanul modern téma, nem azért, mert mindnyájan feministává kívánunk válni, hanem azért, mert a társadalmak életében a nemi szerepek vizsgálata Magyarországon még csak a kezdet kezdetén tart” – olvashatjuk Orosz István bevezető gondolatait. S valóban, a kétnapos előadásorozat oly sokoldalúan közelíti meg a témát, hogy abban teret kaphassanak oszét afszinok, Mária Terézia könnyei, görög kereskedő nők, parázna istentelenek, boszorkányok, lovas

amazonok, mater familiasok, dolgos háziasszonyok, karitatív feladatokat végző hívő keresztények és életet adó családanyák egyaránt.

Gyáni Gábor fogalomtisztázó értekezése kezdi a tanulmányok sorát, átfogó képet adva a nők története (women's history) eddigi magyarországi kutatásáról, valamint a hazai kutatás perspektíváiról. A kötet tanulmányai történetileg kronologikus sorrendben követik egymást. A történeti kutatást nagyjából a középkortól kezdődően tekintik végig az előadások, kezdve Selmeczi László és Tóth Péter korabeli oklevelek és egyéb források vizsgálatára alapuló előadásaival. A jáász családok középkori társadalomszervezete, a jáász nők korabeli viselete egyértelműen rokonítható a kaukázusi nyelvrokonoknál, az oszétéknél jellemző gyakorlattal (lásd Szabó László tanulmányát is). A nagycsaládon alapuló társadalmi szervezet a Jáászágban még a 18. században is jellemző volt, ellentétben a magyar társadalom már évszázadok óta kicsi családok társadalmi alapsejtjeire épülő társadalomszervezetével.

A tanulmányok legnagyobb része a koraujkor és újkor időszakát tárgyalja. Bánkiné Molnár Erzsébet kiváló munkája párhuzamba állítja a kiszolgáltatott ifjú asszony és a család életét ténylegesen irányító asszony (sok esetben az anyós, a *napa*) szerepkörében tetszelgő jáász kunsági nők alakját. A konferenciát szervező és a kötetet szerkesztő Bathó Edit az újkor női erkölcsét, szabályait tárja elénk, hogyan védi a világi és egyházi regula a házasságot, annak szentségi voltát, hogyan bünteti a szabályszegőket, melynek célja valójában nem a bűnös megjavítása, hanem a példastatuálás. A házasság fokozott védelme – lásd *házasságvédő ügyvéd* kötelezettsége – mellett kevés, de néhány példát láthatunk a frigy felbontására is, elsősorban a kálvini hit követői közt. A periratokból kitűnik, hogy minden esetben más településről hozott feleséget a férfi. Nem meglepő tehát, hogy párválasztáskor előnyben részesítették az endogámia elvét, hisz aki a közelben lakott, annak családját jól ismerték, közös normarendszerrel rendelkeztek (lásd Bartha Júlia tanulmányát).

A jáász kun társadalom női szereplőinek férfiak által meghatározott tekintélyéről, adott esetben annak hiányáról ad részletes gondolatébresztőt Bagi Gábor tanulmánya. A férj tisztelete felesége iránt, vagy épp ellenkezőleg, annak szidalmi, bántalmazásai alapvetően befolyásolták a nő helyi társadalomban betöltött szerepét, tekintélyét. A tekintély és elfogadottság teljes hiányát szenvedő, elesett és deviáns társadalmi réteg nőtagjai közt szép számmal találhatunk boszorkánysággal vádolt jáász kun nőket is (lásd Novák László Ferenc tanulmányát). A gazdag helyi szokásvilágra hoz szép példákat Gulyás Éva és Kókai Magdolna egy-egy írása. Terítékre kerül az asszonyfarsang, a böjti előkészületek, az ájtatossági formák, a gyermekgyilkosság és „angyalcsinálás” borzalmi, valamint a várandósság és szülés csodája is.

Kifejezetten a jelenkor történeti vizsgálatait olvashatjuk a kötet záró tanulmányaiban. Katona Csaba egy jáászárokszállási földbirtokos Tolna megyéből a településre érkezett feleségének, Gyimóthy Etelkának élettörténetét veszi górcső alá, azt vizsgálva, hogyan lett az alacsony származású leányból egy birtokos család afféle „mater familias-a”. Nagy Varga Vera és Fazekas Mihály a világháborúk nehézségeit és következményeit mélyen magukon hordozó asszonyok sorsát ábrázolják, míg Vadász István, Máté Éva és Barna Gábor civil, karitatív és egyházi szervezetekben, közösségekben szerepet vállaló jáász kun nők szerepeibe, sorsába adnak betekintést. A konferenciakötet utolsó két tanulmánya már a hagyományosnak mondható nemi szerepek átformálódásának tanúbizonyságai, vállalkozó és családfenntartó jáász kun nők alakja tárul elénk (lásd Tajdi Erzsébet és Lovas Kiss Antal tanulmányait). A konferenciakötet szép számmal tartalmaz komparatív kutatásoknak kiváló lehetőséget adó értekezéseket is, így például Mária Terézia anekdotáiról vagy a kun női nevekről szóló tanulmányokat.

A konferencia tematikája valóban modern és hiánypótló is egyben, melyet érdemes regionális szinten, más területeken is alkalmazni, értékorientált mezsgyén továbbvinni.

Formai követelmények szerzőink számára

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni. A tanulmány szövegéhez 1200–2000 karakternyi magyar, vagy angol és magyar nyelvű tartalmi kivonatot kérünk csatolni.
3. Könyvismertetés maximális terjedelme: 3000–4000 n.
4. A szövegközi kiemelésekhez *dőlt* (*italic*) betűt használjanak.
5. A hivatkozásokat lábjegyzetek formájában kérjük megadni, ne használjanak szövegközi jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
6. A tanulmányokhoz mellékelt ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket legalább 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás feltüntetésével. A képaláírásban kérjük megadni a fotós (vagy rajzoló) nevét, és a fényképfelvétel helyét és idejét is. A kéziratokhoz mellékelt képek közlési jogának rendezése a publikáló szerző feladata.
7. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – e-mail címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
8. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 8.1 Önálló kötet esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 8.2 Tanulmánygyűjtemény esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarisztudományi Intézete.
 - 8.3 Folyóirat esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. *Folyóiratcím* Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia* XCIII. 2. 259–268.
9. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

125.

2014

No. 2.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSEI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1014 Budapest I. Országház u. 30. Telephone: (1) 356 99 39
Telephone/telefax: (1) 356 80 58, e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Debates Sections

<i>JÁNOS SZULOVSKY:</i> Is there a Christian academic approach to folklore?	161
<i>ÉVA PÓCS:</i> Response to Szulovszky János	184
<i>GÁBOR KLANICZAY:</i> Response to Szulovszky János	193
<i>GÁBOR VARGYAS:</i> Remarks on the article by Szulovszky János	199
<i>TAMÁS MOHAY:</i> To understand, to explain, to know and to believe: Some remarks on the article by Szulovszky János	207
<i>JÁNOS SZULOVSKY:</i> Response in a nutshell	213

Articles

<i>ÁGNES HESZ:</i> Religion, anthropology and the anthropologist	216
<i>ZOLTÁN NAGY:</i> Shaman dance at a conference: The theologisation of ethnography in Russia	234
<i>MÉSZÁROS CSABA:</i> Peccary or spirit? Notes on the hermeneutics of anthropology	250

Researchers and researches

<i>KATALIN OLOSZ:</i> The manuscript legacy of János Kriza in the Ethnological Archives of the Museum of Ethnography	266
<i>ANNA SZAKÁL:</i> The unknown János Kriza and his unknown network set up for the collection of folk poetry	279
<i>ZOLTÁN FEJŐS:</i> Letters by Edit Fél to Iván Balassa, 1947–1948	289

Book Reviews

308