

319.508

11



2272073

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR 2013(1) KRÍZIS – KATASTROFA – VÁLTSÁG
ETHNOLOGIC HORIZONS

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györfffy István Néprajzi Egyesület lektorált folyóirata
XXII. évf. 2013. 1. szám

A folyóirat alapítói

BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Alapítószerkesztő

VIGA GYULA (1992–2001)

KEMÉNYFI RÓBERT (2002–2012)

Szerkesztő

LAJOS VERONIKA

A szerkesztőbizottság elnöke

UJVÁRY ZOLTÁN

A szerkesztőbizottság tagjai

FARKAS JUDIT (Pécs), GECSE ANNABELLA (Szolnok), KESZEG VII.MOS (Kolozsvár),
SÁRI ZSOLT (Szentendre), SZÓKE ANNA (Vajdaság)

Ezúton is köszönjük a lektorok áldozatos munkáját,
szíves együttműködését!

Fordító és nyelvi lektor

LAJOS VERONIKA

Technikai munkatárs

BIHARI NAGY ÉVA

A borítóterv

KEMÉNY MÁRTON JÁNOS

E számunk címlapja Schell Gergely *Árvíz Pakson* (2013) című
fotójának felhasználásával készült.

A kötet megjelenését támogatta

Nemzeti Kulturális Alap

Emberi Erőforrások Minisztériuma Múzeumi Osztály

Debrecen Város Önkormányzata

MTA DE Néprajzi Kutatócsoport

Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

Felelős kiadó

BARTHA ELEK, a Györfffy István Néprajzi Egyesület elnöke

ISSN 1215-8097

Nyomdai munkálatok

Kapitális Kft., Debrecen

www.neprajzilatohatar.hu

nka
Nemzeti Kulturális Alap



Tartalom

XXII. ÉVF. 2013. 1. SZÁM

FELVEZETŐ

Szijártó Zsolt: Krízisek és kockázatok – az antropológiai megközelítés 4

PERSPEKTÍVÁK: KRÍZIS – KATASZTRÓFA – VÁLSÁG

Takács Miklós: Az emlékezhely, a generáció és a kulturális trauma fogalmainak
lehetséges találkozási pontjai 10

Nikoletta Mándi – József Csürke: Psychological Crisis from the View-point of
Existentialist Philosophy and Psychotherapy 24

Orova Csaba: Válság: az ökumenikus gondolkodás tere. Teológia a vallási vetületű
társadalmi feszültségek gyógyításának szolgálatában 41

Kunt Anna: Látókörön innen és túl. Az idegennel való találkozás krízise
H. G. Wells A *Vakok Országá* című elbeszélésének tükrében 74

Z. Karvalics László: A természeti katasztrófák információtörténeti és
tudásszociológiai megközelítéséhez 86

Muskovics Andrea Anna: „Régi jó időkről legtöbbet beszélnek / Tetőtlen préházak,
beomlott kémények.” Buda-vidék préház- és pincekultúrájának
pusztulása 107

Contents

Volume 22 Number 1 (2013)

PROLOGUE

Zsolt Szijártó: Crises and Risks – the Anthropological Approach 4

PERSPECTIVES: CRISIS – DISASTER – PRESSURE

Miklós Takács: Possible Meeting Points of the Concepts of *Lieux de mémoire*,
Generation and Cultural Trauma 10

Nikoletta Mándi – József Csürke: Psychological Crisis from the View-point of
Existentialist Philosophy and Psychotherapy 24

Csaba Orova: Crisis: A Field for Ecumenical Mind.
A Theology in Service of Curing Social Tensions with Religious Dimension 41

Anna Kunt: In and Out of Sight. The Crisis of Meeting 'the Stranger' in the
Mirror of H. G. Wells' Short Story *The Country of the Blind* 74

László Z. Karvalics: Natural Disasters: Information History and Sociology of
Knowledge Approach 86

Andrea Anna Muskovics: 'About the Good Old Times Talk Most /
The Roofless Press-houses and Collapsed Chimneys.' The Desolation of the
Press House- and Cellar-culture of the Buda-region 107

Felvezető

Szijártó Zsolt

Krízisek és kockázatok – az antropológiai megközelítés

SZIJARTÓ ZSOLT

A mindennapok megszokott rendjét felborító krízisek, a különböző társadalmi rendszerek közötti átmeneti időszakok vizsgálata régóta a kulturális antropológia kitüntetett vizsgálati területei közé számít. Számos kutatás, illetőleg esettanulmány foglalkozott az individuális és társadalmi krízishelyzetek leírásával és értelmezésével. Miközben a krízisekhez kapcsolódó rítusok a külső szemlélő számára legtöbbször nehezen érthetőnek, néha egyenesen riasztónak és félelmetesnek tűnhettek, a kutatók – minden idegenkedésük ellenére – abban többnyire egyetértettek, hogy ezek a jelenségek az adott kultúra rendszerének egyik fontos elemét alkotják. A tudománytörténet elmúlt évtizedei során fokozatosan kialakult a fogalmak, elméleti keretek hálózata, amelyekben ezek a nehezen racionalizálható, számos emocionális elemet tartalmazó események átértelmeződtek, s a kutatók egyre inkább meghatározott idő- és térbeli struktúrával, sajátos szimbólumhasználattal rendelkező társadalmi tényekként tekintettek rájuk. Így hozták létre az „átmeneti rítusokkal”, a „communitas-szal”, a „társadalmi drámákkal” foglalkozó tanulmányok a kulturális antropológia egyik alapvető diskurzusát, amelyben a társadalom, a mindennapi élet „normális” menetét ideiglenesen felfüggesztő állapotok leírhatók és elhelyezhetők.

Ez a helyzet, diszciplináris közmegegyezés a nyolcvanan években változott meg alapvetően, mégpedig egy angol antropológus, Mary Douglas munkájának hatására. Aaron Wildawskyval közösen írott, *Kockázat és kultúra* című könyvük (Douglas – Wildawsky 1982) jól illeszkedett a publikációk azon sorozatába, amelyből ekkortájt kezdett kialakulni az ún. „kockázat-diskurzus” (Beck 1986). Ezek a tanulmányok, könyvek főként azt tematizálták, hogyan változnak meg az új technológiai rendszerek megjelenésével a mindennapi élet keretfeltételei, hogyan válnak a különböző kivételes állapotok, individuális és társadalmi krízisek, környezeti katasztrófák a mindennapi élet szerves alkotórészeivé. Ezzel kapcsolatban Mary Douglas empirikus esettanulmányok segítségével leginkább azt a

folyamatot elemezte, hogy egy archaikus kultúra milyen kognitív és szimbolikus eszközöket alkalmaz arra, hogy meghatározza az adott csoportot, társadalmat veszélyeztető lehetséges veszélyek, krízisek számát és kiterjedését, illetőleg milyen intézményeket hoz létre, amelyek segítségével ezeket a véletlen veszélyhelyzeteket uralható, kiszámítható kockázatokká változtatja át. Wildawskyval közös könyvük már túlmege a különböző archaikus közösségek veszély- és krízisállapotainak plasztikus bemutatásán, fontos kordiagnosztikai tartalommal bír: kísérletet tesz ugyanis arra, hogy – a korábban létrehozott fogalmi keret felhasználásával – megmagyarázza azt a problémát, miért jelenik meg és terjed el a hatvanas évektől kezdve a nyugati társadalmak meghatározott csoportjaiban a környezeti értékek iránti figyelem és szenibilitás, s hogyan válik ez közösségeket teremtő, cselekvéseket formáló erővé.

Ezt a kordiagnosztikai megközelítést viszi tovább az – antropológiai mellett jelentős szociológiai gyökerekkel is rendelkező – kockázat-diskurzus. Egyik legfontosabb megállapítása úgy hangzik, hogy a különböző új technológiák, technológiai rendszerek (legtöbbször az atomenergiára, gén- és nanotechnológiára utalnak ezzel kapcsolatban) által létrehozott veszélyek, krízishelyzetek egyik újdonsága abban rejlik, hogy nem érvényesek rájuk a modern társadalomban korábban alkalmazott veszély-, illetőleg kockázateszlelési és -értékelési mechanizmusok, s ennek következtében nem rendelkezünk velük kapcsolatban megbízható kognitív és szimbolikus elhárító mechanizmusokkal sem.

Mary Douglas és Aaron Wildawsky könyvének megjelenése óta több mint 30 év telt el – ez idő alatt számos kutatást, esettanulmányt inspiráltak a kötetben felvetett problémák, egyre nagyobb érdeklődés mutatkozott a veszélyek, krízishelyzetek különböző szempontrendszerű vizsgálata iránt. Mindez jól látható a kockázat-diskurzus további intézményesülésén, tematikai-módszertani sokszínűségén. E több mint három évtized perspektívájából kiindulva érdemes röviden áttekinteni, mit történt ezen idő alatt a krízisek és veszélyek társadalmi észlelését és értékelését illetően, illetőleg milyen problémákat tematizál leginkább e kérdéskörrel foglalkozó kurrens társadalomtudományos irodalom.

Első pillantásra szembeűnő – s némileg megtévesztő – az az átfogó professzionalizáció, amely ezen a területen az utóbbi évtizedekben végbement. Különböző szakértelmek, speciális tudások gyors és megállíthatatlan intézményesülése éppúgy megfigyelhető, mint új foglalkozási csoportok megjelenése, amely eredményeképpen mediátorok és tanácsadók, tervezők és elemzők egész csapata foglalkozik a különböző kockázatok, krízis-helyzetek elemzésével, magyarázatával, elhárításával. E professzionális szereplők egy része ráadásul nem az állam által felügyelt szervezeti infrastruktúrában tevékenykedik, munkájuk kereteit legtöbbször a különböző krízis-területeken (biztosítási iparban, különböző veszélyes technológiákkal dolgozó iparágakban) dolgozó és a sikeres működtetésben

érdekelte multinacionális vállalatok biztosítják. A társadalomtudomány a kilencvenes években találó nevet is adott ennek a területnek: így jött létre a „kockázatmenedzsment”, „kockázat-kommunikáció” gyorsan fejlődő, praxisorientált kutatási irányzata (Jungermann 1991).

E fejlemények ellenére mégis az a külső szemlélő benyomása, hogy a feltaróztathatatlanak tűnő professzionalizációt és markáns intézményesülést nem követte a lakossági kockázatészlelés és -értékelés hasonló előjelű átalakulása. A nyugati típusú társadalmakban a krízisekhez, kockázatokhoz kapcsolódó beállítódások nem abba az irányba változtak, hogy jelentősen csökkent volna a félelem a veszélyektől, s az „élet biztonságossága” általánosan elterjedt vélekedéssé vált volna. Ellenkezőleg.

A nyolcvanas évek végétől – nem függetlenül a különböző posztmodern irányzatok megjelenésétől és elterjedésétől – mind a tudományos, mind a mindennapi értelmezések területén széles körben elterjedt az a felfogás, hogy a nyugati típusú társadalom-fejlődés krízisbe került. Az a társadalomtörténeti léptékekkel is jelentős időszak, amely közvetlenül a II. világháború után kezdődött, s a hatvanas-hetvenes években is meghatározó volt, a gazdasági-társadalmi-kulturális alapelveit tekintve egyaránt válságjeleket mutatott, érvényessége megkérdőjeleződött. Sokféleképpen nevezték ezt az állapotot – a „modernség (vagy akár a „történelem”) végeként”, a „jóléti társadalmak kríziseként”, – e diagnózisok ugyanakkor közösek voltak a krízis rögzítésében, illetőleg egy cezúra, korszakhatár megállapításában. Ha végigtekintünk az ebben az időszakban született tudományos-filozófiai művek egy részén, könnyen az a benyomásunk támadhat, hogy egy sajátos kiindulópont, a krízis-állapot tudatosítása uralja ezeket; vagy a francia filozófus, Jacques Derrida találó fordulatával egy sajátos „apokaliptikus hangvétel” elterjedését tapasztalhatjuk (Derrida – Kant 1993).

Ennek az általánossá vált intellektuális beállítódásnak kínáltak jól vizualizálható, erőteljes metaforákat, s egy sikeresen működő reprezentációs felületet a korszak populáris kultúrájának termékei. A későmodern társadalmak egyik fontos kulturális újdonságának a mindennapi élet mind erőteljesebb mediatizáltsága tekinthető, ahogyan ezt Baudrillard-tól David Harvey-ig számos szerző megállapította. Ezen a mediatizációs trenden belül kitüntetett szerep jutott a krízisek, különböző – természeti, társadalmi – katasztrófák megjelenítésének: készen kapott, látványos témákat kínálnak a médiaipar szereplői számára, amelyek sok szálon kapcsolódnak a társadalomban jelenlévő aktuális félelmekhez, problémákhoz. Nem lehet tehát azon csodálkozni, hogy az imaginációs ipar legkülönfélébb ágazatai – a széles tömegeket elérő filmek, a képregények, a számítógépes játékok, vagy éppen a bestsellerek – folyamatosan napirenden tartják ezt a tematikát, kiváló lehetőséget kínálnak a közönséget foglalkoztató különböző „morális pánikok” megfogalmazására és szimbolikus leküzdésére.

Egy további – a nyolcvanas-kilencvenes évektől ugyancsak meghatározóvá váló – tendencia azt mutatja, hogy az elmúlt évtizedekben a krízisek, katasztrófák számának exponenciális növekedése figyelhető meg. Ez a trend a globalizációval, illetőleg az új információs technológiákkal függ össze: a kockázat-diskurzus egyik fontos felismerése az volt, hogy a térben-időben korábban jobban lokalizált krízisek, katasztrófák összekapcsolódnak, s hatásuk, befolyásuk széles területeken, globális méretekben is érzékelhető lesz. Mindez újra felveti azt a kérdést, amelyet a terület egyik klasszikusa, Ulrich Beck már a kilencvenes években megfogalmazott: a krízisek, katasztrófák elleni küzdelem voltaképpen a létező társadalmi egyenlőtlenségek egyik új megjelenési formájának is tekinthető; a globális világ egyik fontos új fejleménye a kockázatos technológiák exportja a gazdaságilag fejlettebb területekről a periférikusabb államok irányában (Beck 1991).

A társadalmak krízisekkel, veszélyekkel szembeni beállítódása nem csupán az észlelt kockázatok mentén értékelhető, hanem abban is, miképpen változnak a beállítódások azokkal az intézményekkel kapcsolatban, amelyek legfontosabb feladata éppen ezek elhárítása, csökkentése volna. A társadalmak krízisek, katasztrófák iránti érzékenységének növekedését jól mutatja, hogy az elmúlt évtizedekben csökkent azon két nagy intézményrendszerbe vetett bizalom, amelyek a krízishelyzetek elhárításával, menedzselésével foglalkoznak. Így mind a tudomány, mind az állam szerepével szemben nagyon kritikus hangok fogalmazódtak meg. A tudománnyal kapcsolatban leginkább az a probléma vetődik fel, hogy – noha elvileg egy olyan eszköznek kínálkozott, amelynek fő feladata a különböző technológiákkal kapcsolatban az előrejelzés, ezek kézbentartása és ellenőrzése, ennek ellenére – működése során maga is számtalan krízishelyzet létrehozója lesz. Az állam szerepével kapcsolatban pedig legtöbbször az a kritika fogalmazódik meg, hogy a nemzetállamok cselekvési lehetőségei a kockázatok és krízisek globálissá vált világában meglehetősen behatároltak; önállóan képtelenek arra, hogy megbízhatóan kézben tartásuk ezeket a folyamatokat; miközben a nemzetek fölötti szervezetek jogosultságai és lehetőségei e vonatkozásban meglehetősen korlátozottak.

A krízisekkel, veszélyekkel kapcsolatos társadalmi érzékenység megnövekedése kifejezetten aktualitást kínál egy olyan folyóirat számára, amely összeállításának középpontjába a krízis-fogalmát helyezte.

A következő tanulmányok legalább három nézőpontból közelítenek a problémához: az írások egy része a pszichológia, pszichoterápia tudományágában jelenlévő klasszikus krízis-elméletekből indul ki, ezeket próbálja jelen helyzetben aktualizálni. A szövegek egy másik részét alkotják azok, amelyek inkább társadalomtudományos nézőpontjuknak megfelelően egy csoport vagy egy közösség veszély-szenzibilitását, a társadalmak veszélyeztetettségét, veszély-érzékelő és feldolgozó kognitív és szimbolikus apparátusukat állítják középpontba. A tanulmányok

harmadik csoportját pedig az irodalom- és humántudományokhoz kapcsolódó megközelítés jelenti, amelyek elsősorban a krízisek reprezentációjának módjaira kérdeznak rá.

Felhasznált irodalom

BECK, Ulrich

1986 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt: Suhrkamp

1991 *Politik in der Risikogesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp

DERRIDA, Jacques – KANT, Immanuel

1993 *Minden dolgok vége.* Budapest: Századvég

DOUGLAS, Mary – CALVEZ, Marcel

1990 The Self as Risk Taker: A Cultural Theory of Contagion in Relation to AIDS. *Sociological Review* 38(3): 445–464.

DOUGLAS, Mary – WILDAWSKY, Aaron

1982 *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers.* Berkeley: University of California Press

JUNGERMANN, Helmut

1991 *Risikokontroversen. Konzepte, Konflikte, Kommunikation.* Berlin

Perspektívák: krízis – katasztrófa – válság

Takács Miklós

Nikoletta Mándi – József Csürke

Orova Csaba

Kunt Anna

Z. Karvalics László

Muskovics Andrea Anna

Az emlékezhely, a generáció és a kulturális trauma fogalmainak lehetséges találkozási pontjai

TAKÁCS MIKLÓS

Absztrakt: A tanulmány először azt veszi számba, hogy milyen korábbi kísérletek történtek az emlékezhely, a generáció és a kulturális trauma fogalmainak összekötésére. A Franciaországból induló emlékezhely-kutatások még nem ismerték ekkor a kulturális trauma fogalmát, de a generációra úgy tekintenek, mint a saját emlékezhelyeit megteremtő közösségre. Magyar vonatkozásban is vannak szociálpszichológiai és kultúratudományi kutatások, amelyek felfigyeltek a lehetséges kapcsolódási pontokra, de a három együtt egyetlen egy ilyen vizsgálódásban sem került még elő. A kulturális trauma emlékezhelyként való azonosítása egyértelmű, miként a generáció és emlékezhely összefüggése is. A generáció és trauma Bernard Giesen kutatásai alapján pedig úgy köthető össze, hogy a történeti generációknak (szemben a szubkulturális generációkkal) általában a közösséggé kovácsoló élményt egy trauma jelenti. Vamik D. Volkan választott trauma fogalma pontosan ezt az emlékezeti stratégiát jeleníti meg. A közösségnek ez az áldozat-emlékezete rejt magában veszélyeket is, mert az áldozatokkal közös identitást vállalók a bosszú jegyében könnyen válhatnak tettessé. A generációkon átívelő áldozat-emlékezet hasonlatos a szekundér traumatizáció folyamatához, de a közvetítéshez a szóbeliségen túl más médiumokra is szüksége van. A három fogalom által jelölt társadalmi jelenségek hasonlóképpen nem függetleníthetők a medialitástól, de vannak párhuzamok időszerkezetükben és eredetükben is.

Kulcsszavak: emlékezhely, történeti és szubkulturális generáció, (kulturális, strukturális, választott) trauma, szekundér traumatizáció, (áldozat-, kulturális és kommunikatív, hideg és forró, funkcionális- és tár-) emlékezet

A kulturális trauma mint emlékezhely. A generáció mint emlékezhelyeket előállító csoport

A kulturális trauma fogalmának konjunkturája éppen akkor indult el, amikor a másik, tanulmányunk címében első helyen szereplő fogalmat megalkotó Pierre Nora irányításával éppen, hogy csak lezárult a francia emlékezhelyeket számba

vevő kötetsorozat (nyolc évig készült 1984 és 1992 között).¹ 1991-et írtunk akkor ugyanis, amikor az *American Imago* című amerikai pszichoanalitikus folyóirat *Pszichoanalízis, kultúra és trauma* című tematikus számával jelentkezett. Ennek megfelelően a francia múltat újragondoló kötetekben a számtalan esszé közül csupán csak egy szól igazából traumatikus eseményről – Verdun-ról Antoine Prost írt tanulmányt (Prost 1998: 377–401). Hasonló a helyzet a német emlékezhelyeket elemző háromrészes vállalkozás esetén is: a *Deutsche Erinnerungsorte* csak Auschwitzról emlékezik meg külön fejezetben (Reichel 2001: 600–621) illetve Sztálingrád kap még önálló esszét (Ulrich 2001: 332–348) – a több mint százhusz írás közül tehát csak kettő foglalkozik kulturális traumának nevezhető eseménnyel.

Érdekes módon magyar tudományos kontextusban viszont már felmerült a két fogalom összekapcsolhatósága. K. Horváth Zsolt egy németül megjelent írásában (K. Horváth 2004: 37–49) a Terror Házát hozza példaként erre a lehetőségre, de álláspontja szerint a 2002-ben avatott intézmény nem tekinthető emlékezhelynek, sokkal inkább az emlékezet politikai instrumentalizációja testesül meg benne. Mint később látni fogjuk, valóban kell időbeli távlat ahhoz, hogy valamiről eldőljön, emlékezhely-e vagy sem, de a Terror Háza esetében mégis vannak erre utaló jelek: egyrészt François Hartog egyértelműen kimondja Nora alapján (Hartog 2006), hogy a mai emlékezet a prezentizmus eszköze, így hiába kárhozzatjuk a politikát, hogy neki tetsző módon szelektál a múltból, ha ez alapvető beállítódása az emlékezhelyek korának. Másrészt amit Nora Franciaországra mond, az Magyarországra is igaz, nevezetesen, hogy az ország emlékezetét nem a változatosság, hanem a megosztottság jellemzi (Nora 2010). Azaz, ami egyik csoportnak, rétegnek vagy generációnak emlékezhely, a másiknak nem az (erre a következtetésre jut máshonnan indulva Kovács Judit is [2010: 77–96]). Ezzel el is érkeztünk ahhoz ponthoz, ahol már a harmadik fogalom, a *generáció* is bekapcsolható ebbe az összefüggés-rendszerbe. Megerősíthet bennünket ebben a meggyőződésben az tény is, hogy pár éve a magyar szociálpszichológia is az emlékezhelyek kutatása felé fordult és óhatatlanul is ezzel a két fogalommal is összekötötte saját fogalmi keretein belül az emlékezhely jelenségét. Kovács Judit feljebb idézett meglátása mellett nem véletlenül asszociál a közelmúltra való kollektív emlékezés trauma-feldolgozó funkciójára (a bolognai pályaudvar és a World Trade Center elleni terrortámadásokra illetve a varsói gettóra való emlékezéseket hozza erre példának – Kovács 2010: 77–96). Bizonyíték a kézenfekvő összefüggésre Pék Győző tanulmánya is (Pék 2010: 97–116), aki eleve a traumatizáló eseményeket helyezi vizsgálódásainak a középpontjába, s kiterjeszti

¹ A tanulmány elkészítését a TÁMOP 4.2.1/B-09/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

azokat a generációs kontextusokra is. Későbbiekben nagyban építünk például arra a Mannheim Károly klasszikussá vált esszéjének (Mannheim 2000) egyik meglátásával egybehangzó megjegyzésére, hogy ha már egyszer kialakult, a generációs identitás nem változik lényegesen (Pék 2010: 97–116) – ahogy Mannheim fogalmaz, ez az identitás világgépként rögzülhet (Mannheim 2000). Pék Győző Foucault-tól kölcsönzött *populáris emlékezet* fogalma pedig egy az egyben megfeleltethető Nora emlékezet fogalmával, amit programadó esszéjében élesen szembeállít a hivatalos, a történettudomány által felügyelt „történelemmel” (Nora 2010).

Ez a párhuzam azért is fontos, mert Nora ezt a populáris emlékezetet a generációról szóló írásában (Nora 2010) egyértelműen az egyes nemzedékektől teszi függővé. Sőt, *a generáció emlékezhely-teremtő tényező, s ha egy nemzedék emlékezetéről szeretnénk képet kapni, akkor annak emlékezhelyeit kell vizsgálnunk* (Nora 2010). Számunkra ez azért lényeges kijelentés, mert teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy az *emlékezhely* fogalmának megalkotója szerint is szorosan összefügg emlékezhely és generáció, ha már a kulturális traumához ilyen kapcsolódást tudománytörténeti okokból nem köthetünk. Mondhatnánk azt is, hogy a trauma egy Noránál fiatalabb tudós-generáció fontos fogalma, ezért is lehet az, hogy Rona M. Fields mindkét *oldalt* traumatizáló eseménynek nevezheti az ötvenes-hatvanas évek fordulóján zajló francia–algír háborút (Fields 2007: 289–305), de a Nora vezette kutatás nem tartja kiemelt emlékezhelynek, legfeljebb példaként jöhet szóba más emlékezhelyek tárgyalásakor (így éppen a generációról írott fejezetben is megemlíti).

Generáció és emlékezhely kapcsolatát meg is lehet fordítani, tehát *egy nemzedék nemcsak előállíthat emlékezhelyeket, hanem ő maga is azzá válhat, valójában az emlékezés terméke maga is* (Nora 2010). Példa erre a 68-as generáció, amely franciáknál ugyan külön tanulmányt nem kapott, de a német emlékezhelyek közé bekerült egy fejezettel (Bude 2001: 122–136). Ez meglehetősen ritka (talán magyar párhuzamként a márciusi ifjakat állíthatjuk ide), ugyanakkor az már globálisan jellemző minden modern társadalom összes nemzedékére, hogy a közös emlékek kötik őket össze – Mannheim Károlyt idézve egyformán kötő eseményekre és élménytartalmakra van szükség (Mannheim 2000). Nora szerint nincs más módja a kötődésre az egyes egyéneknek, csakis a nemzedékhez való csatlakozás, és ez különösen igaz a fogyasztásra épülő nyugati demokráciákra, mivel ott egyszerre értékelődik fel a fiatalság (a fogyasztást nagyon könnyen lehet ösztönözni azzal, hogy örök fiatalságot ígérnek a vásárlóknak) illetve terjed el az egalitárius szemlélet (Nora 2010). Azaz egy-egy nemzedékben immár nem a társadalmi és anyagi helyzet vagy bármi más kritérium hozza létre a közösséget, hanem csakis a nagyjából azonos életkor és a már említett közös emlékek számítanak. Beilleszthető ebbe az átalakulásba az immár tudományközi karriert befutó, Jan Assmann által bevezetett fogalompáros, a *kommunikatív* és *kulturális emlékezet* is (J. Assmann 1999).

Hiszen ha felidézzük Mannheim érvelését úgy is, miszerint a társadalmi emlékezetre éppen azért van szükség, mert a generációk kihalnak (Mannheim 2000), akkor az assmanni terminológia alapján ez úgy is megfogalmazható, hogy *a kommunikatív emlékezetet a generációk tartják fenn, sőt, az valójában a generációk közötti párbeszéd, melynek során emlékeiket átadják a másoknak.*

Generáció: folytonosság és változás kettősége

A nemzedékek közötti kommunikáció nem teljesen egyoldalú, tehát nemcsak az idősebb generáció vállalhat benne aktívabb szerepet. Többen (Cairns és Roe 2003: 3–8; Giesen 2003: 59–71; Pék 2010: 97–116) megfigyelték, hogy az emlékezés egy adott társadalomban folyamatosan változik, mert a fiatalabb generáció a megöröklött emlékeket és hagyományokat átértékeli a saját szempontjai szerint. Két oka is van erre: először is az emlékezés természete olyan, hogy az új, közösségi emlékek a régieket is átváltoztatják (Jensen – Moller 2007: 229–259), másodsor pedig ezekből az újraértékelt emlékekből nyeri el saját identitását, ami megkülönbözteti őt az idősebb nemzedékektől. Ezért van az, hogy egy közösség identitását megalapozó traumatikus esemény, az úgynevezett *választott trauma* is változik generációról generációra (Volkan et al. 2002). Mondanom sem kell, hogy a választott trauma kétségkívül megfeleltethető egy traumatikus emlékezhellyel, annál is inkább, mert mint Norától tudjuk, az emlékezhelyek is folyamatosan változnak, ráadásul vegyítik az egyénit (a generációs kommunikatív emlékezetet) a kollektívvel (a kulturális emlékezettel) (Nora 2010). Így válik nyilvánvalóvá az emlékezhelyek konstrukció-volta, amit folyton rekonstruálni kell (Hartog 2006), amelyet természetesen a generációk építenek fel vagy rombolnak le. Auschwitz emlékezhelye sokat köszönhet például a német 68-as nemzedék felépésének, hiszen ez a háború után született generáció törte meg a hallgatás falát és követelte, hogy nézzen szembe végre Németország (így a szüleik és nagyszüleik) a múlt bűneivel (Volkan et al. 2002).

A szimbolikus szakítás, mely fontos eleme a nemzedék fogalmának és a németek mellett a francia 68-asokat is jellemezte, azzal a különbséggel, hogy Nora szerint – szemben a francia–algír háborút elszenvedő megelőző generációval – a mozgalmukat kiváltó trauma éppen a történelmi események hiánya volt (Nora 2010). A németek ezen generációjánál, ha lehet, még nagyobb az elhatárolódás, mert ott valós trauma volt az idősebbek világában való csalódás, hogy nem tudták őket (és tegyük hozzá, másokat sem) megvédeni a második világháború szörnyű következményeitől (Giesen 2003: 59–71). Nora figyelmeztet, hogy egyszerre kell figyelniük a generációban lappangó két egymásnak feszülő elemre, hiszen a folytonosság ugyanúgy jellemzi, mint a diszkontinuitás. Ez utóbbi, azaz az

elhatárolódás a generáció hangadóinak (politikusaiknak és művészeinek) gondolkodását természetesen jobban meghatározta, de ők mégsem teljesen azonosíthatók a teljes népességnek ehhez a korosztályhoz tartozó összes tagjával, az csúsztatás volna (Nora 2010).

A kommunikatív emlékezet közvetlen közege persze meg is nehezítette az idősebb generációknak azt, hogy az esetlegesen elkövetett bűnököt elismerje az utódok előtt, a felelősségre vonástól való félelem elsődleges szerepe mellett feltehetőleg tartottak attól, hogy az eleve meglévő generációs szakadék csak tovább mélyülne egy ilyen gesztussal. Ezért is van az, hogy a második világháborút átélők mindig szívesebben mesélnek arról, hogy ők akkor is „jó fiúk” voltak, ahogy ezt egy négy országra (Dániára, Hollandiára, Németországra és Norvégiára) kiterjedő kutatás megmutatta (melynek során négy, a szemtanúk mellett azok gyerekeinek, unokáinak és dédunokáinak a nemzedékét faggatták emlékeikről korabeli fotók segítségével) (Jensen – Moller 2007: 229–259). Ez a kutatás arra is felhívta a figyelmet, hogy nemcsak a különböző nemzetek és nemzedékek emlékezete tér el egymástól, hanem az egyes, homogénnek gondolt generációk is megosztottak lehetnek a közös élményeknek tulajdonított jelentések terén. Mannheim még pusztán politikai síkon gondolta úgy, hogy vannak egymással szembenálló nemzedéki egységek egy generáción belül (mint például 1810 táján a német ifjúság liberális és konzervatív táborra oszlott), melyek egymással folytatott küzdelmeikkel alakítanak ki generációs összefüggést (Mannheim 2000). A megosztottság ennél általánosabb szinten megtörténik, mert minden közös generációs tapasztalat közvetítésre szorul, szüksége van szimbolikus reprezentációkra, amelyek alapvetően többértelműek (Giesen 2003: 59–71), így óhatatlanul is létrejönnek egy generáción belül is a különböző interpretációk mentén kialakuló törésvonalak.

Az előbb hivatkozott Bernhard Giesen konstanzi-i szociológust követhetjük akkor is, amikor a generáció és a trauma fogalmainak szorosabb összekötésével próbálkozunk meg. *Generation und Trauma* című tanulmánya (Giesen 2003: 59–71) a traumára már, mint világosan tisztázott fogalomra támaszkodik, ezzel szemben rögtön írása elején figyelmeztet, hogy a generáció fogalma legalább annyira népszerű, mint amennyire tisztázatlan. Tézise szerint annyi bizonyosan állítható a generációról, hogy egy olyan társadalmi konstrukció, mely nemcsak, hogy közös tapasztalatra épít, de ez a tapasztalat közvetlen testi tapasztalatokon kell, hogy alapuljon (Giesen 2003: 59–71). Megkülönböztet úgynevezett *történeti* és *szubkulturális* generációkat, az előbbi erősebb köteléket jelent, mert általában traumán vagy radikális társadalmi átalakításokon alapul, szemben a szubkulturálissal, melyet a szimbolikus reprezentációk és a rituálék segítik a többi nemzedéktől való eltérésben – ahogy Giesen szellemesen megfogalmazza: a zene és a divat hamarabb érvényét veszti bárki számára, mint a háborús élmények (Giesen 2003: 59–71). Így hát generáció és trauma leginkább úgy kapcsolható össze, hogy a

nemzedéket összekötő közös élmény traumatizáló eseményből származik. De létezhet generáció e nélkül a negatív tapasztalat nélkül, épülhet győztes emlékezetre is (Nora is megjegyzi egy helyt, hogy a győzteseknek és a legyőzötteknek egyaránt vannak emlékezhelyei – Nora 2010). Ez akkor állhat elő, amikor a nemzedék tagjai egy sikeres társadalmi mozgalom, forradalom vagy szabadságharc részesei és szinte az újjászületés eufóriájához hasonló a kollektivitás ilyen típusú megszületése (Giesen 2003: 59–71).

A kulturális emlékezet mint áldozat-emlékezet és annak veszélyei

Egy történetiség-tudattal rendelkező generációnak tehát muszáj győztes vagy traumatikus kezdeteket keresnie és azokra emlékeznie (Giesen 2003: 59–71), nem véletlen, hogy alig egy évvel később Giesen éppen ennek a kettőségnek szentel monográfiát, *Triumph and Trauma* címmel (Giesen 2004). Az ott bevezetett *tettes-trauma* fogalma jelentette a kötet igazi novumát (a német 68-as generáció magatartását jelöli, melynek során a szülők által elkövetett bűnöket magukra veszik és így elindulhat a múlt feldolgozása), most mégis egy másik Giesen által kiemelt fogalom, az *áldozat* felé fordulunk. Ennek az a magyarázata, hogy míg a tettes-trauma egészen ritka generációs élmény, addig az áldozati emlékezet szinte minden társadalomban megtalálható, illetve közvetlenül visszavezet bennünket ahhoz az alapvető célunkhoz, hogy a trauma, az emlékezhely és generáció fogalmát összekössük. A trauma ugyanis rögtön az áldozati szereppel társul, még akkor is ha kollektív, „választott” traumáról is van szó (Volkan 1997). *A „választott” traumáról pedig már kimutattuk, hogy olyan traumatikus emlékezhely, melyet a generációk újraalkotnak.* Ez a válasz tehát a K. Horváth Zsolt által is boncolgatott kérdésre, hogy miért is függ össze olyan szorosan áldozati emlékezet és tragikus történelemszemlélet (K. Horváth 2004: 37–49). Ahol a közösség identitásának alapját egy trauma jelenti, ott a közvetlen áldozatok traumája a velük azonos identitást vallók traumája is lesz, az áldozatok közössége a kollektív identitás részévé válik (Giesen 2004). Giesen párhuzamot is von a traumatizált individuum és a közösség között abban, hogy mindkettőnek terápiára van szüksége, csak az utóbbi a feldolgozást intézmények segítségével tudja megkezdeni, különösen akkor, ha az igazságszolgáltatás képtelen ennek a feladatnak eleget tenni, mert ha túl sok elkövető van – mint történt az a második világháború esetén –, akkor a jog nem tud minden tettet megbüntetni (Giesen 2004).

A kollektív áldozati emlékezet viszont veszélyeket is rejt magában, mert el-lenségképre is épül, Volkan kutatócsoportja szerint nincs is olyan „választott

trauma”, ahol ne lennének megnevezhetőek a tettesek, azaz természeti katasztrófákból nem születhet meg egy közösség alapító története (Volkan et al. 2002). Cairns és Roe amellet érvelnek, hogy a mai etnikai konfliktusok a múltban gyökereznek, szorosan összefüggnek az egyes közösségek kollektív emlékezetével (Cairns – Roe 2003: 3–8) és nyilvánvalóan egyoldalú megközelítéseket szül, amelyek alapján a vélt áldozatok bosszút forralnak, ahonnan egyenes út vezet ahhoz, hogy ők maguk is tettessé váljanak (Roe – Cairns 2003: 171–180). Fields is arra a következtetésre jut – többek között az északír vagy a palesztin-izraeli konfliktust elemezve –, hogy a traumára adott reakció előítéletet vagy xenophóbiát is eredményezhet, de akár egészen az erőszakig eljuthat (Fields 2007: 289–305). Ebből a körből csak akkor lehet kikerülni, a béke feltétele az lesz, ha a két oldal képes a kollektív megbocsátásra és esetleg egy közös történelmi szemlélet kialakítására (Roe – Cairns 2003: 171–180), ezt esetleg pénzbeli kártérítés is követheti, mint a dél-afrikai apartheid rendszer felszámolása után (Fields 2007: 289–305), de a megbocsátást ez sem válthatja fel igazából. Feltehetőleg egy sikeres gyász munka után történhet meg a megbocsátás aktusa a közösség részéről, mert mint Volkantól tudjuk, egész közösségek is tudnak gyászolni (Volkan 1997), ahogy teljes nemzedékek is, hiszen őket az elmúlt idők gyásza köti őket össze, nem az eljövendő (Nora 2010).

A gyászoló közösségekben az áldozatokhoz való kötődés a generációk szerepére is rávilágít a trauma továbbörökítésében. Giesen nem tér ki rá a generáció és a trauma összefüggését taglaló tanulmányában, pedig ő maga említi az áldozatok kapcsán, hogy a két fogalom a *szekundér traumatizáció* jelenségében is egyesíthető. A társadalom tagjai ugyanis úgy vállalnak közösséget a múlt áldozataival, hogy azok közvetlen leszármazottjaiként, utódaikként tekintenek magukra, mint ha csak a szekundér traumatizáció esetében lennének, ahol a következő generáció is traumatizálttá válik köszönhetően a szülők pszichés sérüléseinek (Giesen 2004). Ugyanígy vélekednek Volkan és munkatársai is a „választott trauma” örökítése kapcsán: az elődök traumatikus története óhatatlanul is befolyásolja az utódokat, az idősebb generációk a traumát továbbadják, s ezzel a fogalom mindkét kritériuma teljesül, hiszen így valóban öntudatlan választás alapján épül be a következő generáció alap-identitásába. Jól megfigyelhető ez a Holokauszt kapcsán, ahol a túlélő generáció igyekezte elfojtani a traumát, de a második-harmadik generáció identitásának már meghatározó elemévé válik (Volkan 1997; Volkan et al. 2002).

A három fogalom közös nevezői: az időszerkezet, a modern eredet és a medialitás

Az utolsó fejezetben azt kívánjuk bebizonyítani, hogy az emlékezhely fogalma legalább három aspektusban mindenképpen hasonló a kulturális traumához: az időbeli struktúrájában, a modernség születéséhez köthető eredetében és végül abban is hasonlítanak, hogy mindketten különböző médiumokra vannak utalva túlélésük érdekében.

Az előbbi rész zárásában a Holokauszt-túlélők példája is azt mutatja, hogy az egyéni traumához hasonlóan a kulturális trauma is lappanghat egy bizonyos ideig (ez persze a Holokauszt esetén kézenfekvő, hogy az egyéni szenvedések összeadódva kiadják ezt az időszerkezetet). A traumát viszont bármi reaktiválhatja, példánk esetében feltehetőleg az Eichmann-per döntő szerepet játszott ebben. Más esetekben egy évforduló is (tipikus emlékezhely egy naptári nap) vagy egy politikus akarata is előhívhatja az addig csak elfojtott emléket, hogy aztán múlt és jelen összemósódjon, – Volkan és két szerzőtársa találó fogalmát kölcsönvéve – hogy bekövezzék az „időomlás” (*time collapse*) (Volkan et al. 2002). Ez az időbeli struktúra ismerős lehet az egyéni traumatikus stressz-zavar diagnózisából, hiszen annak egyik legfontosabb tünete, hogy a múlt a traumatizált személy fejében nem válik múlttá, hanem folyamatosan jelenként kísérti. Mint ismeretes, Nora nem operált a *kulturális trauma* fogalmával, mégis valami hasonlóról beszél, amikor a közösségek *dokumentum- és kötelesség-emlékezete* mellett megkülönböztet *távolsági emlékezetet* is, mely ugyan a diszkontinuitás jegyében, de mégis képes a múltat látomászerűen felidézni (Nora 2010). Ez teljes mértékben harmonizál az emlékezhely-kutatás azon axiómájával, hogy a múlt létmódja immár a múlt megjelenése a jelenben és az emlékezet semmi több, mint a prezentizmus eszköze (Hartog 2006). A jelen és a múlt összekeveredik tehát itt is, viszont van egy óriási különbség: a prezentizmusnál a jelen dominál, a traumánál viszont a múlt szállja meg a jelent, akár olyan mértékig, hogy annak jövőjét is bizonytalanná teheti. A prezentizmus ezzel szemben nagyon is ura a helyzetének, voltaképp azzal a funkcionális emlékezettel (*Funktiongedächtnis*) azonosítható, amely a táremlékezetben (*Speichergedächtnis*) felhalmozott rengeteg emlék közül a jelen érdekeinek megfelelően válogat (A. Assmann 1999). Erről beszél Kovács Judit is Pentzold alapján, amikor azt állítja, hogy az emlékezhelyek azért strukturálják a kulturális memóriánk terét, hogy ne vesszünk el az archívumok tengerében (Kovács 2010: 77–96). A tár-emlékezet már régen áttekinthetetlen mennyiségű emléket halmozott fel, hála az egyre fejlettebb technikának, különösen az utóbbi kétszáz évben, melynek kezdetben a könyvnyomtatás gépesítése adott igen erős lökést. Ennek a technikai robbanásnak köszönhetően szüntek meg Európában az „emlékezet-társadalmak”

(az emlékezhely-kutatás ennek megfelelően leltár, a halál tényének megállapítása előtt – Hartog 2006), azaz azok a közösségek, amelyek pontosan annyi kulturális emlékezetet halmoztak fel, amennyire szükségük volt. Ezek a „hideg” emlékezetű társadalmak nem nagyon változtak, mivel nem változott az átadni kívánt hagyomány sem, ezzel szemben a modern társadalmak „forróvá” váltak (J. Assmann 1999). Ezek a közösségek minden újabb és újabb impulzust adaptáltak, és megfeledeztek a tárolókban felhalmozott hagyományokról, a múltban való tájékozódásban emlékezhelyekre lett szükségük a 19. század kezdetétől fogva. Ezért az 1820 és 1840 közötti két évtized nemcsak a francia (Nora 2010), hanem az összes európai, így a magyar nemzeti emlékezet szempontjából is kiemelkedő fontosságú volt. A történetiség-tudat lassú terjedése, a múlt és jelen közötti különbség felismerése tette lehetővé azt, hogy 1826-ban felmerüljön, a háromszázadik évfordulón mégiscsak meg kellene emlékezni Mohácsról, de a nemzedéki öntudatnak is előfeltétele volt a múlt és jelen ilyen típusú szembeállítás (Nora 2010). Nora ugyanilyen fontos időszaknak nevezi az 1880-as és az 1890-es évtizedet is, szerinte ugyanis egyáltalán nem véletlen, hogy az emlékezet történeti átalakulása és Freud fellépésével az egyéni psziché felé fordulás időben egybeesik, az emlékezet innentől kezdve az egyéni identitás meghatározó elemévé válik és a közösségi emlékezet pedig magánemlékezetekre esik szét (Nora 2010). Egy korábbi tanulmányomban (Takács 2011: 36–51) Frank Ankersmit-tel követve (Ankersmit 2002: 72–84) kimutattam, hogy a trauma is egyidős a modern szubjektum globális elterjedésével, ismeretes ugyanis, hogy az egyéni trauma tünetcsoportjára emlékeztető leírás először az 1860-as években született meg, amikor a vasúti balesetek fizikai sérülést nem szenvedő túlélői patológikus viselkedését a gerinc láthatatlan deformációjára vezették vissza (ez az úgynevezett *railway spine*). Látható tehát, hogy *a trauma, az emlékezhely és a generáció fogalma csakis a modernitás keretei között született meg*, különösen meghatározó szerepe volt ebben a múltat és jelent diszkontinuitásában szemlélő (ám ezt a különbséget szüntelenül áthidalni kívánó) történetiség-tudatnak.

Ha a múltat úgy érzékeli a modern tudat, hogy az végérvényesen elveszett, akkor a hiány tudata olyan erős lesz, hogy valójában a mai emlékezet, így az emlékezhelyek is a múlt pótlékai és protézisei lesznek (K. Horváth 2010: 379–407). Rögtön következhetne ebből az asszociáció, hogy a trauma-elméletek többsége is alapvető elemének tartja a hiányt, de muszáj Dominick LaCapra figyelemztetésére figyelni, aki szerint a történelmi eseményt (amit *vesztés*nek nevez), nem szabad összekeverni azzal a transzshistorikus egzisztenciális emberi jellemzővel, amit ő *hiánynak* hív, és a strukturális traumával azonosítható leginkább (ilyen például az anyával való egység elvesztése is) (LaCapra 2006: 89–97). Párhuzamot tehát nem a hiányban lelünk, hanem abban, hogy a múltat ugyanúgy protézisek teszik jelenvalóvá a traumára és a „normális” eseményekre való emlékezés folyamán egyaránt – protézisekre van szüksége tehát minden közösségnek ahhoz,

hogy egy egyéni vagy egy kollektív trauma reprezentálhatóvá váljon (Takács 2009: 4–9). Ezzel megérkeztünk a harmadik közös nevezőhöz, hiszen *mind a három társadalmi jelenség erősen függ a közvetíthezőségről*, divatosabb szóval szólva a medialitástól. Az emlékezhelyek feleslegesek lennének, ha az általuk őrzött emlékeket személyesen is átéltük volna (Nora 2010), hasonló a helyzet a kulturális traumánál is, ahhoz, hogy magukénak valljuk, nem kell személyesen érintettnek lenni a veszteségekben. Az áldozatokkal való közösségvállalást, végső soron a velük való közös identitást a médiumok (főként emlékművek és múzeumok) hozzák létre (Giesen 2004). Azért is vagyunk rászorulva, mert alapvető emberi jegy, hogy az átélő elsődleges tapasztalata szükségszerűen töredezett, egyértelmű formát a közös emlék csakis a másodlagos, intézményesített emlékezetben kaphat (Koselleck 1999: 3–8). A médium által megteremtett közös tapasztalat tehát alapvető igény a modern társadalmakban, ezt látjuk már a generációk közös élményeinek szimbolikus reprezentációjában is, ahol szintén az a törekvés, hogy a közös, ám diffúz tapasztalatoknak kontúrt adjanak. Ezért, bár Giesen a generáció kritériumának a közvetlen testi élményen alapuló tapasztalatot adta meg, alkalmasnak tartja a közvetítő médiumokat is ilyen tapasztalat előállítására (Giesen 2003: 59–71). Az elektronikus médiumok korában így tehát különösen igaz van Kovács Juditnak abban, hogy a média kollektív emlékeket hoz létre (Kovács 2010: 77–96). A World Trade Center elleni támadások sajnos tökéletes példájává váltak annak, hogy minden esemény magában hordozza saját maga megemlékezését, hiszen a kamerák élesben vették a második repülőgép becsapódását (Hartog 2006). Míg korábban a trauma más médiumokba egy öntudatlan terápia részeként került át, hogy direkt (film és szépirodalom) vagy indirekt módon (például egy néptáncban) (Volkan 1997) feldolgozásra kerüljön, addig a médiumok a ma traumáinak akár alapvető elemeivé válhatnak. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy PTSD-re utaló tüneteket kellene keresni a tévénézők között, jobban mondva azok között, akik egy adott közösség tagjaiként maguknak vallanak egy kulturális traumát. Az egyéni és a kulturális traumát ugyanis épp a medialitás különbözteti meg: az egyéni traumának csak a nem egyértelmű jeleket adó test a médiuma, a terápiát ezért egy új médium keresésének is nevezhetjük (ha tud róla beszélni vagy ími róla a beteg, akkor egyben már objektíválta, távolította is magától a traumát). A kulturális trauma ezzel szemben eleve a közvetítettségén alapul, így ad koherenciát ennek és közösségnek egyaránt (Takács 2011: 36–51).

Egy tévéműsor nem okoz tehát poszttraumás stressz-zavart, de ugyanakkor azt is láthattuk, hogy egy-egy korszak vezető médiuma radikálisan megváltoztathatja az adott időszak emlékezési stratégiáit. Megkockáztatható az állítás, hogy az internet, a mobiltelefon és egyéb újabb technikai eszközök szintén hozhatnak egy ilyen, ma még be nem látható váltást. A generációkat immáron nemcsak az által tudjuk majd egymástól megkülönböztetni, hogy milyen közös élmény érte őket

15 és 25 éves koruk között, hanem az is meghatározó lesz már, hogy milyen médium strukturálta a hétköznapi életet: már most vannak olyan generációk, akik nem akarják-tudják elsajátítani a legújabb technikákat és ez később sem lesz másként. Azt, hogy a most felnövő kamaszok és fiatal felnőttek valóban külön csoportot képeznek-e ez alapján, Giesen szerint is csak egy időbeli távlatból lehet majd eldönteni, de addig is megindulhat az ilyen spekulációk alapján a generációk közötti párbeszéd (Giesen 2003: 59–71). Jelen írás beéri szerényebb célokkal is: remélhetőleg a szociálpszichológia és a kultúratudomány között megindult párbeszéd tovább erősödik azzal, hogy megkíséreltem kimutatni a különféle szakterületekről érkezett három fogalom lehetséges kapcsolódási pontjait.

Felhasznált irodalom

- ANKERSMIT, Frank R.
2002 Trauma and Suffering: Forgotten Source of Western Historical Consciousness. In Jörn Rüsen (ed.): *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*. 72–84. New York: Berghahn
- ASSMANN, Aleida
1999 *Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck Verlag
- ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- BUDE, Heinz
2001 Achtundsechzig. In Étienne François – Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte, Band 2*. 122–136. München: Beck Verlag
- CAIRNS, Ed – ROE, Micheál D.
2003 Introduction: Why Memories in Conflict? In Ed Cairns – Micheál D. Roe (eds.): *The Role of Memory in Ethnic Conflict*. 3–8. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan
- FIELDS, Rona M.
2007 Xenophobia: A Consequence of Posttraumatic Stress Disorder. In Carll, Elizabeth K. (ed.). *Trauma Psychology. Issues in Violence, Disaster, Health, and Illness, Vol 1*. 289–305. Westport – London: Praeger Publishers
- GIESEN, Bernhard
2003 Generation und Trauma. In Jürgen Reulecke (Hrsg.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*. 59–71. München: R. Oldenbourg Verlag
2004 *Triumph and Trauma*. Boulder – London: Paradigm Publishers
- HARTOG, François
2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest: L'Harmattan – Atelier

JENSEN, Olaf – MOLLER, Sabine

- 2007 Streifzüge durch ein europäisches Generationengedächtnis. Gruppendiskussionen zum Thema Zweiter Weltkrieg in interkulturellen und intergenerationellen Vergleich. In Harald Welzer (Hrsg.): *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*. 229–259. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

K. HORVÁTH Zsolt

- 2004 Über „Lieu de Mémoire“, „Trauma“ und ihre Bedeutung in Ungarn. Gedächtnisforschung aus begriffsgeschichtlicher Sicht. In Amália Kerekes – Alexandra Millner – Peter Plener – Béla Rásky (Hrsg.): *Leitha und Lethe. Symbolische Räume und Zeiten in der Kultur Österreich-Ungarns*. 37–49. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag
- 2010 Emlékezet a történelem után – Pierre Nora és a Les lieux de mémoire: az esettől a modellig. In Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. 379–407. Budapest: Napvilág Kiadó

KOSELLECK, Reinhard

- 1999 Az emlékezet diszkontinuitása. *2000* 11 (11), 3–8.

KOVÁCS Judit

- 2010 Az emlékezet ideje: megfontolások a történelmi-kulturális visszaemlékezés kutatása számára. In Hunyady György – Münnich Ákos (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. 77–96. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó

LACAPRA, Dominick

- 2006 Trauma, hiány, veszteség. *Café Babel* 15 (2), 89–97.

MANNHEIM Károly

- 2000 *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Osiris Kiadó

NORA, Pierre

- 2010 *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó

PÉK Győző

- 2010 A szociális és kollektív emlékezet a traumatizáló események pszichoszociális szempontjaiból. Generációs megfontolások. In Hunyady György – Münnich Ákos (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. 97–116. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó

PROST, Antoine

- 1998 Verdun. In Lawrence D. Kritzman (ed.): *Realms of Memory. Rethinking the French Past, Vol 3*. 377–401. New York: Columbia University Press

REICHEL, Peter

- 2001 Auschwitz. In Étienne François – Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte, Band 1*. 600–621. München: Beck Verlag

ROE, Micheál D. – CAIRNS, Ed

- 2003 Memories in Conflict: Review and a Look to the Future. In Ed Cairns – Micheál D. Roe (eds.): *The Role of Memory in Ethnic Conflict*. 171–180. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan

TAKÁCS Miklós

- 2009 A trauma "vándorló" fogalmáról. *Debreceni Disputa* 7 (5), 4–9.
2011 A kulturális trauma elmélete a bírálókat tükrében. *Studia Litteraria* 49 (3–4), 36–51.

ULRICH, Bernd

- 2001 Stalingrad. In Étienne François – Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte, Band 2*. 332–348. München: Beck Verlag

VOLKAN, Vamik

- 1997 *Blood Lines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. New York: Farrar, Straus and Giroux

VOLKAN, Vamik D. – AST, Gabriele – GREER, William F.

- 2002 *The Third Reich in the Unconscious. Transgenerational Transmission and its Consequences*. New York – London: Brunner – Routledge

Miklós Takács

POSSIBLE MEETING POINTS OF THE CONCEPTS OF *LIEUX DE MÉMOIRE*,
GENERATION AND CULTURAL TRAUMA

This paper intends to take into account the previous attempts on connecting the concepts of *lieux de mémoire* (sites of memory), generation and cultural trauma. While researches of *lieux de mémoire* starting from France were not aware of the concept of cultural trauma at the time, the concept of generation has been regarded as a community creating its own *lieux de mémoire*. There have been researches of social psychology and cultural studies in the Hungarian academic field, which recognized possible contact points, but the three concepts have not yet been considered together in any such studies. The identification of cultural trauma as *lieux de mémoire* is evident, as much as the correlation between generation and *lieux de mémoire*. While according to the studies of Bernard Giesen generation and trauma can be connected, for historical generations (as opposed to subculture generations) the experience of being forged into a community is usually triggered by a trauma. The chosen trauma concept by Vamik D. Volkan accurately displays this memory strategy. On the other hand, this victim-memory of the community is not without hazards, because those taking up common identity with the victims may easily become perpetrators in the spirit of vengeance. This trans-generational victim-memory is similar to the process of secondary traumatization, yet it requires other means of mediation besides verballity. Similarly, social phenomena marked by the three concepts cannot be separated from mediality, but there are parallels in their time structures and origins, too.

Keywords: *lieux de mémoire*, historical and subculture generations, (cultural, structural, chosen) trauma, secondary traumatization, (victim-, cultural and communicative, cold and hot, function- and repertory-) memory

Psychological Crisis from the View-point of Existentialist Philosophy and Psychotherapy

NIKOLETTA MÁNDI – JÓZSEF CSÜRKE

‘...since the solution can never be drawn towards particulars respectively, but only towards the whole, [...] crisis is always necessarily existential, experiential and inevitable.’

Béla Hamvas (1983: 45).¹

Abstract: The homo patiens, Viktor E. Frankl’s human person (2010) of suffering, is capable of discovering meaning in his existence through the ability of suffering: in the dimensions of consummation and despair, even in fatal failure he is able to realize himself. The human being suffering in a crisis may discover the possibility of finding a higher quality, a more profound meaning. In this respect, suffering becomes a meaning potential. In our approach the phenomenon of psychological crisis may define our relationship to existence and the basic issues of being. While thinking over different modes of resolutions emerging in crisis, we are able to gain a deeper insight into ourselves. The present study provides some new points of view by the cross-section of the existentialist approaches analysed: first, crisis as transcendental operation and as the result of liminal situations of fundamental existential conflicts (Jaspers 2000) is scrutinized. An attempt is made to investigate crisis in a new interpretation framework leading us to a deeper understanding of the transcending process between two Heideggerian modes of being: (1989), ‘forgetfulness of being’ and ‘being-uncovering’. Next the functions of anxiety and despair –as strongest predictors of suicidalism – in crisis situations are analysed from an existentialist view point. We shed light on crisis as a reflective process leading towards self-knowledge through the ills that emerge in our lives, considered as drama in phrase of Hamvas’s (1983), by analysing those processes that are wished to be banished.

Keywords: crisis, existentialist philosophy and psychotherapy, meaning potential, reflective process, self-transcendence

The roots of existentialism lead back to the oeuvre of the Danish philosopher, Soren Kierkegaard, who obliged himself to investigate his own

¹ Quotations from Hungarian sources were translated by Imre Radnai.

existence in the first decades of the 1800s, his ideas – about anxiety as the fundamental fact of existence and about loneliness as the tragedy of human condition – all became basic questions of existential philosophy succeeding World War I.²

According to the summary of Hans Joachim Störig, the renowned German professor of philosophy (1997), the following basic characteristics describe the schools of existentialist philosophy: 1. Man always has his own mode of existence in the focus of attention. 2. Existence is always considered as an individual mode of existence, thus it is always subjective and cannot be derived and further analysed. 3. Regarding methodology existential-philosophical approaches are all phenomenological. 4. Existence is dynamic and essentially bound to time actually it is being in time. 5. The schools direct attention to the individual, however, at the same time they are not individualistic, since they never aspire to isolate the individual; human existence is always being in the world and it is always being together with others. 6. Often existentialist philosophers gain inspiration from an ‘existentialist experience’ that makes their frame of reference highly personal in which a final question, a liminal situation is processed.

Regarding their essence the fundamental conflict in different approaches of psychotherapy based on existentialist philosophy is the same: the individual faces the conditions of his existence. Conditions are interpreted as ultimate questions to be resolved, particularities that have to be faced with, that are inseparable constituents of existence. Jaspers, Frankl, Yalom and the existentialist psychiatrists in general frequently use and modify certain conceptions of philosophy in order to approach different phenomena from the ground of praxis; likewise an attempt is made in this study to apply philosophical constructs to generate a new horizon in the understanding of psychological crisis. Existentialist psychotherapy is one of the forms of dynamic³ psychotherapies which for its fundamental conflict concentrates on deep structure, the facts of existence, on ‘ultimate problems’ and regarding its content – according to Yalom’s (2003) summary – the attitude to four fundamental anxieties make up the subject of investigations: that of death, freedom, separation and *meaninglessness*, and their related conscious and unconscious fears.

² One of the main tenets of Kierkegaard is that *truth* lies in our own subjectivity; our intimate inwardness has existential priority above the systematic philosophical constructions.

³ The expression dynamic generally refers to the primary meaning of the Greek word: strong, powerful; and has a technical reference as well: being in motion, non-static, here referring to psychic impulses, driving forces, that in the world of existentialist psychotherapies aim some kind of an ultimate question pending throughout one’s lifetime.

In psychoanalysis always some kind of instinctive is raised into consciousness, in existential analysis the spiritual becomes conscious instead of the instinctive (Frankl 2002: 16), and as the spiritual fundament of human existence is organised around the phenomenon of responsibility. The issue of depth has peculiar emphasis in the existentialist approach (Yalom 2003), which in Freudian and Neo-Freudian schools always means the exploration of different layers of the psyche with great care, till the earliest most fundamental conflict is reached leading to one of the traumas in psychosexual development. Whereas existentialist psychotherapy cannot be aligned with the development model with respect to the approach understanding depth not as the exploration of the past, but as interrelationships belonging to the individual's existence independent of time, including the individual's consciousness and the space surrounding him. It queries what the individual is, instead of prying how he has become that. The past is important insofar as it is part of the individual's actual condition of existence and has contributed to the development of present attitudes to existential problems. The most significant tense for the existentialist approach is: future that is becoming present.

The questions posed by existentialism – that are difficult to be made the subject of empirical investigations beyond measure – aim to stride over the chasm between the subject and object of the investigation by postulating man as a conscious being who himself is participating in the creation of reality.

The issue of transcending – the psychological crisis as liminal situation

Yalom reads in his influential work *Existential Psychotherapy* as: 'Although the physicality of death destroys man, the idea of death saves him' by 'not only vesting human life with reality as being, but also as meaning' (Yalom 1980: 30). Heidegger thinks being conscious about death helps *Dasein*⁴ to accomplish the change between different orders and qualities in the modes of existence – between the states 'forgetfulness of being' and 'being-uncovering'. He reads in *Being and Time* as follows: 'With death, *Dasein* stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being. [...] Thus death reveals itself as that *possibility which is one's ownmost, which is non-relational, and which is not to be outstripped*. As such, death is something *distinctively impending*' (Heidegger 1962: 293–294).

⁴ *Dasein* – in Mihály Vajda's and his fellow researchers' translation – is being in presence, man who understands the existent in its existence as presence, that is he understands it with respect to a given modus in time, to the present.

For man, impending death has always meant a liminal situation. The conception of liminal situation was moved to the focus of Karl Jaspers's thinking – the prominent German philosopher of the 20th century, who changed his praxis of the psychiatrist to the contemplation of the existentialist philosopher – in which death appears as a compelling circumstance. Death, the inevitability and immutability of death, derails the individual from his routine mode of existence and assists him in approaching a conscious mode of existence. Jaspers held: there are liminal situations in life in which the suppressed idea of death emerges back to the surface; the liminal situation may be a tragedy or great joy, covering an event that derails one from daily, routine situations and inevitably faces him with the ultimate questions: what the meaning of life is, or whether we are needed or not by anyone at all.

The psychological crisis as liminal event is expressed through liminal-metaphors both in Hungarian and English language communities (B. Erdős 2005). Márta B. Erdős (2004, 2005) compared the characteristics of crisis-discourse based on investigations in the Hungarian and English speaking world. Her point of departure is the theory of Van Gennep's from 1906 about rites of passage (Van Gennep 1960; Turner 2002) identifying three subsequent phases in the rites of passage: separation, liminality and reincorporation, reintegration. In the phase of separation the person finds himself in a system of relations beyond ordinary roles and norms, throughout which one loses the identity created by previous relationships. In the liminal interim state, without any name and status, the person exists as Nobody, there is nothing to limit or enable certain of his actions. During the phase of reintegration or fitting up, one arrives at new roles, into originally and previously existent norms that have been acquired differently in the possession of new experiences. Crisis is a phenomenon apparently analogous to the rites of passage – finds B. Erdős – and based on the analyses of English language in this respect by McNamee (McNamee cited by B. Erdős 2005) infers that on the one hand language usage draws from the source range of 'edge/verge' and on the other hand from that of 'falling' to its metaphoric equations (B. Erdős 2005: 44). B. Erdős directs attention to such phrases of folk wisdom and everyday language usage expressing crisis as: characteristic of the person, as his property, or as something that is happening to him. (Such typical comments are like 'the person gets into crisis', 'one is in crisis', or 'he reached a critical stage in his life'.) According to her conclusion throughout psychological crisis, regarding language usage, the lack of control as an idea becomes emphatic, just like in the experience of 'falling'.

In the background of dialogues, as the subject of communication-theoretical, psychotherapeutic and philosophical investigations – whether directly or hidden – usually the topic of transcendence lies. Researchers in their

conceptions and enquiries exert themselves to explore, seize the ‘forces that are considered independent of the material world and are supernatural’ while investigating transcendence.⁵

Jaspers considers existence as ever unseizable, calls it ‘all-embracing’. The ‘all-embracing’ can never be manifest for us as horizon, it cannot become the subject, and we only may become aware of it as *limit*. The steps made towards the ‘all-embracing’ means the subject of basic philosophical operations. *The execution of operations in liminal situations actually is transcending*. The primary condition of transcending is the ‘radical openness’ formulated by Jaspers, referring to a disposition for any new experience that renders the knowing of the ‘all-embracing’ – including the world and every existent in the world – possible. Thus, transcendence is the absolute ‘Hypotenuse’, the ‘all-embracing’ hypotenuse of all hypotenuses (Jaspers 2000; Störig 1997).

Transcendence is ‘a paradigm that renders the objects and the situations of our life extraordinary, making them ascend to the level of an extraordinary symbolic force’ (Gargani 1998: 115). The fire of heavens is the same idea as the fire of hell says Gargani (1998: 114) the Italian philosopher, since heaven and hell are just two opposite poles of a relation to the same fire. ‘Suicide obviously has psychological concerns, but in addition has transcendent ones as well – although, the latter is rarely mentioned, since this plane cannot be grasped by the acknowledged tools of our culture related to suicide’ – reads Márta B. Erdős in her volume, *A nyelvi kapcsolat (The Lingual Relation)* (2005: 27). Her reasoning finds its roots in an approach that analyses man as a ‘bio-psycho-social’ being capable of executing all its operations without the transcendental references of humans. One of the focuses of B. Erdős’s investigations is the role of the dialogical relationship in crisis intervention with its qualities and characteristics. ‘Quitting the universe determined by former meanings at the same time entails that one has to go beyond the world experienced in its actuality. [...] The context concerning strategies of life cannot be else than the transcendent faculty’ – she points out (B. Erdős 2005: 179).

The participation and partaking in certain qualities of communication make the availability to the transcendental faculty possible. In this respect both the approach by Bateson, regarding the third level of his learning theory (Bateson 1971; B. Erdős 2005), as well as the fourth type of communication by Jaspers (Jaspers 2004) are especially noteworthy. Bateson’s 0 level refers to the mere transmission of information, level 1 is learning in its ordinary sense of the word,

⁵ Providing a review of dialogue-research is not possible here, considering the vast amount of literature, however, the approach related to crisis is inevitable to be imported into our discourse to be able to unfold the subsequent train of thoughts.

level 2 stands for learning how to learn, thus finding the most effective strategies. Level 3 at Bateson is existential or spiritual in character, where the absolute significance and aim of the process is the question itself.

Out of the four types or levels of personality images enumerated by Jaspers – mere being, consciousness as is, the level of the spirit and finally that of existence – the first three cannot enable us for realization. That takes place only at the fourth level, at the level of man as existence, thus ‘the realization of the liminal situation is, in a certain respect, equal to the «coercion» of man into existence’ (Csejtei s. a. 24). Considering the levels of human existence Jaspers differentiates four types of communication (Jaspers 2004; Juhász – Csejtei 2004): 1. communication at the level of mere being in which the struggle is for power to one’s own interest – regardless of others; 2. entirely rational communication that takes place at the level of consciousness as is, aiming the maintenance of communication between people; 3. communication taking place at the level of spirit making it possible to share common ideas, values, norms and principles; 4. the existential communication, unlike the first three levels with their objective characteristics, is originally non-objective and cannot be mediated by any techniques. It can be realised through participation from the other or through communication in silence. Jaspers considers the mentioned level of existence eminently important, since it includes the quality of openness to transcendence. One of the central principles and concepts of the existential-analytic logotherapy elaborated by Frankl, *self-transcendence* addresses a similar approach, whereas man only wins himself, provided he can intend something that points beyond instincts and psycho-physiological needs (Sárkány 2008).

The possible role of crisis in transcending between the modes of existence regarding Heideggerian ‘forgetfulness of being’ and ‘being-uncovering’

The interpretation of psychological crisis as liminal situations offers both a framework and content to the understanding of the change between the modes of existence regarding Heideggerian ‘forgetfulness of being’ and ‘being-uncovering’. In existential psychotherapeutic deliberations the concept of *Dasein* by Martin Heidegger – who, however, never defined himself as a philosopher of existentialism – got a significant role (Yalom 1980; Heidegger 1989; Fehér 1992) in expressing the idea that human existence simultaneously provides and carries meaning. According to Yalom (2003) it appears in two forms of manifestation:

once as the 'empirical I', in the form of the present existent object, and as the one who creates the world, as the 'transcendental I'.

We could seize the two fundamental modes of existence described by Heidegger (1989) as follows:

1. The forgetfulness of being (*Seinsvergessenheit*): is a state when one forgets about being and actually lives in the world of objects, immerses oneself in the everyday routine and as described in therapeutic praxis – is 'moving on the surface'.⁶ Yalom describes the mentioned state as inferior. His statement of the given hierarchic-structural view may be disputable by becoming more acquainted with Heidegger's approach. In Heidegger's works the concepts of 'authenticity' and 'inauthenticity' that are parts of the always 'in each case mineness'⁷ are accented and related to the forgetfulness of being state. The possibility of authenticity is based on the idea that man 'is in each case essentially its own possibility, it can, in its very Being, 'choose' itself and win itself; it can also lose itself (Heidegger 1962: 68). It is only possible because 'it is essentially something which can be *authentic* – that is, something of its own' (Heidegger 1962: 68). The modes of existence regarding authenticity and inauthenticity are 'both grounded in the fact that any *Dasein* whatsoever is characterized by mineness' (Heidegger 1962: 68). The authentic and inauthentic modes of Being are possible since man maintains a relation to his own Being; he is free to undertake his Being and to escape from it. In this 'each case mineness' Heidegger directs our attention exactly to the fact that inauthenticity 'does not signify any 'less' Being or any 'lower' degree of Being' (Heidegger 1962: 68), since 'it is the case that even in its fullest concretion *Dasein* can be characterized by inauthenticity –when busy, when

⁶ The four characters conceived by Béla Hamvas could be correlated with the state of the 'forgetfulness of being' and the first character – borrowing Antal Szerb's expression – he called the lotus eater. The most characteristic feature of the lotus eater is that he lives in a peculiar stupor regarding the serious nature of his situation, as if there were no crisis. He strives to 'forget the time' he is in, in which he is living. Nevertheless, the lotus eater is a characteristic crisis-aspect, since forgetfulness is only present in relation to those instances he wants to forget about. He believes whatever he has given a miss has not been noticed by him either. Though, by doing so, his vulnerability is even greater, since he is permanently bound to turn his back on the actual crisis situation and its solution that would be best to be 'forgotten'. The second type is different, it is the situation of the outsider who is totally aware what is happening, but he is in a belief he has been honoured and possesses the solution. Hamvas reckons the political parties, the social movements and the representatives of different 'subfields of sciences' (e.g. psychology /sic/, statistics, economics) to this category. He considers the outsider to the crisis 'out-of-date', since he was born out of date and has no real relation to the present, moreover, he has never had. One 'fallen behind' cannot move with his times. The time lag is gradually growing between him and his times, losing his presence in time, thus a 'coefficient of anachronism' arises in his conduct of life and the distance between his individual fate and common human fate becomes greater (Hamvas 1983).

⁷ Among others, Heidegger considers 'always-being-my-own-being': death, anxiety and conscience as well.

excited, when interested, when ready for enjoyment.' Heidegger's further very important inference is about the relation between the two modes of Being that 'inauthenticity is based on the possibility of authenticity' and continues 'Inauthenticity characterizes a kind of Being into which *Dasein* can divert itself and has for the most part always diverted itself; but *Dasein* does not necessarily and constantly have to divert itself into this kind of Being' (Heidegger 1962: 303).

2. 'Being-uncovering' (*Entdeckendseit*): the state that awakens the consciousness of Being, when the individual is conscious of his Being and the responsibility for Being. 'Being-true as Being-uncovering, is a way of Being for *Dasein*' – reads Heidegger (Heidegger 1962: 263). 'What makes this very uncovering possible must necessarily be called 'true' in a still more primordial sense. 'The most primordial phenomenon of truth is first shown by the existential-ontological foundations of uncovering' (Heidegger 1962: 263). According to the above mentioned approach, this is the very existential-ontological mode in which man is related to his self-creating ability, only from here is he able to change himself; leading to the conception of 'understanding Being' and Heidegger expounds on it as follows: 'But Being "is" only in the understanding of those entities to whose Being something like an understanding of Being belongs. Hence Being can be something unconceptualized, but it never completely fails to be understood' (Heidegger 1962: 228).

Man characteristically lives in the first mode, in the 'forgetfulness of being' that is his ordinary mode of existence. In this ordinarily mode 'one is unaware of one's authorship of one's life and world, in which one 'flees', 'falls', and is tranquilized, in which one avoids choices by being 'carried along by the nobody' (Yalom 1980: 31). One lives in the uncovering mode of being authentically in the original sense of the word. He is coming to know his 'transcendental' power and his empirical (created) self,⁸ awakens to the consciousness of his possibilities and limitations realizing them as such.⁹ Then facing absolute freedom, nothingness, one becomes anxious.

Psychological crisis as liminal situation can be interpreted as awakening: as the transcendent faculty of transcending between the two modes of being, forgetfulness of being and uncovering of being.

⁸ Yalom interprets this conception here as creative power.

⁹ Most psychotherapeutic schools have inauthenticity, standard everydayness for their goal. For psychotherapies with philosophical background, however, to exist as a principle is far more important than to 'function easier/better'. Philosophical psychology has a more radical approach to the goals and methods of psychotherapies based on philosophy par excellence (see Sárkány 2008: 70).

The potential functions of anxiety and despair in the crisis-situation

Anxiety is triggered off by the attitude to nothingness that is difficult to be treated because of its nature, since its localization is almost impossible. 'This unobjectified fear subsists on the intuition that man's destination is more than mere physical existence' (Rácz 1993: 218). Man realized the synthesis of body and soul by the spirit. His body and soul are the finite components that belong to the realm of temporality, while his Self capable of self-relation and his Spirit belong to the sphere of the eternal. That is the Self we do not want to take note of at certain stages of despair (see Kierkegaard 1993a 155). Thus, anxiety emerges at the intersection of the two worlds that of the spiritual and physical realms, or the divine and animalistic, including the possibility for 'salvation and sin'. The objectification of anxiety, the transfer from nothingness to something is regarded as the way of healing by Kierkegaard. Through reflections we bring into our consciousness anxiety and nothing is gradually turned into something, but in this case we cannot talk about the original (antecedent to sin) meaning of anxiety any longer (Gyenge 2007: 223).

Going further with the thought, Rollo May applying an existentialist psychotherapeutic approach concluded that anxiety rising from all sides at once aspires to transform into fear, thus becoming the target of struggle strategies through different forms of magical rituals or comprehensive social attacks or evasions. The other work of Kierkegaard's with great impact on psychotherapeutic practice is *The Sickness unto Death* in which he designates the disorder developed in the personality for the reason of psychic illness (Dévény 2003). A most serious form of disorder is despair, the giving up of hope; postulating such despair in the background – that pries faith in success – questioning whether one ever succeeds in *becoming his own self*. The state of Kierkegaardian despair is on the boundary of suicide: but the agony of despair is exactly caused by the fact that death is a kind of escape from the creation of the authentic self. The issue of hope-despair – with its detailed discussion in the very volume under the chapter on crisis intervention – appears as the most indicative predictor regarding suicidalism (Fekete – Osváth 2004). Hope is actually the human capacity to permanently believe in the fulfilment of desires, thus having confidence and belief in a possible alternative of future,¹⁰ while the

¹⁰ We are indebted mainly to Kelemen and B. Erdős (2004) and Kelemen (2001, 2011) for introducing the term 'liveable alternative' into the Hungarian literature of psychotherapy and addictology.

ideas, conceptions about it become centrally important: since hope is founded on plans.

Although not referring to it markedly, Karen Horney (1951) clearly relies on the ideas of Kierkegaard's when constituting her conception about neurotic disorders (Dévény 2003). Horney differentiates between two major types of neurosis: on the one hand those disorders in which the personality escapes from itself and would like to forget;¹¹ and those in which the personality desperately would like to fulfil its potentials. She postulates the major elements of neurotic conflicts unconscious and observes that this is the marker to help differentiate between a healthy and neurotic personality: a healthy person can bring the subject, content of the conflict to his consciousness anytime. The neurotic personality is dread of the power in the conflict, thus desperately refusing to undertake his existence. The outcome of such a process – based on her clinical experiences and observations – cannot be else than losing faith in oneself to ever become human (Dévény quoting Horney in 2003: 56). The patients complain and ask for advice, because they have headaches, sexual disorders or cannot work, but they never talk about the problem of *losing contact with their spiritual centre* (Dévény 2003: 257).

Exiling the 'ill', the 'drama'

In the course of civilisation, as the result of modernisation and technological development people gain control over more and more areas of life that are considered negative, unfavourable, destructive, all in all regarded as 'drama', in processes qualified as 'ill' – in Hamvas's use of the words. Crisis – reads Hamvas – 'on the one hand is disaffection – escaping to a dream world – fear of reality – distancing in life, on the other hand it is: creation – reality – heroic attitude, interwoven by its own reverse, having evolved to a complete mentality' (Hamvas 1983: 40). He designates this dramatic clash the most inward experience of modern European man. Only that man has 'complete and true presence in time, who can actualize the drama, and the more one actualizes it the more presence he gains. The more alien he is to it and the more superficially one undergoes it the less he lives in the present of his time' (Hamvas 1983: 40–41). Death as 'drama', in Hamvas's sense gradually moves away and is in exile from the lifeworld of man.

Death, dying and attitude to death as an area of inevitable dramas can be defined from the 19th century on. Throughout the 18th century people were eager

¹¹ Cf. Hamvas's *lotus eater*.

to synchronize withdrawal from society with that from life. The in-between zone, that the socially inactive old age meant, began to shrink, for a while people did not incline to grow old, next they did not want to die. Up until the mid-1600s people were perfectly accustomed to the coexistence of the quick and the dead, moreover, to the deceased ones as well as to their own death (Aries 1987). Death to the 19th century became a disgraceful event and a taboo: the environment started to spare the dying person, then to conceal the seriousness of the case from itself. Truth became a question, since ‘one must be happy’.¹² Fate emerges more in death than in any other moments of life – claims Aries – and while the attitude towards death used to mean that man could give himself up to his destiny, for today death has become impossible to be named.

In Hamvas’s approach the same process takes place with the representatives of authority,¹³ whose existence gradually channel ‘less and less transcendental security towards people’, until coming to an end. Thus, royalty is first exchanged by priesthood on power, next aristocrats – the power of knights –, finally the bourgeoisie and the proletariat follow. This is the course of humanisation according to Evola in which the means of life have become more important than life itself moreover, the means degraded life to mere means (Evola – Hamvas 1983: 27).¹⁴ For a parallel he finds the ‘heavenly becoming earthly’, designating a process in which wisdom, sacred knowledge is converted into science with an aim to provide knowledge available for everyone. A direct relevance could be found with the idea of Max Weber’s (1995) on the demagicalization of the world in which Weber states: the traditional metaphysical status of God has been shaken by the scientific and technological revolution of the pre-modern that actually drove spirits out of the world, thus turning the world into a cognizable reality with its particular rules open for systematic scientific discovery. God the omnipotent creator became a cosmic clockmaker who had to observe the rules of his own creation.

Dezső Csejtei in his work entitled *The Problem of Intelligence in Philosophical Thanatology* (2004) finds the phenomenon of death may be grounded on two major bases, on the biology and hermeneutics of the death phenomenon.¹⁵ From

¹² The watchword that leads to America is: ‘To live in the moment without any consequences. Relax; take it easy, it is nothing serious!’

¹³ Power at him conveys a specific content: the one who owns it has authority by heavens, and is not only present through his actions, but through his emanation, indicating and representing the supernatural.

¹⁴ Hamvas formulates the fundamental issues of consumer culture theory, namely, man becoming a consumer, a taxpayer.

¹⁵ Regarding the summary of philosophical thanatology see Dezső Csejtei’s work quoted above and the same author’s academic thesis entitled *Az egzisztencia tükré* (The Mirror of Existence) (2003).

the view point of our topic and possibilities here and now, mainly expounding on the first approach seems to be relevant which has the term *medicalized death* by Ivan Illich in focus and its *first major circumstance* is that death disappears, it is *devisualized*. Medicalization is such a prolific, bureaucratic programme that is based on the refusal of the inevitable human condition, of facing death and disease (Csejtei 2004: 32). Norbert Elias remarks, the dying person is removed from the scope of the living in a hygienic way and is placed behind the social scenes. The hospital is the typical institution of devisualization nowadays, the distinguished locus of 'hidden death'.¹⁶ *The second significant circumstance* is the technologization of death, *thanatocracy*.¹⁷ As a result of the very civilizational process disease and death have become rivals that 'must' be fought with all the possible means until the end.¹⁸ Aries (Aries 1987 quoted by Csejtei 2004) took notice of the phenomenon that the dying person is increasingly considered as a 'serious patient', who can be saved from death. One's past recovery is regarded as a serious disease and the patient has to be removed from the way of approaching death at any cost, thus transforming the intransitive process into a 'delay'.¹⁹

The processes mentioned above substantiate and support the assumptions by the author that in human thinking ill qua ill is banished. The demand by humanity to be able to have total control²⁰ over the mechanisms of life that have been fathomed seems to be expressed more intensively. Those inconceivable, inapprehensible influences that are presumed as factors present and cannot be controlled are projected to the boundless territory of transcendence.

¹⁶ A further and everyday aspect of devisualization today is to have professional care taker companies bury our deceased ones, by 'taking care of all our burdens'.

¹⁷ Jean Ziegler's term (Csejtei 2004).

¹⁸ Susan Sontag (1990) in her works *Illness as Metaphor* and *AIDS and Its Metaphors* sets forth in detail that military metaphors have flooded health care. The phenomenon can be observed in the mode the spreading of pathogens in the human body are referred to, as well as in the qualification of illnesses. One of the typical examples by Sontag is related to carcinomatous diseases that are not proliferating, but attacking the organism. The same can be observed in relation to medicaments, since adjectives like 'aggressive', 'broad spectrum', 'hit' are considered the greatest praise when describing a product (Sontag 1990; Csejtei 2004).

¹⁹ A long ago when death has set in, the medical doctor verified the event. Nowadays, the circumstances and the time of death are set by medical doctors.

²⁰ Genetic research could be reckoned here as certain cases of cloning, or genetic engineering controlling gender, physical-psychological-spiritual qualities; a considerable amount of plastic surgery and cosmetic interventions. We should also include here some paradigms related to birth, since by these days 'undisturbed birth' has become a curiosity, considered as 'alternative'; giving birth, and birth itself as a natural physiological process is controlled at most of its stages, and is burdened with questionable interventions. We face a similar situation regarding anaesthesia, which is expected to be immediate and total.

Finding awareness and maturation of/in existence and the self – psychological crisis as reflective process

‘Difficulty only arises where man refuses his duty’ – indicates Béla Hamvas in his philosophical work entitled *World Crisis* (1983) dealing with modern apocalypse, crisis-catharsis, compiling his views about the world crisis in a single volume. However with variable intensity, permanent reflective and self-reflective processes can be observed in the personality, as man constantly maintains his relationship with himself and the world, by inquiring and formulating answers. He looks for questions and answers, since his development not only depends on answers discovered, but on questions concerning deeper and deeper layers of reality. Keyserling thinks the question is not the way one is conceiving the world, but how deeply he conceives it, when approaching the issue in his volume entitled *Creative Understanding*, published in 1922 (Hamvas quoting Keyserling 1983: 22).

Arising at once with meaninglessness as its counter side, crisis usually appears as the way or possible mode of finding realisation, maturation and the state of being understood by others. The personality’s openness to experiences and the ability to receive them appear to be the conditions of development. The essence of it seems to be preserved in our language: when an experience *touches* us it simultaneously conveys the meanings that an event becomes the part of our personal reality, one ‘gains awareness’²¹ of it; at the same time reaching a new stage of personal development as well. Thus, *the crisis situation may become an ‘impending’ or liminal situation towards transcendence*. Questions include problems²² and vice versa, since problems are the questions to be solved. The crucial cognitive and emotional contents, entities existing in the deeper structures of the personality become available for awareness spontaneously or as the outcome of universal processes of development. Thereby, man becomes the subject of an existential sort of introspection. From a scientific point of view it is a most fascinating and at the same time, the most difficult problem of investigation: whether what factors assist the intensification of the mentioned reflective processes in man and what context is created by the crisis situation. The author of the study – sharing Caplan’s view (Kézdi 1995; Caplan 1964) – infers *the psychic contents appearing and revealing in crisis situations are actually such structures of the*

²¹ The Jesuit monk’s, Anthony de Mello’s term (de Mello 1999).

²² Wikipedia defines problem as: ‘...an obstacle, impediment, difficulty or challenge, or any situation that invites resolution; the resolution of which is recognized as a solution or contribution toward a known purpose or goal. A problem implies a desired outcome coupled with an apparent deficiency, doubt or inconsistency that prevents the outcome from taking place.’ (<http://en.wikipedia.org/wiki/Problem> – assessed: 11 June 2013)

personality that could not be available without the event or processes triggering the crisis. Therefore, crisis – as liminal situation – forms a bridge between unintegrated contents and the personality assisting man to the state of 'Being uncovered'.

In catharsis, during the integration of the personality at higher stages, two forces are differentiated by Hamvas (1983): one subsisting upon nihilism and the other subsisting on progression. The first is ignorant, acrid, without any desire or interest, so much crusted that it is without respect to anything and has lost everything. The latter – we could call the power or powers of promotion – is the 'world of new radiance and flavour' in which confidence, humour, facing challenges, openness, and joy are characteristic. Vital forces flare up in vigour, and it seems as if 'the world has just begun to open up for us in its originality and grandeur' (Hamvas 1983: 52). The essential prerequisite of catharsis is 'fearlessness',²³ at once covering surrendering, resistance and discontentment. 'Catharsis is the intensification of all past and future dramatic situations: it is the potentiality of all life situations, moral requirements, compromise, desire for combat and total apathy, joy of life and escapism becoming demanding' (Hamvas 1983: 54). The above description seizes the essence of ambivalence with its contrary aspirations and psychological content most typical of psychological crisis (Csürke 2011). Hamvas even catches the moment of decision: man deconstructs his world, and is 'facing nothing' (Csürke 2011: 54). The state of nothing, -that is the 'concealment of Being'²⁴ according to Heidegger – is revealed, and new truths, new components of reality become available for awareness. Hamvas raises the possibility that nothing is 'only' an abyss, beyond which something else starts, however the one going through the crisis cannot respond to this issue, since nobody has ever taught him about the very 'jump' and it has not ever been mentioned. In catharsis such tension of 'intensities and retentive decisions' (Csürke 2011: 55) appear that man cannot bear for a longer period of time. As a consequence the dynamics of the crisis generate a *psychological existential vacuum* –²⁵ referring to V. Frankl's term (2005). Vacuum is the essence of crisis centralizing psychic powers, cognitive and emotional energies and arranges emerging contents around a problem focus.²⁶ *A novel and*

²³ Terminology by Hamvas (1983: 53).

²⁴ Being, that is partially revealing and covering through nothing.

²⁵ V. Frankl explicates the generation of noogene (existential, spiritual) neurosis by the principle.

²⁶ Maybe that is the reason why so often the hurricane is the visual analogy for crisis, the meteoric event capable of immense destruction with its vast energies taking everything that is in its way into its funnel. The whirlpool is a characteristic visual metaphor as well with its similar formation in water, a natural phenomenon in streams. Moreover, the unpredictable character of these natural phenomena even makes the comparison with psychological crisis particularly remarkable, since it is almost impossible to have any forecasts, and in most cases only certain thematic occurrences make the event probable.

*deeper perspective of truth*²⁷ – reality perceived and experienced by the person – may arise and become the subject of cognition, operations, self-actualization, individuation and identification.

The most significant correlation is marked by Heidegger supporting the above mentioned statements. He claims in ontological issues being and truth has always been brought together if not identified, thus the inevitable correlation of being and apprehension comes to surface, though its primordial foundation still remaining concealed.

The interpretation of the above conception in the crisis paradigm – where the issues of existence and non-existence emerge consequently – substantiates the conclusion, *the commitment to the apprehension of truth, reality and the self in psychological crisis means: choosing life.*

References

- ARIES, Philippe
1987 *Gyermek, család, halál. Tanulmányok.* Budapest: Gondolat
- BATESON, Gregory
1971 The Cybernetics of 'Self': A Theory on Alcoholism. *Psychiatry* Vol. 34. February, 1–14.
- CAPLAN, Gerald
1964 *Principles of Preventive Psychiatry.* New York: Basic Books
- CSEJTEI Dezső
2004 Az értelem problémája a filozófiai thanatológiában. In Susszer Zoltán László (szerk.): *Útkereső értelmezések.* Budapest: L'Harmattan Kiadó
- S. a.
Az egység-tenciála tükrében. A halál metamorfózisai a 19–20. századi élet- és egység-tenciálafilozófiákban című akadémiai doktori értekezés tézisei.
<http://www.c3.hu/~prophil/profi041/csejte1.html> (Assessed: 15 August 2011)
- CSÜRKE József
2011 *A lótusz-evő eszméje. Krisz és önmeghaladás.* Budapest: Oriold és Társai Kiadó
- DÉVÉNY István
2003 *Sören Kierkegaard. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor*
- B. ERDŐS Márta
2004 *A nyelvben élő kapcsolat. Egy öngyilkosság megelőző sürgősségi telefonszolgálat beszélgetéseinek vizsgálata.* (Doktori Értekezés) PTE – BTK Kommunikáció Doktori Program
- 2005 *A nyelvben élő kapcsolat.* Budapest: Tipotext Kiadó
- FEHÉR M. István
1992 *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Budapest: Göncöl Kiadó
- FEKETE Sándor – OSVÁTH, Péter
2004 *Az öngyilkosság – Az örökléstől a kultúráig.* Pécs: Pro Pannónia Kiadói Alapítvány

²⁷ The concept of *truth* used here firmly refers to and reflects the Heideggerian concept of truth, which at him means 'un-concealedness' Being that ceases covering and concealedness (Störig 1997).

- FRANKL, Viktor Emil
 2002 *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás.* Budapest: Euro-Advice Kiadó
 2005 *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben.* Budapest: Jel Kiadó
 2010 *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai.* In Sárkány Péter – Zsók Ottó (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kényelvívő szöveggyűjtemény.* Budapest: Jel Kiadó
- GARGANI, Aldo
 1998 Religious Experience as Event and Interpretation. 111–135. In Jacques Derrida – Gianni Vattimo (eds.): *Religion. Cultural Memory in the Present.* Stanford: Stanford University Press
 (In Hungarian: 2007 Vallási tapasztalat, mint esemény és értelmezés. In Korpics Márta – P. Szilcz Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása.* 55–74. Budapest: Tipotex)
- van GENNEP, Arnold
 1960 *The Rites of Passage.* Chicago: University of Chicago Press
- GYENGE Zoltán
 2007 *Kierkegaard élete és filozófiája.* Budapest: Attraktor
- HAMVAS Béla
 1983 *Világválság.* (World Crisis). Budapest: Magvető
- HEIDEGGER, Martin
 1962 *Being and Time.* Oxford: Blackwell (In Hungarian 1989 *Lét és idő.* Budapest: Gondolat)
- HORNEY, Karen
 1951 *Neurosis and human growth: the struggle toward self-realisation.* London
- JASPERS, Karl
 1987 *Bevezetés a filozófiába.* Budapest: Európa Könyvkiadó
 2000 *A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai.* Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó
 2004 *A filozófiai hit.* Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor
- JUHÁSZ Anikó – CSEJTEI Dezső
 2004 Utószó. In Jaspers, Karl: *A filozófiai hit.* 141–178. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor Kiadó
- JUNG, Carl Gustav
 1987 *Emlékek, álmok, gondolatok.* Budapest: Európa Könyvkiadó
- KELEMEN Gábor
 2001 *Szenvedélybetegség, család, pszichoterápia.* Pécs: Pro Pannonia
 2011 *Átlendülés.* Budapest: Anumula Kiadó
- KELEMEN, Gabor – B. ERDŐS, Marta
 2004 *Craving for sobriety. A unique therapeutic community in Hungary.* Pécs: Faculty of Humanities University of Pécs – The Leo Amici 2002 Foundation
- KÉZDI Balázs
 1995 *A negatív kód.* Pécs: Pannónia Kiadó
- KIERKEGAARD, Soren
 1993a *A halálos betegség.* (The Deadly Disease). Budapest: Göncöl Kiadó
 1993b *A szorongás fogalma.* Budapest: Göncöl Kiadó
- Magyar Értelmező Kéziszótár*
 2003 Budapest: Akadémia Kiadó
- de MELLO, Anthony
 1999 *Ébredj tudatára!* Budapest: Gondverő
- RÁCZ Péter
 1993 Utószó. In Soren Kierkegaard: *A halálos betegség.* 166–171. Budapest: Göncöl Kiadó

- SÁRKÁNY Péter
2008 *Filozófiai lélegzõgondozás. Fenomenológia – Existenciaanalitikus logoterápia – filozófiai praxis.* Budapest: JEL Könyvkiadó
- SONTAG, Susan
1990 *Illness as Metaphor. AIDS and Its Metaphors.* New York: Picador
- STÖRIG, H. Joachim
1997 *A filozófia világtörténete.* Budapest: Helikon
- TURNER, Victor
2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-elõadások.* Budapest: Osiris
- WEBER, Max
1995 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Budapest: Cserépfalvi
- YALOM, Irvin D.
1980 *Existential Psychotherapy.* Basic Books (In Hungarian 2003 *Egzisztenciális pszichoterápia.* Budapest: Animula Kiadó)

Csürke József – Mándi Nikolett

A LÉLEKTANI KRÍZIS AZ EGZISZTENCIALISTA FILOZÓFIA ÉS PSZICHOTERÁPIA NÉZŐPONTJÁBÓL

A homo patiens, Viktor E. Frankl (2010) szenvedő ember figurája szenvedés-képessége révén képes létében értelmet felfedezni: a beteljesülés és kétségbeesés dimenziójában a végzetes sikertelenségben is képes önmagát kiteljesíteni. A krízisben szenvedő ember lehetőséget fedezhet fel egy magasabb minőség – egy mélyebb értelem megtalálására. A szenvedés ezáltal válik értelemlehetőséggé. A lélektani krízis jelensége megközelítésünkben így a lét és létezésünk alapkérdéseivel való kapcsolatunkat definiálhatja. A krízisben felmerülő megoldási kísérletek elgondolása során mélységeiben tekinthetünk önmagunkra. A jelen tanulmányban vizsgált egzisztencialista megközelítések metszetében új nézőpontokra lelhetünk: elsőként a krízis mint transzcendens művelet, az egzisztenciális alapkonfliktusok által létrehozott határhelyzetekben (Jaspers 2000) kerül elemzésre. Kísérletet teszünk a krízis olyan új értelmezési keretben történő vizsgálatára, mely a heideggeri létfelejtés és felfedő lét létmódjai (1989) közötti transzcendális megértéséhez visznek közelebb. Majd a szorongás, valamint a reménytelenség – mint a szuicidalitás egyik legerősebb prediktorának – krízis-szituációkban betöltött lehetséges funkcióit elemezzük egzisztencialista perspektívából. Az életünkben felbukkanó rossznak, Hamvas kifejezésével élve (1983) drámának minősített és száműzni kívánt folyamatok elemzésén keresztül a krízist mint a lét- és önmegértés felé vezető reflektív folyamatot vizsgáljuk meg.

Kulcsszavak: krízis, egzisztenciális pszichoterápia, egzisztenciálfilozófia, értelemlehetőség, reflektív folyamat, önmeghaladás

Válság: az ökumenikus gondolkodás terepe

Teológia a vallási vetületű társadalmi feszültségek gyógyításának szolgálatában

OROVA CSABA

Abstract: A vallási jelenségeket, különösen a vallási fundamentalizmust úgy ismerjük, mint a társadalmi feszültségek lehetséges okát. Élettörténetünk, kollektív tapasztalatunk és a tudományos reflexió számos összefüggése bizonyítja ezt számunkra. Aki efféle jelenségekről gondolkodik, el kell, hogy ismerje: a vallási elkötelezettség a személyes és kollektív identitás meghatározó és *sajátos dinamikával bíró* eleme; ezért a személyek és csoportok közötti összeütközések vallási vetülete nem érthető meg, és nem is kezelhető *vallási eszközök* nélkül. A hittudomány a kultúra- és társadalomtudományok számos területéről kölcsönöz ismereteket és modelleket, miközben azt reméli, hogy a természetfeletti távlatban keresett emberkép révén maga is hozzájárul a tudás fejlődéséhez. Tanulmányom is ilyen kísérlet: az *ökumenikus párbeszédet* – néprajzi példák segítségével – a kereszténység konfliktuskezelő eszköztáráként és gyakorlataként mutatom be, *a személy és a közösség identitásának keresztény hermeneutikájaként*, azt kutatva, hogy mi az alapja, célja, eszközei és akadályai annak, hogy a keresztények a Mesterüktől kijelölt felismerhető egységre, kiengesztelt különbözőséggel gazdag, bensőséges közösségre jussanak egymással, s e közösség „az igazság, a szabadság, az igazságosság és a béke otthonává” legyen minden ember számára.

Kulcsszavak: vallás, teológia, egység, különbözőség, összeütközés, önazonosság, ökumenikus, hermeneutika

Bevezető

Meglepően nézi a leuveni Szt. Péter-templom tornyát a messziről érkező magyar diák. A 15–16. századi remekmű legmagasabb pontján kereszt fénylik, s annak csúcsán kakas. Rövid séta után nyilvánvalóvá válik, hogy – amint a Németalföld e flamand részén sejthette – katolikus templomról van szó, ám egy újabb, a könyvtárba vezető rövid séta nyomán kiderül, hogy csak neki, *magyar* diáknak meglepő e kettős jel.¹ Ahhoz szokott, hogy kereszt és kakas: felekezetek

¹ A következő idézettel jelezzük, hogy milyen feszültségektől terhelt jelenség vizsgálatára teszünk kísérletet: „Európában páratlan, hogy a magyarországi templomtornyok jelvényei felekezetenként

önazonosságának jelvényei mint megannyi más tárgyi vagy kifejezésbeli eltérés is: *keresztény* és *keresztján*,² *eucharisztia* és *úrvacsora*,³ vagy épp a *kehely* és *kereszt* a temetők sírjain.

Hosszasan sorolhatnánk az egyszerű és igen összetett példákat. Az önmeghatározásuk szerint Jézus Krisztust követő közösségek tárgyi sokszínűsége, nyelvi fordulatossága, gesztusbeli mozgalmassága: milyen gazdag kultúrát jelent mindez! Ugyanakkor feszültséget, háborúskodást és az elkülönülésre szánt témérdek energiát is: mennyi szenvedés kíséri létrejöttét! Lenyűgöző kulturális változatoság a mérleg egyik serpenyőjében, és a „béke fejedelmének” (vö. Iz 9,5; Jn 14,27) kicsúfolása, a nevében járó személyek és közösségek egymásnak okozott sebei a másikban.⁴

A megfigyelő és a résztvevő

Az etnográfus, az antropológus, a művészettörténész, s minden tudományos *megfigyelő* számára, aki az efféle jelenségeket alapvetően történeti és szemiotikai módszerekkel vizsgálja, ha valamilyen módon részt is vesz a megfigyelt tárgy környezetét alkotó emberi közösség életében, a *kulturális* különbségek és azonosságok felfedezése (kísérje akár az ennek nyomán érzett szakmai öröm és további kutatásra ösztönző kíváncsiság), illetve ezen összefüggések és mintázatok értelmezése a végső határ – amennyiben szakmai-tudományos korlátait becsben tartja.

A teológus azonban – ha célját és módszerét nem tagadja meg, s e sorok írójának ez nem szándéka – e jelenségeket a Mestere által ráhagyott szemlélet

különböznek. [...] Valószínű mégis, hogy az ellenreformáció idején az elkülönülő és elkülönítő törekvésekben kell az okot keresni. Följegyezték, hogy 1768-ban az egri püspök a kunmadarasai Györffy-halomra kőkeresztet akart állíttatni. A híre a helység református lakossága egyetlen éjszaka alatt széthordta a dombot. A nyugat-európai kálvini egyházak nem idegenkedtek ennyire a keresttől, egyetemes jelként tisztelték korábban is, sőt a majdnem teljes megsemmisülésig üldözött francia reformátusoknak sajátos jelvényük a galambbal összeillesztett »hugenotta kereszt«. Az evangélikusok nemcsak az oltáron túrték meg a keresttet, hanem a kerestteléskor is megtartották jelét. Abban, hogy a legutóbbi időkig mégis tartózkodtak szélesebb körű használatától, hazai református hatást kell látnunk. Az evangélikus templomokra mintegy száz éve tesznek Magyarországon is keresttet” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 466).

² A 18. század végétől (vö. Etimológiai szótár 2006: 401).

³ Mindkét kifejezés közös keresztény voltára utal például az ún. Limai Dokumentum (1982) (GA 465–503). A dokumentum magyar fordítása (Hit és Egyházszervezet Bizottság 1986) sokat bajlódik avval, hogy a közös angol terminológiát magyarul protestáns vagy katolikus szóhasználatl adjaja vissza.

⁴ A Bibliát a következő fordítás alapján idézem: *Ó- és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent Jermos Bibliatársulat, 1997. Más szerzők idézésekor természetesen az általuk használt fordítást közlöm.

alapján, röviden: *keresztény* szempontból igyekszik értelmezni. Felvethető ugyan, hogy a keresztény felekezetek vitáinak tétje épp e vízió pontosabb értelme és az ebből következő gyakorlat mikéntje; tagadhatatlan azonban, hogy e viták és mégoly heves összeütközések nyomán sem veszett ki az *egység iránti érzék* Krisztus követői között. E fogékonyság nem pusztán érzelmi jellegű, hanem az alapvető keresztény önazonosságot meghatározó tartalma van, a magukat Jézus mindenkori küldötteiként felfogó keresztények ugyanis azt olvassák mesterük búcsúbeszédében, hogy „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21), és az apostolok, illetve az első keresztény nemzedék értelmezési látóhatára is erről tanúskodik (pl. ApCsel 4,32; Ef 4).

A tanulmány célja

E tanulmány célja, hogy a felekezeti változatosság kultúratudományi értelmezéséhez felkínálja a sajátosan *keresztény* szempontot. Nem célom, hogy e szempontot jelen keretek között kidolgozzam, de az igen, hogy megmutassam: az érintett keresztény közösségek önazonosságához bensőleg, szervesen és elengedhetetlenül hozzátartozik az egység iránti elkötelezettség, ezért annak lényegi pontokon történt megsebzése, megtörése *válság*ként jelentkezik számukra, sőt e válság tulajdonképpen állandósul a felekezeti megosztott kereszténységben; valamint hogy e válságok gyógyításának (az egység helyreállításának) igénye megelőzi a külön irányban fejlődött kulturális közösségek széttagoltságának fenntartását.

E sorok írója tisztában van avval, hogy a keresztény egység helyreállításának igénye a kereszténységen (vagy akár egy felekezeten) belül – olykor a gyakorlatot számon kérő – teológiai vita tárgya. E vita során a felek elismerik ugyan az egység szükségességét, az egységről alkotott elképzeléseik azonban jelentősen eltérnek: az elzárkózástól és védekezéstől a közös hagyomány újfajta megszólaltatásán át az egység minimalista, ezért a felekezeti problémátlanul elfogadó felfogásáig terjednek. A két szélső modell érvényesülésének lehetséges okaira jelen tanulmány vége felé, a keresztény önazonosság összetettségének vizsgálatakor térek vissza.⁵

Egy másik történet talán jobban megvilágítja az imént jellemzett célokat értelmét. Az ezeréves pannonhalmi monostor temploma megépítésétől kezdve több átalakításon esett át. Ezen átalakítások meghatározó motívumai a bencés szerzetesek gyakorlati-liturgikus igényei és az egyes korok aktuális művészeti eszményei voltak. A 19. század vége felé Storno Ferenc historizáló szemléletben nyúlt a középkori épülethez, a 20. század végére azonban a monostor lakói a

⁵ Egyben elismerem, hogy a vitában írásom egyfajta állásfoglalás a középső modell mellett.

székesegyház-jellegűvé alakított templomot újra szerzetesi térként kívánták használni. A koncepció teológiai formálása évtizedekre nyúlik vissza, miként a tervezés is hosszas és alapos viták keresztútjében zajlott. A műemlékvédelem szempontja az értékek megőrzése (esetleg gyarapítása) volt, a szerzetesközösségé pedig a teológiai, liturgikus és gyakorlati megújulásé, amely egyben a forrásokhoz való visszatérést is jelentette. Egy igen összetett kompromisszum révén a pannonhalmi bazilika lényegében az utóbbi felfogás szerint alakult át. Gunther Zsolt, a felelős tervező így fogalmazta meg a folyamat értelmét: „Számptalan hosszú egyeztetést folytattunk a restaurátorokkal – ezek nagyon fontos beszélgetések voltak, amelyek során átérezhették, hogyan gondolkodik a templomot intenzíven használó, hús-vér közösség – és mi is megpróbáltuk megérteni az ő érvrendszerüket.”⁶ Magam is effélére teszek töredékes kísérletet: a kultúratudomány felől érkező olvasót szeretném segíteni abban, hogy *átérezze, hogyan gondolkodik* az egyház egységét kereső teológus a felekezetekbe csontosodott kereszténység láttán.⁷

Az alkalmazott módszer

Tanulmányomban e kísérletre négy lépésben vállalkozom. Elsőként azt szeretném megmutatni, hogy a megfigyelőnek, miközben a keresztény vallási tapasztalatot elhelyezi a vallási tapasztalatok univerzumában, fel kell figyelnie a más vallási jelenségek köréből levezethetetlen *egyediségére*. Másodikként a keresztény vallási tapasztalat egyediségének egyik meghatározó vonását, az *egység iránti érzéket* szeretném jellemezni a keresztény vallási tapasztalat végső normájaként felfogott Szentírás nyomán. Harmadikként az egység iránti érzék mai, a katolikus teológiából származó, az *igazságok hierarchiája* koncepcióját mutatom be. Negyedikként pedig e koncepció nyomán a *keresztény önazonosság rétegzettségét* elemzem. E lépések remélhetőleg az ökumenikus gondolkodásmódnak nemcsak tartalmát, hanem módszerét is megvilágítják valamelyest.⁸

⁶ <http://cpiteszforum.hu/gunther-zsolt-a-pannonhalmi-bazilika-nem-rekonstrukcio-hanem-uj-entitas> (A letöltés dátuma: 2013. június 21.)

⁷ A felekezeti különbségek kapcsán a mai közvélemény vélekedését társadalomtudományi kutatások alapján mutatja be: Tomka 2000.

⁸ A „tanulékony ökumenizmus” e koncepcióját lásd Murray 2008. A szóhasználatról: írásomban a *vallás* kifejezést általános értelemben vagy a világvallások megkülönböztetésére használom, a keresztény közösségek megnevezésére soha. A *felekezet* szó esetében a kereszténység szakadásaira utalok, az *egyház* kifejezést pedig az ortodox, (római vagy görög) katolikus, evangélikus, református stb. közösségek megnevezésekor használom – tehát önmeghatározásuknak megfelelően, és függetlenül attól, hogy e közösségek között viták folynak az egyházi lét feltételeiről. Sokszor egyszerűen *közösségként* írok az egyházakról, felekezetekről, jelezve, hogy bármilyen módon is határozzák meg magukat, e vonásuk alapvető jellegű. Ide tartozik végül, hogy e sorok katolikus szerzője a *kereszténység*,

Egyediség a keresztény vallási tapasztalatban

Bármilyen, fentebb jellemzett megfigyelő számára elengedhetetlen, hogy igyekezzék a megfigyelt vallási jelenség – esetünkben a magukat közösen keresztényként meghatározó, de egymással felekezeti különbségben tudó személyek és közösségek – legsajátabb, benső motívumait minél inkább megközelíteni. A vallástudomány több ága (vallástörténet, vallásfenomenológia, vallásantropológia stb.)⁹ erre törekszik, s közben számos olyan eredményt mutat fel, amelyben a megfigyelt – a keresztény ember vagy közösség – magára ismerhet vagy önmegértése koherens módon gazdagodhat. E vallástudományi vizsgálódások körében azonban sokszor – olykor kifejezetten, máskor bennfoglaltan – megfigyelhető egy olyan hermeneutikai hajlam, amely a keresztény vallási jelenségeket a vallások legtágabb körében fellelhető néhány alapformára vagy alaptapasztalatra vezeti vissza, s e redukciót szigorúan alkalmazva a kereszténységet pusztán ezen *általános* vallási alapelemek esetleges történelmi változatainak egy új szabály szerint elrendezett összességeként értelmezi.

Ha célunknak – a *teológiai* szempont felkínálásának – eleget kívánunk tenni, akkor az első feladat az, hogy jelezzük: a keresztények közössége e radikális redukciót nem fogadhatja el.¹⁰ A kereszténység bizonyos, önfelfogása szerint (és felekezeti szempontból egyezően) a lényegét alkotó *egyedi* vonásait szeretném tehát megmutatni, s nem mindig célravezető ugyan, hogy egy álláspontot az ellentétes álláspont kritikájaként fejtünk ki, ez esetben mégis megfelelőnek találok. A következőkben előbb néhány, Mircea Eliade (1907–1986) román vallástörténész által megfogalmazott szempontot vizsgálok meg, noha felfogása a magyar nyelvű vallástudományi irodalom fejlődésének köszönhetően nem kizárólagosan meghatározó (vö. Horváth 2005: 137). Majd – mintegy kontrasztként – az egyediség keresztény igényét igyekszem jellemezni.

Mircea Eliade redukzív képe a kereszténységről

Amikor Eliade a kereszténységről beszél, különösebb reflexió nélkül különbözteti meg az „elit” és a „népi” vallásosságot (vö. pl. Eliade 1996: 44, 86, 171, 194). Leginkább az utóbbiról beszél, s ennek oka az lehet, hogy jellegében jobban

kinyilatkoztatás kifejezéseket használja, protestáns szerzőt idézve azonban a *kereszténység*, *kijelentés* szavakat.

⁹ Utóbbihoz lásd pl. Geertz 2001: 72–118.

¹⁰ Történetek ugyan „teológiai” kísérletek erre, kritikájuk azonban épp azt mutatta ki, hogy magát a teológiát számolják fel, a kereszténységet pedig etikává, humanizmussá és kulturális érdekességgé egyszerűsítik.

megfelel saját *szent* fogalmának, vagyis összevethető (akár értelmezhető is) az archaikus ember mítoszaival és rítusaival (vagyis a mitikus cselekvés ismétléseivel) (vö. Eliade 1999).

Eliade sajátos előfeltevéséből (a *szent* és a *profán* ellentétéből) születik a sokféle megnyilvánulásában és „kimeríthetetlen újszerűségében” mégis „alapvetően egységes” szent leírásának módszere. Szándéka szerint bemutatja az alapvető válságokat, „a hagyományok megteremtésének pillanatait”, kötetiben mégis strukturálisan azonos archetípusok változatairól, átalakulásukban is örökké visszatérő vallási jelenségekről olvasunk (vö. Eliade 1998: 7–8).

Háromkötetes művében Eliade a kereszténységet elsősorban folklorisztikus oldaláról mutatja be: a kozmikus mítoszok és a hozzájuk tartozó rítusok felől, s a kereszténység kialakulását lényegében a kereszténység előtti (olykor szinkretikus) mítoszok átértelmezésének tartja:

„...jeleznünk kell azonban annak szerepét, amit a keresztény üzenet »egyetemessé válásának« nevezünk, s ami a mitológiai képanyag közvetítésével és a kereszténység előtti vallási örökség beolvasztásának szüntelen folyamatában valósult meg. [...] a keresztény mitológikus képzelet az egyetemes vallásosságra jellemző motívumokat és forgatókönyveket vesz át, de ezeket már a bibliai összefüggésben is átértelmezték. Azzal, hogy saját értékelését is hozzáteszi, a keresztény teológia és mitológiai képzelet csupán azt a folyamatot viszi tovább, amely már Kánaán meghódításával megkezdődött” (Eliade 1995: 319).¹¹

Olvassuk csak tovább:

„Teológiai nyelven azt mondhatnánk, hogy számos ősi hagyomány a keresztény eseménysorba illeszkedve elnyeri a »megváltást«. Egyfelől különböző és más-más formájú vallási univerzumok hasonításának jelenségéről van szó. Hasonló folyamat figyelhető meg – már az ókor végén, de főként a korai középkorban – egyes mitológiai istenek vagy hősök keresztény szentté történő átalakításában. [...] a pogány vallási hagyományok „keresztényiesítése” – tehát továbbélésük a keresztény tapasztalat és képzelet keretei közt – az oikumené kulturális egységesüléséhez vezet. [...] Minden vallási univerzalizmus sajátos hivatása, hogy túllépjen a provincializmuson. [...] A jelenség fontos, mert jellemző a folklorikus típusú vallási alkotókészségre [...], párhuzamos a teológusok, misztikusok és művészek alkotó tevékenységével” (Eliade 1995: 319–320, lásd még Eliade 1996: 189).

Nézzük, mit ír a teológia kibontakozásáról:

¹¹ A szövegközi, Kánaánra vonatkozó utalás szerint „a zsidók voltaképpen a kanaániaktól veszik át a rítusok rendszerét [...], végezetül pedig a próféták [...] maguk is a kanaáni befolyás származékai. A próféták mégis a legtisztább jahvizmusra hivatkoznak. Bizonyos szempontból igazuk volt; ám az a jahvizmus, amít ők hirdetnek, már magába olvasztotta a próféták által oly ádázul gyűlölt kanaáni vallás és műveltség legerőteljesebb elemeit” (Eliade 1998: 161).

„A vallástörténet távlataiból nézve a megtestesülés a legutolsó és legtökéletesebb hierophania: Isten tökéletesen megtestesült egy konkrét és történeti – vagyis egy jól körülhatárolt és visszafordíthatatlan történeti időbeliségben tevékenykedett – emberben, anélkül azonban, hogy teljesen bezárult volna annak testébe [...] Akár azt is mondhatnánk, hogy Jézus Krisztus *kenosziszta* nemcsak az idők kezdete óta megvalósult istenmegjelenések megkoronázását jelenti, de igazolja is ezeket, vagyis bebizonyítja érvényességüket. Ha elfogadjuk annak lehetőségét, hogy az Abszolút testet ölthet egy történeti személyben, ugyanakkor a szent egyetemes dialektikájának érvényét is elfogadtuk; másként szólva elismerjük, hogy a kereszténységet megelőző számtalan nemzedék nem holmi illúziók áldozata volt, amikor kinyilvánította a szent, vagyis az isteni jelenlétét a kozmikus dolgokban és ritmusokban” (Eliade 1995: 322. – kiemelés az eredetiben).¹²

Szeretném leszögezni, hogy Eliade műveiben természetesen igen értékes adatállomány és összefüggések találhatóak, például a kereszténység korai válságai kapcsán (vö. Eliade 1995: 272, 276–277, 309). Véleményem szerint azonban, amellet, hogy Eliade a folklorisztikus kereszténységet vizsgálja a *szent* sajátos fogalma segítségével, illetve, hogy megmutat olyan válságokat, amelyek egyúttal valami újat jelentettek a kereszténység számára, lépten-nyomon elismeri e vallás azon aspektusát is, amely beilleszthetetlen az általa felállított vallástörténeti kategóriákba. Azt is elismeri, hogy ezek a kereszténység (ortodox) tanításának lényegét adják.

Eliade alapvető koncepcióját *A szent és a profán* című kötetében fejti ki, s noha írása utolsó mondatában jelzi, hogy „itt végződnek a vallástörténész megfontolásai, s kezdődik az a kérdéscsoport, amely a filozófus, a pszichológus és a teológus illetékességi körébe tartozik” (Eliade 1999: 203), a keresztény teológus fenntartásokkal él: az „elit” vallásosságnak nevezett jelenség igazából tisztán vallástörténeti szempontból megközelíthetetlen.

Eliade nem sokat törődik a rituális *élmény* és a nem rituális *tapasztalás* közötti különbséggel. Másképp szólva, hiányzik nála a „cselekvő” szent: a bibliai szuverén Isten. Eliade felfogása nem szigorúan reduktív, de hajlik arra, hogy a szent minden megnyilvánulását egyidejűnek lássa, vagyis, mintha nem lenne története. A kereszténység egyetemessé válásának hátterében szerinte a mítoszok „megkeresztelése” áll, a kereszténység önképe szerint azonban éppen egyedi tartalma. E szempontból beszédes, hogy Eliade a keresztény istentiszteletnek a Jézus *történeti*, egyszeri voltára utaló hagyományos elemét használja fel a *mitikus* idő jelzésére: *in illo tempore*, vagyis *abban az időben...* – így kezdődik ma is az evangélium felolvasása a katolikus egyházban (vö. Eliade 1993: 40).

¹² Lásd még a keresztény hit fogalmának hasonló logikájú félreértését: Eliade 1993: 231.

A keresztény hit lényegi egedisége – a keresztények önképében

A föntiek nyomán először is szeretném kiemelni: a magára valamit is adó teológia és teológiai emlékezet nem tagadja (és nem is tagadhatja) le azt a tényt, hogy az ókori és középkori keresztény univerzum számtalan jelenségében (nemcsak kronológiai, hanem fenomenológiai értelemben) „kereszténység előtti” alakzatokra támaszkodik.¹³ Megértésük és értelmezésük során azonban elengedhetetlen számolni avval, hogy a kereszténység lényegi, radikális újdonsága alakítja át őket (vagy folyamatos feszültségben maradnak vele). A korai kereszténység tehát egyfelől nem érthető meg a zsidó összefüggések nélkül, miként az antik vagy középkori kereszténység sem a misszió környezeti hatásainak, vagy az ekkoriban kialakuló keresztény birodalom eszmei szerkezetének ismerete nélkül. Másfelől azonban, evvel párhuzamosan, a kereszténység szintén nem érthető meg ama gyökeres és más vallási mintákból levezethetetlen újdonsága nélkül, amelyet a következőkben összegezhünk.¹⁴

A hit alapja

A kereszténység ragaszkodik ahhoz (másképpen: kinyilatkoztatásnak tartja), hogy – filozófiai terminusokkal élve – az abszolút transzcendens és a mindig különféle meghatározottságoktól függő immanens valódi összekapcsolódása lehetséges, és a történelem egyetlen pontján meg is valósult. Vallási kifejezésekkel, a teremtő és a teremtmény egyesült, pontosabban, keresztény teológiai megfogalmazásban: Isten és ember szétválaszthatatlanul, de keveredés nélkül egyesült Jézus Krisztusban; vagy ahogy János evangéliuma írja: „az Ige testté lett, és köztünk lakott” (Jn 1,14).

A kereszténység ahhoz is ragaszkodik, hogy – elsőként megint filozófiai jellegű fogalmakkal élve – az emberi szempontból személyes és szabad létezésnek vágyott élet, valamint a személytelenségbe taszító és a természetes anyagi lét törvényeinek való kényszerű engedelmességnek tekintett halál kétségbeejtő ellentéte

¹³ Ennek tagadására is születtek ugyan „teológiai” kísérletek, ezek azonban megint csak magát a teológiát számolják fel, hiszen tényekről feledkeznek meg. Egy magyar szempontból kiemelkedő példát említve: „A bencés misszióknak Gergely pápától és Bonifáctól szentesített humanista szelleme, egyeztető készségére vall, hogy a térítés Gellért tanácsára azonosítja az ősi pogány Boldogasszony alakját Máriával” (Bálint 1977: 297).

¹⁴ Ez az *összegzés* merészségnek tűnhet, tartalma azonban, hasonlóan tömör formában, számtalan ökumenikus dokumentumban fellelhető, köztük olyanokban, amelyeket az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Hit és Egyházszervezet Bizottsága adott ki. Lásd 30. jegyzet.

a történelem egy pontján feloldódott. Evvel pedig az ember számára a halál szorongatásában telt élet kilátásai helyett a frissességgel, reményben élt élet távlata nyílt meg. Keresztény liturgikus megfogalmazásban: „Föltámadt Krisztus halottából, / legyőzte halállal a halált, / és a sírban lévőeknek életet ajándékozott”.¹⁵

A kereszténység továbbá ahhoz is ragaszkodik, hogy e remény az embert a létezés alapvető, különösen a személy- és csoportközi viszonyokban megtapasztalt, a valódi személyes és szabad kapcsolatteremtést megbénító szakadozottságán túlra, a valódi kommunikáció és a megtört viszonyok gyógyítása felé vezeti. Teológiai értelemben: e reményt átélő és továbbadni kívánó emberek közössége, vagyis az egyház hivatása az, hogy benne az egység jelszerűen, felismerhetően megvalósuljon, s evvel ugyanennek az egységnek legyen eszköze minden ember számára – mindenkinek a maga sajátos körülményei között. A keresztények hite szerint ebben mutatkozik meg a Szentlélek kapcsolatokat létrehozó és gyógyító, a különbségeket nem leromboló, de valódibb értelmüket az egységben megmutató ereje.

A kereszténység – végül – ahhoz is ragaszkodik, hogy hitének e hármas alapját olyan Isten „cselekszi meg” a történelemben, aki – s itt tagadhatatlanul megbicsaklik az értekező nyelv – szabadon szerető személyek bensőséges közössége. A keresztények hite, hogy az egy Isten: egymást szerető háromság, egyúttal hit abban, hogy e közösségbe kapott meghívást az ember. Ez az emberszeretében cselekvő, háromságos Istenbe vetett hit nyilvánul meg, amikor a karácsonyt, a húsvétot és a pünkösdöt ünnepli minden felekezetében a kereszténység, de akkor is, amikor a keresztények vasárnapról vasárnapra összegyűlnek.

A kereszténység gyökeres újdonsága tehát a hit abban, hogy az emberi létezés legalapvetőbb, leggyötrőbb, elidegenítő törésvonalai transzcendens beavatkozással véglegesen gyógyulni kezdtek. Amit egzisztencialista kifejezéssel az ember világbavettségének, magányosságának írhatunk le, annak gyógyításáról szól a karácsony örömhíre: a világot teremtő Isten azonosul az emberi létezés minden szenvedésével. Egészen a halálig, a személyes végesség kétségbeeséséig azonosul: a húsvét örömhíre ezt gyógyítja reménnyé. A remény, hogy az ember személyes létezésének távlata nem zárul le a halállal, hanem e cezúrán túl az isteni személyek közösségébe nyert meghívást, magát az emberi létezést szabadítja fel arra, hogy az élet szakadozottságának gyógyításában „itt és most” vegyen részt, miközben – e kreatív munka során – Isten vele marad ihlető forrásként.

A kereszténység önképe szerint nincs radikálisabb vallási képzet annál, mint hogy Isten emberré lesz, hogy az ember átistenüljön, és munkatársa legyen

¹⁵ Az ortodox és görögkatolikus húsvéti himnusz sorai.

Istennek emberszerető cselekvésében.¹⁶ Ráadásul mindezen „örömhírt” egy tragikusra forduló, egyszeri emberi élet eseményeiben, Jézus történetében ragadja meg. Ezt fejezi ki tömör hitvallás formájában a keresztények Mesterének neve, „Jézus (a) Krisztus” (Jn 20,31).

A kereszténység történetének első ezer évében a legtöbb erőfeszítést éppen annak érdekében tette, hogy ami „a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság” (1Kor 1,23), azt megvilágítsa, Izrael számára az első szövetség fényében (vö. Kereszty 2012; Lossky et al. 2002: 606–608), a sem zsidó, sem keresztény emberek számára pedig az értelem erejével. Ez az értelmi belátásra törekvő hit¹⁷ lesz az, ami a teológia mozgatója marad máig. Ugyanebben az első ezer évben alakulnak ki a liturgia, a keresztény istentiszteletek alapjai is, amelyek a háromságos Isten a Bibliában tanúsított cselekvésének mozzanatait beszélik el, és világítják meg a szimbólumok erejével a keresztény közösségek számára.

Összefoglalva, kísérletem első lépéseként Mircea Eliade szemléletével foglalkoztam néhány bekezdés erejéig, mert tapasztalatom szerint számos olyan pontra mutat rá, amelyek bár hivatkozás nélkül, de jelen vannak a vallási jelenségeket értelmező kultúratudományi szempontú diskurzusban. Ahhoz, hogy a keresztény felekezeti változatosság teológiai értelmét, azaz helyét, korlátait és az (ökumenikus) egység vágyát megközelíthessük, nem elegendő a történelemben megjelenő vallási képzetekhez, alakzatokhoz fűződő összefüggésében viszonyítani a kereszténységet, hanem komolyan számításba kell venni a föntiekben röviden jellemzett radikális újdonságát. Nincs kereszténység anélkül, hogy a háromságos Isten cselekvését ne látná a történelemben.¹⁸

Az egység iránti érzék a keresztény vallási tapasztalatban

Mínthogy e tanulmány célja az, hogy a felekezeti változatosságban élő csoportok kultúráját vizsgáló tudományos megközelítések számára felkínálja a keresztény szempontot, az előbbieken röviden megfogalmaztuk, hogy miben áll a keresztény *novum*, melyek a kereszténység *sine qua non* tartalmai. Most rá kell

¹⁶ „Átistenülés”: a keleti kereszténységből származó *theosiszisz* magyar fordítását az egyediség megragadása érdekében használom, de a patrisztikus részesülés (Isten abszolút transzcendenciáját megőrző emberi üdvösség) és nem neoplatonikus értelmében.

¹⁷ *Fides quaerens intellectum* – Canterbury Szt. Anzelm kifejezését így fordítja Göröföl 2002: 26.

¹⁸ E helyütt nincs mód arra, hogy kifejtjük: a kereszténység felekezettől függetlenül mindig meglévő valláskritikai igényét is az elmondottak alapján fogalmazta meg, olykor önmagával szemben is. Miként arra sincs, hogy a keresztény reflexió viszonylag új ágát jelentő „vallások teológiájáról”, s a vallásközi párbeszéd eredményeiről szóljunk. Ehhez lásd pl. Bürkle 1998; Liptay 2003; Nagypál 2009, 2011, 2013.

térnünk arra, hogy ezek fényében – keresztény szempontból – mit is jelentenek a benne jelenlévő különbözőségek. Pontosabban: mit jelent az egy Istenben hívő, egy Mestert követő és ugyanattól a Lélektől ihletett keresztény emberek közössége számára az egység és a különbözőség tapasztalata? Van-e a kereszténységnek konfliktusokat gyógyítani képes tartaléka?

A témáról roppant mennyiségű irodalom áll rendelkezésünkre, éppen az ökumenikus teológia jóvoltából. Kitűzött célunk szempontjából azonban elegendőnek tartom, hogy mindebből csak a keresztény hit és élet végső normájaként felfogott Szentírás *újszövetségi* tanúságtételére ügyeljek. Ennek összefoglalása során három kiváló protestáns szerző, köztük az Ulrich Luz (1938–) által írt és szerkesztett kötet meglátásait fogom követni (Luz 2004: 64–77, 123–162).

Luz az apostoli korról írva két tételt állít elénk: 1. Az őskereszténységben kezdettől fogva voltak feszültségek és eltérő irányba mutató folyamatok. 2. Kezdetről fogva érzékelhető volt az a törekvés az őskereszténységben belül, hogy Jézus követői együtt maradjanak (Luz 2004: 65). A posztapostoli korban mindkét oldalon új tényezők járulnak a korábbiakhoz. Lássuk előbb, hogy milyen konfliktusokat fedezhetünk fel.

Ütközések a korai kereszténységben

Kulturális természetű feszültségeket találunk abban, hogy az eredetileg arámul beszélő palesztinai zsidókból lett keresztények és a görög nyelvű világban, szétszóratásban élő hellenista zsidókból lett keresztények másként értelmezték Jézusnak a törvényhez való viszonyát (vö. ApCsel 6,1). Ám az utóbbi csoporton belül is konfliktus jelentkezhetett (az *etnikailag* többségi vagy kisebbségi lét alapján) abban, hogy inkább a pogányoktól való elkülönülést vagy valamilyen integrációt hangsúlyoztak.

Szociológiai természetű összeütközések fedezhetők fel a vándorkarizmatikusok¹⁹ és a házi közösségek között, az életvitel gyakorlati kérdéseit és a tekintély gyakorlásának mikéntjét illetően (vö. 3Jn 9). *Csoportlélektani* feszültségek fedezhetők fel a különböző apostolok vagy misszionáriusok által alapított gyülekezetek között, szintén a tekintély gyakorlására vonatkozóan (vö. 1Kor 1,12). A *földrajzi* távolság is szerepet játszott abban, hogy eltérő hagyományú közösségek alakultak ki, főként akkor, amikor a kereszténység belépett Európába.

A közösségeken *belül* is keletkeztek feszültségek a társadalmi és vagyoni háttér eltérése következtében, az életkor és a korabeli nemi szerepek különbségéből fakadóan, a karizmatikus és nem karizmatikus keresztények között (vö. 1Kor 14).

¹⁹ Luz a nagy német kutatóra hivatkozva emeli ki szerepüket: Theissen 2006.

Végül tagadhatatlan, hogy a *teológiai alapokat* érintő összeütközések is kialakultak: „az első alapvető konfliktus az Izráellel való egység kérdése” (Luz 2004: 69), vagyis az a kérdés, hogy a kezdeti felfogás, miszerint Jézus küldetése Izraelhez szólt, összekapcsolható-e avval (vagy felülírja-e az), hogy a pogányokból lett keresztényeknek is van helyük az egyházban, s hogy mindez milyen gyakorlati következményekkel jár.

A fentiekhez képest a posztapostoli korban új feszültségként jelentkezik a helyi közösségen túl az egész egyházban elfogadott „apostolok korrekciós tekinthetőségének” hiánya (Luz 2004: 126), épp akkor, amikor a kereszténység újfajta kihívásokkal szembesül részben az egyházon belül, távolodva a térbeli és időbeli eredettől, részben az egyházon kívüli vallási szinkretizmus miliőjében.

Egységtörekvések a korai kereszténységben

Most lássuk azokat a tényezőket, amelyek „az egység felé mozdították az egyházat, méghozzá olyan mértékben, hogy annak aligha találjuk analógiáját más vallásoknál” (Luz 2004: 47–49).²⁰

Mindenekelőtt ilyen tényező a *Jézushoz való közös kötődés*, aki a tanítványokat és apostolokat meghívta, közösséget hozva létre. Ehhez kapcsolódik az Izrael

²⁰ Ehhez kapcsolódva hadd idézzem a szerző korábbi sorait: „... az egység a késő ókori vallások kontextusában semmiképpen nem volt magától értetődő. Hiszen a kereszténység csak egy volt a számos vallás közül, melyek – kb. Kr. e. 200-tól kezdődően – kelet felől az egész Római Birodalomban elterjedtek. Mint ezek közül mindegyik, helyi szinten a kereszténység is vallásos egyetemen szerveződött, a misztériumvallások analógiája szerint. A birodalomban előforduló keleti vallások – beleértve a hatalmas Mithrász-kultuszt is – meg is maradtak az egymással laza kapcsolatban álló misztérium-közösségeknél. A keresztény gyülekezetek azonban összekapcsolódtak az egyház egységében. Egyedül a zsidóság jelenthet talán némi analógiát a kereszténységgel: Szentírásával, vallási előírásaival (Halála) és közös vallási intézményeivel, mint a templom, bíraskodás, patriarchák, körülmetélés, szombat stb. Az egyház látható egységének hangsúlyosságával tehát a keresztény hit viszonylagos egyedülállóságot mutat az ókori vallások között: [...] A keresztény hit központi jelentőségű részét képezi az, hogy az egyház egységét látható módon kell megélni. [...] Vajon nem mondható-e el valamennyi „alapított vallásról”, hogy bizonyos értelemben mindegyiknek jellemzője az egységre való törekvés? Ha ez így van, a kereszténység azért emelkedik ki a többi ókori alapított vallás közül, hogy már akkor képes volt világszerte elterjedni. [...] Nyilvánvalóan létezik valamiféle egységesség mindegyik alapított vallásban, ennek formája és intenzitása mégis igen különböző lehet. Mert a zarathusztrai állampapság, a buddhizmus, dzsainizmus vagy manicheizmus szerzetesi rendjei, az iszlám umma [...] és a keresztény egyház(ak) között igen lényeges különbségek vannak. Az egyház egységét tehát nem az „alapított vallás” vallásfenomenológiai vezérfogalma alapján érthetjük meg, hanem csak úgy, ha az egységre törekvés keresztény történetét újra végigkövetjük, és azt értelmezzük. Ez a történet pedig Jézussal és az újszövetségi korról kezdődik.” Ehhez tartozik még, hogy „alapított vallás” alatt a szerző olyan vallást ért, amelyben „egy történelmileg meghatározható személyiség, jellegzetes vallásos nézeteivel igen hosszú távon döntő hatással van az adott vallás formájának és szellemiségének további alakulására nézve” (Luz 2004: 47–49).

népéhez fűződő viszony is: „Izrael Istene volt az, aki egyszer és mindenkorra Jézus személye és üzenete mellé állt” (Luz 2004: 70).²¹

Mindenkit, aki a közösség tagjává vált, *megkereszteltek*. A keresztség kifejezte az Isten népéhez való tartozást, és a feltámadt Jézushoz kapcsolt. Evvel Jézus követői között egy minden más különbséget meghaladó, alapvető egységet teremtetett. Az *úrvacsora* szintén részben a rítus, részben a jelentéstartalma révén mozdította a hívőket az egység felé:

„Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérében való részesedés? És a kenyér, amelyet megtörünk, nem Krisztus testében való részesedés? Mert egy a kenyér, s egy test vagyunk sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,16–17).

A többféle, de erősen konvergáló tartalmú *hitvallásoknak*, amelyek közös nyelvi formulát is jelentettek a közös alap megfogalmazására, az azonos hit átadásában volt szerepük.

A *misszió* összetett világa nagyon erős kapcsolatot jelentett az első közösségek között, a vándorpróféták igehirdetésének tartalma és formai jellegzetességei révén.²² A misszió továbbá felvetett tartalmi és gyakorlati (nem mellesleg finanszírozási) kérdéseket, amelyeket közös megállapodással szabályoztak, a közösségek ugyanis

„közös feladatukként tekintettek a misszióra. [...] Ez számunkra magától értetődőnek tűnhet, az ókori vallások kontextusában azonban egyáltalán nem az. Az ókori kultuszok csak elvétve ismertek határokon túlnyúló missziói összefogást. Mi köze volt Szerapisz egyiptomi tisztelőjének ahhoz, hogy például Korinthusban hogyan hirdetik az ő istenét? A Jézusról szóló igehirdetés felől viszont egyezségekre kellett jutni, mivel annak, hogy egy az Úr, *egyház* következményei vannak” (Luz 2004: 73. – kiemelés O. Cs.).

A közös *hagyomány* kezdettől fogva meghatározta az egyház életét, liturgikus, illetve az igehirdetés tartalmi és formai jellegében. A legelső keresztények nemcsak „összegyűjtötték ezeket a hagyományelemeket, hanem meg is osztották egymással, és továbbadták egymásnak (Luz 2004: 74).”

Az *apostolok* szerepe (és a személyükhöz való kötődés a posztapostoli korban) kiemelkedő: magát az Urat képviselték, aki elküldte őket, s tekintélyük az egész egyházban (tehát nem csupán az egyes közösségekben) érvényesült. „Az

²¹ Továbbá az, hogy *Jeruzsálemnek* legalábbis lelki központként jelentősége volt minden keresztény tudatában (vö. Luz 2004: 75–76).

²² Például a Jézus-mondásokat vagy logionokat, amelyek később az írásos evangéliumok fontos forrásai voltak, az ő „igehirdetésük alapozza meg” (Luz 2004: 72).

apostolok [...] Krisztust mint az egész egyház egységének alapját reprezentálták” (Luz 2004: 75).

A posztapostoli korban a föntiekhez képest új, az egység irányába ható erőként jelentkezik egyfajta *cserefolyamat*: az elsősorban Jézusra vonatkozó szóbeli hagyományok, majd iratok, később pedig az apostolokra vonatkozó, nagyon hamar írásbeli formát öltő hagyományok a közösségek közötti csere révén növekedésnek indulnak. E folyamat, valamint bizonyos, eleve az egész egyházhoz (nemcsak egy-egy közösséghez) szóló levelek és az evangéliumok megjelenése az 1. század vége felé a gyülekezetek közötti különleges kapcsolatokat nemcsak erősíti, hanem – önazonosságukhoz tartozó – egységükről tanúskodik.

A bibliakutatók számára különleges témát jelent a keresztény közösségek *tisztségviselőinek* kérdése. E területen ugyanis egyfelől gazdag változatosságot találunk (vö. pl. 1Kor 12,28–30; ApCsel 20,28): a legkülönfélébb egyházi tisztségek a közösség egységének tényezői voltak, „de még nem az összegyházat illetően” (Luz 2004: 150). Másfelől a közösség szerkezeti „egységesülésének egyfajta tendenciája azonban mégis tetten érhető” (Luz 2004: 154). Egy folyamat kezdetéről van ugyan szó, jelentősége azonban rendkívül meghatározó: miként a föntiekben jeleztük, a keresztények identitásához kezdettől hozzátartozott az, hogy a Jézushoz és apostolaihoz való kötődés révén egymáshoz is kötődnek. Egy ilyen önazonosság, vagyis gyakorlati összetartozás és teológiai egység biztosításához az első keresztény közösségek tapasztalata szerint a közös hagyomány, a közös iratok és hitvallások, s még az apostolokra való hivatkozások sem „teremtenek elégséges bázist” (Luz 2004: 154). A keresztény közösségek főként a presbiteri és a püspöki „tisztségben találták meg azt az eszközt, amely által az Úr az egyház egységét a leginkább látható módon megőrzi” (Luz 2004: 154–155). Megjelenik tehát a felsorolt egységtényezők létszerű alkalmazásához szükséges *értelmező tekintély*.

Mіндеzek nyomán megalapozottan állíthatjuk, hogy az egy közösség megélése az első idők keresztényeinek valós lelki, teológiai és gyakorlati tapasztalata volt: „az egyház már a kezdetektől fogva létezett, mint az életformák különbözőségének ellenére megélt közösség” (Luz 2004: 76).

Az egység iránti (hit)érzék

„A közösségre és az egységre való törekvés – legalább viszonylagos értelemben – sajátos vonása a fiatal kereszténységnek az antik vallások körében, s ez a sajátosság végső soron csakis a keresztény hit sajátos formájának, vagyis ennek a közös alapnak köszönhető” (Luz 2004: 77).

Az összeütközés és az egység tapasztalatának *keresztény* értelmezése nem abban áll, hogy az előbbi okait az emberi oldalon, az utóbbi hatóerőit pedig az isteni oldalon mutatjuk fel. „Jézus Krisztus evangéliumának hatását az emberi valóságon belül kell keresnünk” (Luz 2004: 77), vagyis nem az a döntő, hogy a kereszténység milyen kulturális, szociológiai és csoportlélektani – *emberi* – különbözőséggel szembesül, hanem az, hogy képes-e azt a Mesterét követve, a Lélektől ihletett, az evangéliumtól áthatott kulturális és lélektani – *emberi* – eszközökkel kezelni. Az emberi különbözőségre – akár kereszténység „előtti” (vö. ApCsel 2,5–11), akár a Jézushoz való kötődés során alakul ki (vö. 1Kor 12; Ef 4,3–16) – lehet különbözőség a keresztény válasz, ha ugyanakkor felismerhető marad az egység. Ebben az értelemben írhatja Pál, hogy

„mindnyájan Isten fiai vagytok a hit által Krisztus Jézusban. Hiszen mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusra, Krisztust öltöttétek magatokra: nincs többé zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad, sem férfi, sem nő; mert mindnyájan egy vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,26–28).

Ha most újból feltesszük a kérdést: mit jelent a keresztény emberek közösségei számára az egység és a különbözőség tapasztalata, akkor a keresztények számára végső szabályként felfogott Szentírás újszövetségi tanúságtétele alapján azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt az *egység iránti sajátos érzéket*. E sajátos érzék része vagy vetülete annak a hitérzéknek vagy egyetemes egyházi tudatnak, amely a hit kinyilatkoztatott alapjához kapcsolódó,²³ egyfajta megkülönböztető, belső tájékozódási képességet jelent a hit- és erkölcsi igazságok kérdéseiben (vö. Jn 16,13; 1Kor 2,16; 1Jn 2,20–27; 5,20).²⁴ Az egység iránti (hit)érzék messze nem azonos az egységesség (uniformitás) iránti igénnyel, mert ezt egyfelől cáfolja magának a kereszténységnek a története, másfelől (teológiai szempontból) ugyanannak a Léleknek a segítségét jelenti, aki a sokféle, személyre szóló adományt adja (vö. 1Kor 12,4–11).

Az egység iránti érzék modellje: „az igazságok hierarchiája”

E tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a felekezeti változatosság kultúraturadományi értelmezéséhez felkínálja a keresztény szempontot. E kísérlet harmadik lépéseként az egység iránti keresztény érzék fontos megnyilvánulását, az ún. *igazságok hierarchiája* koncepcióját mutatom be. Mivel e fogalom a katolikus teológiából

²³ Lásd jelen tanulmány első pontjában a keresztény *hit alapjánól* szóló szakaszt.

²⁴ E hitérzék, amennyiben a hívők egész közössége gyakorolja, akkor – legalábbis a katolikus felfogás szerint – tévedhetetlen (vö. Gaillardetz 2011: 151–167).

származik, de ökumenikus jelentősége van, szükséges azt történeti összefüggésben is elhelyezni.

Az ökumenikus gondolkodásmód kialakulása

A mai ökumenikus gondolkodásmód kialakulását a kereszténységben igen hosszú és összetett folyamat előzi meg. Kezdve az újszövetségi tanúságtételtől, amelyet röviden áttekintettünk, az antik kereszténység egyházatyáin²⁵ és a középkori fejleményeken át,²⁶ egészen a reformáció idejéig²⁷ megtaláljuk azokat az erőket, amelyek a különbözőséget a felismerhető, látható egységen belül tartják, vagy – amennyiben az elkülönülés már létrejött – helyre kívánják azt állítani.

A mai egységkereső gondolkodásmód közvetlen előzményének mégis az Európán túli, különböző felekezetek által folytatott, s éppen ezért a kereszténységet több területen korrumpáló *missziók* tapasztalatai, valamint a *modernitás* közegeiben újszerűen felmerülő teológiai kérdések²⁸ és a keresztény *diákmozgalom*²⁹ tekinthetők. 1910-ben ezek nyomán hívták össze Edinburgh-ben azt a konferenciát, amelytől kezdve az ökumenikus mozgalom tervszerűen és rendszerszerűen törekszik segíteni a felekezeteket az egység útján. Ez a folyamat száz év alatt oda vezetett, hogy a keresztény felekezetek között ma nagyon sokféle informális és intézményesült együttműködés, valamint két- és többoldalú párbeszédnek egész sorozata tapasztalható, amelyeket az Egyházak Ökumenikus Tanácsa koordinál (vagy ad számukra fontos impulzusokat).³⁰

A Katolikus Egyház (külön kezelve az ortodox egyházakkal való kapcsolatát) e folyamatra a 20. század közepéig szigorú tiltással, majd az óvatos megfigyelő pozíciójával válaszolt. A II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965), amely a biblikus és patrisztikus forrásokhoz való visszatérés, egyúttal az egyház korszerűsítésének programjával lépett fel, e hozzáállás merőben megváltozott: a Katolikus Egyház

²⁵ Csak egy fontos példát említve: Antiochiai 1980.

²⁶ Egy példa a gyakorlati szempontból sikertelen, de teológiájában figyelemre méltó Firenzei-Ferrari Zsinat (1439–1445) története.

²⁷ Ismét csak példaként említem a kor különleges, de kevésbé ismert alakját, Canisius Szt. Pétert (1521–1597).

²⁸ Köztük kiemelendő a katolikusok és anglikánok között folytatott, szerencsétlenül végződő párbeszéd a papi szolgálatról.

²⁹ Az 1895-ben indult World Student Christian Federation tagjai közül sokan váltak meghatározó szereplővé az ökumenikus mozgalomban.

³⁰ A genfi székhelyű, 1948-ban megalakult EÖT több mint háromszáz, javarészt protestáns és ortodox tag egyházának képviselői többféle, főként a misszióval, a hittal és egyházszervezettel, a nevelési és ökumenikus képzéssel kapcsolatos kérdéseket feldolgozó munkacsoport keretében működnek együtt. A Katolikus Egyház megfigyelőket delegál az EÖT bizottságaiba, de a Hit és Egyház-szervezeti Bizottságnak teljes jogú tagja. Honlapja: www.oikoumene.org

kiemelkedő tekintélyű dokumentumában (*Lumen gentium*) újfogalmazta egyházképét, s ehhez kapcsolódva határozatot is hozott az ökumenikus mozgalomba való bekapcsolódásáról és részvételének módjáról (*Unitatis redintegratio*, a továbbiakban UR). Ez a fejlemény, amit a Katolikus Egyház időközben többször is „visszavonhatatlan elkötelezettségként” fogalmazott meg, teljesen átalakította az egységkeresés dinamikáját. A lendületesebbé váló ökumenikus mozgalom azonban – miként a bevezetőben jeleztem – máig vitákat vált ki. Ennek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a térfél két oldalán nem „maradiak” és „haladók” állnak, hanem olyanok, akik a keresztény hagyomány és a felekezeti önazonosság kapcsolatát eltérően értelmezik.

E jelzésszerű történeti áttekintésnél itt nincs mód alaposabban tárgyalni az ökumenikus folyamat jellegzetességeit.³¹ Témánk szempontjából inkább az említett ökumenikus határozatnak (UR) van jelentősége.

Az egység végső mintaképe

A határozat teológiai összképét jól jelzi, hogy mivel meg kívánta alapozni a katolikus részvételt az ökumenikus mozgalomban (egyben rövid összefoglalását adva a zsinat egyházképének) az egyház egységét a leggyökeresebben ökumenikus keretben mutatja be: az Egyház egységének „végső mintaképe és elve a Szentháromság egy Isten személyeinek [...] egysége” (UR 2). Két szempontból is nagyon jelentős e „szentháromságtani” keret.

Egyfelől azért, mert az egyház egységét közvetlenül a keresztény hit központi igazságához rendeli, a hitnek főntebb megfogalmazott alapjához. A keresztény hit más vallási jelenségekből levezethetetlen, gyökeres újdonságának közepébe „írja bele” az egyház különbözőségeit átfogó egységét. Az egyház egysége nem a valójában különböző tagok külsőségeiben egységes társaságáé, hanem a benső gazdagságát külső változatosságában is kifejező, felismerhetően egy közöségé.

A Szentháromság mint „végső mintakép” másfelől azért jelentős, mert két szélsőséges egyházképet tesz lehetetlenné és zár ki: az uniform egyházét, amely elhanyagolja a létező vagy kívánatos *benső* változatosságot és a csak a lokalitásaira vagy karizmaira ügyelő, ezért széteső egyházét, amely elhanyagolja a létező vagy kívánatos *benső* egységet.

³¹ Mindennek, ha nem is bőséges, de meglehetősen irodalma van magyar nyelven, hogy csak egy klasszikusra utaljak: Békés 1993.

„Az igazságok hierarchiája”

Ha az ökumenikus törekvések látóhatára e röviden jellemzett szentháromságtani vízió, az igazságok hierarchiájának izgalmas és termékeny koncepcióját az ökumenikus módszertan kiindulópontjának nevezhetnénk.

E fogalom a párbeszéd gyakorlatának összefüggésében kerül elő: a feleknek

„az ökumenikus dialógusban [...] igazságszeretettel, szeretettel és alázattal kell eljárniuk. A tanítások egybevetésekor ne feledjük, hogy a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk van, mert nem azonos módon kapcsolódnak a keresztény hit alapjához” (UR 11).

Fontos megjegyeznünk, hogy e fogalom nem minden felekezet hagyományában használatos, „de a benne foglalt meglátásokat értékelik, esetleg más szavakkal fejezik ki”.³² Maga a felismerés ugyanis, ti. hogy a keresztény hit organikus természetű, vagyis egy középpont vagy alap köré szerveződik, nem új. A legtöbb keresztény közösség úgy tartja, hogy a Szentírás egészében és részeiben is isteni ihletettséggű, e közösségek értelmezői gyakorlata szerint azonban bizonyos szakaszok *közvetlenebbül* tanúskodnak a kinyilatkoztatásról. Az egész egyház (egyetemes) zsinatai között kitüntetett szerepe van a Krisztus titkát és a Lélek háromságos titkát megfogalmazó zsinatoknak. Bármiféle szentségtan középpontjában a kereszttség és az eucharisztia áll. A liturgikus év ritmusa is a meghalt és feltámadt Jézus Krisztus titka köré szerveződik, az ünnepek ennek különféle vonásait emelik ki.

A reformáció egyházainak sajátos hagyománya is van e tekintetben: a hit középpontja az evangélium (Isten megváltó cselekvése Krisztusban), amelyről normatív módon a Szentírás tanúskodik, ez a legfelsőbb tekintély, amelyre minden egyéb keresztény igazságnak utalnia kell.

Az ortodox hagyomány nagy hangsúlyt fektet az igazság teljességére, oszthatatlan egységére, az apostoli hagyomány koherenciájára. A megkülönböztetésnek mégis van tere: például az egyetemes zsinatok hitvallásai különböznek azoktól a tanításoktól, amelyeket ilyen zsinatok nem határoztak meg, vagy nem ítélték el (vö. GA II. 877–878).

Míndez első olvasásra talán magától értetődő, a szóban forgó koncepció jelentőségét azonban akkor érthetjük meg igazán, ha figyelembe vesszük, hogy az újkori (és korántsem csupán a katolikus) hitfelfogás hajlamos volt eltúlozni a hit-igazságok iránti passzív *engedelmesség* mozzanatát, elhanyagolva a tevékeny *elsajátítást*. Hajlott továbbá arra, hogy a hitigazságokat statikus módon, egymás mellé

³² Egyházak Ökumenikus Tanácsa – Római Katolikus Egyház: The Notion of „Hierarchy of Truths”. An Ecumenical Interpretation (GA II: 876 – O. Cs. fordítása).

helyezett tételekként kezelje (vö. Dulles 2005: 52–69). Az efféle felfogás szinte lehetetlenné teszi az ökumenikus párbeszédet, hiszen legfeljebb az összehasonlítás fázisáig, párhuzamos monológokig juthatunk vele.

Attól a pillanattól azonban, hogy a saját és a másik (felekezet) igazságaira úgy tekintünk, mint amelyek egyfelől a konkrét személyek és közösségek *életvitelébe* ágyazódnak, másrészt eltérően viszonyulnak a hit alapjához mint középpont-hoz, s ezért a *következményeik is eltérőek* lehetnek, az ökumenikus párbeszéd mélyebb szintje (de legalábbis a színvonalasabb párbeszéd) válik lehetségessé.

Másképp fogalmazva: egy közösségen belül is tapasztalunk legitim különbözőségeket,³³ a felekezetek között pedig azt, hogy nemcsak eltérően vélekednek egy-egy hitigazságról, hanem ezeknek eltérő súlyt is tulajdonítanak. Egy személy vagy közösség keresztény élete ugyanis dinamikus valóság, amelyben a hit igazságait az *élettapasztalatok* hozzák mozgásba, vetnek rájuk új fényt, vagy épp – átmenetileg – beárnyékolják azokat. Maguk az élettapasztalatok pedig szintén dinamikus viszonyban állnak a történeti és kulturális környezettel. Ennek következtében ugyanazon hitigazságok *kifejeződése* is különböző lehet, ráadásul lelkipásztori és missziós célok is alakíthatják őket.

Az igazságok hierarchiájának koncepciója mint értelmezési elv tehát nem arról szól, hogy egyes hitigazságok jelentéktelenebbek másoknál, hanem arra hívja fel a figyelmünket, hogy minden hitigazság ugyanarra az alapra (a Szentháromság és Krisztus titkára) irányul, de másként és másként: kisebb vagy nagyobb távolságból, szorosabb vagy áttételesebb közvetítettséggel. Az egyetlen hitről szóló tanítás tehát tagolt, hangsúlyokkal bír és szerkezete van. Az egység iránti keresztény érzék, egyfajta alázat nyilvánul meg akkor, amikor egy keresztény közösség saját identitásának rendjét nem azonosítja „Krisztus felfoghatatlan gazdagságával” (Ef 3,8) (e bekezdésekhez lásd Henn 1987; Lossky et al. 2002: 519; Beinert 2004: 252–254).

A keresztény önazonosság rétegzettsége

Az olvasó számára talán már kísérletünk korábbi lépései során egyértelművé vált, hogy amennyiben a keresztény hit tartalmi egyediségéhez maguk a keresztények ragaszkodnak, ha ezen egyediséghez hozzátartozik a közösségük felismerhető egysége iránti sajátos (hit)érezék, ha ezen egység iránti érzék mindig is a közös

³³ Nem kevés helyzet árulkodik arról, hogy egy felekezeten belül gyümölcsöző lehet a koncepció alkalmazása, mert „segítséget nyújt abban, hogy különbséget tegyünk az Evangélium alapján kötelező hittartalmak, és a nem általánosan kötelező, de legitím hagyományok között” (Beinert 2004: 254).

középpontra irányította figyelmüket, akkor a keresztények – mindehhez *hűségesen* – a látható elkülönülést csakis *válságként* élhetik át.

Az a tény, hogy az egyház minden szakadását történeti, kulturális és politikai folyamatok „segítették”, a fentiek fényében nem igazolja e szakadások fenntartását. Az a tény, hogy a szakadások során legalább az egyik fél éppen megőrizni kívánta a hit alapjait, s ezért feladta a közösséget a másik – teológiai szempontból korruptnak vélt – féllel, szintén nem elegendő indok arra, hogy a másik fél „igazhitűségének” és helyes gyakorlatának lehetőségéről véglegesen lemondjon. Végül az a tény, hogy a szakadások nyomán elkülönült felekezetek, részben egyfajta ellenidentitásra építve, részben az új kihívásokra már külön-külön válaszolva gazdag és sok tekintetben gyümölcsöző kultúrát hoztak létre, megint csak nem lehet oka az egységet célzó párbeszéd megkerülésének.

Hiszen, ha a keresztények hűségesek Mesterük egységre szólító szavához, apostolainak és korai tanítványainak közösséget kereső gyakorlatához, s az ezekről végső szabályként tanúskodó Szentíráshoz, akkor a láthatóan egy közösség minden okosan megindokolt akadálya elsősorban lelkiismereti válságot, biblikusán szólva Krisztus testének megsebzését kell, hogy jelentse számukra, ennek nyomán pedig késztetést az egység helyreállítására. E késztetést segíti az a hit, hogy még az egység helyreállításának fáradságos munkája során sem nélkülözik a Lélek segítségét, sőt az egy közösség lényegi kötelekeit őrizte meg számukra.

Az elszakít(hat)atlan kötelékekről tanúskodik az ökumenikus párbeszédnek alig ismert, ám döbbenetes mennyiségű és minőségű eredménye.³⁴ E párbeszédnek közös végső kérdése mindig az, hogy a felekezeti életvitelt (a morális tanúságtételt), a hit kifejezését és továbbadását (a teológiai, liturgikus tanúságtételt és a missziót) és a közösség megszervezését (az egyházszervezetet) illető eltérések nem ugyanazt jelzik-e? Amennyiben igen, miként annak idején a szakadást, ezt ki kell jelenteniük a feleknek. Amennyiben nem, akkor további kérdés adódik: az eltérés milyen szoros vagy közvetett összefüggésben van a hit alapjaival, nem jelent-e „jogos” különbözőséget? A kereszténység válsága győgyulni kezd e párbeszéd során kialakuló új önismerettel és a másik fél valódi keresztény értékeinek megbecsülésével. Ha idáig eljutnak, akkor a gyógyulás felé haladnak azzal is, amikor őszintén kijelentik, hogy eltéréseiket továbbra sem tudják áthidalni.

Míndezen nyomán – a felekezeti változatosság keresztény értelmezésére tett kísérlet utolsó lépéseként – az igazságok hierarchiája koncepcióját alkalmazom a keresztény identitás *rétegeinek* megvilágítására, egy pszichológiai jellegű analógia segítségével. E merésznek ható párhuzam hátterét illetően arra utalnék, hogy egy

³⁴ Lásd csak a hatvanas évek óta folytatott világszintű (tehát nem regionális vagy nemzeti szintű), hivatalos, két- és többoldalú párbeszédnek több mint 2300 oldalát: GA; GA II; GA III; Gassmann 1993.

személy identitását nem csupán az időbeni folytonosság és a valamivel (például értékekkel és szerepekkel) való azonosulás alkotja, hanem – különleges módon – a közösségi hovatartozás is. Fentebb, a hit alapja és a korai kereszténység egységtörekvései kapcsán a keresztény létmód közösségi természetéről már megfogalmaztam: a Jézus nyomába szegődő ember szükségképpen és bensőséges módon áll kapcsolatban a hasonló utat járó társaival. A keresztény közösség hagyományának belső rendje (hangsúlyai, szerkezete, igazságainak hierarchiája) összefügg a tagok önzonosságának rétegeivel.³⁵

E rétegek megvilágítása során egyes példákat a népi vallásosság köréből kölcsönzök. E körben számtalan ponton bukkanhatunk a felekezetek kulturális szokásainak eltérésére, amelyek között több kifejezetten a megkülönböztetés igényével jött létre, mások azonban a már eltérő teológiai háttér nyomán alakultak ki. A születést, párválasztást és elmúlást (mint egyben a közösség életének is alapvető fordulópontjait) övező népszokásokat nagy erővel formálta a – főként az egyházi szertatásokkal összefüggő – felekezeti jelleg, de ezek a régi, akár kereszténység előtti, és tájanként (esetleg a szomszéd népek hagyományaival keveredő) szokások századunk elejére gyökeresen megváltozott világba illeszkednek (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 30).³⁶

Elkötelezettség a keresztény önzonosság rétegeiben

Képzeljük el a személyiség szerkezetét egy mag köré koncentrikusan rendeződő rétegek egységként! Haladjunk befelé, rétegenként megemlítve a jellemző tartalmakat és cselekvésformákat, szem előtt tartva az ezekkel összefüggő keresztény (hit)igazságok iránti elkötelezettség fokát. A keresztény igazságok iránti elkötelezettség érvénye ugyanis rétegzett.

A *felső rétegekben* az információk észlelését és racionális feldolgozásukat találjuk, akaratot, szándékokat, terveket – a *megosztható történetté* formált múltat. Ezt

³⁵ E sajátos megközelítés alapja a Sapientia Hittudományi Főiskolán 2005-ben megvédett szakdolgozatom. Amikor alább az „igazság” kifejezést használom, magától értetődőnek tekintem annak elfogadását, hogy minden igazság *kötelező* valamire és valamilyen *érvényességi foka* van. Az autós közlekedésből vett példákkal szemléltetve: a jobbkezes-szabály (mint igazság) pusztán megállapodásos jellegű (érvényességű), az életmentés kötelezettségének (mint igazságnak) érvényessége azonban túlmutat magán a közlekedésen is.

³⁶ A teológia ugyan nem azonos a (népi) vallásosság tudományos kutatásával, de kapcsolódik hozzá: információkat és modelleket kölcsönöz tőle. E tanulmány nem vállalkozik a keresztény hit és a népi vallásosság, illetve néphit viszonyának teljes feltárására, csak az ökumenikus szempontokat kínálja fel e vállalkozáshoz. Vö. KEK 1674–1679; Kunt 1987: 37–38; Rahner 1987; különösen Paládi-Kovács főszerk. 1990: 331,448–449, 507–508, 524–525; Kósa – Szemerkenyi 1998: 185; Ries 2003, 2006.

mutatjuk meg másoknak, és többnyire mi is itt „találjuk magunkat”. A mindennapi cselekvés e szinten történik, a tudományban is evvel dolgozunk. A dolgokat „szokás szerint” tesszük. Mások szokásai is befolyásolnak bennünket: amit és ahogyan mások „szokás szerint” csinálnak, *eltanuljuk* tőlük. Az újat főként kombináció révén hozzuk létre. Az identitás e rétegében a kulturális és vallási szempontból technikai elemek igazságai nagyon hamar magától értetődővé válnak, ugyanakkor elkötelezettségünk irányukban rugalmas, mert észleljük viszonylagos *ideiglenességüket*.

E rétegben a keresztény (hit)igazság egy keresztény ember számára öszsidentitásának *egyik* meghatározó elemeként jelentkezik. Vallási viselkedésének logikája leírható a tudományok eszközeivel:

„Ha nehezen is, de talán meg tudjuk figyelni, hogy e cselekvéseknek a cselekvők milyen jelentéseket tulajdonítanak, hogyan interpretálják és reprodukálják azokat. Meg tudjuk figyelni e cselekvéseknek a státusát az egyén életében, életvilágában, valamint az egyén és a társadalom viszonyát a vallási mezőben. Ennél sokkal többet nem tudunk megfigyelni?” (Lovász 2011: 85).

A néprajz eszközeinek segítségével elmondhatjuk például, hogy a keresztény identitás szempontjából a magyar területeken a párválasztás terén fontos tényező volt a másik fél lehetőleg azonos felekezete. Más identitáselemek szempontjából viszont inkább a megfelelő életkor, a hasonló társadalmi helyzet, a lakóhelyi és akár foglalkozásbeli hasonlóság számított (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 43).

A felszínen, a „mindennapi” vallásos viselkedésben szokásos megfogalmazások, a fegyelmi kötöttségek, valamint alkalmazásaik jelentkeznek. Ismerjük a viselkedés szabályait és rendjét a szent térben és időben, és különállóként tapasztaljuk magunkat a más felekezetben elkötelezett emberhez képest. A hozzánk hasonló emberektől mintákat szerzünk, és velük együtt alakítjuk is e mintákat felekezetünkben mint kulturális rendszerben. Elkötelezettségünk „ideiglenes”, szubkultúrafüggő, és ennek megfelelően tudunk történelmi változékonyságáról, vagyis alakíthatóságáról is.

Egy réteggel beljebb bukkanunk a háttérben működő vágyakra, emlékekre és az érzelmek nagy hullámaira, amelyekből felszíni logikáink származnak, s terveink irányát, múltunk földolgozását befolyásolják; amelyek a cselekvés egy sajátos területéhez vonzanak. Lovász Irén fenti sorait folytatva: „Mindezek után talán következtetni tudunk azokra a kognitív folyamatokra, amelyek a vallásos cselekvéseket irányítják, táplálják, fönntartják, megszerzésüket és továbbadásukat ellenőrzik” (Lovász 2011: 85).

Szóvá tenni ezeket eleve csak a külső réteg segítségével tudjuk. E rétegben reagálunk saját testi létezésünkre, annak egységére is. Innét származik a *habitusunk*, személyiségünk dinamikájának iránya. Itt dől el, hogy milyen a *jellemünk*, az

erkölcsi kérdésekre adott alapvető válaszunk. A másokhoz való viszony egyik fő jellegzetessége a felszíni rétegben eltanult gesztusok nyelve: „A vallásgyakorlat gesztusai kulturálisan beidegződött tanulás, többnyire nevelődés által elsajátított nyelv elemei, amelyek történetileg változnak” (Szabó 2008: 20). Témánk szempontjából a kulcskérdés éppen a belső réteg e változásának (és a róla szóló tudásnak) a lehetősége. Az identitás e rétegének észlelésére és irányítására ugyanis sokkal kevesebb lehetőségünk van, mert tartalmai jelentős részben szűkebb (családi) és tágabb (kulturális) értelemben öröklöttek. A kulturálisan meghatározott igazságok valódi birtokbavételével azonban kapcsolódásunk egészen új és személyes lehet. Éppen ezért az igazságuk iránti elkötelezettségünk is szilárdabb, ragaszkodóbb, lassabban változó, érvényességük úgyszólván „évezredes”.

Ha a keresztény (hit)igazságok felől közelítünk, akkor itt jelentkeznek a dogmatika és a liturgia összefüggései, amelyek a külső réteghez képest mélyebben kötelezik a személyt. A dogmatika és a liturgia nem a külső rétegben működik: előbbi igazságának csak a kifejeződése külső, az istentisztelet pedig csak látszólag külsőség, valójában a szavak, a test mozdulatai, illetve az ezeket körülvevő tér képszerűen hat a keresztény emberre (vö. Szabó 2008: 27, 37–42). A szimbolikus képek és dogmatikai jelentések együttesen határozzák meg az erkölcsi választásokat.

Az identitás lekötelezettebb a kereszténység rendszerezett (és általában valamilyen tekintély által szentesített) képzeleinek és a hagyomány szerint végzett szent cselekményeinek, erkölcsi állásfoglalásainak igazságai iránt: „a rituálék identitást teremtenek” (Grün 2008: 12).³⁷ Kritikus hajlam, vagy a vallási szocializációban kialakult kritikai érzék, esetleg magában a kereszténységben meglévő sajátos kritikai elkötelezettség szükséges ahhoz, hogy az identitás e rétegében döntő irányváltozás következzen be. Amikor keresztény igazságok iránti kötelezettségek csapnak össze, és e kötelezettségek időbeli és minőségi érvénye nem tisztázott, a feszültség kivetheti a keresztény embert vagy szubkultúrát a közösségből, hogy a kereszténység új változatát (esetleg felekezetét) hozza létre.³⁸

A külső és a belső réteg közötti különbséget is szemléltethetjük néprajzi példákkal. A párválasztás említett szempontjai az identitás külső rétegéhez, míg bizonyos személyes tulajdonságok keresése a belsőhöz tartoznak. Inkább a belső rétegre mutat a temetkezési szokások közül, amikor a falu „megbecsült halottjának mindegyik felekezet templomának harangja szól” (Paládi-Kovács főszerk.

³⁷ Érdeemes továbbidézni: „A cselekvéssorokban önmagamat érzem és tapasztalom meg. A rituálék azonban nemcsak az egyén személyes identitását teremtik meg. Ha a megfelelő szociális környezetben zajlanak, megalapozzák, vagy elmélyítik egy család vagy egy cég identitását is. Azt az érzést adják nekünk, hogy a forma, ahogy egymással együtt élünk, valóban fontos és nem csak külsőség” (Grün 2008: 12).

³⁸ A hagyományhoz való viszony szempontjából is izgalmasak azok az egyszerre etnikai, felekezeti és felekezeten belüli kérdések, amelyeket a népi vallásgyakorlat változásai vetettek fel a kárpátaljai görögkatolikusok körében a 19. és 20. század fordulóján. Lásd például Botlik 1997: 179.

1990: 76), illetve a tény, hogy gyakran szóltak katolikusok és protestánsok végrendeletei is a másik felekezetre számára való adakozásról (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 461). Inkább a külső rétegre utal, hogy a temető – a vagyoni helyzet és az elhunytak egyéb körülményei mellett – tükrözte a község felekezeti szerkezetét is (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 88, 90–91). A felekezetek akár több temetőt is fenntarhattak, bár – s ez jól kifejezi, hogy a keresztény elkötelezettség az identitás külső rétegében annak *egyike* (természetesen meghatározó) elemeként jelentkezhet – e jelenség a betelepülésektől, illetve telepítésekől és az érkezők esetleg eltérő nemzetiségétől is függött (Kunt 1987: 217, 222).

Kölcsönhatások

A felekezeti hovatartozás igen bonyolult összefüggései kapcsán röviden utalnunk kell arra, hogy egyszerre jellemzi a hasonlóságra és elkülönülésre való törekvés a legkülönbébb kapcsolatokban: a személyes és mikroközösség (például a vegyes házasság kerülése, a családtervezés módja, a „szentsarok” vagy a nemzeti jelképek jelenléte a lakáskultúrában, az említett temetkezési szokások),³⁹ a helyi közösség (például egyesületek vagy bálók szervezése, az oktatásszervezés), a parasztság és a birtokrendszer, a polgári rétegeknek a közszolgáltatásban való részvétele (vö. Paládi-Kovács főszerk. 1990: 451–452),⁴⁰ a tágabb kultúra (például népelemek, templomi díszítőművészet),⁴¹ a nemzetiségi hovatartozás,⁴² a „vallásbéke”

³⁹ „A reformátusok – föltehetőleg puritán, de lehet, hogy még korábbi örökségként – egyszer egy évben, nagypénteken látogatták halottaik sírját. Kálvin még a sír megjelölését is helytelenítette. A hagyományos kegyesség íratlan szabályai szerint az elhunytat nem emlegették, a sírját nem gondozták. A néphit is azt tartotta, hogy nem kell emlékével foglalkozva a halott nyugalma zavarni. A síron való gyertyagyújtás (világítás) a reformátusok körében alig néhány évtizedes, katolikus és görögkeleti hatásra kialakult szokás. Korábban annyira idegenkedtek a gyertyafénytől, hogy a vasárnap délutáni istentiszteletek időpontját télen előrehozták, csakhogy ne kelljen – vélekedésük szerint katolikus módra – a templomban világítani?” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 470–471).

⁴⁰ További példák a foglalkozás köréből: a habán kézművesség és a francia protestáns háterű órásmesterek története.

⁴¹ „A protestáns templomok általános dísztelensége [...] a racionalizmus és a liberális korszak eredménye. Jól ismert, hogy a késő középkori hagyományból a 17–18. században országszerte és felekezetre való különbség nélkül virágozott a mennyezet- és a bútorfestési (kórus, padok, szószék, papiszék) divat. Úgy látszik, ez ellen a puritanizmus és a pietizmus sem emelte föl szavát, sőt [...] a 17. században divatozott a bibliai idézeteket közrefogó növényi ornamentikájú falfestés” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 464). A kérdést teológiai oldalról lásd Békési 2005.

⁴² „1918 előtt Magyarország Európa vallásilag legtarkább állama volt. Az egyes felekezetekhez tartozás némely esetben jellegzetesen egybeesett a nemzetiségi hovatartozással, más esetekben viszont vallás és nemzetiség nem alkottak egymásnak megfelelő csoportokat. A változatosság kulturális és társadalmi orientációkat fed, egyidejűleg magyarázza az egyes magyarországi vallásokról történetileg kialakult vélekedéseket is” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 449–450). „A 19. század második felétől a

esélyeinek eltérése Nyugat- és Közép-Európában (vö. Wilson 2002) – ezek mind olyan tényezők, amelyeket meghatározó módon alakított a felekezeti hovatartozás.

Általánosabban fogalmazva ezen összetett kölcsönhatásról:

„A liturgia érzékenyen kifejezi a dogmatikai irányultságot és a felekezeti különbségeket. A reformációt követő évtizedekben a protestánsok igen sokat foglalkoztak liturgiai kérdésekkel és számos ágendát alkottak (istentiszteleti-szertartási rendet magába foglaló könyv), melyek használata teológiai irányok elfogadását jelentette. Az istentiszteleti rendtartás tehát nagyon erős lelkies befolyás alatt állott, ugyanakkor rendszeresen formálta a hívek közösségének ízlése és igénye is” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 466).

Fontos megjegyeznünk, hogy maga az ökumenikus mozgalom is része e játéknak: Romániában például máig tartó bizalmatlanságot szült, hogy a Ceausescu-rezsim idején megjelent egyfajta „állami ökumenizmus”, amely eltakarni igyekezett a nemzetiségi és felekezeti feszültségeket, s amellyel szemben kialakult a „magyar ökumené” (vö. Vogelaar 2006).

A rétegek „alatt”

Mіндеzen rétegek „alatt” személyiségünk magja rejtőzik. Alig-alig megközelíthető valóság, határhelyzetekben, extatikus lelkiállapotokban villan fel. Akár még előttünk is rejtett, fennáll a kockázata, hogy egy életen át sem veszünk róla tudomást. Pedig végső soron itt van vagy nincs biztosítva életünk, itt történik a „fundamentális opció” nem az irány, hanem a létezésünk felől. Igazsága áthatja a külső és belső rétegeket, és a megfelelő választásokra kötelezi el azokat. Igazsága pedig paradox módon úgy időtlen, hogy közben választjuk.

E magot a keresztény hit felől közelítve: a hit igazsága nemcsak egyik eleme a keresztény identitásának, hanem *átfogja* és *átjárja* személyiségét, különféle és sokszínű identitásaival együtt. A felszíni és belső rétegek, illetve e mag kapcsolata kommunikatív:

„... a vallásos ember, akár egyedüli vallásgyakorlata során is közösségbe, kapcsolat-teremtő viszonyba lép be, ahol ő csupán az egyik szereplő. Ez azt is jelenti, hogy a

protestantizmus nemzeti szerepének hangoztatásával párhuzamosan kezdték énekelni a templomban a Hímnuszt, de gyakran az áldás, az istentisztelet befejezése után, tehát világi aktusként fölfogva” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 468). Arra, hogy az önazonosság többes és egyúttal rétegzett, kiemelkedő példa a görögkatolikusok történetében a felekezet és az etnikai háttér szétválása (vö. Paládi-Kovács főszerk. 1990: 427).

vallásgyakorlat különféle jelei [...] nem elsődlegesen az emberek közti kommunikációt szolgálják, hanem a transzcendenssel való kapcsolatteremtés a céljuk. Ugyanakkor mégis kapcsolatot hoz létre az emberek között is, és mint ilyenek, számos közösségi, társadalmi és történeti meghatározottsága van” (Szabó 2008: 110).

A mag a transzcendenssel való találkozás helye, itt dől el, hogy teremtve (akarva) vagyok, vagy transzcendentális szempontból egyedül. Ezt a személyiség magvából fakadó vallási dimenziót azonban nem írhatjuk le teljesen és maradéktalanul, csak következtethetünk meglétére és minőségére.

Az ökumenikus párbeszéd tétje

Véleményem szerint az ökumenikus gondolkodásmód e rétegzettség megfigyelését és közös értelmezését jelenti. Van-e lényegi összefüggés a személyes identitás rétegeiben megszületett döntések és a kollektív (felekezeti) identitás sajátos vonásai között? Ha nincs, akkor végső soron mindegy, hogy tulajdonképpen „kinek van igaza”, és melyik a „helyes út”. Akkor a keresztyének egysége pusztán egymás elviselésének, a közös munkálkodás egyfajta hasznossági elvű fegyelmének a kérdése. Ha azonban mégis lényegi összefüggés van e döntések és a közösség (amelyhez tartozunk) sajátos hagyománya között, akkor az igazság és a történetiség (kulturális meghatározottság) feszültségében élünk, s egy eszközünk marad: a *párbeszéd* (vö. Kreiner 2007). A párbeszéd az átalakulás kockázatát rejti. Egyetlen felekezeti hagyomány sem zárja ki a változást. Másképpen: abban az igen bonyolult összjátékban, amely az egyéni és a kollektív önazonosság között történik, vajon milyen szerepe van a felekezeti identitásnak? Az egységet célzó párbeszéd maga is része a hagyománynak, noha a felekezeti elkülönültség elfedheti e dimenzióját.

Az ökumenikus párbeszéd során meg kell különböztetnünk a saját és a másik identitásának többes mivoltát, illetve ezen identitások egyes rétegeit. A bennük föllelhető igazságelemek ugyanis nagyon különböző érvénnyel köteleznek bennünket a saját közösségünkben, valamint a másikat a saját közösségében. A kultúratudomány nézőpontja felderítheti a különféle isten- és egyházképekben rejlő történeti, kulturális, politikai, társadalmi és lélektani elemeket (vö. Szabó 2008: 112),⁴³ az ökumenikus teológia pedig azt, hogy ezek milyen viszonyban vannak a hagyománnyal.

E felderítés természetesen nem jelenti azt, hogy amit találunk, elvethetjük mint valamiféle történelmi hordalékot. Bizonyára találunk ilyeneket is, ugyanakkor

⁴³ Továbbá lásd Triás megfogalmazását: „Feladatunk, hogy a vallás jelenségét reflexiók révén közelebb hozzuk, hogy a vallást valami olyanná alakítsuk, ami elgondolható” (Triás 2007: 196).

elsősorban arról van szó, hogy egyáltalán ráláthatassunk arra, amivel éppen azonosulunk. A rálátás révén beláthatóvá válik eltérő kötelezettségi igényük is. Mi az, ami szilárdan hozzánk tartozik? A különféle szilárdságú és kulturálisan különböző meghatározottságú elkötelezettségek örökségét kell ilyenkor vizsgálnunk és elemeznünk.

A párbeszédben világossá válhat az is, hogy saját hagyományrendszerünk maga is meglehetősen sokszínű. Az igazságok hierarchiájának felfogása révén elkerülhető a két véglet: a *fundamentalizmus*ban az identitás rétegzettsége elmosódik, ám vele együtt az eltérő kötelezettségek is ugyanúgy elmosódnak. Az igazság ekkor egy monolit tömb, a másik megkövezhetővé válik általa. A másik véglet a *relativizmus*: az igazság megközelíthetetlen, teljesen viszonylagos, és ezért nem is kötelez semmire, legfeljebb a cselekvés számít.

A közösség, amelyhez tartozunk, átadja saját vallási örökségét (*traditio*), amely azonban nem kritikátlan hűséget követel, hanem olyan felelős elkötelezettséget, amely az igazságok hierarchikus rendje szerint rétegződik az időben.

Az az igazság, amellyel az önazonosság legbenső magjában találkozunk, és amely egyszerre tekintélyként adott és személyesen választott igazság, túl van a vallási szempontból leírható, vagy a kulturálisan meghatározott elemek körén. Ki-fejezése természetesen a különböző vallási és a kulturális eszközökkel történik az időben,⁴⁴ ugyanakkor érvényessége mindig túlmutat rajtuk, sőt magán az időn is.

Ebben az elkötelezettségben döntés van, de ezt a döntést nem függetlenül hozzuk azoktól a körülményektől, amelyek személyiségünk külső és belső rétegeiben adóttak. Ezek a körülmények konkrét és mindig sajátos történeti feltételekkel bírnak, és ezek következtében néhány száz év óta a keresztények valamelyik felekezethez tartoznak. Mit jelent tehát az egyetlen Úrban való hit, aki Lelke által a hívőket a valóság legkülönbözőbb pontjain, az emberi lét legkülönfélébb kulturális közegeiben is képes megszólítani, *egybegyűjteni* és feladattal ellátva szétküldeni?

Ha a felismerés öröme keletkezik bennünk, amikor egy Kárpát-medencei temetőben felfedezzük a határvonalat a „kelyhes” és „keresztes” sírok, vagyis a református és katolikus zóna között, azt is meg kell gondolnunk, hogy az eltérő jelekkel megkülönböztetett személyek hite a halálra és a feltámadásra vonatkozóan vajon lényegileg nem volt-e azonos? Az eltérő jelek *keresztény szempontból* már nem pusztán ártatlan népszokásoknak tűnnek, hanem az egyház válságos állapotát vetítik elénk. Az üdvösség eredeti keresztény szempontjából nem az számít ugyanis, hogy mit gondolunk a másféle hitű emberek túlvilági sorsáról és esetleges büntetéséről, hanem az, hogy mit gondolunk magáról a túlvilágról. Amennyiben ez

⁴⁴ „A transzcendens az emberi kultúrában azáltal válik felfoghatóvá, hogy rendelkezésre állnak – közösségekként különböző módon – olyan szimbolizációs eszközök, melyek révén a transzcendensről úgy gondolkozhatunk, mintha kapcsolatba kerülnénk vele, és erről másoknak is be tudunk számolni” (Korpics – P. Szilczl 2007: 19).

utóbbi lényegileg konvergens, akkor – hogy elkerüljük a hit botrányát – bizony korrigálni kell azokat a kijelentéseket és gyakorlatokat, amelyek nem fejezik ki, vagy meghamisítják e lényegi azonosságot.

A példánál maradva, a felekezeti jelek természetesen külön-külön és együtt is alkalmasak a halál utáni életbe vetett hit kifejezésére a temetőben. Amire ökümenikus szempontból utalunk, az egyfajta új, prófétai gyakorlat az elkülönítő hagyomány megtörésére, amint a szakadás során is erős szimbolikus gesztusnak számított az eltérő jelzés. A keresztény hagyomány ismeri az efféle változások új kultúrát teremtő erejét.⁴⁵ :

A felekezeti egy múltbéli válságállapot megőrzése annak ellenére, hogy esetleg kiderült: a válság kiváltó okait a felek félreértették vagy ma már nem tulajdonítunk nekik akkora jelentőséget.⁴⁶ A válságállapot megőrzése a személyes szinttől az intézményes szinteken át egészen a különböző kultúrák létrehozásáig vezet. A felekezeti változatosság keresztény szempontból nem csupán kulturális különbözőséget, hanem az egyház válságának állandósult állapotát is jelenti. E válság gyógyítása avval kezdődik, hogy felfedezzük: a keresztények közötti viszonyokban valamiképpen kódolt az egység iránti érzék.

Befejezés

A vallást, pontosabban egyes vallási jelenségeket, különösen a vallási fundamentalizmust úgy ismerjük, mint a társadalmi feszültségek lehetséges okát. Személyes élettörténetünk, kollektív tapasztalatunk és a tudományos reflexió számos esete és feltárt összefüggése bizonyítja ezt számunkra (vö. Csányi 2011).

Ha ennek kapcsán olykor tévesen is ítéljük meg az okok és okozatok viszonyát, aki – elkötelezetten vagy sem – efféle jelenségekről gondolkodik, el kell, hogy ismerje: a vallási elkötelezettség – még erőtlen, felszínes formájában is – a személyes és kollektív identitás meghatározó és *sajátos dinamikával bíró* eleme. Ennek következtében a személyek és csoportok közötti összeütközések vallási vetülete – legyen bár a vallási különbség gerjesztője vagy pusztán kísérőjelensége, né tán eredménye a folyamatnak – nem érthető meg igazán, és nem is kezelhető valójában *vallási eszközök* nélkül.

⁴⁵ Még bonyolultabb a kép, ha meggondoljuk, hogy e jeleket (pl. az említett temetkezési szokások körében) már nem feltétlenül csak azok használják, akik ezeket személyes keresztény elkötelezettségük okán transzcendentális dimenzióval látták gazdagnak, hanem e kultúrkörben bárki, életének örökölt vagy választott világnézetétől függetlenül. S talán nem vagyok túl merész, ha azt mondom, ez jelenti az esetek többségét.

⁴⁶ Egy ismert példa: Közös Nyilatkozat 2000, izgalmas és kevésbé ismert azonban GA III: 197–205.

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy az iméti tétel bizonyítása mellett az *ökumenikus párbeszédet* mint a kereszténység sajátos konfliktuskezelő eszköztárát és gyakorlatát mutassam be, felhasználva történelmi és néprajzi példák segítségét is. Kísérletünk fő motívuma az ökumenikus gondolkodásmód megvilágítása volt, amelynek során talán sikerült a (vallási jelenséget) *megfigyelő* és a (vallási jelenségben reflexív módon) *résztevő* (a teológus) közötti kapcsolódási pontokat felmutatnunk.

E teológiai vállalkozás háttere egyfelől az, hogy a hittudomány a kultúra- és társadalomtudományok számos területéről kölcsönöz ismereteket és modelleket. E kapcsolódás alapja az a keresztény meggyőződés, hogy – hagyományosan fogalmazva – a „természetfeletti a természetesre épül”, ezért a természetfeletti értelmes megközelítéséhez (ami a teológia tulajdonképpeni célja) szükséges, hogy a természetet előbb a maga autonóm tudományos eszközeivel is megértsük.⁴⁷ A teológia eközben – másfelől – azt is reméli, hogy sajátos látásmódja (a természetfeletti távlatban keresett emberkép) révén maga is hozzájárul e tudományok fejlődéséhez.

Az elmúlt száz évben e rendkívül izgalmas (és soha nem kiegyensúlyozott) cserefolyamat egyik főszereplőjévé az ökumenikus teológia vált: e gondolkodás lényegében *a személy és a közösség identitásának keresztény hermeneutikája*, vagyis arra irányul, hogy mi az alapja, célja, eszközei és akadályai annak, hogy a keresztény hívők a Mesterük által kijelölt felismerhető egységre, kiengesztelt különbözőséggel gazdag, bensőséges közösségre jussanak egymással, s e közösség „az igazság, a szabadság, az igazságosság és a béke otthonává” legyen minden ember számára.⁴⁸

Felhasznált irodalom

ANTIOCHIAI Szt. Ignác

1980 *Az efezusiakhoz írt levél.* In Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák.* 163–171. Budapest: Szent István Társulat

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepok és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából. II. kötet (Július 1 – November 30).* Budapest: Szent István Társulat

BEINERT, Wolfgang

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

BÉKÉS Gellért

1993 *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egysége – utópia?* Pannonhalma: Bencés Kiadó

⁴⁷ *Gratia non tollat naturam sed perficit**, vagyis a kegyelem nem szünteti meg, hanem tökéletesíti a természetet (Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I. 1, 8 ad 2).

⁴⁸ Eucharisztikus ima a római katolikus misekönyvből (VII. B).

BÉKÉSI Sándor

- 2005 Ikonográfia és a református hitvallás. In Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. 91–100. Pápa – Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan

Biblia

- 1997 *Ó- és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat (illetve a Biblia használatáról lásd a 4. lábjegyzetet)

BOTLIK József

- 1997 *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalfján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997)*. Budapest: Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Kiadó

BÜRKLE, Horst

- 1998 *Az istenkereső ember. A világvallások istenkeresése*. Szeged: Agapé

CSÁNYI Vilmos

- 2011 A vallás mint konfliktusforrás. In Banyár Magdolna (szerk.): *Vallás: háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan

DULLES, Avery

- 2005 *A kinyilatkoztatás modelljei*. Budapest: Vigilia Kiadó

ELLIADÉ, Mircea

- 1993 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa
 1995 *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris
 1996 *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest: Osiris
 1998 *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris
 1999 *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa

Etimológiai szótár

- 2006 (Zaicz Gábor szerk.) Budapest: Tinta

GAILLARDETZ, Richard R.

- 2011 *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe*. Budapest: L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

GASSMANN, Günther (ed.)

- 1993 *Documentary History of Faith and Order, 1963–1993*. Genf: WCC

GEERTZ, Clifford

- 2001 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris

GÖRFÖL Tibor – KRÁNYI Mihály

- 2002 *Teológusok lexikona*. Budapest: Osiris

GROS, Jeffrey – MEYER, Harding – RUSCH, William G. (eds.) (idézéskor: GA II)

- 2000 *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*. Genf: WCC

GROS, Jeffrey – BEST, Thomas F. – FUCHS, Lorelei F. (eds.) (idézéskor: GA III)

- 2007 *Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998–2005*. Genf: WCC

GRÜN, Anselm

- 2008 *Ünnepek és szokások, amelyek megsejtítik életünket*. Budapest: Jel Kiadó

HENN, William

- 1987 The Hierarchy of Truths Twenty Years Later. *Theological Studies* 48. 439–471.

HIT ÉS EGYHÁZSZERVEZET BIZOTTSÁG

- 1986 Keresztség, Úrvacsora, Lelkeszi szolgálat. *Theológiai Szemle* 1986/4. 193–211.

HORVÁTH Pál

- 2005 A vallási antropológia, mint a vallástudományok kiindulópontja. *Vallástudományi Szemle* 2005/2. 137–139.

- KEK
1994 *Katolikus Egyház Katekizismusa*. Budapest: Szent István Társulat (a lapszéli bevezetés-számok szerint idézve)
- KERESZTY Rókus
2012 Izrael küldetése katolikus nézőpontból. *Vigilia* 2012/8. 570–579.
- KORPICS Márta – P. SZILCZL Dóra
2007 Miért kommunikáció, miért szakrális? In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 11–36. Budapest: Typotex
- KÓSA László – SZEMERKÉNYI Ágnes
1998 *Apáról fiúra. Néprajzi kalauz*. Budapest: Holnap
- KÖZÖS NYILATKOZAT
2000 *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*. Budapest: Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat
- KREINER, Armin
2007 Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 143–156. Budapest: Typotex
- KUNT Ernő
1987 *Az utolsó átváltás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest: Gondolat
- LIPTAY Lothar
2003 *A keresztyénység viszonya más vallásokhoz. A téma megközelítésének típusai korunk keresztyén teológiájában*. Pozsony: Kalligram
- LOSSKY, Nicholas – BONINO, José Míguez – POBEE, John – STRANSKY, Tom F. – WAINWRIGHT, Geoffrey – WEBB, Pauline (eds.)
2002 *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf: WCC Publications
- LOVÁSZ Irén
2011 *Szakrális kommunikáció*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan
- LUZ, Ulrich
2004 Úton az egység felé: az egyház közössége az Újszövetségben. In Christian Link – Ulrich Luz – Lukas Vischer: „...kietartóan részt vettek... a közösségben...” *Az egység útja az Újszövetségben és ma*. 47–190. Budapest: Kálvin Kiadó
- MEYER, Harding – VISCHER, Lukas (eds.) (idézőskor: GA)
1984 *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*. Genf: WCC
- MURRAY, Paul D.
2008 *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press
- NAGYPÁL Szabolcs (szerk.)
2009 *Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja. Hivatalos egyházi megnyilatkozások*. Budapest – Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet
2011 *A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. Budapest – Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet
- NAGYPÁL Szabolcs
2013 *Párbeszédünkör. A vallásközi találkozások módszertana*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan
- PALÁDI-KOVÁCS Artilla (főszerk.)
1990 *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest: Akadémiai
<http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/index.html> (A letöltés dátuma: 2013. június 5.)

- RAHNER, Karl
1987 Bevezető gondolatok a teológia és a népi vallás kapcsolatáról. In Karl Rahner – Ch. Modehn – M. Göpfert (szerk.): *Népi vallásosság*. 9–18. Bécs: OMC Kiadó
- RIES, Julien (szerk.)
2003 *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*. Budapest: Typotex
2006 *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*. Budapest: Typotex
- SZABÓ Irén
2008 *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet
- THEISSEN, Gerd
2006 *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest: Kálvin Kiadó
- TOMKA Miklós
2000 Felekezeti különbségek a közvéleményben. In Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál (szerk.): *...és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról*. 32–52. Budapest: Balassi Kiadó
- TRÍAS, Eugenio
2007 Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Σzακράλῆς κoμμunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 191–202. Budapest: Typotex
- UNITATIS REDINTEGRATIO
2000 Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. 251–269. Budapest: Szent István Társulat
- VOGELAAR, Huub
2006 An Ecumenical Journey in Romania: Orthodox-Protestant Relationships since 1989. In Nagypál Szabolcs – Rebecca Blocksome – Peter Sajda (eds.): *Dreaming Our Neighbour. The Shoah and the Utopiae of Yesterday*. 143–155. Varsó: BGÖI – WSCF-CESR
- WILSON, Kate
2002 Klejnot swobodnego sumnienia – the Jewel of Freedom of Conscience: Churches together in Central Europe after the Reformation. In Szabolcs Nagypál – Peter Sajda (eds.): *A Pentatonic Landscape. Central Europe, Ecology, Ecumenism*. 139–147. Budapest: Békés Gellért Ökumenikus Intézet – WSCF-CESR

Csaba Orova

CRISIS: A FIELD FOR ECUMENICAL MIND
A THEOLOGY IN SERVICE OF CURING SOCIAL TENSIONS
WITH RELIGIOUS DIMENSION

Religious phenomena, especially religious fundamentalism, are known as possible causes of social tensions. Our life story, collective experience and a number of correlations explored by scholarly reflection bear evidence of these conflicts. One reflecting on those phenomena has to admit that religious commitment in itself is an element of *special dynamics* determining personal and collective identities. Therefore, the religious dimension of conflicts among persons and groups is in fact incomprehensible and untreatable without *religious means*. Theology borrows knowledge and models from several fields of humanities and social sciences; while theology hopes that through its original vision (a human image sought in a supernatural perspective) it also contributes to the progress in those sciences. My study is an attempt of this kind: to present the *ecumenical dialogue* – with the help of ethnographical examples – as a toolbar and practice of Christianity for conciliating conflicts, as a *Christian hermeneutics of personal and collective identity*, scanning the foundation and intention, means and obstacles of the restoration of unity among all Christians, desired by their Master, which should be a visible communion rich in reconciled diversity, a close communion open to all people of the earth, becoming home of ‘truth and freedom, justice and peace’ for them.

Keywords: religion, theology, unity, diversity, conflict, identity, ecumenical, hermeneutics

Látókörön innen és túl

Az idegennel való találkozás krízise H. G. Wells *A Vakok Országá* című *elbeszélésének tükrében*

KUNT ANNA

„Rettenetes, hogy a tényektől sose tudjuk a valóságot.”

(Rilke)¹

Abstract. A tanulmány az irodalom és antropológia külpolitikájának közös játszótérén vizsgálja Herbert George Wells *A Vakok Országá* című elbeszélésén keresztül a *saját és a radikálisan más* találkozásának ütközésén és dilemmáján túl, a *kultúrafüggő fogyatékos* jelenségét. Olyan fiktív esettanulmány ez, mely egy irodalmi textust tűz ki terepe helyszínéül, a szövegre olyan tükröként tekint, melyben ember és kultúra válik láthatóvá. Az irodalmi szöveg többletadó képessége jelen esetben abban áll, hogy legitimált poétikai eszköztáranak forgatásával egyértelműbben tud kidomborítani bizonyos problémákat, saját fiktív voltán keresztül képes könnyebben értelmezhetővé tenni a valóságot. A fentebb említett folyamatok működési mechanizmusainak jobb megértése segítheti, a másság iránti fokozottabb és tudatosabb nyitottság kifejllesztése révén, az együttélés mikéntjének kialakítását, s hozhat közelebb – nem utolsó sorban – önmagunk megértéséhez is.

Kulcsszavak: irodalom mint terep, kultúrafüggő fogyatékos, vakság, nyitott krízis, idegenség stigmája

Az idegennel való találkozás és ezzel párhuzamosan a sajáttal való szembe-sülés krízise napjaink egyre inkább globalizálódó, világfaluvá alakuló környezetében mindannyiunkat érinti. E probléma nyomában a tanulmány egy irodalmi szöveget, Herbert George Wells *A Vakok Országá* című elbeszélését választja terepe helyszínéül, s e szövegre olyan tükröként tekint, melyben ember és kultúra válik láthatóvá. Minthogy az antropológia maga is határtudomány (Biczó 2004: 7), az interdiszciplinaritás és holizmus jegyében könnyen köt házasságot az irodalommal.

Ezen novella választott aspektusának értéke abban rejlik, hogy saját fiktív voltán keresztül képes könnyebben értelmezhetővé tenni a valóságot. Érzékletesen modellálja a *saját és a radikálisan más* találkozásának ütközésén és dilemmáján túl, a *kultúrafüggő fogyatékos* jelenségét. Ezen folyamatok működési mechanizmusainak

¹ A Rilke idézet Pilinszky könyvének borítóján olvasható (Pilinszky 1974).

jobb megértése segítheti a másság iránti fokozottabb és tudatosabb nyitottság által, magának az együttéléseinknek a mikéntjét, s hozhat közelebb – nem utolsósorban – önmagunk megértéséhez is.

A továbbiakban igyekszem ismertetni a novella alaphelyzetét, majd azon részeket fókuszba helyezni és kibontani, melyeken keresztül a fentebb említett problémák lényege megvilágítható.

„Ha egy ember, aki csak egy-két napon át látott, vakokból álló nép közé tévedne, bele kéne törődnie abba, hogy hallgasson, vagy hogy bolondnak tartásák.”

(Diderot 1983: 22)²

A *Vakok Országá* egy olyan elszigetelt társadalmat mutat be, melyben tizenöt generáció óta egy ismeretlen örökletes kór következtében minden gyermek vakon születik. Az ország első lakói még látók voltak, s ugyanazt a kultúrát, nyelvet és világlátást vallották magukénak, mint az ország határain kívül élő lakosok. Azonban egy hirtelen hegyomlás és vulkánkitörés következtében területük teljesen magába záródik, s kultúrájuk egészen egyedi úton kezd el fejlődni. A változó látási (nem-látási) körülmények és az idő múlásának következtében a vakok fokozatosan elfelejtik a régi, látó világból hozott ismereteiket, s új világrépet teremtenek maguknak. Minden módszerük és eljárásuk jellegzetes körülményeikből fejlődik ki és természetes könnyedséggel alkalmazkodik szükségleteikhez. Házaikat ablak nélkül építik, az utak és talaj egyenetlenségeit eltüntetik, járdáikra vezető szegélyt emelnek, szigorú rendben építik házaikat, az utcák fordulóit az út szélébe vágott mélyedésekkel jelölik stb. Megváltozott perceptuális érzékelésüknek megfelelően újraformálják nyelvüket is, minden látással, illetve látás hiányával kapcsolatos fogalmat kiiktatnak szótárukból.

Erre az elzárt területre érkezik egy véletlen következtében Nunez, a látó hegymászó, akit társai művelt, vállalkozó szellemű, nagy tapasztalatú embernek tartanak. Nunez és a Vakok Országának lakói közötti első találkozáskor során két meghatározó mondat hangzik el. A vakok ezt kérdezik tőle: „Most jössz a világBA?” – mire ő így válaszol: „A világBÓL jövök” (Wells 1969: 32).³ Megtörténik a találkozás „az idegennel”, aki eddig nem létezett, mert a saját világ határainak érzékelhetőségén kívül maradt. Két eltérő világ, két egészen eltérő nézőpont találkozik. Miután Nunez ájulásából magához tér és nyilvánvalóvá válik számára, hogy a legendákban emlegetett Vakok Országába hozta a véletlen, lelkesedés fogja el, turista-élményt lát a helyzetben: „micsoda nagyszerű kaland, gondolta, hogy

² Részlet Denis Diderot *Levél a vakokról azok használatára, akik látnak* című művéből.

³ A tanulmányban található Wells idézeteket elegendőnek tartom magyarul közölni (Ruzitska Mária ford.), mert azok nem tartalmaznak lényegi eltérést az angol eredetitől.

fognak irigyelni érte odaát!” (Wells 1969: 30) A „civilizált” látó ember felsőbbrendűségi érzetével közelít a vakokhoz. Elégedett mosollyal ismételteti magában a régi közmondást „a félszemű is király a Vakok Országában” (Wells 1969: 31). Úgy gondolja, nyilvánvaló – a látásban megtestesülő különleges és egyedi képességének – fölénye okán a vakok nagyra becsülik majd. Mint egyedüli „ép, normális”, a vakság fogyatékoságával nem bíró embert királyukként fogják tisztelni. Nem számol, és nem is számolhat egyelőre azzal, hogy elképzeléseivel ellentétben a helyiek nálánál sokkalta kifinomultabb szaglással, hallással, tapintással rendelkeznek és tökéletesen eligazodnak általuk teremtett környezetükben. Ezen felül közösen vallott norma- és hitrendszerükkel olyan behozhatatlan előnynek a birtokában vannak, amellyel nem versenyezhet.

A vakok kezdettől fogva ugyanazzal a leigázó attitűddel, a maguk biztos felsőbbrendűségi tudatával közelítenek a Nunez felé, mint ő hozzájuk. Mikor első alkalommal egy köszöntő kiáltás által Nunez jelenvalóvá teszi magát számukra, a helyiek még abban sem biztosak, hogy emberi lény az idegen. Csak mikor beszélni kezd – bár, amit mond csak félig érthető számukra – erősödik a sejtésük, hogy emberrel lehet dolguk. Érzik, hogy bár a jövevény nem teljességében idegen, bizonyos eltérések magyarázatra szorulnak másságát illetően. Mivel nem tudnak róla, hogy országaik határain túl is létezhetnek más országok, így nyilatkoznak róla: „Vad ember a sziklák közül [...] vad szavakat használ [...] Még nemigen tud gondolkozni. Most kezd beszélni [...] Most csinálták” (Wells 1969: 33). A kívülről érkező idegent érthetetlen mássága folytán alacsonyabbrendű pozícióba helyezik, másságát vadságnak, butaságnak titulálják.

Míg Nunez társadalmában a vakokat illetik a fogyatékoság stigmájával, jelen esetben az ő vélt kiváltsága, látása válik hasonló bélyeggé: normalitása fogyatékosággá degradálódik, igazolva, hogy „minden betegségnek csak olyan kultúrában van valósága és értéke, amely betegségment ismeri fel” (Foucault 2000: 62).

„A fogyatékoság kategóriája mindig a normalitás kategóriájának negatív tükörképe, a fogyatékoságfogalom ezért eredetében és tartalmában is hűen tükrözi az éppen adott társadalom és csoport életkörülményeit és értékrendjét. Amilyen módon és mértékben eltér az egyes korok és csoportok normalitásésménye, úgy tér el egymástól a korok és csoportok fogyatékoságfogalma is” (Bánfalvy 2009: 17).

A Goffman által felállított hármas stigma-kategória közötti határok ez alkalommal is összemosódnak.⁴ A kezdeti testi fogyatékoság a vakok társadalmának tagjai számára Nunez jellemét is meghatározza, s származására is kihat, hiszen sziklák közül érkező „vad emberként” emlegetik. Azonban, a „fogyatékos” meghatározás jelen esetben csak részben megfelelő, hiszen a szóban utalás

⁴ Testi, jellembeli és származás alapján elkülöníthető stigmák (vö. Goffman 1986: 4).

foglaltatik valaminek a fogyatkozására, illetve hiányára (lásd még *impairment*,⁵ *disability*), Nunez ezzel szemben a látás többletével rendelkezik – persze bizonyos tekintetben a vakoknak „van nem látásuk” – s ebből adódó bizonyos (egyéb érzékszervi) előnyeik is, ami Nuneznek nincs.

Ő azonban egyelőre nem hajlandó magára venni, azonosulni az őt megjelölő stigmával. Másságát nem eltakarni, hanem igazolni akarja. Ellenben, kezdeti fel-sőbbrendűséget tükröző önképe egy lassú krízis folyamán kezd leépülni benne.

Bár Nunez mássága érdekesség is, – kezdetben derűs hitetlenkedéssel teli kíváncsisággal hallgatják – ugyanakkor félelmet keltően érthetetlen is idegensége miatt, mely magában a látásban manifesztálódik. „A hegyeken át jövök, abból a világból, ahol az emberek látnak, [...] ahol olyan nagy a város, hogy nem is látni a végét. – Látni? – motyogta Pedro érthetetlenül. – Látni?” (Wells 1969: 31) Avagy: „Látom, hová lépek – mondta Nunez. – Olyan szó, hogy „látom” nincs – felelte némi szünet után a vak ember. – Hagyj már fel ezzel a butasággal és gyere, amerre a lépéseimet halod” (Wells 1969: 36). Egy alkalommal pedig, mikor „szemtől-szembe” vaknak nevezi őket, az egyik öreg a vállán átvetve visszakérdez „Mi az, hogy vak?” (Wells 1969: 36) Igazolva a tézist, miszerint „valamennyi nyelv egy világnézet, és így minden nyelv a világ nézete egy sajátos szempontból” (Telegdi 1986: 355; vö. Sapir 1971: 46). Nunezt nem csak a látó világból hozott szavai, hanem ezen szavakra épülő vizuális bizonyosságon alapuló világfelfogása is érthetlenné teszi a helyiek számára.

„Beszél a látás csodáiról, a hegyekről, az égről, a napkeltéről [...] A vakok végül is kijelentik, hogy hegyek egyáltalán nem léteznek; ahol a lámák legelnek a sziklák között, ott a világ vége, s a sziklák fölött horpadt tető borul a világra, onnan kapják a harmatot és a lavinákat. Nunez szavaiból, ahogy megpróbálja leírni az eget, a felhőket, a csillagokat, a vakok csak annyit értenek, hogy valami undorító, félelmetes üresség van a sima tető helyén, márpedig ők szentül hisznek abban, hogy a világ horpadt teteje sima, bársonyos érintésű” (Wells 1969: 37–38).

Bűnösnek találják Nunez beszédét, hisz az teljességgel szemben áll a helyi közösség világról vallott kollektív felfogásával. Egymaga áll saját igazságával egy egész ország igazságával szemben, s önmagát képviselő kisebbségként szavai hiteltelenné válnak.

⁵ Az UPIAS (Union of Physically Impaired Against Segregation) nevű egyesület 1976-os *Fundamental Principles of Disability* című dokumentumában a következőképpen határozza meg az *impairment* (sérülés) fogalmát: „lacking all or part of a limb, or having a defectice limb, organ or mechanism of the body” (Riddell-Watson 2003: 2). Vagyis: akinek végtagja egészben vagy részben hiányzik, illetve károsodott végtaggal, szervvel vagy testi működéssel rendelkezik. A későbbi dokumentumok lényeges különbséget tesznek *impairment* és *disability* fogalmai között, nem kismértékben a társadalom, kultúra kiközösítő voltára helyezve a hangsúlyt (ld. Rogers–Swadener 2001; Simi 1998; Könczei–Hernádi 2011).

Nunez egy olyan sajátos helyzetbe kerül, melyben kulturális tudását ugyan egyértelmű többség osztja az ország falain túl, viszont számára de facto jelenleg csak a Vakok országa, a vakok közössége létezik, melyben többségi pozíciója kisebbségivé alakul. A számára megszokott, otthonos világ elérhetetlen messzeségben fekszik a hegyeken túl. Illetve, a lapokon túl, merthogy az olvasók döntő többsége nagy valószínűséggel osztja Nunez látó kultúrából adódó tapasztalatait – akárcsak Wells maga is, aki saját látó identitását önmaga számára idegenné téve igyekszik behelyezkedni egy világtalan nézőpontba, s helyez bele minket olvasókat Nunez személyén és látásmódján keresztül a történetbe. Nunez a Vakok Országában kultúra nélküli emberré válik, minthogy ezen fogalom közösséget, közösen megosztott tudásokat feltételez – az egyszemélyes kultúra lehetőségét a kultúradefiníciók lényege kizárja.

Nunezben a kommunikálhatatlan és megmagyarázhatatlan igazság egyre nagyobb fokú kétségbeesést és frusztrációt szül, mely végül kis híján agresszióba csap át. Mikor utolsó erejével próbálja gyakorlatban bizonyítani igazát: a látást, a vakok egyszerűen kinevetik, ő pedig végső tehetetlenségében felkap egy ásót, s fenyegetően és sírva deklarálja immár nem királyi, csupán emberi jogait.

„Ide hallgassatok! [...] Én ebben a völgyben azt fogom csinálni, ami nekem tetszik! Halljátok, mit mondok? Azt fogom csinálni, ami nekem tetszik, és oda megyek, ahová akarok!” (Wells 1969: 40)

Azonban a „civilizált” ember tanult morálja felülkerekedik a királyi rangra törőben. Rá kell jönnie, hogy képtelen bántani egy vak embert. Bár éppen látása révén tartja alkalmasnak magát az uralkodói pozícióra, ugyanezen látás előnyeinek kihasználásától retten vissza célja elérésének érdekében.

A vakok pedig – hasonlóképpen – a gyengébb iránti empátiából nem likvidálják. Meg sem kérdőjeleződik bennük, s hogy más lehetne a „király” rajtuk kívül. Mindketten ugyanazt gondolják – magukról. Ez a „közösség-tudat” azonban olyan fonák helyzetet teremt, mely ugyanazon érme fej és írás oldalát nem teszi könnyebben láthatóvá egymás számára. Mindkét oldal önmegláttatásra törekszik. Egyik fél sem a másikat akarja megismerni, hanem magát megismertetni a másikkal. A makacs önmegismertetés kettős korláta között azonban elúszik a megértés lehetősége. Mindketten adni akarnak. S ez az adás, vétellé transzformálódik, a másik idegenségének az elvételével és önmaguk képére formálásával. Nem átvenni, megismerni, hanem elvenni akarják a másságot, s cserébe adni a sajátot.

Nunezben egyre nő a félelem. Olyan többségi hatalom súlyát érzi magán, amellyel szemben tehetetlen. Visszamenekül a sziklák közé – semleges területre. Kívülálló volt az ország határain belül, s most ismét azzá lesz határain kívül is – de jelenlegi kívülállását maga választja, míg az előző rákényszerített szerepként nehezedett rá. Hazája elérhetetlen messzeségben és magasságban fekszik a feje

fölött, lábai alatt a völgyben pedig a Vakok Országáé terül el. Ő maga a „Senki Földjén” áll, két világ között, mégis egy olyan helyen, ahol önmaga lehet – igaz „senkiként”. Be kell látnia, hogy az eddigi probléma-megoldási stratégiái kudarcot vallottak. Új módszert kell kidolgoznia túlélése érdekében, mert élelem és ruha híján nem maradhat a sziklák között.

Így Nunez visszatér, másodjára is belép a Vakok Országába. Már nem királyi ambíciókkal, nem a leigázás fölényével, hanem szerényen és önként vállalva azt a szerepet, mellyel a vakok őt a tőlük való minőségbeli, hierarchiális elhasonulás relációja által határoztak meg. Lázasának mentségére ezt hozza föl: „Bolond voltam. De hát nem tehetek róla, új ember vagyok, csak nemrég készültem el” (Wells 1969: 41). A vakoknak tetszik ez a beszéd. Ez az első alkalom, hogy Nunez az „ő nyelvükön” szólal meg. Rögtön szót is értenek, helyeslően bólogatnak, hiszen valóban „lázasát általános butaságának és alsóbbrendűségének számlájára írták” (Wells 1969: 42). Elkezdődik-e itt egy esszenciális megértés, a másokra való nyitás, a sajátta fogadás lehetőségének a megadása? Metszik-e egymást a két világ horizontjai?

Nunez kényszer hatására, saját túlélése végett kezd el másképp viselkedni. Nem saját belső meggyőződése és kíváncsisága az ok a nyitásra, hanem mert nem „lát” más megoldást. Rejthet-e ez valódi megértést magában? Álruhát ölt és játékba lép, elfogadva a vakok játékszabályait. Azonban szerepvállalása kell, hogy igazi megértést is hordozzon magában, mert ha képes jól hazudni, akkor tudnia kell a másik szemléletvilágába behelyezkedni, s ez képtelenség lenne a megértés előfeltétele nélkül.

A vakok persze Nunezről alkotott eddigi tapasztalataik fényében továbbra is élnek az idegen idegensége iránti gyanúval, s igyekeznek megbizonyosodni róla, hogy a „sajátta hasonló más” valóban magáénak vallja világfelfogásukat.

Nunez úgy tesz, mintha beismerné, hogy hazudott a világ milyenségét illetően. Kijelenti, hogy a lát szó semmit nem jelent, s hogy elméje gonosz útra tévedett. Ez a külsődleges hazugság azonban belső igazsággá kezd transzformálódni benne. Már nem csak hazudja, hogy nincs élet és másik világ a Vakok Országának határain kívül, hanem ontológiailag megkérdőjeleződik benne a hátrahagyott „civilizált világ” képe. Ködös vízióvá homályosul, lassan maga sem tudja eldönteni valóban létezett-e. Az idegennel való találkozás során önmaga számára is idegenné kezd válni. A jelen-világ olyan valóságossággal nehezedik rá, mely elnyomja egy másik, a jelenlegitől radikálisan eltérő létezésének a lehetőségét. A jelen semmissé teszi a múltat. Jelenben tart. Nunezben egyfajta identitás-átalakulás kezdődik meg.

Hasonló folyamaton megy át, mint annak előtte a Vakok Országának első generációs lakói, s később az azt követők. A hazájától való teljes izolálódás és az új körülményekhez való alkalmazkodás szükségessége új világot teremt számára,

melyben a múlt legendává vékonyodik. Nunez kezd maga is gyökértelenné válni. De új gyökereit – az első vakokkal ellentétben – nem magának kell megteremtenie, elég magáévá fogadnia – ami nem kockázatmentes vállalkozás (ha egyáltalán lehetséges).

Egyelőre polgárjogot nyer a Vakok Országába – *de jure* közējük valóvá válik. Az ország törvényei és jogai immár rá is vonatkoznak. Persze, a törvények eddig is álltak fölötte, a különbség az, hogy immár ő áll „alájuk” (*understand*). S így – bár kényszer hatására – Nunez az egyedüli a novellában, aki megértővé és megismerővé kezd válni. Nyit és látni kezd. Látni és érteni a vakságot és a vakokat egy olyan országban, melynek lakói vakok maradnak mind fizikálisan és mentálisan a másra, az újra. Országuk nem is lehetne többé a „Vakok Országa”, ha „megláthatnának” egy idegent.

Ismert jelenség, miszerint egy társadalom marginális szféráján elhelyezkedő egyén könnyebben alakít ki kapcsolatot kezdetben a hozzá hasonlóan peremhelyzetben lévőkkel (vö. Schensul – Lecompte 1999: 76) – ez érhető tetten jelen esetben is. Az egyik fiatal helyi lány, Medina nem illik bele a vakok szépségről vallott női ideáljába, mert túl hosszúak a szempillái, érdes a hangja és nem simulékony a természeté. Csúnya nőnek tartják, akinek senki nem udvarol. Nunez számára azonban mindez előnyként tűnik fel. Beleszeret a lányba, aki viszonzza érzéseit. Kettejük lehetséges egyesülése egy olyan kulcs potenciálját villantja föl, amely a szerelem – mint legmélyebb megértés által – megnyithatná immár *de facto* is a vakok és látók világa közötti ajtót, ami eddig csak *de jure* és kötelességből volt lehetséges.

De a kulcs álkulcsnak bizonyul. Medina nem érti meg Nunezt. Szívesen hallgatja, de a mese kategóriájába sorolja a fiú beszámolóit, fel sem tételezi, hogy azok igazak lehetnek. Medínára az idegenség csodája van hatással, az egyben lenyűgöző és félelmetes másság tapasztalata, mellyel nem akar és nem is tud azonosulni, csak a hitetlenség biztonságos távlatából hallgatni azt. A másság meséje, nem maga a másság vonzza. Nunez számára ez azonban még nem világos. A szerelem „vakká” teszi.

Házasságuk lehetőségét a vakok fajuk meggyalázásaként értékelik. Nunez csak akkor kaphatná meg a lány kezét, ha végleg levetkőznék fogyatékoságát. A vak tudósok a gyógyulás varázsszerét ajánlják fel neki. Megállapítják, hogy betegségének oka a szempillái alatt mozgó két golyó, mely állandóan izgatja az agyát, ezáltal megzavarva elméjét. Egyetlen módja, hogy ismét épelméjű lehessen; ha a fölösleges, agyat ingerlő testeket műtét útján végleg eltávolítják.⁶ Nunez integrá-

⁶ Ez az eljárás híven tükrözi a fogyatékoság „orvosi modelljét”, mely a normalitás fegyverező eljárásaihoz való alkalmazkodási rendszert tükröz, s látásmódjában a fogyatékoság olyan hibás jelenségként konstituálódik, mely orvosi úton javításra szorul (vö. Könczei – Hernádi 2011: 6–7).

ciójának végső ára szemévilágának, s azzal együtt eddigi világának végleges elvesztése. Nem tartozhat egyszerre a Látók és Vakok Országába. A műtét lehetőségével megnyílik az utolsó ajtó a Vakok Országába, amely lényegében mindig is csak mintha „ablak” lett volna, amelyen átláthatott, átszólhatott, de amely olyan magasságban helyezkedett el, hogy át nem mászhatott rajta. Az üvegen áttekintve pedig állandóan zavarta a látványt, hogy sosem csak a vakokat látta, hanem mindig egy sziluettet is tükröződni, aki szembe nézett vele, s aki ő maga volt. Akármelyik szegletébe igyekezett helyezkedni az ablaknak, hogy más perspektívából többet láthasson, a sziluett állandóan vele együtt mozgott.

A vakok tudják, hogy Nunez ott van, egészen közel hozzájuk. Mint ahogy azonban házaikat is mind ablak nélkül építik, az ablak fogalma is értelmezhetetlen számukra, így megvan az a behozhatatlan előnyük, hogy nem zavarhatja őket a Nunez arca előtti ablakon visszatükröződő önnön képük. Nem sérül az identitásuk. Érzik, hogy van valami, ami elválasztja őket, s bár nem tudják, mi az, felajánlják, hogy segítenek áttörni. Csak Nunez tudja, hogy az ablak betörésével és megszűnésével ő is megszűnne, önmaga képét is örökre el kellene veszítenie, ami kép-telenség volna.

Visszautasítja helyi társadalmi legitimációjának utolsó feltételét, amellyel a szolgálai alsóbbrendűségből a vak polgár rangjára emelkedhetne. Amint meglátja a felkelő lapot, ami láthatóvá tesz mindent, amelyre ránéz, úgy érzi, ezzel a ragyogással szemben a vakok világa a bűn fészke. Ahogy a fényes sugarak egyre fenntebb kúsznak az országot körülvevő sziklafalon, Nunez is úgy kezd egyre magasabbra és magasabbra kapaszkodni a megmászhatatlannak tűnő meredélyen, hogy visszajuthasson saját világába. Szaggatott ruhában, vérző kezekkel és lábakkal, de elégedett mosollyal ledől egy kiszögellésen, ahol lassan leszáll rá az éjszaka, de ő már mindebből nem lát semmit, teljes mozdulatlanságban fekszik tovább a hideg csillagok alatt. Az idegen nem válik bennszülötté. Nunez képtelen a vakok normalitás-eszményét betöltve, önmagát megtagadva, önmaga is vakká válni.

„Mehr Licht!”
(Goethe)

Az irodalmi szövegek abban tudnak másként – s esetekben hatékonyabban – teljesíteni a valós esettanulmányoknál, hogy legitimált poetikai eszköztáruk forogtatásával, hol finomságukban, hol túlzásaikban egyértelműbben képesek kidomporítani egy-egy problematikát.

Minden megértés egyetértés? Minden megértés önmegértés? Egyetértés és befogadás általi (ön)megértés lehetetlensége veszi körül a két világot és nincsen híd, mely a látás, illetve a nem-látás képességéből adódó hiástust képes lenne átívelni. Mivel percepciókat mindig valamely kultúrában való részvétel során sajá-

títjuk el (vö. Cole – Scribner 1974: 61–97), akaratlanul is egyfajta etnocentrikus látásmód ivódik belénk, melynek következtében „az igazságot, és az értelmet csak szülőhazánk szokásaihoz és ítéleteihez tudjuk mérni: úgy hisszük, mindig nálunk van az üdvözítő vallás, a tökéletes államrend, a teljes és hibátlan erkölcs” (Montaigne 1983: 92–93). Így, mikor egy másik kultúrával szembesülünk, könnyen előfordul, hogy javunkra kezdünk hasonlítani, és mintegy tanárként – vagyis olyanként, aki jobban, többet tud – meg akarjuk mutatni, akár rá akarjuk kényszeríteni a másikat a saját igazunkat. Nunez és a vakok között vice versa ez az attitűd érvényesül „Nem tudják, mit jelent az: látni [...] no majd én megmagyarázom nekik” (Wells 1969: 32) – véli Nunez.

„Bizonyára azért teremtődött, hogy elsajátítsa azt a bölcsességet, amelyet ők már a magukénak mondhatnak, s bár összefüggéstelenül beszél, és ügyetlenül viselkedik, bátorságában és jóindulatában nem kételkednek. Remélik, hogy igyekezni fog mindent megtanulni” (Wells 1969: 35)

– vélik a vakok. A tanár-szerep, gyermek-szerep nélkül azonban érvénytelen. Idegen kultúrában „mintha az ember kénytelen volna gyerekké válni” (vö. Goldstein 1994: 85–91). A gyerek-szereppel történő azonosulásnak – amennyiben az nyitottságot és kíváncsiságot feltételez – vannak előnyei. Persze nagyon nehéz úgy gyermekké válni, ha az ember már nem az, és már többé-kevésbé kiforrott normarendszerrel rendelkezik – ami nem csupán hátrányára szolgál, hanem védelmezi is. Ennek ellenére érdemes időről időre emlékeztetni magunkat a kulturális relativizmus tanítására, miszerint „minden társadalom és minden kultúra, mint minden hópehely, mint minden ujjlenyomat egyedülálló és páratlan jelenség (Peacock 1991: 76), s ezért csak a maga egyediségében lehet (nem) megítélni (vö. Borsányi 1988: 57; Hollós 1995: 5–6). Érdemes emellett tudatosítani, hogy társadalmaink normalitás-eszményei jelentősen befolyásolják a fogyatékoság fogalmát. A fogyatékoság nem kis mértékben társadalmi-konstrukció, s e tekintetben is igyekezni kell ön(felül)vizsgálatra s „türelmes elidőzésre és dialogikus nyitottságra” (Prónai 1995) edzeni magunkat.

Hall azt állítja, hogy:

„Az ember képtelen levetkőzni kultúráját, próbálkozzék bár körömszakadtáig, mert az beette magát idegrendszerének gyökéig; kultúrája határozza meg, hogyan észleli a világot. Kultúránk nagyobb részét rejtett, és kívül esik a tudatos cselekvések szféráján [...] ha olykor tudatosul is egy-egy szilánkja, változtatni rajta akkor is nehéz” (Hall 1966: 251).

Kultúránk olyan sűrűn behálóz minket, hogy lehetetlenség elrepülni belőle, vagy kicserélni a hálója anyagát – azonban az idegennel való találkozás, nem az idegenné válásról kell, hogy szóljon.

Ha nem is a teljes levetkőzés, csak bizonyos ruhadarabok levétele és minél többszöri tükörbe tekintés által reményeink szerint többnyire lehetséges nem ennyire végletesen és végzetesen alakítani a szembesülést azzal a mással, aki nem csak távol, hanem körülöttünk és magunkban is van. A görög κρισις (kriszisz) szó sem csupán negatív tartalmat hordoz. Válság mellett egyszerűen fordulatot is jelent (Carver – Scheier 2002), vagyis olyasfajta változás lehetőségét hordozza magában, melynek kimenetele nyitottságában talán rajtunk is múlik.

Felhasznált irodalom

BÁNFALVY Csaba

- 2009 Gyógypedagógiai szociológia. In Könczei György (szerk.): *Fogyatékoságtudományi Tanulmányok VIII. A háttérismertetek és a szemléletformálás szövegei*. 6–82. ELTE – BGGYK

BICZÓ Gábor

- 2004 *Az Idegen: variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen: Csokonai Kiadó

BORSÁNYI László

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

CARVER, Charles – SCHEIER, Michael

- 2002 *Személyiségpszichológia*. Budapest: Osiris

COLE, Michael – SCRIBNER, Sylvia

- 1974 *Culture and thought. A psychological introduction*. New York: John Wiley and Sons

DIDEROT, Denis

- 1983 *Levél a vakokról azok használatára, akik látnak*. In Denis Diderot: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest: Akadémiai Kiadó

FOUCAULT, Michel

- 2000 *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Budapest: Corvina

GOFFMAN, Erving

- 1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon&Schuster

GROCE NORA, Ellen

- 2004 *A siketek szigete: Az örökletes siketség Martha's Vineyard-szigetén*. Budapest: Fogyatékosok Esélye Közalapítvány

HALL, Edward

- 1976 *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat

HOLLÓS Marida

- 1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 4 (5). Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia

KÖNCZEI György – HERNÁDI Ilona

- 2011 *A fogyatékoságtudomány fő fogalma és annak változásai*. In Nagy Zita Éva (szerk.): *Az akadályozott és az egészségkárosodott emberek élethelyzete Magyarországon*. Budapest: Család és Szociálpolitikai Intézet

MONTAIGNE, Michel

- 1983 *Esszéek*. Bukarest: Kriterion

PEACOCK, James

- 1991 *The anthropological lens. Harsh light, soft focus*. Cambridge: Cambridge University Press

- PILINSZKY János
1974 *Végkifejlet. Versek és színművek.* Budapest: Szépirodalmi
- PRÓNAI Csaba
1995 *Mi a kulturális antropológia?* In PRÓNAI Csaba: *Cigánykutatás és kulturális antropológia.* Budapest – Kaposvár: ELTE – BTK
- RIDDEL, Sheila – WATSON, Nick
2003 *Disability, Culture and Identity.* Malaysia: Pearson/Prentice Hall
- ROGERS, J. Linda – SWADENER, Beth Blue
2011 *Semiotics & Dis/ability: Interrogating Categories of Difference.* New York: State University of New York Press
- SACKS, Oliver
1998 *The Island of the Colourblind.* New York: Random House
- SAPIR, Edward
1971 *A nyelvészet mint tudomány.* In SAPIR Edward: *As ember és a nyelv.* Budapest: Gondolat Kiadó
- SARKADI Mónika – VAJDA Róza
1994 Vendégünk volt Donna Goldstein Berkeleyből. *Szimbiózis* 3. 85–91. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia
- SCHENSUL, Stephen – SCHENSUL, Jean – LECOMPTE, Margaret
1999 *Essential Ethnographic Methods.* Walnut Creek: Altamira Press
- SIMI, Linton
1998 *Claiming Disability.* New York: New York University Press
- TELEGDI Zsigmond
1985 *Utószó.* In Telegdi Zsigmond: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai.* Budapest: Európa Könyvkiadó
- WELLS, Herbert George
1969 *A Vakok Országáa.* In WELLS Herbert George: *Elbeszélések.* 24–49. Budapest: Európa Könyvkiadó
- WELLS, Herbert George
2004 *The Country of the Blind.* In *The Country of the Blind And Other Stories.* 376–399. Pennsylvania State University
<http://www2.hn.psu.edu/faculty/imanis/hgwells/country-blind.pdf> (A letöltés dátuma: 2103. június 4.)



Anna Kunt

IN AND OUT OF SIGHT
THE CRISIS OF MEETING 'THE STRANGER' IN THE MIRROR OF
H. G. WELLS' SHORT STORY *THE COUNTRY OF THE BLIND*

On the common playground of anthropology and literature the study is examining through the short story of H. G. Wells' *The Country of the Blind* the phenomenon of the *culture-dependent disability*, besides the crashing meeting and dilemma of *the familiar and the radically different*. This nominal case-study chooses a literal corpus as its focus of fieldwork, and considers the words as mirrors that reflect us and our culture. The benefit of the literary text can be conceded in its special ability to highlight certain problems through its legalized poetic tool-kit, so to say in its potential of making reality more easily understandable through its fictive essence. Recognizing the working-mechanism of the processes mentioned above, by developing a more conscious and open attitude towards the other, might ease the ways of coexistence and move us closer to a better understanding – last but not least – of ourselves.

Keywords: literature as field, culture-dependent disability, blindness, open crisis, stigma of otherness

A természeti katasztrófák információtörténeti és tudásszociológiai megközelítéséhez

Z. KARVALICS LÁSZLÓ

„Sok munka van abba' ám, hogy ennyire félősek
Halottak vezetnek itt riadt kis élőket
Az istenük tököl, de minden nap úgy van, hogy hátha
Ma van utoljára ekkora láрма...”
Kispál és a Borz: Ha ez a vég (Velőrózsák, 2000)

Abstract. A természeti katasztrófák viszonylag friss célpontot jelentenek a társadalomtudományok számára, a környezettörténet és a társadalomtörténet e különleges metszéspontján szinte naponta termelődik egy-egy új tudományos hír. Régészek és történészek sorra tárják fel hajdanvolt, megrázó erejű természeti katasztrófák tényét, amelyekből kiindulva azonnal és érthető módon hipotézisek és elemzések sora igyekszik magyarázó mozzanatokat azonosítani társadalomtörténeti változások értelmezéséhez. Így egyre több, a katasztrófákhoz kötődő ismeretelméleti vonatkozás is a tárgylemezre kerül. Ezek hol információtörténeti, hol tudásszociológiai, hol néprajzi, hol tudománytörténeti „köntösben” jelentkeznek, de abban közösek, hogy nem a katasztrófák tényével vagy az azokhoz kapcsolható kauzális rekonstrukciókkal foglalkoznak, hanem a katasztrófákhoz köthető mentális reprezentációkkal, tudásfolyamatokkal, kulturális reflexiókkal illetve ezek történetével, másképpen: a katasztrófák ismeretelméleti vonatkozásaival. A tanulmány tíz, önálló ismeretelméleti diskurzust azonosít, és három esettanulmányban mutatja be, hogy elkülöníthetőségük ellenére miként kapcsolódnak mégis ezek egymáshoz, amikor egy-egy katasztrófaeseményt elemzünk.

Kulcsszavak: természeti katasztrófa, ismeretelmélet, információtörténelem, tudásszociológia, társadalomtörténet, kultúrtörténet

A természeti katasztrófák (*natural disasters*) olyan,¹ váratlanul bekövetkező, gyors lefolyású, elkerülhetetlen és hatásukban kiszámíthatatlan, nem antropogén környezeti események,² amelyek során egy adott közösség tagjainak számottevő

¹ A jelen tanulmányban – amely a Magyar Szociológiai Társaság katasztrófákkal foglalkozó 2011. évi, miskolci konferenciájának köszönheti a megszületését – a természeti katasztrófa definíciója Faragó (2011) demográfiai meghatározásából indul ki, annak több elemét átalakítva.

² Az emberi tevékenységgel összefüggő káresemények kizárása fontos distinkció: a lakott településekre áterjedő erdőtüzek emiatt természeti katasztrófák, de az olykor városok teljes

része életveszélybe kerül, illetőleg súlyosnak mondható emberi és anyagi veszteségeket szenved el, kollektív stresszhelyzetet kiváltva.³

A katasztrófáknak számos tipológiai osztályozása létezik, ahol leginkább három szempont – a tér-és időbeli kiterjedés, a pusztítás mértéke és az azt kiváltó természeti erő (kozmosz, tektonikus, felszíni) kombinációi alapján állnak elő az egyes kategóriák. Ezekkel a felosztásokkal részben vitatkozva, ám a kiinduló definíciónak megfelelően nem tekintem a természeti katasztrófa tárgykörébe tartozónak a *járványokat* (mert lefutás-mintázatuk lassú, nem járnak közvetlen anyagi rombolással és léteznek elkerülő technikák),⁴ s ugyanezen okok miatt a *klimaváltozást* és az avval erősen összefüggő *extrém időjárási anomáliákat* (aszály, különleges erejű fagy, jégeső stb.) sem.⁵

Az, hogy mit tekintünk katasztrófának, térben és időben változik. A lakott területektől távol becsapódó meteorit sokszor nem okoz semmiféle bajt, gyakorta nem is érzékeljük – ugyanolyan méretű objektumok azonban az emberi településeken vagy azok közelében komoly károkat tudnak okozni. Mindez általánosítható is: az emberi jelenléttől függetlenül megtörténnek olyan, a földfelszínen és kisebb-nagyobb mélységben időszakos vagy állandó morfológiai átalakulást eredményező események, amelyeket csakis akkor tekintünk katasztrófának, ha emberi életteret, életet és artefaktumokat érintenek.⁶ S hasonlóképpen: ott, ahol a

pusztulását eredményező, „keltett” tüzesetek nem. A földrengésekkel, vagy az úrból érkező objektumok becsapódásával együtt járó tüzesetek pedig kísérői más katasztrófa-típusoknak. Valamivel nehezebb az elkülönítés az árvizekkel kapcsolatban. A gátszakadás miatti, vagy a folyószabályozás anomáliáinak köszönhetően kialakuló árvizeket nem lehet nem összefüggésbe hozni az emberi tevékenységgel – ám ettől függetlenül léteznek olyan árvíz-típusok, amelyek természeti katasztrófának tekinthetőek (a vízmérnökséget megelőző vagy azt nélkülöző kultúrákban előforduló esetek, a magashegységi moréna-gátak átszakadásakor kialakuló pusztító folyami árhullámok, extrém esős időjárás következtében kialakuló hirtelen vízállás-emelkedés stb.).

³ A kollektív stresszhelyzetet kiváltó, de pusztító hatás nélküli eseményeket, mint pl. a napfogyatkozás-pánikokat (Ponori Thewrewk 1971: 70–71), és a definíciót minden ponton kielégítő, kiszámíthatatlanul bekövetkező, mégis megfelelő hozzáállással minimalizálható hatáskövetkezményű eseményeket (mint pl. a nálunk suvadásnak nevezett talajcsuszamlást) emiatt ki kell zárunk a fogalom köréből.

⁴ Úgy is mondhatnánk, hogy az „élettelen természetre” szűkítjük a tárgyat, és a „biogén” katasztrófákat nem soroljuk ide – de pl. a sáskajárás maradéktalanul kielégíteni látszik a definíciót. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy sok esetben mégis erős összefüggés létezik a természeti katasztrófák és az emberre veszélyes kórokozók elszaporodása között (például a fertőzést terjesztő állatok ökológiai fülkéit érintő környezeti csapás formájában).

⁵ A fogalom letisztult használatát nehezíti az is, hogy leíró terminusból más tárgykörök és analóg események súlyosságát érzékeltetni hivatott jelzővé lett (katasztrófális), és a metaforalási nyomásnak köszönhetően utótagként „visszaköznevesedett” olyan események „mögé”, amelyek „rosszak, ártalmasak”, de egyébként másminyenek, mint a természeti katasztrófaként definiáltak.

⁶ Attól függően, hogy hol húzzuk meg a „Big History” (az emberi történelmet a természettörténettel „összeparosító” irányzat) határait, természetesen az emberré válást megelőzően a főemlősöket vagy akár a magasabbrendű életformákat elpusztító természeti

civilizáció képessé válik a megelőzésre, azonnal kikerülhet egy-egy eseménytípus a katasztrófa-szótárból.⁷

A természeti katasztrófák vizsgálatával kezdetei óta elmélyülten foglalkozik a természettudomány, de viszonylag friss célpont a társadalomtudományok számára.⁸

A történetírás hosszú időn át illesztette a krónikás eseménytörténet adalékai közé az 1755-ös lisszaboni földrengést, mint az első „modern katasztrófát”, vagy elevenítette fel a mikrohistóriai rekonstrukció eszközével Pompeji és Herculaneum pusztulását a Vezúv kitörése miatt, de délibábosként és tudománytalanként utasított el minden olyan törekvést, amely kulturális-civilizációs változások magyarázatába ok-okozati összefüggések részeként vont volna be megtörtént katasztrófákat.⁹

Ez a pozíció mostanra radikálisan megváltozott. Az egyre nagyobb megoldó erejű technológiai fegyvertárral rendelkező régészeti kutatások sorra tárják fel hajdanvolt, megrázó erejű természeti katasztrófák *tényét*, amelyekből kiindulva azonnal és érthető módon hipotézisek és elemzések sora igyekszik magyarázó mozzanatokot azonosítani *társadalomtörténeti változások értelmezéséhez*. Napjainkban létezik már katasztrófa-központú levezetés a homo sapiensre nehezedő expanziós és az elkülönült korai közösségeket a kooperációhoz vezető nyomás közös okára (ti. a Toba vulkán mintegy 70 ezer évvel ezelőtti óriási kitörése). A neandervölgyiek kihalását néhányan a dél-olasz Campi Flegrei vulkáni területen közel 40 ezer éve katasztrófát okozó hatalmas vulkánkitöréssel kapcsolják össze. Néhány éve egy majd 13 ezer évvel ezelőtt felrobbant üstökösnek tulajdonítják a nagyon fejlett amerikai kőkori vadász kultúra eltűnését és az ázsiai és európai kultúrcentrumok fejlődésének megakadását. A krétai kultúrát elpusztító

katasztrófák is bevonhatóak a tárgyalásba (mint pl. a dinoszauruszok kihalását vagy a prekambriumi „nagy kihalást” eredményező események).

⁷ Az európai társadalomtörténet kevésbé ismert fejezetét jelentik például az Északi-tenger partvidékén évszázadokon keresztül pusztító vihardagályok (amelyek összefüggésben álltak a mindenkori lehűlés-periódusokkal). A 13. és a 14. század legnagyobb áradásainak mérlege közel félmillió halott, s egymagában az 1570 novemberének első napjaiban a Bretagne-tól a Fríz-szigetekig terjedő területen dühöngő vihardagálynak 400 ezer halálos áldozata volt. Utóbb a partfalak magasításával és megfelelő védművekkel töredékére szorult vissza a veszély, a vihardagály megszűnt katasztrófának lenni.

⁸ A kutatási irányzat szakosított orgánuma, a *Journal of Mass Emergencies and Disasters* 1983-ban, pontosan 30 éve indult. A társadalomtudományi-történeti narratíva csúcsteljesítménye véleményem szerint a *The Medieval History Journal* 2007. októberi, dupla „katasztrófa-különszáma”.

⁹ Mint például már a 19. sz. végén Ignatius L. Donnelly két nagy könyvét egy katasztrófában elpusztult civilizációról (A szerzőről, életéről, munkásságáról és könyveinek tartalmáról lásd a kiváló Wikipedia-szócikket http://en.wikipedia.org/wiki/Ignatius_L._Donnelly – a letöltés dátuma: 2013 augusztus 7.) vagy a 20. sz. közepén Immanuel Velikovsky számos kiadást megélt, szenvedélyes vitákat gerjesztő *Worlds in Collision* című munkáját (Velikovsky 1950) amely a társadalomtörténet korai szakaszát kozmikus eredetű katasztrófák sorával kapcsolja össze (magyarul Velikovsky 2000).

vulkánkitörés és szökőár mellé mind gyakrabban sorolják az egyiptomi Óbirodalom és Uruk bukását is, a katasztrófa következtében kialakult szárazság miatt. A neolitikus népvándorlás és az európai mezőgazdasági forradalom megindulására Chris Turney adott szellemes és meggyőző magyarázatot: véleménye szerint a tengerek szintjének radikális (másfél méteres) megemelkedése vezetett a Közel-Kelet part menti mezőgazdasági területeinek elvesztéséhez és a Fekete-tenger medencéjének az akár a mítikus Özönvíz-történettel is megfeleltethető vilámgyors elárasztásához. A földművelés technológiáját a menekülő csoportok viték volna – eszerint – magukkal (Turney – Brown 2007: 2036–2041). De katasztrófával magyarázzák a hellén föld Kr. e. 8. századi „sötét korszakát” is,¹⁰ hogy aztán a témakör „klasszikusa” (Keys 2002) a Jávát és Szumátrát kettészakító 535. évi hatalmas vulkánkitörésből és az azt követő (globális) légköri katasztrófából vezesse le az első nagy pestisjárványt, az avar népvándorlást, a törökök felemelkedését, Bizánc megrendülését, az iszlám kialakulását és diadalmas terjedését illetve az új Európa államainak megszületését. Ráadásul ugyanekkor az amerikai kontinensen is birodalmak tűnnek el és születnek, Kínában újra, Koreában először létrejön a birodalmi egység.

A sort még hosszan lehet folytatni, a környezettörténet és a társadalomtörténet e különleges metszéspontján szinte naponta termelődik egy-egy új tudományos hír. Eközben azonban, mintegy mellékesen, egyre több, a katasztrófákhoz kötődő ismeretelméleti vonatkozás is a tárgylemezre kerül. Ezek hol információ-történeti, hol tudásszociológiai, hol néprajzi, hol tudománytörténeti „köntösben” jelentkeznek, de abban közösek, hogy nem a katasztrófák tényével vagy az azokhoz kapcsolható kauzális rekonstrukciókkal foglalkoznak, hanem *a katasztrófákhoz köthető mentális reprezentációkkal, tudásfolyamatokkal, kulturális reflexiókkal*, illetve ezek történetével.

Ez a kérdéskör sokkal gazdagabb és összetettebb, mint amilyenek első pillanatra tűnik. Hiába oly mérvű a földfelszín átalakítása, hogy a geológusok már *antropocénnek* nevezik a földtörténeti korszakot, amibe átléptünk, a természet pusztító erejét csökkenteni valójában nem igazán tudtuk.¹¹ A földrengések és vulkánkitörések, illetve az azokat kísérő szökőárok nem megelőzhetőek, az esetleges kozmikus katasztrófákkal szemben védtelenek vagyunk – hiába a változatos

¹⁰ <http://www.varchive.org/dag/index.htm> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 8.)

¹¹ Az emberi faj szempontjából egyedül azáltal válik elhanyagolhatóvá és elviselhetővé a folyamatosan újratermelődő, és abszolút értékben növekvő veszteség, mert az össznépeségnek ez mégis egyre kisebb hányadát jelenti. 1986-ban a kameruni Nyos tó déli részéből kirobbanó 1,6 millió tonna széndioxid-felhő támadta meg közel 100 kilométeres sebességgel a közeli, lakott településeket. Másodpercek alatt közel kétezeren haltak meg, és tízszer ennyien szenvedtek súlyos károsodást. A környék lakóin kívül ez az esemény szinte észrevétlen maradt a világ számára. Vessük össze mindent avval, hogy Stanley Ambrose szerint a ma élő valamennyi ember a 70 ezer évvel ezelőtti óriási vulkánkitörés kétezer túlélőjének leszármazottja.

Megatechnológiánk. (Ami azonban arra mégis alkalmas, hogy a klímaváltozással összekapcsolódó természeti katasztrófák bekövetkezési valószínűségét, gyakoriságát vagy erejét megnövelje – elsősorban az árvizek és a szélviharok esetében.)

Ugyanúgy tehát, ahogy korai őseinknél, a kulturális nyomás továbbra is a megismerésre helyeződik, hiszen csakis a megértés, a leírhatóság, az azonosíthatóság magasabb szintje nyújt reményt az elkerülhetőségre. A prevenció (menekülés a veszélyeztetett térségből), a veszteség-minimalizálás, vagy a katasztrófákkal való együttélés lehetőségét megteremtő adaptációs megoldások részsikerei ellenére populáció-szintén ez idáig kizárólag a demográfiai növekedés és a geográfiai diverzitás növekedése, a térbeli expanzió bizonyult sikeres stratégiának. Ebből aztán megint csak nagy erejű ismeretelméleti következmények fakadnak.

A globális környezeti szintér erősödő benépesítettsége, illetve bejártsága révén a földi ökoszisztéma egyre több releváns összefüggése válik reprezentálhatóvá (kezetben egyre több szem és fül küldi egyre több jelenségről egyre több agyba a jelzéseit, hogy a huszadik század végétől szenzorok, szenzorhálózatok, vizuális megfigyelő rendszerek, szondák és más érzékelő megoldások vegyék át ezt a szerepet).¹² Evvel párhuzamosan és részben ennek következményeként az individuális vagy csoport-szintű ismeretek egy nagyobb egész fényében részismeretként jelennek meg.¹³ Ebben a kontextusban a másik ember(csoport) már elsősorban segítő fajtárs: az ismeretek akkumulációja és cseréje az új közösség-közi kapcsolatok révén nagyobb megismerő erőt jelent és a túlélés nagyobb esélyét hordozza. Eképpen a természet pusztító erejének megnyilvánulásakor felismert sorsközösség (szenvedésközösség) pörölycsapásai reflektált érdek-és identitásközösségbe vonják össze az elkülönült etnikumokat, s paradox módon így a katasztrófák egyik funkciója az emberi faj-tudat (szebben: nembeliség) folyamatos újrakövés-léte is. Innen nézve nem kétséges az sem, hogy a tudomány (is) egyetemes, és globális tudósközösség igyekszik választ adni civilizációs kihívásokra.

Ezek a szempontok erősen felértékelnek mindent, ami a katasztrófák ismeretelméleti vonatkozásaiból tartozik.¹⁴ A következőkben arra teszek kísérletet, hogy

¹² Érdekeség, hogy előre nem tervezett módon is sikerült növelni a hasznosítható jel-termelést. Amikor kiderült, hogy a számítógépek merevlemezeit kiegyensúlyozó érzékeny mechanizmus alkalmas arra, hogy szeizmikus mozgások esetén a kilengés mértékét és időbeli lefutását rögzítse, majd visszakereshetővé és aggregálhatóvá tegye, a rengéshullámok tér-és időbeli természetéről sikerült egyre többet megtudni mindazon számítógép-tulajdonosoknak köszönhetően, akik felajánlották gépüknek ezt a „kapacitását” a kutatók számára.

¹³ Ennek a rendszer-összefüggésnek a folyamánya, hogy most már a planetológia (más bolygók ökoszisztémáinak, felépítésének, illetve sajátosságainak ismerete) tudományának köszönhetően megszülető általános modellek alkalmazott, speciális eseteként tekinthetünk a Föld természeti jelenséglárára.

¹⁴ Arról nem is beszélve, hogy az információs ciklusokra alapuló, elkerülő viselkedés modellezését a környezetérzékelési és önálló cselekvés-választási képességgel rendelkező legkorábbi élőlények óta szinte kizárólag a letális hatások kontextusában lehet elvégezni. A járványok mellett a katasztrófák

listaszerűen számba vegyem ennek egymástól jól elkülöníthető kérdésköreit, abban a reményben, hogy megfelelő kiinduló fogalmi rendszerezést sikerül kínálni a gazdagodó multidiszciplináris párbeszéd résztvevőinek, s avval a céllal, hogy az alkalmazott kutatások is nagyjából azonos fogalmi talapzatra támaszkodhassanak.

Ezt megelőzően azonban ki kell térnünk arra, hogy vannak-e a témának „hungarikumai”,¹⁵ illetve speciális magyar kutatási kérdései.

A természeti katasztrófák szempontjából a Kárpát-medence különlegesen védett, szerencsés adottságú terület. Aktív vulkáni tevékenység nincs, 6-os fokozatnál erősebb földrengések nagyon ritkán fordulnak elő,¹⁶ a nagy vízhozamú folyó menti és alföldi részek lakói pedig évszázadokon át szimbiózisban tudtak élni az áradásokkal is (a 19. század nagy dunai és tiszai árvizei csak a gátépítéseknek és folyamszabályozásnak köszönhetően válhattak rendkívül súlyossá), s még a ritka meteor-becsapódások sem okoztak soha érzékelhető károkat.¹⁷

„Klasszikus” természeti katasztrófának hazánkban egyedül az 1763-as, 6,3-as fokozatú komáromi földrengést,¹⁸ és az 1924. júniusi Pest megyei tornádót tekinthetjük.¹⁹ Mivel azonban a komáromi térségben 1850 óta csökken a szeizmikus aktivitás, és pusztító tornádóra azóta sem került sor, a természeti katasztrófák sem a közbeszédben, sem a tudományos kutatás fókuszában nincsenek benne. Paradox módon éppen az érintettség szinte teljes hiánya kínál speciális

azok, ahol a csoportszintű fenyegetettség csoportszintű információs struktúrákat hoz mozgásba, így a katasztrófák ismeretelméleti vizsgálata nemcsak Tárgy, hanem Eszköz is lehet, például az általános információtudomány számára.

¹⁵ Tudománytörténeti hungarikumok természetesen léteznek. A jezsuita Grossinger János (1728–1803) *Dissertatio de terrae motibus Regni Hungariae* (1783) című munkája tartalmazza a világ első földrengési katalógusát. Az 1810. januári móri földrengés után pedig Kitaibel Pál vezetésével első alkalommal állt fel olyan bizottság a földtudományok történetében, amelyik „helyszíni bejárás és kérdőíves adatgyűjtés útján” kívánta feltárni egy földrengés természetrajzát (Both 2009).

¹⁶ A Kárpát-medence területén a legkorábbi dokumentált földrengés a mai Szombathely területén érzékelt 6,1-es erősségű mozgás volt 456. szeptember 7-én.

¹⁷ A leginkább számottevő ismert észlelés az 1866-os knyahinai „meteorkő-hullás” (Szabó 1867: 34–50), amikor is mintegy 1200 darabkát sikerült utána összegyűjteni. A legnagyobb, 300 kg-os óriáskő Bécsbe került, egy kisebb pedig a Nemzeti Múzeumba (ez később megsemmisült). „Különös véletlen szerencse, hogy ez a kőzapor, noha házak, emberek és barmok közé esett, senkit agyon nem ütött, sőt még csak meg sem sértett” (Török 1882: 495–514).

¹⁸ Június 28-án a város épületállományának felét megrongálta, harmadát elpusztította a váratlan (de később többször megismétlődő), intenzív földrengés. 63 halottat és 120 sebesültet számoltak utólag össze. A történeteket ismeretterjesztő cikkek foglalták össze, a legtöbbet hivatkozott ezek közül Varga 1998: 17–21.

¹⁹ Június 13-án Bián a hat percig tartó, 360 km/órás sebességgel lecsapó tornádó egy kilométer széles és 40 km hosszú területen pusztított. Közel ezer ház sérült erősen, 65 tetőzet veszett teljes mértékben oda, és 4 ház omlott össze. A híradások 3 halottat, 8 súlyos és 25 könnyebb sebesültet jegyeztek fel. Forrás: RSOE EDIS

http://www.edis.hu/index.php?pageid=tudastar_tornado_db_read&torid=5 (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 11.)

kutatási lehetőségeket, hiszen a katasztrófa-mentes magyar vidék és társadalom katasztrófákkal kapcsolatos ismeretei, vélekedései, tudatossága afféle kontroll-csoportként vehető össze a kataklizmákkal gyakorta sújtott területek hasonló vonatkozásaival. Ismeretelméleti szempontból különösen érdekes továbbá, hogy milyen ütemben, milyen forrásokon keresztül épült fel a más kontinensek és nemzetek világának jellemző katasztrófaival kapcsolatos információ-és tudáskészlet.²⁰ Mindenütt tehát, ahol magyar adalékok színesíthetik az áttekintést, igyekszem említést tenni róluk.

Tíz ismeretelméleti diskurzus

1. A KATASZTRÓFÁK NEVEZÉKTANA, „KOGNITÍV TÉRKÉPE” ÉS REPRESENTÁCIÓJA

A diskurzus kiindulópontja a nevezéktan: a természeti katasztrófa-jelenségek képzetét annak elnevezése idézi fel. Egy szisztematikus, összehasonlító, etnolingvisztikai kiindulópontú rendszerezésnek (amelyről nincs tudomásom) az alábbi kérdésekre kellene keresnie a választ: Milyen katasztrófatípust milyen etnikum milyen néven ismer, milyen név-változatokat használ? Mi az etimológiája az elterjedt kifejezéseknek? Milyen fajták, típusok, intenzitás-különbségek, sajátosságok azonosíthatnak és válnak jelentésselivé, önálló kifejezéssel reprezentálttá? Melyik népcsoport hányat ismer?²¹

Mivel a pusztító katasztrófákról értesülők száma mindig nagyobb, mint a szemtanúké, az elnevezésen túl a képzetet alapvetően határozzák meg a reprezentációk: *textuálisak* (híradások, túlélők naplói, feljegyzései, leírásai a katasztrófáról) és *vizuálisak* (kezdetben rajzok, festmények,²² később fekete-fehér és színes fotók,

²⁰ A magyar utazási irodalomban bizonyosan jó néhány olyan további forrás akad, amely Gyulafi Lestárnak (1557?–1607) az 1590 őszi bécsi földrengés-sorozatról – feltehetően saját személyes tapasztalatok alapján – készített beszámolójához hasonlóan külszörök katasztrófáiról tudósít (Binder [1976] alapján idézi: Both 2009).

²¹ A magyar népi időjárás-és természetvizsgálatnak komoly lexikográfiája van, de a korábban elmondottak miatt a természeti katasztrófák szótára nagyon rövid. Azért érdekes volna feltárni legalább két nevezetes katasztrófatípusunk (földrengés, tornádó) magyar megfelelőinek („*viharforgatag*” és „*földändulás*”) szótörténetét, esetleg a használt kifejezések táji-történeti eltéréseit.

²² Az 1763. évi nagy komáromi földrengéssel kapcsolatos utólagos képzelet-alkotásnak például hosszú időn keresztül Friedl Károly impozáns (1,5x3 m) olajfestménye, a barokk festett városkép értékes példája, a Földrengés szolgált kiindulópontul.

majd a mozgóképek).²³ A földtudósok számára pedig a földrengések térképen történő reprezentációja jelent(ett) mindenkori szellemi és infografikai kihívást.

2. KATASZTRÓFA-LÉTMAGYARÁZATOK (ONTOLÓGIA)

A megnevezett katasztrófatípusokhoz okaikkal, magyarázatukkal, értelmükkel, jelentésükkel, „üzenetükkel” kapcsolatos attribútum-bokor épül. A profán, mitikus-vallási-ideológiai és tudományos interpretációk (beleértve az eszkatológiának azokat a változatait, ahol minden katasztrófaeset egy közelgő univerzális Világvége-állapot előfutára)²⁴ szisztematikus vizsgálatához számtalan feltárt forrás segítheti közelebb azokat, akik ennek a kérdéskörnek a vizsgálatára vállalkoznak. Különösen érdekes kérdés egymástól távoli civilizációk hasonló jelenségekre vonatkozó képzeteinek azonosságát és különbségeit nagyító alá tenni,²⁵ illetve az egymást váltó tudományos hipotézisek közti „váltás” pillanatainak megragadása

²³ A pusztítás utólag megörökített sajtófotóihoz képest az eseményeket lefolyásuk, megtörténésük idején folyamatosan mutató televíziós híradóképek megismerés-történeti szakaszhatárt jelentenek, mert nézőik számára immár közvetlen élményként teszik hozzáférhetővé az adott katasztrófaforma mechanizmusát, sajátosságait (akárcsak az élő Webkamerás közvetítések). Izgalmas kérdés, hogy a fikciós műfaj (például a szökőár vagy a kisbolygó-becsapódás témái köré fonódó katasztrófafilmek) mennyiben segíti a pontos képalkotást, illetve közvetve hogyan járul hozzá – mint később utalunk is rá a főszövegben – a tudatosodáshoz.

²⁴ Az ókorban a szakrális és a tudományos magyarázatok egymás mellett éltek, az első modern (és elsőként „felsülő”) világvége-koncepciók pedig a Kr. e. 500 körül a fejlett világon végigsöprő földrengések és (a nagyobb városokban) azokat követő tűzvészek nyomán születtek meg. (Elsősorban Antiokhia pusztulása váltott ki nagy visszhangot.) A világvége „elmaradása” volt az egyik oka az új időszámítási rend iránti igénynek is. A fentieket az ókor és a kora-középkor katasztrófa-képét a korabeli írott források alapján elmélyülten megrajzoló tanulmány részletezi (Meier 2001: 179–202). Ehhez nagyon hasonló képet mutat az iszlámnak a katasztrófákhoz való viszonya, de itt a muszlim hit és a görög tudományosság között erősebb ellentmondás feszült (Akasoy 2007: 387–410).

²⁵ A földrengéseket magyarázó képzetek legismertebbike, a „földet tartó állat” megmozdulása például széles körben elterjedt motívum, még ha az állatfajta nagyon különbözik is. „A bur(j)átok felfogása szerint a világtengerben úszkáló hal hordja hátán a földet, s ha a hal hirtelen megmozdul abból földrengés lesz” (Rosta – Rábai 2007: 213). Ha a hindu mitológia ezerfejű kígyója, Sesa ásit, földrengést idéz elő (Rosta – Rábai, 2007: 322). A motívum jól ismer a török, mongol, mandzsu – tunguz népek körében is. Hasonló szerep jut a Biblia Behemótiának és Leviathánjának (az utóbbit részint elefántként, részint cethalként határozzák meg). Több mint érdekes, hogy Magyar Néprajzi Lexikon Berze Nagy (1940) felhasználásával készült Föld szócikke szerint a komolyabb földrengéseket nem ismerő, csak kisebb földmozgásokat megtapasztaló magyarság népi hiedelmei között megtaláljuk a földet (illetve sarkait) tartó állatok képzetét: a gyűjtők többek között cethalt, bivalyt, ökröt, medvét adatoltak. „Számuk változó (egy–hét). Olykor-olykor megmozdulnak, például hét- vagy kilencévenként, vagy ha dongó légy szállt rájuk, ha egyik oldalukról a másikra fordulnak, ha az egyik állat a fülét megvakarja. Ilyenkor a hiedelem szerint földrengés van. Kalotaszegen úgy hitték, hogy ez hét évenként ismétlődik. Ugyanitt azt tartották, hogy az egyik állat kimúlt, ha a földrengés nagyobb károkat okozott.”

(a kuhni paradigma-fogalom használatával). Ide sorolhatjuk a katasztrófák utólagos feldolgozását segítő tartalmak sokszínű világát is.²⁶

3. A KATASZTRÓFÁK KONKRÉT TERMÉSZETRAJZA (EPISZTEMOLOGIA). LEÍRÁS, MEGÉRTÉS.

Melyik katasztrófatípus mögött milyen természettörvények, jellegzetességek, összefüggések, működésmódok, erők állnak?²⁷ Ezeknek mik a sajátosságai (lefutások, variációik, gyakoriságuk, viselkedésük, veszély-intenzitásuk)? A „népi tudomány” év-tízezredei után a modernitással indul meg a szakosított tudományterületek hosszú menetelése a minél nagyobb felbontású, minél több változós megértésért. S noha számos, nagy erejű modellel szinte minden területen sikerült „közelebb kapaszkodni” komplex magyarázatokhoz, de valódi áttörésről még mindig nem beszélhetünk: újabban a „nagy adat”, a „Big Data” világtól remélik sokan, hogy elhozhatja a leírás és a megértés új szintjeit.

4. A KATASZTRÓFÁK ELŐREJELZÉSE ÉS ELŐRE JELEZHETŐSÉGE

A „leíró természetrajz” ismeretében az előrejelzés funkciója a valóság megelőző tükrözése a pusztító hatás elkerülése érdekében, a mindenkori előrejelző képesség pedig a megértés mindenkori mélységének függvénye.²⁸ Emiatt a

²⁶ Kerny (2004: 206–216) a komáromi földrengés kapcsán gyűjt össze néhányat: „Íródtak kegyességi művek: énekek, könyörgések; alapítványokat tettek; készültek továbbá szerényebb, kisebb volumenű devocionális alkotások: házak fülkéibe elhelyezett fogadalmi festmények és szobrok, a kétségbeesett nép megnyugtatóra szánt, gyorsan terjeszthető szentképek, aprónyomatványok is.”

²⁷ A korai, „naiv” tudományos magyarázatok „katasztere” érdekes tudománytörténeti nyersanyag. A magyar egyetemi ifjúságot a newtoni paradigma alapján elsőként oktató Molnár János (1728–1804) jezsuita professzor például a földrengéseket még „a barlangokban felgyülemlő gőzök robbanásának következményeként” tárgyalta (Both 2009: 31). Később a „Föld alatti elektromos kisülések” teóriája is hasonlóan népszerű lett.

²⁸ Ezért vannak nehéz helyzetben még az aktív vulkánok közelében élők is: a vulkáni hegyek „viselkedésének” megértéséhez nem állnak rendelkezésükre megfelelő támpontok és idősorok, hiszen az adott vulkán működési ciklusa sokszor mérhetetlenül meghaladja az adott populáció által átlátható mértéket. Ebből is fakadhat, hogy minden vulkán erősen mitizált, és pusztán a viselkedésváltozás érzékelése hordoz használhatónak tűnő (de gyakran mégis praktikus jelentés nélküli) információt a környezetében élők számára. A jelek megfelelő olvasásának vélelme gyakran félrevezető: Indonéziában és a Fülöp-szigeteken több kisebb helyi vulkánkitörés azért lehetett pusztító hatású, mert azokat az előjeleket, amelyek a veszélyre utalhattak volna korábban sokszor tapasztalták már a helyiek a veszély nélküliség kontextusában, így azok riasztó értéke (akár évszázadokon át) folyamatosan diszkontálódott.

tudományos modellek és leírások fokmérője is a bennük foglalt prediktív erő. Kultúrtörténeti szempontból ugyanakkor módfelett érdekes lehet azoknak a technikáknak, jóslási gyakorlatoknak a vizsgálata is, amelyek csak részben fednek át a már említett eszkatológia-praxissal, de a természet-megfigyelés adott szintjén és a megelőző történések ismeretében visszatérően jövendölik meg majdani katasztrófa-események bekövetkezését.

Mivel a veszélyt jelentő környezeti rendszerek paraméterei a kvázi-technikák ellenére (még jó ideig) nem befolyásolhatóak, praktikusán kizárólag az elkerülő viselkedés támogatása lehet célravezető. Ezt szolgálják a...

5. JELZŐ-ÉS RIASZTÓRENDSZEREK

A környezet megfelelően értelmezett jelzéseinek felismerése – pontosabban: időben történő felismerése – még pontosabban: a lehető legkorábbi, adekvát felismerése a menekülésnek, elkerülésnek és a veszteségek minimalizálásának a legfontosabb eszköze, hiszen minden, korai riasztással megnyert pillanat a reakció-időt növeli meg. A megfigyelésnek, az obszervációnak, a környezeti jelenségek értelmezésének, ok-okozati összefüggések felismerésének, ezen keresztül a korábbiaknál komplexebb mentális struktúrák kiépülésének kiváltójaként számottevő kulturális evolúciós hozadéka van. (Gondoljunk csak arra, hogy a zooszezmiotika gyökerei is ide vezetnek, az állati viselkedés megfigyelése és jelentéssel telivé tétele révén).²⁹ A Föld-közelségbe kerülő veszélyes üstökösök pályáivének és visszatérésének kiszámolása a 19. század végén jelentős előrelépést eredményezett a számításteljesítmény mennyiségi oldalán, és az egyik forrása volt a 20. század számítástudományi forradalmának. Ma egy folyamatosan gyarapodó, és a pályaadatokat és valamennyi ismert információt tartalmazó „veszélyes űrobjektum”-adatbázis hivatott ugyanezen előrejelző funkció ellátására.³⁰

²⁹ A mitikus és valóságos állati katasztrófaérzékelésnek számtalan példája ismert. Leginkább „rendszerszerű” közülük az amazóniai indiánok technikája, akik minden alkalommal a hangyák viselkedésének megváltozását érzékelve készülnek fel az árvízre, majd a hangyák mozgását követve választják ki a majdani, rendszertelenül és kiszámíthatatlanul érkező árvizek által el nem öntött területeket. Komoly „panoptikuma” van a földrengést előre érző állatoknak (különösen Kinában). Srí Lanka egyik állatkertjének elefántjai képesek voltak a közelgő cunamit előre megérezve karámjaikból kitörve magaslatokra menekülni. Grossinger János korábban idézett munkájában megosztja azt a megfigyelést, hogy az 1763-as komáromi földrengés előtt pár nappal a golyák fiókáikat biztonságos helyre vitték (Both 2009).

³⁰ A másik, gyakran hivatkozott, elképesztő méretű előrejelző-rendszer a Csendes-óceánon szolgálja a cunami-érzékelést – valójában csak a már kialakult szökőár irányát, méretét és sebességét jelzi előre, mert a hullám-mintázatok megváltozását érzékeli, így tehát nem is a cunamit kiváltó okok előrejelzésére hivatott.

6. A KATASZTRÓFAHELYZETEK MEGELŐZÉSE, ILLETVE ELKERÜLÉSE A CSELEKVÉS KONTROLLJÁVAL

A katasztrófától való eltávolodás „inverze” a katasztrófátér megközelítésének megakadályozása, a biztonságosnak mondható térszelvényekben való maradáshoz kikényszerítő vagy lehetővé tevő megoldások alkalmazásával. Az érem másik oldala a katasztrófátér előzetes biztonságosabbá tétele (gátak az árvíz ellen, földrengésbiztos házak,³¹ rámpák a földomlás ellen, tűzvédelmi mechanizmusok telepítése stb.). A „reaktív” jelzőrendszerekkel szemben itt preventív szociális és mérnöki megoldásokról van szó, a katasztrófákkal tartósan együtt élő népcsoportoknál pedig mindez komplex kulturális praxissá szerveződik – ahogy azt Kempe (2007: 327–354) bemutatta az Északi-tenger kis, part menti városainak az esetében.

7. A KATASZTRÓFA SORÁN TANÚSÍTANDÓ VISELKEDÉSEK KONVENCÍÓI, ILLETVE KOORDINÁCIÓJA

Amikor a reaktív és a preventív technikák ellenére a katasztrófa mégis eléri az érintett közösségeket, onnantól kezdve az emberi és anyagi veszteségek minimalizálása válik elsőrendű céllá. A vészhelyzet kezelésének sikeressége az irányítás és a végrehajtás minősége, a viselkedések összehangolása és vezérlése, az előzetes felkészültség és a döntéshozó szakértelem függvénye. Ezért fontos lépés a *katasztrófa-elhárítás intézményesedése a munkamegosztáson* belül (árvízvédelem, tűzrendészet, általános katasztrófavédelem) és a maximális felkészültséget biztosító technológiai, logisztikai és menedzsment-innovációk termelése, a szakszerű képzés megszervezése.

Nagyon komoly túlélő értéke van annak, hogy létezzenek és legyenek mélyen bevésve a veszélyeztetett közösség tagjainak fejébe olyan viselkedési „mikroalgoritmusok”, amelyek automatikusan helyes viselkedést eredményeznek, amikor a katasztrófák megérkeznek („ha reng a föld, rohanj ki a házból”, „ha a tenger váratlanul visszahúzódik, rohanj magaslatra”, „ügyelj a visszahúzó víz veszélyeire is” stb.). Többek között emiatt értékelődik fel a túlélők poszt-traumatikus pszichológiai vizsgálata is: felderíthetőekké válnak azok az érzelmi

³¹ Jellemző ugyanakkor, hogy a földrengésbiztonság követelménye szinte mindig utólagosan kerül be a döntési térbe, egy-egy váratlan, nagy károkat okozó földrengés után (ahogyan például egykor Lisszabonban, napjainkban Kínában és Haitin történt). Ebből a szempontból is érdekes a komáromi eset, hiszen itt utólag azt kellett a szakértőknek felismerniük, hogy a fűzfagallyas-vályogos építkezés és az alulról felfelé keskenyedő kémények miatt a paraszti porták sokkal ellenállóbbnak bizonyultak, mint a pusztulásnak kitett polgári házak.

reakciók, viselkedésszabályozó elemek, amelyek ismeretében a „mikroalgoritmusok” is tudatosan alakíthatóvá, terjeszthetővé, akár a közoktatásba is beemelhetővé válnak. Hasonlóképpen izgalmas lehetőségeket nyit meg az Internet, ahol a személyes tapasztalatok, élmények az esemény után azonnal összegyűjthetőek és kölcsönösen megismerhetőek.³²

8. KATASZTRÓFA-TUDATOSSÁG ÉS KATASZTRÓFA-ÉRZÉKENYSÉG (*DISASTER AWARENESS AND SENSIBILITY*)

A lakosság felkészültsége, a katasztrófák bekövetkezési valószínűségének tudatosítása, a katasztrófák során tanúsítandó viselkedések normáinak ismerete, az elvárt cselekvésválasztások, és az azokhoz kötődő nevezetes helyek és dolgok reflexszerű azonosítása és megtalálása tipikus társadalomlélektani kérdés, kommunikációs szakemberek terepe.³³ A közgondolkodást kell formálni, hiszen az időtengely mentén a veszélyérzet konokul diszkontálódásnak indul, emiatt a tudatosság erózióját különösen nehéz megakadályozni. A huszadik század közepétől látványosan tömegesedő turizmussal aztán új feladat is jelentkezett: mivel a mind vonzóbbá váló egzotikus utazási célpontok egy része katasztrófa-övezetben (tektonikusan aktív területen) helyezkedik el, fontossá vált egy alapszintű „katasztrófa-műveltségi réteg” kialakítása.³⁴ Érdekes módon a leghatékonyabb tudatosság-fokozó médiatartalommal a katasztrófafilmek váltak, amelyek immár „mixben” kínálják a valóságos (kisbolygó-és üstökös-becsapódás, alvó vulkán kitörése, szökőár, extrém tengeri vihar) és fikciós katasztrófák borzongató átélését.

³² Az új típusú, online közösségi információcserében rejlő lehetőségeket jól szemléltetik a 2013. április 23-i, Erdőtelek közelében kipattant 4,7–4,8-as erejű földrengést követő olvasói levelek, amelyek változatos formában osztanak meg észlelési élményeket, ösztönös hipotézisalkotásokat (kamionjárást, szellemeket, vakaródzó férjet, ágyról való leesést, álmodást feltételezve a váratlan mozgások okaiként). <http://jozanparaszt.info/cikkek/brittudos/ezert-volt-48-as-erossegu-nagy-foldrenges-magyarorszagon.html> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 5.)

³³ Tisztában volt mindezzel már Giovanni Villani, az 1333-as nagy firenzei árvíz kortárs krónikása is, aki nem teológiai magyarázatokat keresett, hanem a városiakok felkészületlenségének tulajdonította a csapást. S noha a városi adminisztráció iratanyagának feltárása árnyalta a képet, látható, hogy *rég*i diskurzusról van szó. Részletesen lásd Schenk 2007: 355–386.

³⁴ Ez leglátványosabb módon a dél-kelet-ázsiai cunami idején mutatkozott meg, de gondolhatunk még a sűrűn előforduló lavinaveszély-, vagy a hegyvidékeken kempingezők sárlaviná-tudatosságára, esetleg az amerikai Középszigetekre érkezők felkészítésére a tornádók pusztító természetéről.

9. A KATASZTRÓFÁKRA VONATKOZÓ RELEVÁNS TUDÁS KÖZÖSSÉGEN BELÜLI INTER-GENERÁCIÓS ÁTÖRÖKÍTÉSE

A kis létszámú korai közösségekben a katasztrófákra vonatkozó tudás átörökítésének nagy akadálya volt, hogy egy-egy nevezetes katasztrófa-esemény között annyi idő telhetett el, hogy számos, az adott kataklizmát már csak hírből ismerő generációnak kellett azt mégis a kollektív emlékezetben tartani. Másfelől a szakadatlan vándorlások és áttelepülések miatt egy sok száz éves ciklusú katasztrófátípus minden további nélkül érhetne teljesen felkészületlenül azokat a népcsoportokat, akiknek még nem volt módjában tapasztalatot szerezni róla.³⁵ A probléma később is fennmaradt, hiszen hiába alakult ki az írásbeliség, és tartotta fenn a katasztrófa-ra vonatkozó tudást feljegyzések, később tankönyvek, szakönyvek formájában, a személyes tapasztalat és a közvetlen életveszély hullámfürdője nélkül a veszélydiskurzus önmagában csak érdekes ismeretlem, amely feloldódik a nagyvilág számtalan, szintén izgalmas kihívásában.

A katasztrófák emlékének ébren tartását a szóbeliség mellett közterületen álló információépítészeti objektumok (is) szolgálják,³⁶ ritualizált változataik ünnepek, felvonulások, játékok révén biztosítják a fontosnak tartott ismeretek nemzedékek közötti átadását.³⁷

10. A KATASZTRÓFÁKRA VONATKOZÓ RELEVÁNS TUDÁS KÖZÖSSÉG-KÖZI CSERÉJE ÉS AKKUMULÁCIÓJA

Az özönvíz-mitoszok nagy része fenntartotta egy kultúrhérosz emlékét, aki a külvilágból érkezve figyelmeztette a közelgő veszélyre az érintett közösségek

³⁵ Egy korábbi tanulmányban (Z. Karvalics 2006: 37–47.) bemutattuk, hogy a több mint 300 ezer áldozatot követelő 2004 decemberi cunami által különösképpen sújtott térségben, az indiai Andaman- és Nicobar-szigetcsoporton élő, már csak néhány száz fős őslakos (30–50 ezer éve ott élő) törzsek kivétel nélkül megmenekültek, miközben a szigetekre Délkelet-Ázsiából „csak” 500–600 éve odavándorlók több ezres kolóniái szinte maradéktalanul odavesztek.

³⁶ A nagy komáromi földrengés és az azt követő árvíz emlékére például Zichy Miklós özvegye, Berényi Erzsébet emeltetett (barokk) Szentháromság-szobrot a Gyürky-kastély elülső kertjébe. A szobrot 1913-ban, 1945 után és 2001-ben is helyreállították. Kerny (2004: 206–216) további Szentháromság-szoborállításokat is említ (a szőnyi és győrszigeti lakosok akcióit). Ugyanezt a mementó-funkciót látja el például a harangzúgás: a pannonhalmi főapátság az 1783-as földrengés után írta elő, hogy a Szent András-templom nagyharangjának minden nap három órakor meg kell szólalnia, s azóta így tesz dél-komáromi Jézus Szíve-templom is.

³⁷ Komáromban például egy ideig rendre egésztelő körmeneteket tartottak (a Szent András-templomtól a Szentháromság-szoborhoz indulva), különös tekintettel az 1763-as nagy földrengést követő kisebb, de ugyancsak pusztító erejű folytatásokra. E hagyomány aztán a földmozgások megszüntével lassan enyészetnek indult, hogy a 21. század elején, a 250. évfordulóra emlékezve újra felélesszék.

tagjait. Talán ettől a ponttól datálható az a folyamat, amelynek a végállapotaként aztán a valamennyi katasztrófatípusra vonatkozó valamennyi ismeret egyetlen közös, rendezett, és sokféleképpen tagolt összemberi tudáskészletben oldódik fel, az elszigetelt lokalitásokat egységbe vonva. A 2004-es nagy cunami után kiépített indiai-óceáni riasztórendszer a lehetséges epicentrum(ok)tól akár több ezer kilométerre lévő kelet-afrikai partszakaszt is védi, a csendes-óceáni pedig akár a szintén óriási távolságban lévő Chilét (ahol ilyen rendszer híján 1960-ban 1000 embert ölt meg egy 10 méteres magas hullám, amely a Hawaii-szigetekig söpört végig).³⁸

A felsorolással és a rövid portrékkal sikerült talán érzékeltetni, hogy az ezerszálú összekapcsolódás, egymásra épülés ellenére ezek jól elkülöníthető, önállóan is tárgyalható kérdéskörök. Az is kiderülhetett, hogy a legfontosabb instancia legtöbbször *az idő*: legyen szó az előrejelzésnél sokat jelenteni tudó másodpercekről, percekről vagy órákról, az emlékezetet koptató évtizedekről, a visszatérés évszázados vagy akár év-tízezredes ciklusairól,³⁹ de akár a régészet akár több millió évvel korábbi katasztrófaesemények nyomába eredő ambícióiról.

A témalista figyelmes tanulmányozása nyomán azzal is szembesülnünk kell, hogy a természettudomány és a műszaki technológia csak néhány diskurzusban meghatározó, illetve domináns (a 3-as, 4-es és 5-ös számúban), valamennyi többi kérdéskör esetében *különböző társadalom-és bölcsészettudományi diszciplínák érintettek*.⁴⁰ Nagyjából a lista sorrendjében: etnolingvisztika, alkalmazott filozófia, vezetés- és szervezéstudomány, társadalompszichológia, tudásszociológia, didaktika, kommunikációtudomány.⁴¹

Befejezésül ritkábban vagy más összefüggésben tárgyalt témakörök közül mutatok be néhányat. Olyan „esettanulmányokat” választottam, amelyek egyidejűleg több diskurzushoz is közvetítenek adalékokat, szempontokat (ezekre az alcímbe hivatkozom is, hogy ki-ki elvégezhesse a megfeleltetéseket), és messzemenően alkalmasak arra, hogy kedvet támasszanak további vizsgálódások, rendszerezések iránt.

³⁸ De szép példája mindennek az a jól ismert, emblemikus történet is, hogy a brit természetföldrajzi könyvekből szerzett, és egy diáklány fejében megőrzött ismeret hogyan mentette meg tucatnyi ember életét a szökőár idején, Dél-Kelet-Ázsiában.

³⁹ A szupervulkánoknak például 10–12 ezer éves ciklusaik vannak, ezért a nagy nyugalom ellenére például a Bonn-környéki Laacher See (ami mintegy 13 ezer éve keletkezett egy akkori kitérés nyomán, a kürtő beomlásával) valójában fokozott figyelemre érdemes potenciális katasztrófatérség.

⁴⁰ Ebben természetesen nincs semmi meglepő. A történészek és a geofizikusok együttműködése már az 1981-es Friuli földrengés után megindult, a 2005-ös Sydney történész világtalálkozón pedig már önálló szekciót „termett”. A katasztrófa-érzékeny Latin-Amerikában 1992-ben hívták életre a *Social Studies Network for Disaster Prevention in South America* platformot.

⁴¹ Kerny (2004: 206–216) a komáromi földrengés kapcsán jegyzi meg, hogy „a téma komplex földtárása geológus, történész, irodalom- művelődés- művészettörténész és néprajzkutató bevonását egyaránt igényli”.

Kockázat-minimalizáció és mágikus-rituális döntéstámogatás (4,6,9)

Ammarell (2002: 191–223) izgalmas tanulmányban mutatja be az Indonéziához tartozó Dél-Szulavézín élő tengerjáró Bugis nép *preventív cselekvéskontroll*-technikáját. A monszun-övezetre kiszámíthatatlanul lecsapó tengeri viharokat el kell ugyanis kerülni, nem szabad útnak indulni veszély esetén – kereskedni, nagy tengeri utakra indulni viszont nélkülözhetetlen a hosszú és nagyméretű teherszállító csónakokkal, amikor a legközelebbi nagyobb szárazföld is legalább 100 tengeri mérföldre van.

A Balobaloang faluban végzett terepmunka során Ammarell felderítette a kapitányok döntési technikáját, különös tekintettel a mágia és a rítus szerepére. Praktikusan egy négy szintű gráf mentén haladnak előre. Ha kedvezőtlen előjel (*maté* – halál) a kimenet, akkor nem indulnak el. Ha az alacsonyabb szinten kihajózás a döntés (*tuo* – élet), azt rögvest felülírhatja a következő szint. A kapitány csak akkor választja az indulást, ha mind a négy szinten kedvezőnek véli az előjeleket. E négy szint különleges erővel jeleníti meg a potenciális katasztrófára vonatkozó racionális ismeretszerzés, és az annak korlátai miatt szükséges „kiegészítő” megoldások világát.

Az első szint: *Szenzuális navigációs inputok* (széljárás, szélerősség, hullámok mérete, iránya, színe, áramlások, áramlások és hullámok viszonya és találkozása, irányváltásai, madarak viselkedése, égbolt/felhőmintázatok vizsgálata, csillagképek feltűnése, holdsarló, szivárvány, zajok erősödése-halkulása).⁴²

A második szint: *Meditatív vizualizáció* (a kapitány az oda-visszaút minden epizódját elképzeli), összpontosított belső figyelem (a saját test és elme üzenetei és jelzései). Ez a rituális *samannanita*.

A harmadik szint: *Mágikus-vallásos hiedelmek és gyakorlat* (iszlám napi imarend,⁴³ holdhónaphoz igazodó ceremóniák, előjelek (ómenek) vizsgálata és más rituális eljárások a hajóra szálláskor).

⁴² Az időjárás előrejelzésére az elmélyült és alapos obszerváció mellett „almanach”-jaikat, időjárási feljegyzéseiket is használják. A Bugis populációé egyenesen a 14. századig megy vissza, tehát mintegy 700 év idősoros adataival rendelkeznek. Egyidejűleg használják a holdnaptárt és szoláris naptárt, és nevezetes csillagállásokat is feljegyeznek. Az almanachokat néha az öreg kapitányok meglátogatása egészíti ki.

⁴³ Az előírt időben elvégzendő iszlám ima a közösség korábbi animisztikus hiedelmeire „települt rá”, akárcsak a dél-kelet-ázsiai szigetvilág néhány keresztény hajósközösségéé. A keresztény Fülöp-szigeteken azonban, ahol a mágjának már nincs praktikus funkciója, az értelmezés a nyers vallási ideológiára csupaszodik le, a 19. századig uralkodó „mainstream” felfogásnak megfelelően: a természeti katasztrófák Isten haragjának megnyilvánulásai, amellyel a helytelenül viselkedő emberiséget sújtja („view such disasters as evidence of God’s displeasure with the wayward behaviour of human beings” – Theodore Steinberget a témakör klasszikusa, Greg Bankoff (2003) idézi). A ke-

A negyedik szint: *Ismételt meditáció*, elvonulva és/vagy családi körben.

Azt látjuk e döntési fán, hogy a cselekvésválasztás a tapasztalati úton megszereshető információk lehetőség szerinti teljes arzenáljának felhasználásával indul. Ahová azonban a logika és a valószínűség-számítás már nem ér el, ott elkezdődik a (mágikus-rituális) heurisztikák hasznos világa. Könnyű belátni, hogy ennek a kimenete is racionális és adaptív – valóban tovább csökkenti a kockázatot, hiszen minden nemleges döntés potenciális veszélyhelyzetet előz meg, még ha az ok-okozati összefüggések nem is tárhatóak fel. És ha egyáltalán nem is állna mögötte semmilyen ok-okozati kapcsolat, akkor is komoly szerepe van a döntéssel járó felelősségből fakadó pszichés entrópia csökkentésében.

Barrett and Doughty (1999) a neves amerikai antropológus, Omar K. Moore montanyéz és nazkapi indiánok között végzett vizsgálódásait felidézve emlékeztetnek rá, hogy a mágiának és a rítusnak nagyon is praktikus kimenetei vannak (*magic produced favorable results*). De Moore még többet állít. *Amikor a környezeti mintázatok* (az ő indiánjai esetében a vadászat) *előre jelezhetőek, nincsen szükség mágiára*. Amint az előrejelző képesség korlátozott, megjelenik a mágikus-rituális szint, *a krízisre, újdonságra, katasztrófahelyzetre adott válaszként*.⁴⁴ Ugyanezt látjuk visszatükröződni abban, hogy a klímaváltozás miatt megnehezedő életfeltételek és az európai boszorkányüldözés hullám-csúcsai milyen kísérteties pontossággal estek egybe a kora-újkorban (Pfister 2007: 33–73).

Cunamikövek üzenete – az emlékezet és a cselekvésválasztás rétegei (1,6,7,8,9)

1896-ban hatalmas cunami pusztította el Japán észak-keleti partvidékének egyik kis falucskáját, Aneyoshit.⁴⁵ Mindössze két túlélő maradt, akik végignézték, hogy az újranepesedő kis kolónia a veszély ellenére a tenger felé terjeszkedik. Jött is menetrendszerűen a következő szökőár 1933-ban, és négy túlélőn kívül ismét nem maradt semmi a faluból.

resztény morálalapú magyarázat komponenseit és belső dinamikáját remekül ábrázolja Juneja és Mauelshagen (2007: 1–31). Rosta és Rábai (2007: 456) számos ezzel ellentétes példát mutat be, ahol a természeti csapásokat nem Isten, hanem az Ördög műveként értékelik. Ez a dichotómia izgalmas kutatási irányokat jelöl ki.

⁴⁴ A szerzők mindezt 13 lépésből álló, virtuóz formális-logikai levezetéssel bizonyítják.

⁴⁵ Ez a rész egy korábbi, nagy olvasottságú, többször tükrözött rövid blog-bejegyzés (Z. Karvalics 2011) minimális változtatásokkal történő utánközlése. A „*Sanriku*” névre keresztelt cunami június 15-én „előrejelzés nélkül sújtott le a japán partokra. A közel 20 méter magas hullám egy vallási fesztiválon résztvevő tömeget is elsodort, az áldozatok számát 26.000-re teszik”.

http://www.mult-kor.hu/20041229_halalos_hullamok_avagy_a_szokoarak_tortenete (A letöltés dátuma: 2011. január 5.)

Ezt követően állíthatták azt két méter magas kőoszlopot, ami ékes (bár kissé archaikus) nyelven figyelmezteti a lakókat, hogy ennél a pontnál közelebb ne építkezzenek a vízhez. A település 34 lakója közül senki nem tudja, kinek köszönhetik a jelzést, csak azt, hogy érdemes komolyan venni a tanácsot. A gyerekek már az iskolában tanulják, hogy azonnal keressenek magaslatot a földrengés után. Az ősök üzenetét megfogadva sikerült megmenekülni 1960-ban és most is, amikor a hatalmas hullám nem sokkal a kő alatt vesztette el csak az erejét.

A földrengést követő szökőár-veszélyre figyelmeztető cunamikövek szinte összefüggő riasztórendszert alkotnak ezen a partvidéken, közülük jó néhány 600 évesnél is öregebb. Nem mindig a hullámhatárt jelzik, néha egyszerűen csak arra figyelmeztetnek, hogy „a magaslatok adták a békét és a harmóniát az elődöknek”, hogy „mindig készen kell állni a váratlan cunamikra, és az életet kell menteni a javak és ingóságok helyett” (a kő-feliratok fordítását angolból adja meg: Z. Karvalics 2011). A kövek azonban önmagukban kevésre képesek, az emberek könnyen felejtik a veszélyt. Sokan úgy pusztultak el, hogy a földrengés után visszatértek a házaikba, sebtében összegyűjteni az értékeiket.

Natori városa, ahol kétezernél is többen haltak meg és rúntak el, jó példája annak, hogy mit ér a kőbe zárt figyelmeztetés. A település terjeszkedését nem tudta megállítani a felirat, egy játszótér díszé lett, és a tenger felé húzódó „értékes” területeken sorra húzták fel a házakat és közintézményeket. Az óriáshullám aztán mindent elmosott, magát a követ is, jelezve azt, hogy az ősök bölcsességének is vannak korlátai: a soha-nem-volt méretű cunamira ők sem tudják felkészíteni az utódokat. De legalább mindent megtettek: nemcsak a kövekkel, hanem sok település nevével is korábbi idők pusztulásaira emlékeztek. Nokoriya annyit tesz, hogy a „*túlélők völgye*”. Namiwake a „*hullám szélé*” – tudósok derítették ki, hogy az 1611-es nagy cunami pontosan 5 kilométernyit hatolt be a szárazföldre, és a község határáig jutott.

A kutatók azt is mondják, hogy a visszatérő veszély diszkontálásához, elbagatellizálásához három generáció is elég. Ugyanakkor a felejtésben is van valami mélyen emberi: az agyak hátsó fertályaiba száműzött rettegésen felülemelkedve élni egészen más minőségű mindennapokat jelent, mint nemzedékeken keresztül mindent átjáró örök félelemben ragadni *talán* megérkező pusztító erők miatt. A romok, a megsemmisült értékek, a sok ezer halott látványa és a komor cunamikövek persze arról üzennek, hogy nem szabad felejtetni: de vajon mit gondolnak erről majd azok, akik még meg sem születtek?

Lehet, hogy az olyan megoldásokkal lehet megtalálni a középutat majd, mint a San Francisco városa által a CosmiCube céggel fejlesztetett iPhone ill. Androidos alkalmazás, amely a technológia-érzékeny lakosok felkészültségét növeli meg egy esetleges katasztrófavhelyzetre (McKenna 2011). A közösségi játékban a játékelmény részeivé váltak azok a kvizek, teendő-listák, nevezetes helyszínek

(kórházak, ivóvíz-központok, állatmenhelyek, cunami-álló magas pontok), amelyek fontos ismereteket sulykolnak észrevétlenül a versenyzők fejébe. A játéknak vannak „offline” moduljai is, hogy a résztvevők egy Internet nélküli helyzetben is feltalálják majd magukat.

Történelem, információ, rekonstrukció (3,4,5,9,10). Harc az idősorokért

A Haitin pusztító nagy földrengés után, amikor felértékelődtek a térséget azt megelőzően sújtó, jól dokumentált katasztrófákkal kapcsolatos adatok,⁴⁶ amerikai szakemberek felfigyeltek rá, hogy korábban csak a 18. században (1701-ben, 1751-ben és 1777-ben) került sor ilyen erejű (7-es fokozat körüli) rengésre (ten Brink et al. 2011: 1–15). Ha az események az akkori ritmus szerint követik egymást, akkor a térségnek fel kell készülnie néhány évtizedenként bekövetkező, hasonlóan súlyos kataklizmákra.⁴⁷ Csakhogy párhuzamot lehetett találni a kaliforniai Szent András-törésvonalon a 19. sz. közepétől megélnéknél szeizmikus tevékenységgel is, ahol mintegy „eltolva” jelentkezett a később az 1906-os nagy földrengéssel végződő aktivitás. Ha van összefüggés a törésvonalak és a zónák között, a Haiti adatok fontos adalékokat jelentenek a kaliforniai partvidékre vonatkozó előrejelzések keresésekor is.

És mennyire jó volna, ha sokkal reprezentatívabb, akár több ezer éves statisztikák is rendelkezésre állnának, hiszen azonnal látni lehetne, hogy mit érnek az utolsó kétszázötven évre vetített képletek: hosszabb idősorok megerősíthetik, de teljesen újra is formálhatják az idő- és lefutás-mintázatokat.

Nem véletlen, hogy a klímátörténet általános adatsorai iránt egyre nagyobb az érdeklődés (hiszen az anomáliákból *következtetni* lehet egykorvult katasztrófa-eseményekre), és egyre innovatívabb és gazdagabb a paleoklimatológiai történések detektálására alkalmazható technológia is (a dendrológiai vizsgálatok mellé ma már számos új, szellemes megoldás társul). Mindez a filológiai aprómunkát is felértékeli, hiszen a „direkt” források jól ismert darabjai (például a sok száz éven át húzódó kínai és korai feljegyzések) mellé érdemes újraolvasni a teljes ókori és középkori korpuszt, hátha újabb adalékokra lehet bukanni.

És a vizsgálódás még itt sem áll meg. A *geomitológia* frissen formálódó tudományterülete egyenesen az archaikus hagyományt veszi ebből a szempontból újra

⁴⁶ A korábban Hispaniola néven ismert, Kolumbusz által 1492-ben felfedezett sziget elmúlt fél-ezer évről spanyol, francia és brit feljegyzések állnak rendelkezésre.

⁴⁷ Kezdetnek az is megteszi, vélik a szerzők, ha a veszélyre való tekintettel az építkezési szabványokat azonnal megváltoztatják.

szemügyre – hátha éppen valamelyik természeti nép szóbeli emlékezetének jól datálható darabja segít egy hiányzó puzzle-darab megtalálásában (McKie 2005).

További kutatási lehetőségek

Az áttekintés során számos, izgalmasnak ígérkező kutatási irányra kitértem, befejezésül ezekhez fűzök néhány záró megjegyzést.

Ahogy a teljes irodalmi szöveghagyomány újraolvasása esélyt nyújt a természeti katasztrófákkal foglalkozó földtudósoknak, hogy kiegészítő ismeretekhez jussanak, úgy remélhető, hogy a 18–19. század természetbúvárainak tárgyilagos és alapos adatközléseit új szemmel áttekintve néprajzi, pszichológiai, művelődéstörténeti adalékok sorának feltárására nyílik lehetőség.

Ha a katasztrófákra vonatkozó ismeretek természetére, azok változására kérdezzük rá, a legtermékenyebb iránynak a *mikrotörténeti módszertan* tűnik, a leghasznosabb friss forráscsoportként pedig a *személyes feljegyzések, naplók, levelek* szolgálhatnak.⁴⁸

Felhasznált irodalom

AKASOY, Anna

2007 Islamic Attitudes to Disasters in the Middle Ages: A Comparison of Earthquakes and Plagues. *The Medieval History Journal* (10) No. 1–2. 387–410.

AMMARELL, Gene

2002 Knowing When to Set Sail: Practical Knowledge and Simple Heuristics in Bugis Navigation Strategies. *Bijdragen tot de Taal-Land en volkenkunde* 158. No. 2. 191–223.

BANKOFF, Greg

2003 *Cultures of Disaster. Society and Natural Hazards in the Philippines*. New York

BARRETT, Ralph V. – HOWARD, Doughty A.

1999 Magic, Innovation and Decision Making. *The Innovation Journal* No.1 Discussion Papers

BERZE NAGY János

1940 *Baranyai Magyar néphagyományok II–III*. Pécs

BINDER Pál (szerk.)

1976 *Utazások a régi Európában. Peregrinációs levelek, útleírások és útinaplók (1580–1709)* Bukarest: Kriterion Kiadó

⁴⁸ A városokban és falvakban keletkezett egyházi, polgári és hatósági-hivatali kárjelentések feldolgozása már javarészt megtörtént, ebből az irányból nem várhatóak a jelenlegi ismereteinket akár átalakítani is képes „erős”, új információk.

- BOTH Mária
2009 *Kitaibel Pál földtudományi munkássága, különös tekintettel a Kárpát-medence tájhasználatának leírására* (doktori értekezés, Miskolci Egyetem) http://midra.uni-miskolc.hu/JaDoX_Portlets/documents/document_5664_section_1423.pdf (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 12.)
- BRINK, Uri S. – BAKUN, William H. – FLORES, Claudia H.
2011 Historical Perspective on Seismic Hazard to Hispaniola and the Northeast Caribbean Region. *Journal of Geophysical Research* Vol. 116: 1–15.
- JUNEJA, Monica – MAUELSHAGEN, Franz
2007 Disasters and Pre-industrial Societies: Historiographic Trends and Comparative Perspectives. *The Medieval History Journal* (10) No. 1–2. 1–31.
- KEMPE, Michael
2007 ‘Mind the Next Flood!’ Memories of Natural Disasters in Northern Germany from the Sixteenth Century to the Present *The Medieval History Journal* (10) No. 1–2. 327–354.
- KERNY Terézia
2004 A constantia erénye. *BUKSZ Ősz* 206–216.
- KEYS, David
2002 *Katasztrófa. A modern világ kezdetei*. Vince Kiadó
- MCKENNA, Corey
2011 *San Francisco Taps Social Gaming to Boost Preparedness* <http://www.emergencygmt.com/disaster/San-Francisco-Social-Gaming-Preparedness.html?clq=fc152aacf1384d1085d910e1f6332fa9> (A letöltés dátuma: 2013. június 5.)
- MCKIE, Robin
2005 Ancient legends give an early warning of modern disasters. *Observer* December 4.
- MEIER, Mischa
2001 Perceptions and Interpretations of Natural Disasters during the Transition from the East Roman to the Byzantine Empire. *The Medieval History Journal* (4): 179–202.
- PFISTER, Christian
2007 Climatic Extremes, Recurrent Crises and Witch Hunts: Strategies of European Societies in Coping with Exogenous Shocks in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *The Medieval History Journal* (10) 1–2. 33–73.
- PONORI THEWREWK Aurél
1971 Nevezetes napfogyatkozások. *Föld és Ég* VI/3. V–VI, 70–71.
- ROSTA Erzsébet – RÁBAL Attila
2007 *Hiedelmek, hagyományok, babonák a világ minden tájáról*. Budapest: Korona Kiadó <http://www.rostae-books.com/downloads/Hiedelmek-hagyomanyok-babonak-a-vilagbol.pdf> (A letöltés dátuma: 2013. július 28.)
- SCHENK, Gerrit Jasper
2007 ‘...prima ci fu la cagione de la mala provedenza de’ Fiorentini...’ Disaster and ‘Life World’ – Reactions in the Commune of Florence to the Flood of November 1333. *The Medieval History Journal* (10) No.1–2. 355–386.
- SZABÓ József
1867 Meteorkő-hullás Ung megyében, Knyahinyán 1866. június 9-dikén. In *A Magyar Tudományos Akadémia 1867. januarius 31. tartott ünnepélyes közülésének hivatalos tárgyai*. 34–50. Pest
- TÖRÖK József
1882 A Magyar Birodalom meteoritjei (II. rész). *Természettudományi Közöny* 14. 495–514.

- TURNEY, Chris – BROWN, Heidi
 2007 Catastrophic early Holocene sea level rise, human migration and the Neolithic transition in Europe. *Quaternary Science Reviews* (26) Issue 17–18 September, 2036–2041.
- VARGA Péter
 1998 Földrengések a történelemben. Komárom katasztrófája 1763-ban. *História* 8. 17–21.
- VELIKOVSKY
 1950 *Worlds in Collision*. New York: Doubleday & Company, Inc.
 2000 *Ütköző világok*. Novella Kiadó
- Z. KARVALICS László
 2006 Az információtörténelem új narratíváihoz: letális hatás és megismerés. In Hegyi Ádám – Simon Melinda (szerk.): *Információ, történelem, régio: könyvtárak a Kárpát-medencében egykor és most*. 37–47. Szeged: JATE Press
 2011 A felejtés hullámai. *Liget Blog*, 2011. május 30.
http://ligetmuhely.blog.hu/2011/05/30/z_karvalics_laszlo_a_felejtes_hullamai#comments (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 1.)

László Z. Karvalics

NATURAL DISASTERS: INFORMATION HISTORY AND SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE APPROACH

It is relatively new domain for social sciences to deal with natural disasters. However, at the intersections of environmental and social history there is an enormous growth of scientific news, produced on a daily basis. Archaeologists and historians are systematically providing factual descriptions and reconstructions of previously unknown, humongous, ancient natural disasters. Not surprisingly hypotheses and innovative theories emerge to identify explanatory highlights interpreting related social history changes, a lot of *epistemological interrelations* among others. These approaches appear sometimes as information history, sociology of knowledge, ethnography or science history in disciplinary terms. Yet they are common in their focus: the disasters themselves or the related causal reconstructions are not important, the emphasis is on the mental representations, knowledge processes and cultural reflexions and their history – the epistemological part of the problem. This paper identifies ten different, individual epistemological discourses, and presents three case studies to illustrate the how these discourses connect, despite their distinguishability, when we analyse disasters.

Keywords: natural disaster, epistemology, information history, sociology of knowledge, social history, cultural history

„Régi jó időkről legtöbbit beszélnek Tetőtlen présházak, beomlott kémények.” Buda-vidék présház- és pincekultúrájának pusztulása

MUSKOVICS ANDREA ANNA

Abstract: A katasztrófa szót hallva sokaknak valamilyen természeti jellegű csapás jut az eszébe. Ha pedig a szőlő-borkultúrával kapcsolatban halljuk ezt a kifejezést, akkor valószínűleg először a filoxéra fogunk gondolni, ami az egykori Budai borvidéket sem kímélte. Ennek következtében a Buda-vidéki települések virágzó szőlő-borkultúrája jelentősen visszaesett. Ez viszont nemcsak az adott művelési ág jelentőségében, a művelt terület nagyságában mutatkozott meg, hanem nyomot hagyott a szőlőhegy társadalmi életében, valamint az ezen művelési ághoz tartozó legjelentősebb épületeken, a présházakon és pincéken is. Az oltványok telepítésének köszönhetően tovább élő szőlőművelés és épületek azonban fél évszázaddal később újabb katasztrófális eseményekkel kerültek szembe, ami mind az épületeket, mind a szőlőhegyi társadalmi életet érintette. Tanulmányunk elsődleges célja, hogy a présházak és a pincék pusztulásának gazdasági, társadalmi okait és következményeit bemutassa. Egyrészt keressük az épületek feleslegessé válásához vezető tényezőket, s ezzel kapcsolatban vizsgáljuk a hagyományos funkció átalakulását és a több száz présház rövid idő alatti eltűnését. Figyelmünk egyaránt kiterjed az épületekre és az azokat használó, illetve birtokló emberekre is.

Kulcsszavak: pince, présház, filoxéra, németek kitelepítése, funkcióváltóság, Buda-vidék

Bevezetés

A szőlő-borkultúra kutatása során a katasztrófa elnevezést elsősorban a különböző természeti csapásokkal összefüggésben használjuk. Különösen is elterjedt fogalommá vált a filoxéra kapcsán, amelynél minden esetben katasztrófális következményekről, gazdasági és társadalmi válságról olvashatunk. Feltehetjük viszont a kérdést, hogy a 19. század végi nagy átalakulást hozó pusztítás mellett milyen egyéb események zajlottak le az évszázadok során, amelyek ehhez hasonló mértékű változásokat idéztek elő. Szintén elhangozhat az a kérdés, hogy vajon a

szőlőművelés jelentőségében, a szőlőterületek mennyiségében megfigyelhető átalakulások mellett mindezek milyen hatással voltak a kapcsolódó tárgyi világra, hogyan reagáltak mindekre az érintettek, s az emberek életében, a társadalom szerkezetében milyen változásokat idézett elő.¹

Az egyes csapások – legyen szó akár természeti, akár más jellegű eseményekről – először a művelési ág jelentőségében éreztették hatásukat, ami a kutatási irányokat is meghatározta. Elsősorban a gazdálkodás szerkezetében bekövetkező változásokkal foglalkoztak. A művelés, a felhasználás és a tárolás során használt eszközök, az ezekhez kötődő építmények azonban sosem voltak függetlenek a hozzájuk kapcsolódó művelési ágtól, így az azt érintő akár pozitív, akár negatív hatású események a tárgyi világon, az épületek funkciójában is nyomot hagytak. A művelés intenzívebbé válásával új eszközök jelenhettek meg, a mennyiség fokozásával átalakításokat hajthattak végre az épületeken. A virágzó szőlőkultúra a közösség életét is befolyásolta, az egyre inkább központi szerepet betöltő szőlőhegy a társadalmi események fontos színhelyévé vált, ami kihatott az épületek funkciójára, formájára, berendezésére. Ennek példái a 20. század elejétől megjelenő kisszobák, amelyeket a présházakból választottak le. Az adott gazdálkodási ág pusztulása viszont ellentétes folyamatokat váltott ki. A feleslegessé váló tárgyakat idővel megsemmisítették, az épületeket pedig elhagyták vagy új funkciót kaptak, amely a hozzájuk kapcsolódó közösségi események visszaesését, esetleg teljes elhalását jelentette. A szőlőművelés, mint gazdálkodási ág, valamint a hozzá tartozó tárgyi világ és az érintett társadalom tehát sosem választható el egymástól, a gazdálkodás és a társadalom szerkezetében, a tárgyi kultúrában bekövetkező változások mindezek összefüggésében vizsgálандóak.

A török háborúk következtében a Buda-vidéki falvak jelentős része lakatlanná vált,² egyedül Bián, Pátyon és Tökön maradt meg a magyar lakosság. A többi települést újra kellett telepíteni. A földesurak hamar felismerték ennek

¹ A tanulmány a Nemzeti Kulturális Alap Szépirodalom és Ismeretterjesztés Kollégiuma alkotói támogatásával készült.

² A Buda környéki települések néprajzi szempontú körülhatárolása számos problémát vet fel, az elmúlt évtizedekben megjelent munkákban eltérő elnevezésekkel és határokkal találkozhatunk (példaként lásd Kósa – Filep 1975; Novák 1998; Borsos 2011a, 2011b; Mohay – Paládi-Kovács 2011: 536–538). Ennek problémájára legutóbb Borsos Balázs hívta fel a figyelmet, aki elsődleges okként a néprajzi kutatások, valamint a kulturális karakterisztikumok hiányát említi (Borsos 2011b /I./: 280–281). Viszonylag szerencsés helyzetben vagyunk a szőlő-borkultúrát tekintve. Dvihally Anna Máriának Budára vonatkozóan jelent meg egy történeti munkája (Dvihally 1932), míg Andrásfalvy Bertalan az 1950-es évek elején végzett néprajzi gyűjtéseket az általa Buda-vidéknek nevezett területen. Az egykori Óbuda mellett elsősorban a Budakeszi, Budaörs, Törökbálint, Etyek, Zsámbék, Perbál, Tinnye által határolt terület német nemzetiségű településeivel foglalkozott (Andrásfalvy 2011). Jelen tanulmányunkban Buda-vidék alatt az általa vizsgált területet értjük, de kutatásainkat nemcsak az egykor németek lakta falvakra, városokra terjesztettük ki. Fő kutatópontjaink Budaörs, Etyek, Páty, Perbál, Tárnok, Tök és Zsámbék voltak.

szükségességét, hiszen jobbágy és munkaerő hiányában nem tudták megművelni birtokaikat. A 18. század elején a Buda-vidéki falvak jelentős részébe németek érkeztek, szlovákokat pedig Sós-kútra és Tárnokra, valamint a valamivel távolabb fekvő pilisi falvak egy részébe telepítettek. Az új lakók azonnal hozzáláttak a szőlőtelepítésekhez. Ennek eredményeképpen a század végére valamennyi település rendelkezett szőlőheggyel, fél évszázaddal később pedig több helyen a szőlőművelés a mezőgazdaság vezető ágazata lett. Különösen is nagy jelentőséggel bírt Budaörsön és Pátyon, ahol a lakosság fő jövedelemforrását jelentette. Budaörsön az 1870-es években jelentős mennyiségben szállították külföldre a bort, Páttal kapcsolatban pedig Galgóczy Károly megjegyezte, hogy „budaival minden tekintetben vetekedő, jeles bort termel, mely csakugyan rendesen budai név alatt is jó kereskedésbe, s azzal egyenlő áron kelvén, a vidéki vevők által helyben kerestetik meg” (Galgóczy 1879: 496).

Ezzel párhuzamosan viszont – elsősorban a kezelésben jelentkező hiányosságok miatt – egyre súlyosabb problémák jelentek meg. A kedvező piacnak köszönhetően ekkor ezek még nem éreztették hatásukat, a hamarosan megjelenő filoxéra következtében pedig nem is igazán tudtak jelentős változásokat előidézni. A filoxéra azonban kritikus helyzetet teremtett. Jelentős változásokat eredményezett a gazdálkodás szerkezetében, pusztítást végzett az épületállományban, visszavetette az ezekben zajló közösségi életet. Ekkor viszont még senki sem tudta, hogy a présház- és pincekultúrát leginkább érintő katasztrófa még hátravan. A németek kitelepítése több település esetében az épületállomány szinte teljes pusztulását, a szőlőművelés, valamint a présház- és pincekultúra megszűnését eredményezte.

Tanulmányunkban ennek a két eseménynek, de különösen ez utóbbinak a hatását vizsgáljuk Buda-vidék településein keresztül. Munkánkban a szőlőművelés gazdálkodási rendszerben elfoglalt helyével, a szőlőművelés munkafolyamataiban bekövetkező változásokkal nem foglalkozunk, a hangsúlyt a szőlőgyökértetű pusztításának, valamint a kitelepítéseknek a szőlőfeldolgozó és bortároló építményekre,³ a tárgyi világra és a közösségi életre kifejtett hatására helyezzük. Mindezek mellett röviden kitérünk a présházak és pincék háborúban betöltött szerepére, amely jól mutatja, hogy a társadalmat érintő katasztrófák idején milyen szereppel rendelkezhettek, milyen ideiglenes funkciókat tölthettek be. Ezen esemény vizsgálatát azért is tartjuk fontosnak, mert így érthetjük meg igazán, hogy az

³ A szőlőfeldolgozó és bortároló építmények rendszerezését először Vincze István végezte el (Vincze 1958). Ezt később Kecskés Péter egyszerűsítette le (Kecskés 1997). Kecskés Péter rendszerezése alapján Buda-vidék épületei a lyukpincék és a présházak lyukpincék közé sorolhatóak. Ez utóbbiakon belül két típust különíthetünk el. Egyrészt a felmenő falú présházzal, másrészt a boltozott présházakkal rendelkező lyukpincéket.

épületek milyen változatos funkciót tölthettek be, útjuk mennyire másképp alakulhatott a különböző gazdasági, társadalmi és politikai események hatására.

A filoxéra pusztítása

Az épületek életében minden bizonnyal már meglétüktől kezdve megfigyelhetőek voltak jelentősebb fordulóponatok, amelyekről viszont a források hiányában nem tudunk. Feltételezésre az adhat okot, hogy az ország más területeiről már a középkorból, kora újkorból ismerünk olyan adatokat, amelyek egyértelműen azt mutatják, hogy a történeti változások a pincék életére is jelentősen kihatottak. Az egykor önálló, ma már Egerhez tartozó Felnémet pincéiről például tudjuk, hogy azokat a török tömerte be Eger várának elfoglalása után, hogy az azokban megbúvó és rajtaütésszerűen támadó magyar katonák rejtekhelyét eltüntesse (Bakó 1996: 29).

Vizsgált területünkről az első olyan esemény, amiről pontos adatokkal rendelkezünk, s amely egyértelműen nyomot hagyott az épületek, az azt használók életében, a filoxéra 19. század végi pusztítása volt. Az adatközlők emlékezete erre az időszakra nem nyúlik vissza, az 1950-es évek első felében végzett gyűjtések során pedig nem foglalkoztak ezzel a témával. A fennmaradt történeti forrásokból elsősorban a pusztítás mértékére, a védekezési módokra vonatkozóan kapunk adatokat. Megnehezíti a kutatásokat az is, hogy a ma romos állapotban látható épületekről pontosan nem tudni, hogy azok a filoxéra után lettek elhagyva vagy a német kitelepítések után vesztették el funkciójukat, vagy esetleg a kollektivizálásnak estek áldozatul. Mindezek ellenére egy-két utalásból következtethetünk arra, hogy a pusztítás nemcsak a szőlőterületek nagyságában, hanem a tárgyi világban is megmutatkozott.⁴ Ezt legszemléletesebben Karikó János biai népköltő *Bia község leírása 1904-ben* című versének részlete alapján mutathatjuk be:

„Volt még egy hasznosabb nevezetessége: / Sok bora termett és jó volt a hirébe’. / Volt borunk, nem fáj a szívünk máséra, / De elpusztítá a kutya filokszéra. / Régi jó időkről legtöbbet beszélnek / Tetőtlen présházak, beomlott kémények. / Meztelen szarufák s a prés a présházba’ / Oly borzasztók, mint a holt ember csontváza. / Bizony nagy beteg lett a mi szőlőhegyünk, / Évenként tizszer is patikába megyünk. / Remény patikáros biztat és hiteget, / Hogy csak krisztérozzuk a szegény beteget. / Leirtam egy falut egy-két rövid szóra, / Majd ha borom terem, többet irok róla” (Karikó 1904: 238).

⁴ A tárgyi világ bizonyos mértékű pusztulása mellett a filoxéra számos más gazdasági és társadalmi következménnyel járt. Ezekről összefoglaló jelleggel lásd Beck 2005: 111–133.

A vers egyértelműen mutatja, hogy a biai szőlőhegyeken található épületekben jelentős károk keletkeztek. A funkciójukat elvesztett présházakat elhagyták, így idővel pusztulásnak indultak. Ez a folyamat minden településen megfigyelhető volt, de a szőlőrekonstrukciós folyamatok és az épületek elhelyezkedése jelentősen meghatározta ennek mértékét. Előbbire példaként Etyeket hozhatjuk. Itt a 20. század első felétől jelentősen fellendült a szőlőkultúra, a természeti adottságokat kihasználva a pezsgőgyártás alapjául szolgáló bornak a jelentős részét az etyeki gazdák biztosították. Emiatt az épületekre nemcsak, hogy továbbra is szükség volt, de a megnövekedett igények miatt újakat is építettek. Ennek a felvirágzó korszaknak legszebb tárgyi bizonyítéka a *Kecskegödör* pincésora. Az agyagba fűrt, présházzal ellátott pincék a századforduló után épültek.

Az épületek elhelyezkedésének meghatározó szerepét Bián és Pátyon keresztül mutathatjuk be. Bián a présházak és a pincék a településtől távolabb fekvő szőlőhegyeken épültek fel. A művelési ág hanyatlásával elhagyott építmények más funkcióban történő továbbélése valószínűleg a jelentős távolság miatt nem volt megoldható. Emiatt következhetett be az a pusztulás, amiről Karikó János beszámol. Ezzel szemben Pátyon, ahol a település szélén lévő *Pincehegy* adott helyet a szőlőfeldolgozó és bortároló építményeknek, lehetőség volt arra, hogy új funkcióban éljenek tovább. Ennek köszönhető, hogy a pincefalu mind a mai napig eredeti állapotában őrződött meg egy olyan településen, ahol a filoxéra következtében szinte 100%-ban pusztultak el a szőlők, és a 20. század első felében mindössze 30%-a lett helyreállítva.

Az új funkciók változatos képet mutattak. Egyrészt használhatták kizárólag más termények tárolására, másrészt szükségükre alakíthatták át ezeket. A *Méhyárok* és a *Burgundia* településrészek beépítése után a gazdasági funkcióját veszített *Pincehegyen* kezdték meg a pincelakások kialakítását. Ezek egy részét újonnan alakították ki, de több használaton kívül került pincébe is beköltöztek. Ez utóbbiak elé ereszt építettek és kerítéssel vették körbe. Ez a szőlőhegy képében, társadalmi összetételében jelentős változásokat idézett elő. „Így kerültek egymás mellé Páty szegénységének és gazdagságának leghűbb kifejezője: borospincék monumentális kőboltja a vasajtóval, s az egyszerű, boltozás nélküli, falbavájt pincelakások” (Andrásfalvy 1954: 118). Arra vonatkozó adatokkal nem rendelkezünk, hogy pontosan kik költöztek ezekbe, de nem kizárt, hogy a megélhetésüket elvesztett, elszegényedő családok közül voltak olyanok, akik kénytelenek voltak megválni falubeli házukról és pincéjükbe kellett kiköltözniük. A 20. század első felében Páty mellett még Budakeszin és Zsámbékon voltak jelen nagyobb számban a pincelakások.

A filoxéra pusztításának tárgyi világra, épületekre és a bennük zajló életre gyakorolt hatására csak elvétve van adatunk. Ezekből is jól látszik viszont, hogy az egyes települések útja eltérő lehetett, de bizonyos szintű pusztulás mindenütt

megfigyelhető volt. A tárgyi világot tekintve több településen az igazi tragédiát viszont a németek kitelepítése okozta.

Pincék és prэшázak, mint a háborús időszakok menedékhelyei

Bizonyos gazdasági, társadalmi és politikai események a népi kultúra tárgyi világában jelentős károkat képesek okozni. Az erőszakos, kívülről jövő pusztítás mellett viszont ott van az ember maga is, aki számára egy-egy épület vagy eszköz feleslegessé, szükségtelenné válhat, amitől mielőbb igyekszik megszabadulni. Ugyanezek az épületek máskor viszont a menedéket, az életet jelentették. Középkori adataink vannak már arra vonatkozóan, hogy a menekülő lakosság vagy a katonák számára a földalatti pincék jelentették a túlélést. A hagyomány szerint például az egyik egri pincében már a 16. században szentmisét tartottak, mert a kapitány protestáns hitre lépett és eltiltotta a katolikusoktól a templomok használatát (Bakó 1961: 85). Hasonló adatokkal rendelkezünk a tállyai Rákóczi pincével kapcsolatban (Vende [1908]: 118). Háborús időszakokban a szentmisék mellett a lakosok vagy a katonák számára bújóhelyet is biztosítottak a pincék. Egerben a Templom-domb pincerendszere a vár elfoglalása után magyar katonáknak adott menedéket, akik gyakran innen ütöttek rajta a törökön (Kleb 1978: 143). A cáki és veleimi pincék keletkezésével kapcsolatban Tóth János elfogadja, hogy azokat a török ellen menekülő lakosok építhették (Tóth 1940: 222).

A háborús és katasztrófa időszakok később sem kímélték az emberiséget, így a pincéknek ez a funkciója hosszú évszázadokon keresztül megmaradt. A második világháború utolsó hónapjaiban, heteiben civilek ezrei menekültek Buda-vidéken is az életet jelentő pincékbe és bízták vagyonukat ezekre a földalatti helyiségekre. Míg tehát egyes események jelentős, bizonyos esetekben a teljes pusztulást jelentették az épületek és a bennük található tárgyi világ számára, addig akár néhány hónappal korábban ugyanezek a túlélését biztosították, alkalmazkodva a kritikus, válságos időszakok szükségkörülményeihez.

Az általunk vizsgált épületek többsége 19. századi. Feltehetően már ebben a században is szolgálhattak menedék- és óvóhelyül, de pontosabb ismereteink csak a második világháború alatt betöltött szerepükről van. Egyrészt az értékek elrejtését próbálták ezekben az épületekben megoldani. Több történetet is sikerült gyűjtenünk arról, hogyan próbálták eldugni az élelmiszert, a ruhákat (pince végében hordó elfalazása, prэшáz padlójába vagy a szőlőbe történő elásás, oldalfülkék kialakítása).

„Ahogy hosszú volt ugye a pince, a végébe berakták, amit be akartak. Ruhaneműt, élelmet, mindent, és akkor előtte egyszerűen fölfalazták. Érted, mintha ott lenne vége a pincének, nincs tovább. És mivel minálunk decembertől egész [...] Mikor mentek ki lényegiben? Mikor megjött a jó idő, azt hiszem, március elején. Akkor ment innen a front, addig itt voltak az oroszok. Utoljára rájöttek. Lemérték a belső pincevilágot és akkor kívül is mértek annyit, és ahol azt a hosszúságot nem érte el, akkor vasrudakkal mentek, szurkálták, egyszerűen kibontották nagyon sok pincében ezt a falazást és elvitték a lefalazott holmit. Mindent. Sőt, még ha el volt ásva a pincének egy részébe, akkor is. Vaspajszerral mentek és szurkálták a pinceföldet is. Ahol belement, kiásták. Vagy egy hordó bort találtak elásva benne vagy egy bendő zsírt találtak elásva benne, ott a pincében. Hát ez volt! De ugyanezt megcsinálták házaknál is.” (Tök, 2013. – saját gyűjtés)

„...mert apám az pedig asztalos mester volt egyébként, és volt neki egy nagy satupadja [a présházban – M. A. A.], vagy mit tudom én micsoda. [...] S annak az árnyékába lefúrtunk egy nagy lukat és abba beletettük az összes élelmiszert és szépen le lett takarva. De aztán utána egy-kettőre megtanulták, és mire legközelebb oda mentünk, már nem volt semmi se.” (Budaörs, 2013. – saját gyűjtés)

Emellett viszont több helyen a családoknak is menedékkül szolgált. Ez elsősorban attól is függött, hogy mennyiben érte el a front az adott települést, illetve attól, hogy hol helyezkedtek el a présházak és a pincék. A közvetlenül a falu szélén, esetleg a falun belül lévő épületek nem voltak alkalmasak bűvőhelynek. A falutól távol lévők viszont annál inkább. Ezért két települést érdemes kiemelnünk: Tököt, valamint Tárnokot. Tökön az épületek speciális bűvőhely szerepet töltek be, ugyanis a lakosok csak kis számban és rövid időre mentek ki. Itt a szőlőhegyen, a szőlők végén egyedül álló présházak közül többen is a budai várból kitörő német katonák kerestek menedéket. Eddigi gyűjtéseink alapján azt mondhatjuk, hogy a lakosság elsősorban Tárnokon választotta bűvőhelyéül a pincéket. 1945 decemberében a falu lakosságának jelentős része kiköltözött a három kilométerre lévő pincékbe, ahova felvitték értékesebb dolgaikat is. A távoli elhelyezkedés mellett ehhez a nagyszámú kiköltözéshez az is hozzájárulhatott, hogy itt a feldolgozó helyiség és a kiszoba is a föld alatt kapott helyet, így talán valamivel nagyobb biztonságot jelentettek ezek az épületek.

A pincék háborúban betöltött menedékhely szerepe általánosan elfogadott, de többnyire csak említés szintjén foglalkoznak velük a tanulmányok. A téma viszont részletesebb kutatást igényelne, ugyanis az egyéni történetek alapján kirajzolódik, hogy számos útja volt annak, hogyan próbálták meg átvészelni ezeket az időket, hogyan reagált a lakosság a települést sújtó katasztrófára. Érdekes kérdés például, hogyan alakították át ideiglenes lakás céljára a földalatti helyiségeket. Voltak például, akik felvitték ágyaikat, mások a betonkádakra keresztbe tett deszkákon és szalmazsákokon aludtak. Az itteni pincék jelentőségét mutatja, hogy

nemcsak tárnokiaknak, hanem az érdi lakosok egy részének is ezek jelentették a menedéket.

„Legfőbb volt a tehén, felzavartuk a bátyámmal a kőbányába, de volt, aki a saját pincéjébe. Volt ilyen mellék, izbicska. Oda vitte be. Akkor itt volt az éjféli mise is a kőbányában. Emberek is, és állatok is. A Hladik atya ott tartotta a misét [december 24-én – M.A.A.]. Hát nem éjfélikor volt. Igen, mert éjfélikor már ott voltak az oroszok. [...] Hát a kádak tetején volt deszka, azon szalmazsák, mert még mi kocsival föl tudtuk vinni. Azon aludtunk.” (Tárnok, 2011. – saját gyűjtés)

Az értékek elrejtésére, valamint a lakosság és a katonák menedékeként szolgáló pincék egy harmadik funkciót is betölthettek. Buda-vidék több településéről is ismert, hogy a szentmiséket a biztonságosabbnak ítélt pincékben tartották meg. Budafokon a Francois család és a Borértékesítő Rt. pincéjében, Budatétényben tíz nagyobb pincében mutatott be a helyi plébános szentmisét (Mózessy 2004: 114–115, 117). Tárnokon ennek a kőbánya adott helyet. Mivel azok, akik felnőttként éltek át a frontot, már nem élnek, így nagyon nehéz arra adatokat találni, hogy hogyan élte meg az adott közösség a menekülést, hogyan vészelte át a lakosság azt az időt, amit a szükséglakásként használt pincékben kellett töltenie, vagy, hogy mit érezhettek, mi zajlott le az emberekben.

Ezért is nagyon értékes Hladik Nándor tárnoki plébános visszaemlékezése, aki így számolt be a frontról:

„A kőbányákban húzódtak meg a híveim 80%-a és a érdiiek közül 6-7 ezren, vagy 5 kedvesnővérrel együtt. A kőbánya hatalmas termeiben mondtam a szt. misét, mint valamikor az ősegyház papjai a római katakombákban. Kívülről tompán behalatszott az aknák robbanása, lent pedig a ládából összeállított oltár körül pár száz gyertya fényénél könnyezve énekeltek a gyűrött, fáradt arcú emberek, akiknek énekébe belevegyült a megmentett lovak dobogása, a tehének bőgése és a kecskék mekegése. Predikálni nem volt nehéz, a szó jött magától, hiszen soha oly közel nem éreztem az Istent, mint akkor, és soha nem éreztem annyira papnak magamat, mint ott, az Isten irgalmáért könnyörgő, síró emberek között. De nehéz is volt, mert tőlem vártak vigaszt, mikor én is nagyon éreztem a körülöttem dübörgő vérzivatar súlyos keresztjét” (Mózessy 2004: 271).

A filoxéra következtében a prэшázak egy részét elhagyták, pusztulásra ítélték. A szőlőjüket fel nem újíto gazdák számára elvesztették jelentőségüket azok az épületek, amelyek korábban talán a legfontosabbak voltak számukra, a szórákozást, a kikapcsolódást jelentették. Fél évszázaddal később viszont ezeknek megmaradt társai jelentették a túlélést, a biztonságot. Mindez jól mutatja, hogy a gazdasági, társadalmi, politikai változások, a kritikus időszakok másképp hatottak ugyanazon funkciójú épületekre, az emberek másképp reagáltak a különböző veszélyekre. Ezek az eltérő reakciók között viszont nem kellett évtizedeknek sem

eltelniük. Azon épületek egy része, amelyek 1945 elején még ezrek életét mentették meg, egy év elteltével már üresen, funkciójukat, becsületüket veszítve álltak.

A német kitelepítések katasztrofális következményei

A második világháborút követő kitelepítések rendkívüli hatással voltak a szőlőművelésre. Az új telepések többségében olyan területekről érkeztek, ahol ez a művelési ág nem volt jelentős. Emiatt a szőlőterületek nagy részét elhagyták, a hozzájuk kapcsolódó épületek feleslegessé váltak. A németek erőszakos eltávolítása tehát nemcsak társadalmi, hanem gazdasági következményekkel is járt, ami felbomlasztott egy több mint két évszázada működő gazdasági és társadalmi szerkezetet. A szőlőkre gyakorolt hatásával kapcsolatban Andrásfalvy Bertalan így fogalmazott: „A legszembeszökőbb gazdálkodási-termelési változáson a szőlők mentek keresztül. A szőlőterület, présházak és bortermelés minőségi és mennyiségi romlása igen nagyméretű és szomorú” (Andrásfalvy 1953a jelentés). A második világháborút követő hanyatlást szemléletesen foglalta össze Andrásfalvy Bertalan egyik adatközlője: „Etyeken két gazdának régen több bora termelt, mint most az egész határ” (Andrásfalvy 1953b 3). Ezt számszerű adatokkal is alátámaszthatjuk. Az 1950-es évek derekán Etyeken a fináncok mindössze 750 hektoliter bort találtak, szemben az 1940-es évek százezer hektoliterével (Geng 2005: 183). Az épület- és eszközállományban bekövetkező nagymértékű pusztulás majd minden vizsgált településen megfigyelhető volt, kivéve a magyarlakta Pátyot és Tököt, valamint a szlovák Tárnokot. Ez egyértelműen mutatja, hogy az ekkor végbement pusztulás a kitelepítéseknek volt köszönhető.

A németek erőszakkal történő eltávolítása a legsúlyosabb következményekkel Budaörsön és Budakeszin járt. Budaörsön néhány év alatt a teljes pincefalu tűnt el szinte nyomtalanul, Budakeszin pedig a faluszéli pincesorok lettek a kitelepítés áldozatai. A budaörsi pusztulást jól szemlélteti Komjád János visszaemlékezése, aki arról számol be, hogy a kitelepítések következtében Budaörsön rövid idő alatt körülbelül ezer présházat bontottak el:

„A borházakból elvitték a vaspréseket, szüretelő kádakat, hordókat, borszívó gépeket stb. Ezeket a holmikat mind elvitték Budapestre. [...] Mikor ezek a berendezési tárgyak már elfogytak, a borházak lebontására került a sor. Lebontottak több mint 1000 borházat, először a tetőanyagot, gerendákat, léceket, deszkákat vitték Budapestre egy bútorgyárba eladni. Ottan felfűrészelték az anyagot, kívül-belül funérokat ragasztva. Egy-kettőre készen voltak az új bútorok. Jól járt a bútorgyár, mert olcsón jutott nyersanyaghoz. Jól jártak az anyageladók, mert nem a sajátjukat adták el, tehát olcsón adhatták. De nem járt jól a bútort vevő, mert mikor az új bútort lakásában felállította, a helyükön mutatkoztak a szúrágta nyomok, hogy korpaszerű fapor

mutakozott a padlón a bútor alatt. Mikor már fogytán volt a faanyag is, sorra kerültek a tetőcserepek és a téglák eladása” (Komjád 1974: 43).



1. kép. *Elhagyott prэшáz Etyeken. 2011. Fotó: Muskovics Andrea Anna*

Jelentős, de nem teljes pusztulással járt a kitelepítés Etyeken, Zsámbékon és Perbálon. Egyes adatok szerint Etyeken a prэшázak 70%-a pusztult el. Ezek egy részét elhordták, másrészüket pedig elhagyatottan állva pusztul mind a mai napig (1. kép), emlékeztetve a közel hét évtizede történt eseményekre, halványan őrizve annak emlékét, hogy egykor szüret idején a daráló egykedvűen, fémesen nyikorgva roppantotta össze a fürtök bogyóit, hogy utána a nyikorgó bálványprések hatalmas kosarába hulljanak. Nagy volt a pusztulás Zsámbékon és Perbálon is, ahol szintén mind a mai napig látszódnak ennek nyomai. A homlokzattal rendelkező lyukpincék támfalát elhordták, a boltozott prэшázakat lebontották (2. kép).

Sok esetben a pincék belső boltozatát is megbontották, amelyek megadva magukat az időnek, szép lassan beomlottak. A legnagyobb mértékű pusztulás a zsámbéki *Józsefvárosi gödröt* érintette. A 18. században betelepített németek lakóházaikhoz erről a területről nyerték a megfelelő agyagos földet. Idővel mély gödör keletkezett, amely alkalmas volt arra, hogy partoldalában pincéket alakítsanak ki. A 19. század során 72 bortároló épület jött létre. A kitelepítések után a teljes területet elhagyták. A lyukpincék homlokzatát elhordták, a gödröt szeméttel töltötték



2. kép. *Présház-as hulkpince romja Perbálon.* 2013. Fotó: Muskovics Andrea Anna



3. kép. *A számbéki Józsefvárosi gödör a Német Nemzetiségi Emlékmuével.*
2013. Fotó: Muskovics Andrea Anna

fel, az új lakók számára ugyanis értéktelenné váltak az egykor a megélhetésben fontos szerepet játszó bort őrző épületek. Néhány éve egy helyi lakos úgy gondolta, hogy az egykor virágzó, a település életében fontos szerepet játszó terület

többre érdemes. Hosszú küzdelemmel sikerült elérnie, hogy műemléki védettséget kapjon. A szeméttől megtisztított területen a még meglévő pincéket helyrehozták, amelyek így a 2010-ben elkészült Német Nemzetiségi Emlékművel méltó emléket állítanak a kitelepített német lakosságnak és hirdetik az egykor virágzó szőlőkultúra emlékét (3. kép).

A német kitelepítés nemcsak a szőlőművelés jelentőségében, az épületek elhagyásában mutatkozott meg. Nagymértékű pusztulás ment végbe az eszközök terén is. 1953-as gyűjtésében Andrásfalvy Bertalan Etyekkel kapcsolatban arról számolt be, hogy az elhagyott-présházakból a préseket a tanács szedte össze tüzelőnek (Andrásfalvy 1953a 1). Bálványprések tucatjait semmisítették meg, de a kisebb eszközök terén is jelentős volt a pusztulás. Ezt jól mutatják terepgyűjtéseink. Míg Tökön a folyamatos szőlőkultúrának, pincekultúrának köszönhetően ezekből mind a mai napig több megőrződött, addig az egykor németek lakta településeken jóval kisebb számban fordulnak elő.

A kitelepítések harmadik hatása a funkcióváltásban figyelhető meg. Az épületek egy része megmaradt, de legtöbbször elvesztette hagyományos szerepét. Ez a folyamat hasonló módon zajlott le, mint amit a filoxéra után láttunk. A bor hiányában és az eszközök elpusztításának köszönhetően üresen álló pincéket, présházakat több helyen tárolóknak kezdték használni. Egyrészt az otthon feleslegessé váló dolgokat hordták ki, másrészt általános terménytárolók lettek. Ezt jól mutatja egy perbáli példa is. Mikor az 1950-es évek elején új tanító érkezett a faluba, a szolgálati lakásnál még nem épültek fel a melléképületek. Ezért egy még szabad, üresen álló présházast lyukpincét adtak neki. Az üresen maradt épületek ezen kívül viszont a legkülönbözőbb speciális funkciókat tölthették be. Budaörsön az egyik pincében csirkéket neveltek, később pedig szegfűt tartottak benne. Több helyről van adatunk arra, hogy gombát termeltek az egykori borospincékben.

A megmaradt épületek továbbélésének másik útja a szükség- vagy állandó lakássá alakítás volt. Említettük, hogy a 20. század első felében Budakeszin, Pátyon és Zsámbékon nagyobb számban fordultak elő pincelakások. Ezen a három településen a háború után ezek szép lassan elkezdtek megszűnni. Ellentétes folyamat zajlott le viszont Budaörsön, ahol a német kitelepítések után kezdték el lakásként használni a szőlőfeldolgozó és bortároló épületeket. Az új telepesek száma magasabb volt, mint a kitelepítetteké, így idővel elfogytak a lakóházak. Azok, akiknek nem jutott hely, kénytelenek voltak a présházakat elfoglalni, amit idővel megpróbáltak lehetőségeiknek megfelelően átalakítani.

A szükséghelyzetet, a rászorultságot, az új telepesek anyagi helyzetét viszont jól mutatja, hogy nemcsak a présházzal rendelkező pincéket kezdték lakni. A kitelepítések után több épületet elbontottak, építőanyagoknak vitték el, ezáltal több helyen csak a pince maradt meg. Idővel ezekbe is beköltöztek, így a 20. század második felében az egykori bortárolókat pincelakásként kezdték használni. A présházak

elfoglalását, valamint átalakításukat leginkább az egyik présházás lyukpince történetével tudjuk bemutatni. A családot, amelynek mind a mai napig tulajdonában van az épület, nem telepítették ki. A présház és a pince azon kevesek közé tartozik, amelyek mind a mai napig nagyrészt megőrizték eredeti állapotukat, funkciójukat. A présházat 1887-ben a jelenlegi tulajdonos kőműves nagypapája építette. Ezt 1946-ig feldolgozóterként használták, amiben a kisszobát már az építéskor leválasztották. A második világháborút követően, annak ellenére, hogy a családot nem telepítették ki, az egyik beköltöző telepes család önkényesen elfoglalta az épületet, ami ellen semmit sem tehettek. A későbbi évtizedekben több család is váltotta egymást, végül 1980 körül hagyta el az utolsó idős néni, s ekkor került vissza teljes egészében a család használatába. Előtte a tulajdonképpeni présház részt és a pincét már néhány éve használhatták. Az épület a mai napig őrzi azokat a változtatásokat, illetve azoknak a nyomait, amelyeket annak érdekében hajtottak végre a benne lakók, hogy állandó lakás céljára alkalmassá tegyék. A tárgyakat tekintve ezeknek lett áldozata az egyik prés, amelyek közül az egyiket elbontották, mert egy falat húztak a présház hátsó részében, hogy leválasszanak még egy szobát. Ezen kívül a présház hátsó falára ablakot tettek, ami az újonnan kialakított szobához tartozott. Elbontásra került a pincedomb présházhoz eső vége is, ahova egy egyszerű konyhát építettek, ami a szobából és kintről, külön bejáraton át is megközelíthető volt. Szintén új a présház hátuljában, az egykori szobába épített kémény. Lebetonozásra került a leválasztott szobarész, így mikor visszakerült a tulajdonos használatába, az egész présház betonajlat kapott.

A présházak lakássá alakításának nem ez volt az egyedüli példája. A legtöbb elfoglalt épületet idővel viszont teljesen átalakították, sok esetben kívülről nyomtát sem látni annak, hogy ott egykor présház állt. Épp emiatt értékes ez a most ismertetett épület. Történetével, az átalakítások vizsgálatával látszik ugyanis, hogy egy beköltöző szegény család hogyan próbálta meg szűkös anyagi lehetőségeivel mind lakhatóbbá tenni. A gyakran változó lakók pedig egyértelműen mutatják, hogy amint lehetősége volt a családnak, kiköltözött, otthagya az épületet. Ez a folyamat megegyezik akár a vizsgált terület, akár az ország más részein leírtakkal. Mindez nagyon jól mutatja, hogy az évszázadok során a válsághelyzetekre adott válaszok sok szempontból megegyeztek, a szükségkörülmények azonos reakciókat váltottak ki. A résztvevők változtak, a kényszerű változásokat előidéző okok is, a présházak és pincék azonban hűen őrizték évszázadokon keresztül eredeti funkciójukat, ám ha kellett, akkor alkalmazkodtak az adott körülményekhez, biztos fedelelet jelentve a válsághelyzetbe jutott emberek, családok számára.

A szőlőművelés felhagyásával az épületekhez kötődő szőlőhegyi, pincebeli élet is lehanyatlott. Ezt jól mutatja, hogy mikor Perbálon és Zsámbékon végeztük a gyűjtéseket és a présházakhoz, pincékhez kötődő társadalmi eseményekről kérdeztünk, akkor többször azt a választ kaptuk, hogy a 20. század második felében

már „ún. pinceparti nem volt, ez Tökön divatos”. Annak ellenére, hogy az épületek egy része – Budaörsöt és Budakeszit kivéve – mindenütt megmaradt, a pincekultúra szinte teljesen eltűnt. „Az nem is borász, aki a borát minden nap meg nem nézi. Nem volt bor, semmi értelme a pincét nap, mint nap látogatni. Semmi értelme.” Perbáli adatközlőnk szavai jól mutatják, hogy akkor, ha az embernek bora volt, nap, mint nap kijárt a pincébe, mindig volt kifogás, amiért menni kellett. Ezek a napi kijárások spontán összejövetelekhez is vezettek, a gazdák összejöttek egymás pincéjébe egy-egy pohár borra. A pincék viszont emellett is fontos helyszínei voltak a közösség, elsősorban a férfiak életének. A baráti társaságok rendszeresen jártak össze hétvégenként, minden alkalommal másnál gyűltek össze. Alkalomhoz kötött összejöveteleknek szintén helyet adtak.



4. kép. Idősebb baráti társaság egy budaörsi présház előtt.

Jakob Bleyer Heimatmuseum – 2001.338.1.

Töki gyűjtéseink során mindezekre sok adatot sikerült gyűjtenünk, még a 20. század második felében is jelentős társadalmi élet zajlott a présházakban és a pincékben, amelyek, igaz jóval kisebb jelentőséggel, de bizonyos formában, napjainkban is megvannak. Ezzel szemben jóval nehezebb dolgunk volt a kitelepítéssel sújtott településeken. Mivel az 1940-es évek végén ez a kultúra szinte teljesen eltűnt, a ma élők már keveset tudnak mondani. A halvány emlékekből viszont megállapítható, hogy az 1940-es évek végéig mindenütt jelentős szerepet töltöttek be a szőlőfeldolgozó és bortároló építmények a társadalmi életben, a férfiak

legfontosabb szórakozóhelyei voltak. Ezt támasztják alá a régi fotók is. Ebben a témában jelentős gyűjteménnyel rendelkezik a budaörsi Jakob Bleyer Heimatmuseum. A fényképek egyértelműen mutatják a présházak kiemelt jelentőségét. Az előttük készült csoportképek elemzése alapján megállapítható, hogy mind az idősebb (4. kép), mind a fiatalabb (5. kép) generációk életében fontos szerepet játszottak, a különböző baráti társulások számára a rendszeres találkozások helyei voltak.



5. kép. *Fiatalok pincészerzése Budaörsön 1936-ban.*
Jakob Bleyer Heimatmuseum –2009.233.1.

Összegzés

A présházak és pincék jelentős szerepet tölthettek be mind gazdasági, mind pedig társadalmi szempontból. Biztos és stabil hátteret adtak a szőlőhegyi mindennapi életnek, annak szerves részét képezték, emellett szorosan összekapcsolódtak a település életével, társadalmával. Emiatt nemcsak a gazdasági, hanem a társadalmi, politikai változások is jelentősen éreztették hatásukat. Ezek a válság-időszakok volt, hogy jobban, volt, hogy kevésbé mutatkoztak meg az épületeken, a tárgyi világban, a szőlőhegyekhez és a présházakhoz, pincékhez kötődő társadalmi életben, de bizonyos fokú hatást mindig kifejtettek. Az épületek háborúban betöltött szerepe viszont azt is jól mutatja, hogy míg egyes időszakokban feleslegessé válhattak és elhagyták ezeket, addig máskor az életet, a biztos menedéket jelentették.

A korábbi századok présház- és pincekultúrájáról, az azokban zajló életről nincsenek ismereteink. Az első olyan esemény, amelynek hatására vonatkozóan adatokkal rendelkezünk, a filoxéra pusztítása. A vészre nemcsak, hogy az ország egyes vidékein reagáltak másképp, de gyakran még két szomszédos település útja is eltérően alakult. A felújításokat megelőző másfél évtizedben bizonyos fokú pusztulás viszont mindenütt bekövetkezett a tárgyi világban és az azokhoz kapcsolódó társadalmi szokásokban. Összességében viszont megállapíthatjuk, hogy teljes pusztuláshoz még a szőlőterületeit szinte teljesen elvesztő Pátyon sem vezetett, az épületek új funkciót kaptak. Vizsgált területünkön a katasztrófát a németek kitelepítése jelentette, amelynek következtében présházak és pincék ezrei semmisültek meg, bálványprések és más eszközök tonnányi faanyaga égett el. Az egykor hangos pincesorok és pincefalvak hosszú időre elcsendesedtek. Az elmúlt néhány évtizedben a szőlő-borkultúrában, ezáltal a pincekultúrában megindult a fejlődés. Egyre több épületet újítanak fel, de ezek gyakran már új funkciót kapnak, gazdasági szerepük egyre inkább háttérbe szorul. Az ezek mögött álló okok vizsgálata viszont már nem jelen tanulmány feladata.

Felhasznált irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan

- 1953a *Svábok szőlőművelése és a székegy telepések élete.* EA-5841. Budapest: Néprajzi Múzeum
 1953b *Vegyes néprajzi gyűjtés, főleg szőlészeti-borászat, állattartás stb.* EA-5945. Budapest: Néprajzi Múzeum
 1954 A pátyi Pincehegy. *Néprajzi Értesítő* XXXVI. 113–126.
 2011 Egy fejezet a Buda-vidéki németiség néprajzából. In Máté Gábor (szerk.): *Együtt élő népek – eltérő értékrendek.* 357–366. Budapest–[Pécs]: L'Harmattan – PTE Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék

BAKÓ Ferenc

- 1961 *Egri borospincék.* Eger: Heves Megyei Tanács Idegenforgalmi Hivatala
 1996 A bortermelés korai emlékei Eger völgyében. *Ethnographia* 107/1–2. 17–40.

BECK Tibor

- 2005 *A filoxéravész Magyarországon.* Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum

BORSOS Balázs

- 2011a *A magyar népi kultúra régiói 1. Dunántúl, Kisalföld.* Budapest: Mérték Kiadó
 2011b *A magyar népi kultúra regionális struktúrája I–II.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet

DVIHALLY Anna Mária

- 1932 *A budai szőlőművelés története.* Budapest: [Kovács Nyomda]

GALGÓCZY Károly

- 1879 Budapest és környékének gazdasága és állattenyésztése. In Gerlóczy Gyula – Dulácska Géza (szerk.): *Budapest és környéke természetrajzi, orvosi és köznevelődési leírása* I. 464–528. Budapest: Egyetemi Nyomda

- GENG Antal
2005 *Etyek története*. Etyek: Kornétás Kiadó
- KARIKÓ János
1904 Bia község leírása 1904-ben. In Karikó János: *Karikó János földmives népköltő válogatott versei*. 237–238. Budapest: Bartalits Nyomda
- KECSKÉS Péter
1997 Szőlőfeldolgozó és bortároló építmények. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz IV. Életmód*. 205–213. Budapest: Akadémiai
- KLEB Béla
1978 *Eger múltja és jelene*. Budapest: Eger Városi Tanács V. B. Műszaki Osztálya
- KOMJÁD János
1974 *Életrajza és feljegyzései, valamint történetek az első világháborúból 1914–1918-ig*. 2001.1. (1–5). Budaörs: Jakob Bleyer Heimatmuseum
- KÓSA László – FILEP Antal
1975 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest: Akadémiai
- MOHAY Tamás – PALÁDI-KOVÁCS Attila
2011 Kulturális régiók, néprajzi csoportok. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz I/1. Táj, nép, történelem*. 427–493. Budapest: Akadémiai
- MÓZESSY Gergely
2004 *Inter Arma 1944–1945. Fegyverek közt. Válogatás a második világháború egyházmegyei történetének forrásaiból*. Székesfehérvár: Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár
- NOVÁK László
1998 Pest megye földrajzi, történeti és néprajzi tagolódása. In Asztalos Tamás (szerk.): *Egy múzeum szolgálatában. Tanulmányok Asztalos István tiszteletére*. 249–260. Aszód: Osváth Gedeon Múzeumi Alapítvány
- TÓTH János
1940 Kőszegvidéki szőlőhegyi-pincék. *Technika XXI/8*. 221–228.
- VENDE Aladár
[1908] Zemplén vármegye községei. In Borovszky Samu (szerk.): *Zemplén vármegye és Sátoraljai hely r.t. város*. 14–141. Budapest: Apollo Irodalmi Társaság
- VINCZE István
1958 Magyar borpincék. *Néprajzi Értesítő XL*. 83–104.

Andrea Anna Muskovics

‘ABOUT THE GOOD OLD TIMES TALK MOST /
THE ROOFLESS PRESS-HOUSES AND COLLAPSED CHIMNEYS.’
THE DESOLATION OF THE PRESS HOUSE- AND CELLAR-CULTURE OF
THE BUDA-REGION

When hearing the term ‘catastrophe’, most will associate to some kind of natural disaster. And when the term is heard in the context of wine-making/viticulture, probably the first thing coming to mind is the phylloxera plague, which did not spare the former Buda wine region. As a result, the once flourishing viticulture of the settlements in the Buda region has dropped significantly. This has not only manifested in the waning importance of wine making and the serious shrinking of the land cultivated for wine-making, but it also left marks on the social life of the vineyards, and on the most important buildings of wine-culture, the press houses and the cellars. However, half a century later the viticulture and its buildings, which had survived due to grafting, have faced other disastrous events that seriously affected both the buildings and the social life of the vineyards. The primary objective of this paper is to show the economic and social causes and consequences of the destruction of the press houses and the cellars. First, it searches for factors contributing to the buildings’ having become redundant, and it also investigates the transformation of the traditional functions and the disappearance of hundreds of press houses in a short time. The paper similarly deals with the buildings and the fate of the people owning and using them.

Keywords: wine cellar, press house, phylloxera, forced relocation of Germans, function shift, Buda-region

E számunk szerzői

2013/1.

CSÜRKE JÓZSEF
pszichológia PhD, tanácsadó
Metanoia Consulting Fejlesztő és
Konzultációs Kft.
csurkejozsef@gmail.com

Z. KARVALICS LÁSZLÓ
egyetemi docens
SZTE Könyvtár- és
Humán Információtudományi Tanszék
zklmaildelivery@gmail.com

KUNT ANNA
PhD hallgató
ELTE BTK Magyar Irodalom és
Kultúratudományi Intézet
kunt.anna@gmail.com

MÁNDI NIKOLETTA
családterapeuta, PhD,
egyetemi tanársegéd
PTE BTK Szociális Munka és
Szociálpolitika Tanszék
mandinikoletta@gmail.com

MUSKOVICS ANDREA ANNA
doktorjelölt
ELTE BTK Történelemtudományi
Doktori Iskola, Európai Etnológia
program
dusenko84@gmail.com

OROVA CSABA
doktorjelölt
PPKE Hittudományi Kar
csaba.oroava@gmail.com

SZIJÁRTÓ ZSOLT
egyetemi docens, tanszékvezető
PTE Társadalom- és Médiatudományi
Intézet, Kommunikáció- és
Médiatudományi Tanszék
szijarto.zsolt@commonline.hu

TAKÁCS MIKLÓS
egyetemi adjunktus
DE Magyar Irodalom- és
Kultúratudományi Intézet
takacs.miklos@arts.unideb.hu

Formai követelmények

1. A tanulmányok rovatba küldött kéziratok terjedelme rendszerint egy szerzői ív, de maximum 60.000 leütés. A könyveket bemutató írások és a könyvkritika rovatba küldött szövegek terjedelme rendszerint 7–12.000 leütés.
2. Szerzőinket kérjük, hogy a kézirathoz csatoljanak egy-egy 130-150 szavas **magyar és angol nyelvű rezümét IS!** Továbbá az összefoglalók mellett 4-7 **kulcsszó** megjelölését kérjük magyarul és angolul.
3. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, emailben vagy CD-n kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni:
neprajzilatohatar@gmail.com, lajosvera@yahoo.co.uk
4. A *Néprajzi Látóhatár* lektorált folyóirat. Minden tanulmányt a témában jártas két szakemberrel véleményeztetünk, akiket arra kérünk, hogy a szerkesztőséget tájékoztató és a szerző munkáját segítő, konstruktív javaslatokkal lássák el a kéziratokat.
5. A főszövegben hivatkozott művek címéhez és a szövegközi kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
5. A jegyzetek megadása **szövegközi** jegyzetek formájában történjen.
A jegyzetek formája: (Vezetéknév Évszám: Oldalszám)
 - 5.1. (Bodrogi 1997: 59) és (Snellman – Hirvi 2013: 123)
 - 5.2. (Pickett – White 1985; Keményfi 2011: 125–145)
 - 5.3. Geertz kutatásai (1996, 2001a, 2001b)
 - 5.4. Ugyanannak a szerzőnek különböző munkái: (Smith 2005: 87, 2008: 111–154)
 - 5.5. Kettőnél több szerző esetén: (Jones et al. 2008)
 - 5.6. Azonos vezetéknévű szerzők: (Kovács D. 1998; Kovács É. 2005)
 - 5.7. Szerkesztett kötet: (Bartha szerk. 2013)

6. Internetes hivatkozás esetében kérjük feltüntetni a letöltés dátumát az alábbi formában:

<http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=2010&honap=2&cikk=11547> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 12.)

7. A tanulmányokhoz mellékelt ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A digitális képeket 300 DPI felbontásban kérjük, JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás (kép címe, hol, mikor és ki készítette) feltüntetésével.

8. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint email címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.

9. A felhasznált irodalom jegyzéke a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat szövegközi jegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel (2006a) különítsék el. Az irodalomjegyzék (felhasznált irodalom) formátuma a következő legyen:

9.1. Önálló kötet esetében:

VEZETÉKNÉV Keresztnév (kérjük minden esetben kiírni)

Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó

Pl. KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest: Gondolat Kiadó

9.2. Tanulmánygyűjtemény esetében:

VEZETÉKNÉV Keresztnév (kérjük minden esetben kiírni)

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 Magyarágtudományi Intézete

9.3. Folyóirat esetében:

VEZETÉKNÉV Keresztnév (kérjük minden esetben kiírni)

Évszám Cím. *Folyóiratcím* Évfolyam. Szám. Oldalszám.

Pl. GUNDA Béla

1994 A moldvai magyarok eredete. *Néprajzi Látóhatár* III. 1994/1–2. 39–52.

ETHNOLOGIC HORIZONS

A Peer Reviewed Periodical Published by Györfffy István Ethnological Association
Volume 22 Number 1 (2013)

Founders

IVÁN BALASSA and ZOLTÁN UJVÁRY (1992)

Founding Editor

GYULA VIGA (1992–2001)

RÓBERT KEMÉNYFI (2002–2012)

Editor

VERONIKA LAJOS

Head of the Editorial Board

ZOLTÁN UJVÁRY

Members of the Editorial Board

JUDIT FARKAS (Pécs), ANNABELLA GECSE (Szolnok), VILMOS KESZEG (Kolozsvár),
ZSOLT SÁRI (Szentendre), ANNA SZÓKE (Vajdaság)

Translation and language proofreading

VERONIKA LAJOS

Technical Assistant

ÉVA BIHARI NAGY

Cover design by

MÁRTON JÁNOS KEMÉNY

For the cover of the present volume the following photo was used:

Flooding in Paks (2013) by Gergely Schell.

Publication Sponsored by

National Cultural Fund of Hungary

Ministry of Human Resources, Museum Department

The Local Government of Debrecen

MTA-DE Ethnologic Research Group

Department of Ethnology, University of Debrecen, Hungary

Published by

ELEK BARTHA, President of Györfffy István Ethnological Association

ISSN 1215-8097

Printed in Debrecen by *Kapitális Ltd.*

www.neprajzilatohatar.hu

nka

Nemzeti Kulturális Alap



