

antro-pólus



*Egyensúlyok,
eszmények,
képzetek*

2019  1-4

Vendégszerkesztő

A.Gergely András

FELELŐS SZERKESZTŐ

Papp Richárd

ROVATSZERKESZTŐK

Papp Richárd, Szabó Miklós, Csernus Fanni

TÖRDELÉS

Barna Orsolya

OLVASÓSZERKESZTŐK

A.Gergely András

Juhász Anna

IMPRESSZUM

Felelős kiadó: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Felelős szerkesztő: Papp Richárd

Szerkesztők: Csernus Fanni, Kiss Máté, A.Gergely András, Szabó Miklós

Kiadja: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Kiadó postacíme: 1117 Bp. Pázmány Péter sétány 1/A, 2.72

Tartalomjegyzék

A.Gergely András: Előszó helyett	5
FÓKUSZBAN: EGYENSÚLYOK, ESZMÉNYEK, KÉPZETEK.....	7
Vendég-látás /társ-területek pillantásaiból/ megközelítése	8
Győrfiné Körtvélyesi Franciska: A Harry Potter sorozat antropológiai megközelítése	9
Kepes-Végh Ádám: „Vágási Feri beszél az Internetbe”. Az internetes mémek vizsgálata a humor kultúrantropológiai lencséjén keresztül.....	17
Pajor Katalin: Lokális és etnikai identitáskonstrukciók dél-szlovákiai élettörténetekben – etikai és módszertani kérdések	28
Turóczi Ildikó: A Tábor	43
MÓDSZERTANOK	65
Szabó Orsolya: Trance-transz. Egy underground zenei közösség rítusainak antropológiai értelmezése.....	66
HÁTTÉRTAPASZTALAT.....	133
Gyökér Róbert: A jelentés útjai. A fordítás gyakorlata az ökológiai térben.....	134
A.Gergely András: A suhanás, sodrás, tündöklés antropológiája /Természet és művészet a vizualításban/.....	167
EGYPERCESEK.....	209
Réffy Orsolya: Antropológia-tanulásom antropológiája – annak is az a része, hogy mi marad meg, mit mire használhatok.....	210
Handó Péter: Nem a cet által elnyeltem.....	215
Zsehránszky István: Hangra hang ugyanaz	218
A.Gergely András: Kor-kép, létezés-hit – tükör által világosan	220
SZEMLE.....	223
A.Gergely András: Történetmondási antropológiák felé.....	224
A.Gergely András: Feltáró évtizedek, szaktudományi kulcskeresés, amerikanisztikai vallástudomány.....	243

MIKRO-FÓKUSZ: A KILENCVENESEKRE.....	247
Hofer – Boglár '90 emléknap.....	248
Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: Öt történet, öt lecke	250
Papp Richárd: Megtalálni az embert. Boglár Lajos antropológiájának személyes olvasata.....	261
Sárkány Mihály: Kilencven éve született Hofer Tamás.....	267
Kovács Péter Barnabás: Németh Lajosról születése 90. évfordulóján.....	276
SZAK-TÁRGY-SOR	278
A.Gergely András: Antro a jogi kultúratörténet felől.....	279
Boglár Lajos: Claude Lévi-Straussról	285
A.Gergely András: Egy emberkép-korszak antropológiai tükrözései	294

A.Gergely András
Előszó helyett...

Valójában nem előszó ez, csak mentegetőzés, kimagyarázkodási kísérlet, megértő üzemmód... Átabotában idevetett átmeneti megoldás, átférkőzési kísérlet. Merthogy mintha „halódnai látszana” az Antro-Pólus...

Az életvezetés (meg nehézségei), az önkéntesség, a „forráshiány”, a lelkesültségre épített közös légvárak néha erős széljárás, belső földrengések, sürgős útválasztások, sokszor meg egyszerűsített „ráhagyások” megannyi áldozatát követelik. Átékelhető, sőt elfogadható állapot ez – kinek ne volna elemi feladata, ha épp antropológiáról szól vagy antropológust lát ilyen helyzetben...?

Rosszallásról tehát szó sincs. Van tétovaság, megosztott bizonytalanság, „elszegődés”, kiesés, térbeli máshová kerülés és közegváltás, mely részben elfedi, részben számúzi, mindenesetre erősen a múltba taszítja a kitartó szorgalmat, közös alkotást, lelkes teremtést. S közben akad számos olyan közreműködő is, kinek lehetne vagy lenne más szava is, de „egyedül mit merjen”..., a többség ellen most mire vállalkozzon, eszközök és kollektív élmény nélkül mit is fontoskodjon...?!

Így alakult, ma már látható. Voltak „alapító anyák és atyák”, volt serkentő és lelkes jelenlét, közreműködő öröm, kieső és bekerülő partner, volt az árral elúszott diáktárs, más sorsra vetemedő kolléga, szolidáris olvasó, „majd egyszer még én is írok valamit!” kinyilatkoztatással elodázó, több is.

Aztán egyszercsak tavaszból nyár és ősz lett, a változásból hiányérzet, a téiben meg már az elmaradás rossz közérzete... Kimaradt egy szám. Tán kettő is... Ki folytatja...? Kivel, mikor és hogyan?

Az „ott lenni, itt írni” élménye pedig egyre savanyúbb, a jelenlét-hiány egyre tértelenebb. Időközben végleg „felmondott” az Antroport weboldal, közös alkotásunk és „adatbázisunk”, mely folyóirattá lenni (úgy látszik ma már...) épp a strapabíró szerkesztőség hiányában nem tudott. Más orgánumok is küzdenek a túléléssel... Másfél-két éves hátralékkal jelennek meg az Ethnographia, a Tabula, a debreceni Néprajzi Látóhatár, megszűnt a miskolciak folyóirata is, s ahogyan az alapképzés vagy a mesteri kurzusok, elterültek a közlő felületek, s velük a közlésképes Hallgatók, a jobb remények

(esetleg erős vonzások okán külföldre publikáló Szerzőkör is) elszunnyadni látszottak. A Pólus 2019/1. számába a weboldalon és további másik három helyen (ELTE TÁTK weboldala, Antropológiai Társaság hírlevelei...) kínált „Publikációs felhívásra” ténylegesen egyetlen kézirat sem érkezett.

Ez tehát egy jobb sorsra érdemes szakmai folyóirat kiskorának „hőstörténete”. Szomorúsága dacára nem más, mint a globalizálódó világ rengeteg egyéb hatásától szenvedő életvilágok többsége. Kár érte. Közlendő mindig akad, közlésképes Szerző is, csak talán a szervezettség, a késztettség, a reményteli perspektívák hiányoznak... Vagy csak hiányozni látszanak...

Az „előszó” immár utószó lenne – ha nem kínálkozott volna a pótmegoldás, a vendégszerkesztés... „Jobb híján” megoldás ez, de talán a túlélés hónapjaira megfelelő lesz. Aztán majd az utókor úgyis dönt, értékel, minősít, leír, vagy fölbecsül. Ha lesz utókor. Bölcs megfontolás szerint: ha ötven év múlva hiányzik valakinek egy-két kimaradt szám, az már óriási siker, s a megmaradás elemi bizonyossága...! Igaz ez, én mégis megpróbálok egy köztes verziót. Vendégségben.

Fókuszban:
Egyensúlyok, eszmények, képzetek

Vendég-látás

/társ-területek pillantásaiból/

Győrfiné Körtvélyesi Franciska

A Harry Potter sorozat antropológiai megközelítése¹

A Harry Potter kötetek talán a világ legolvasottabb gyermekkönyvei. Alig van olyan ember, aki ne hallotta volna a *J. K. Rowling* által megalkotott regénysorozat főszereplőjének, Harry Potternek a nevét. Közel húsz év telt el az első kötet (Harry Potter és a Bölcsek Köve) megjelenése óta, s a könyveknek máig töretlen a népszerűsége.

Mi köze lehet ennek a könyvsorozatnak az antropológiához? A (kulturális) antropológia emberi kultúrák megismerésével, összehasonlításával foglalkozik, összefüggések, kapcsolatok feltárására törekszik, s legfőbb módszere a terepmunka, a résztvevő megfigyelés (*Prónai, 2007*). De hogyan lehet egy szöveget megfigyeléssel vizsgálni? Milyen kultúra jelenhet meg egy könyvben?

Greenblatt szerint az irodalmi mű és az antropológiai anekdota közös jellemzője, hogy mindkettő „fikció”, azaz „csinált dolog”, hiszen a képzeletünk és a rendelkezésünkre álló narratív eszközeink alakítják (*Greenblatt*-ot idézi *Braun, 2003. 44. o.*). Mindkét szöveg egyfajta értelmezés a világról. Az irodalmi mű a szimbolikus kultúra része, vagyis nem független a kultúrától, melyben született. Más megfogalmazásban az irodalom a kultúra egyik médiuma (*Hárs, 2003. 14. o.*).

Ennek alapján lehetőség nyílik egy könyv szövege által közvetített kultúra vizsgálatára, értelmezésére, még abban az esetben is, hogyha a mű egy „fiktív” társadalmat, kultúrát ábrázol. Ebben a nem valóságos leírásban is felfedezhetjük a létező kultúra elemeit, sőt a leírás tükröt állíthat az olvasónak a valóságról.

Ekkor azonban felvetődhet a kérdés: miért érdemes egy olyan népszerű könyvsorozatot, mint a Harry Potter sorozat, antropológiailag elemezni?

Leah McCurdy, amerikai antropológus-régész szerint a populáris kultúra (s ezen belül is a népszerű könyvek, sorozatok) sok, antropológiailag releváns és

¹ ELTE PPK kulturális antropológia kurzus, 2016/2017.

elgondolkodtató kérdést hoznak felszínre (McCurdy, 2016). Egyetemi oktatóként úgy látja, hogy a hallgatók nehezen barátkoznak meg az antropológiával. E nehézség leküzdésében nagy segítséget nyújthatnak az olyan népszerű regények, mint például a Harry Potter könyvek, melyek hidat képezhetnek a hallgatók és az antropológia között, mivel számos antropológiai témát megjelenítenek. McCurdy (2016) az alábbi témákat javasolja a Harry Potter sorozat antropológiai szempontú elemzéséhez: a roxfordi házakba sorolás és az identitás, sárvérűek és előítéletek, gender és heteronormativitás, a technológia szerepe, mágikus ökoszisztéma, Mágiaügyi Minisztérium, bürokrácia és politika, nyelvi kérdések. A könyvek antropológiai elemzése nemcsak abban segít, hogy a hallgatók közelebb kerülhessenek az antropológiához, hanem abban is, hogy a fiatalok elsajátíthassák az antropológia szemléletmódját, nyitottabb, reflektívabb szemmel tekinthessenek saját kultúrájukra és más kultúrákra, s képesek legyenek értelmezni e kultúrák szimbólumrendszerét. A fentiek alapján tehát az antropológiai elemzés pedagógiai célú is lehet. Jelen dolgozatom egyfajta kiindulópontként szolgál a Harry Potter könyvek és az antropológia kapcsolatának feltárásához; egy rövid összefoglalás arról, hogy a regénysorozatban bemutatott varázstársadalom és -kultúra milyen jegyekkel bír, milyen létező kulturális elemeket jelenít meg és így mennyire tükrözi azt a kultúrát, melynek keretében megszületett.

A regények szövegeit egyfajta naplóként használhatjuk, mely helyek, személyek és események leírását tartalmazza. E „napló” segítségével következtetéseket vonhatunk le a varázstársadalom felépítésére, illetve a varázslók értékrendjére, emberképére, gyermekfelfogására vonatkozóan. Arra invitálom az olvasót, hogy lépjen be velem együtt, „mugliként” (varázstalan emberként) a varázslók világába, és fedezzük fel együtt (más szerzők segítségével) a varázslók, boszorkányok és más varázslatos lények kultúráját.

Miközben a főhős, Harry Potter kalandjait olvassuk, egyre jobban megismerkedünk a varázsvilággal, a varázslók társadalmával. Egy komplex világ tárul elénk a regényekben, mely nagyon különbözőnek tűnik a mi „valós” világunktól, azonban, ahogy egyre jobban megismerjük, rájövünk, hogy nagyon hasonló is a „mugli” világhoz. Először is fontos kihangsúlyozni, hogy a varázslók is ugyanolyan emberek, s ugyanabban a tér- és időzónában élnek, mint mi – az események a „mugli” világunk

(pontosabban Anglia) terében és idejében játszódnak, vagyis a varázsvilág és a mugli világ ugyanannak a világnak a részei (*Silberstein, 2004*).

Az első, és legfontosabb megállapításunk az, hogy a varázstársadalomban kulturális sokszínűség uralkodik: a társadalom részét képezik a mugli származásúak, a félvérek, az aranyvérűek („tisztá” varázslók), a koboldok, a házimanók, az óriások, azonban nem beszélhetünk békés együttélésről. Az egész varázsvilágra jellemző az előítéletesség, ami intézményes diszkriminációhoz vezet: a varázslók és boszorkányok állnak a hierarchia csúcsán, a muglik, a koboldok, a házimanók, a kentaurok és az óriások mind a varázslók alá vannak vetve (*Peppers-Bates és Rust, 2012. 111. o.*). Ezt a társadalmi rendet nagyon jól szimbolizálják a Mágiaügyi Minisztérium csarnokában felállított aranszobrok (az ötödik kötetben): „A legmagasabb szobor egy daliás varázslót ábrázolt, ég felé emelt pálcával a kezében. A kisebbek egy gyönyörű boszorkányt, egy kentaurt, egy koboldot és egy házimanót mintáztak. Az utóbbi három lény csodálattal nézett fel a boszorkányra és a varázslóra.” (*Rowling, 2003. 116. o.*). A varázslók többsége ezt a társadalmi rendet normálisnak tartja: véleményük szerint a házimanóknak az a feladata, hogy őket kiszolgálják, a koboldok „maguknakvalók”, a kentaurok (Umbridge szavai szerint) „Bestiák! Vérszomjas fenevadak!” (*Rowling, 2003. 651. o.*), az óriások pedig „iszonyúan vadak... a vérükben van a vadság” (*Rowling, 2002d. 404. o.*). A mugli származású Hermionét Draco Malfoy „piszkos kis sárvérű”-nek nevezi (*Rowling, 2002b. 108. o.*), Lupin professzort pedig, miután kiderül, hogy vérfarkas, távozásra kényszerítik az iskolából (*Rowling, 2002c. 387. o.*). A hierarchikus felépítés ellenére a nemek között viszont egyenlőséget fedezünk fel (*Gladstein, 2004*): a boszorkányok ugyanolyan jogokkal rendelkeznek, mint a varázslók, ugyanolyan pozíciót tölthetnek be: lehetnek roxfordi tanárok (Bimba professzor, McGalagony professzor), aurorok (Tonks), vagy minisztériumi dolgozók (Umbridge). A hagyományos nemi sztereotípiák sem jellemzőek a varázslók kultúrájában: vannak agresszív nők (pl.: Lestrangle, Umbridge) és megjelennek érzelmes férfiak is (pl.: Harry) (*Collins Smith, 2010*).

A varázstársadalomban a státuszt alapvetően a tulajdon és a származás határozza meg (ld. Malfoy családja) (*Goodman, 2004*), de az oktatás lehetővé teszi a társadalmi felemelkedést (ld. Percy Weasley vagy Hermione Granger esete). A társadalom legfontosabb irányító intézménye a Mágiaügyi Minisztérium, ami azonban a hatalom

gyakorlásának negatív példajaként tárul elénk: igazságtalan, korrupst és megbízhatatlan (*Admiraal és Raitsma, 2010*).

A társadalomban kis szigetként jelenik meg a varázslók iskolája, Roxfort. Roxfortban nincs egy egységes értékrend. Ez már az iskola működésében is megjelenik: négy iskolai ház van, mely négy különböző értékre (bátorság, jámborság, szorgalom és ambíció) épül, mivel a négy iskolaalapító (akikről a házak el lettek nevezve) eltérő értékeket tartottak fontosnak. Az iskolában a sokszínűséget értéknek tekintik: az iskolában aranyvérű, félvér és mugli származású diákok is tanulnak (s köztük nem tesznek különbséget), egy félóriás, Hagrid, vadórként és tanárként dolgozik az iskolában, az egyik tanár vérfarkas, Dobby, a házimanó pedig (a társadalmi szokásoktól eltérően) fizetséget és szabadnapot kap roxfordi dolgozóként.

A varázslók társadalmában is kialakulnak különböző csoportok, szerveződések. Az egyik legjelentősebb egyesület a Főnix Rendje, ami a Voldemort ellen harcolók titkos társasága, melyhez minden nagykorú önkéntes alapon csatlakozhat. Fő feladatuk Voldemort hatalmának visszaszorítása. A Rendszerben minden tagnak képességeinek megfelelő feladatokat adnak, így mindenki hasznos tagja a társaságnak. A Rend tehát a tagok együttműködésén és a kölcsönös bizalmon alapul. Egy másik jelentős szervezet a DS (Dumbledore Serege), a diákok által (az ötödik kötetben) létrehozott defenzív mágia szakkör. Ennek az önképző körnek célja az, hogy a tanulók minél több védekező bűbájjal megismerkedjenek és képesek legyenek alkalmazni is azokat. Bárki tagja lehet, aki képezni szeretné magát a defenzív mágiaiban, illetve aki hajlandó szembeszállni a Mágiaügyi Minisztérium álláspontjával. A pozitív példák mellett destruktív célokat szolgáló csoportok is megjelennek: többek között Voldemort „serege”, a halálfalók, akiknek legfőbb céljuk és feladatuk Voldemort szolgálata, terveinek megvalósítása és nézeteinek terjesztése.

A varázslók kultúrájában nagy hatásuk van a médiumoknak. Ezek közül a legfontosabb a Mágiaügyi Minisztérium álláspontját közvetítő Reggeli Próféta, mely a legnépszerűbb napilap a mágia világában – óriási befolyásoló erőt gyakorol az emberek gondolkodásmódjára és hozzáállására. (Ez például az ötödik kötetben jól érzékelhető: az újság hazug és őrült embereknek állítja be Harryt és Dumbledore-t amiatt, hogy Voldemort visszatérésének hírért terjesztik. Sokan a napilapnak hisznek, ezért rengeteg támadás és vád éri a két szereplőt.)

A varázslók kiemelt figyelmet fordítanak a gyermekekre. Gyermekefelfogásuk „hagyományosnak” tekinthető: a gyerekek védtelenek, irányítani és védelmezni kell őket. Ennek érdekében a gyermekek életét a felnőttek irányítják és szabályozzák. Roxfortban a varázsló- és boszorkánygyerekek ki vannak szolgáltatva tanáraiknak, a pedagógusok döntenek napirendjükéről, s minden őket érintő kérdésről. Maguk a gyerekek igénylik a szabadságot és törekednek az önállóságra, azonban a felnőttek szinte minden esetben ártatlan gyerekeként tekintenek rájuk és titkolóznak előttük. Harry, a főszereplő például az első tanév végén, a bölcsek köve megmentése után megkérdezi Dumbledore professzort, az igazgatót, hogy miért akarta tíz évvel korábban Voldemort megölni őt. Dumbledore ezt feleli: „Fájdalom, máris... máris olyat kérdeztél, amire nem válaszolhatok. Itt és most még nem. Egy napon majd megtudod... De egyelőre felejtse el, ne törődjen vele. Ha már nagyobb leszel...” (Rowling, 2002a. 276. o.). A harmadik év elején pedig fültanúja Mr. és Mrs. Weasley róla szóló vitájának: „Miért ne mondhatnánk meg neki? – hallatszott Mr. Weasley hangja. – Joga van tudni róla. Ezt Caramelnek is megmondtam, de ő mindenáron úgy akarja kezelni Harryt, mint egy gyereket. Harry tizenhárom éves, és... De Arthur, fogd már fel! Halálra rémülne! – csattant fel Mrs. Weasley. – Ilyen útravalóval akarod visszaküldeni az iskolába? Értsd már meg, addig jó neki, amíg semmiről nem tud!” (Rowling, 2002c. 66. o.). E két példa is jól mutatja, hogy a tizenéves főhőshöz legközelebb álló felnőttek gyerekeként tekintenek rá, aki nem tud megbirkózni a valós tényekkel, s akit ezért védeni kell az igazságtól.

Mivel a gyermek védtelen és irányításra szorul, így nevelni kell – ami elsősorban a család és az iskola feladata. A családi nevelés családonként nagy eltéréseket mutat. A (pozitív szereplőkhöz kötődő) Weasley családban például, ahol hét gyermek szűkös anyagi körülmények között nevelkedik, a szülők feltétel nélkül szeretik gyermekeiket, megpróbálnak mindent megadni nekik úgy, hogy ne kényeztessék el őket, s emellett elvárásokat is támasztanak a gyerekekkel szemben. Ezzel szemben például a főhős örök ellensége, Draco Malfoy aranyvérű családja számára mindennél fontosabb a származás és a vagyon, és elutasítják a mugliszármazásúakat és azokat az aranyvérű varázslókat, akik velük barátkoznak.

A nevelés második legfontosabb színtere a Roxfort Boszorkány- és Varázslóképző Szakiskola, ami egy bentlakásos intézmény. A diákok 11 éves korukban költöznek be az iskolába. Innentől kezdve szüleiktől távol töltik életük nagy részét – házakba tömörülve, tanulóközösségekben élnek, s az iskolában sajátítják el az együttélés normáit. Roxfort

teljes mértékben beszabályozza a tanulók életét – életük minden szegmensére hatással van (étkezés, kommunikáció, felnőtt-gyermek kapcsolatok, konfliktuskezelés, stb.), s ezáltal életmódmintát nyújt a diákok számára. Az iskolában a stabilitást a kialakult hagyományrendszer biztosítja, az otthonosságot pedig a házak szolgáltatják (melyeknek saját klubhelyiségük és hálótermeik vannak).

A fentiek alapján látható, hogy ugyan első látásra nagyon különbözőnek, idegennek tűnik a varázslók, boszorkányok kultúrája, valójában a nyugati világ kulturális jegyeit tükrözi vissza. A varázstársadalom sokszínű (divatos szóval multikulturálisnak mondhatnánk), de hierarchikus felépítésű: a hierarchia csúcsán az aranyvérű varázslók állnak, akik (hol kimondottan, hol kimondatlanul) uralkodnak a többi csoport felett. Ez a hierarchia gyakran feszültséget eredményez a társadalom tagjai között. Nagyon fontos a varázslók kultúrájában a gyermek gondozása, nevelése, oktatása; ez a feladatkör leginkább Roxfortra, a varázslók és boszorkányok iskolájára hárul. Az iskola kultúrája, értékrendje nagyban eltér a társadalom egészének kultúrájától, sőt, Roxfort e varázskultúra (és egyben a nyugati kultúra) kritikájának tekinthető. A hierarchiával, elnyomással szemben az iskolában az együttműködés, a kölcsönös tisztelet és megértés jelenik meg. A boszorkányok (nők) a varázslók (férfiak) egyenrangú társaivá válnak. A roxfordi tanulók teljesítményét, illetve későbbi pályafutásukat és társadalmi státuszukat nem (csak) a tulajdon és a származás, hanem az iskolai előmenetel is meghatározza; a tanulás által a mugli származású, vagyontalan tanuló is felemelkedhet a társadalmi ranglétrán. Az iskola mellett a (többségben gyerek!) főszereplők is kritikát fogalmaznak meg a varázstársadalom uralkodó kultúrájával szemben: ellenzik a diszkriminációt, s szembeszállnak a korrump minisztériummal. Alulról szerveződve (ld. Főnix Rendje, Dumbledore Serege) próbálják megdönteni az uralkodó hatalmat és egy igazságosabb, együttműködésen alapuló társadalom felépítésén fáradoznak. Mindezek alapján a regénysorozat egyrészt a nyugati társadalom kultúráját tükrözi vissza, másrészt azonban kritikával illeti azt, felhívva az olvasó figyelmét a legfontosabb problémákra (egyenlőtlenségekre, diszkriminációra, korrupcióra, a tulajdon és a származás „mindenek felettségére”).

Dolgozatomban a Harry Potter sorozat által ábrázolt kultúra bemutatására törekedtem, illetve arra a kérdésre igyekeztem választ adni, hogy e fiktív kultúra milyen közös

jegyeket mutat a nyugati társadalom kultúrájával. E rövid elemzés jó példaként szolgálhat arra, hogy a populáris kultúrához tartozó könyveket is érdemes antropológiai szempontból vizsgálni, hiszen, habár sokszor fiktív társadalmakról és kultúrákról van szó, ezek a művek olyan antropológiai kérdéseket hoznak a felszínre, melyek feltérképezése és értelmezése (ha másban nem is, abban biztosan) hasznára válik az olvasónak, hogy tudatosabban fog reflektálni saját kultúrájára és más kultúrákra, illetve jobban meg tudja majd érteni azok sajátos jegyeit és jelenségeit.

Felhasznált irodalom

1. Admiraal, B. és Reitsma, R. L. (2010): Dumbledore's Politics. In: Bassham, G. (szerk.): *The Ultime Harry Potter and Philosophy. Hogwarts for Muggles*. John Willey & Sons, Inc. Hoboken, New Jersey.
2. Braun, P. (2003): A kultúra és az elbeszélés. A kultúratudományos narratológiáért. In: Biczó Gábor és Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Csokonai Kiadó, Debrecen. 27-42.
3. Collins Smith, A. (2010): Harry Potter, Radical Feminism, and the Power of Love. In: Bassham, G. (szerk.): *The Ultime Harry Potter and Philosophy. Hogwarts for Muggles*. John Willey & Sons, Inc. Hoboken, New Jersey.
4. Gladstein, M. R. (2004): Feminism and Equal Opportunity: Hermione and the Women of Hogwarts. In: Baggett, D. és Klein, S. E. (szerk.): *Harry Potter and Philosophy. If Aristotle Ran Hogwarts*. Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.
5. Goodman, R. T. (2004): Harry Potter's magic and the market: What are youth learning gender, race, and class? *Workplace: A Journal of Academic Labor*, 6. 1. sz. URL: file:///C:/Users/user/Downloads/184703-189769-1-PB.pdf. Utolsó letöltés 2016. december 31.
6. Hárs Endre (2003): Antropológia és irodalom – mi van a között? In: Biczó Gábor és Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Csokonai Kiadó, Debrecen. 11-26.
7. McCurdy, Leah (2016): *Proposing a Harry Potter and Anthropology Course*. Teaching Culture Blog, University of Toronto Press. URL:

<http://www.utpteachingculture.com/proposing-a-harry-potter-and-anthropology-course/> Utolsó letöltés: 2016. december 18.

8. Peppers-Bates, S. és Rust, J. (2012): House-Elves, Hogwarts, and Friendship: Casting Away the Institutions which Made Voldemort's Rise Possible. *Reason Papers*, 34. 1. sz. 109-124. URL: <http://bit.ly/1DfKWla>. Utolsó letöltés 2016. december 31.
9. Prónai Csaba (2007): A kulturális antropológia módszertana. In: A. Gergely András, Bali János, Boglár Lajos, Hajnal Virág, Prónai Csaba és Papp Richárd: *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Nyitott Könyvműhely, Budapest. 33-76.
10. Rowling, J. K. (2002a): *Harry Potter és a bölcsek köve*. Animus Kiadó, Budapest.
11. Rowling, J. K. (2002b): *Harry Potter és a titkok kamrája*. Animus Kiadó, Budapest.
12. Rowling, J. K. (2002c): *Harry Potter és az azkabani fogoly*. Animus Kiadó, Budapest.
13. Rowling, J. K. (2002d): *Harry Potter és a Tűz Serlege*. Animus Kiadó, Budapest.
14. Rowling, J. K. (2003): *Harry Potter és a Főnix Rendje*. Animus Kiadó, Budapest.
15. Silberstein, M. (2004): Space, Time, and Magic. In: Baggett, D. és Klein, S. E. (szerk.): *Harry Potter and Philosophy. If Aristotle Ran Hogwarts*. Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.

Kepes-Végh Ádám

„Vágási Feri beszél az Internetbe | Az internetes mémek vizsgálata a humor kultúrantropológiai lencsén keresztül”

Hernádi Miklós *A zsidó vicc világképe* című művének előszavában ír a vicc mediatizálódásával kapcsolatban a szóbeli vicckultúrának tömegkommunikációba (sajtó, rádió, tévé, majd internet) való átültetéséről. Bár a kezdetekkor a vicc internetes mediatizálódása is hasonult a más médiumokon végbement folyamatokhoz a passzív, kvázi viccgyűjteményként szolgáló weboldalak megjelenésével, az internet azonban rövidesen kitermelte a maga változatát a viccre.

Webkettes korszak érkezével, midőn a felhasználók tartalomfogyasztóból tartalomgenerálóvá léptek elő, virágzott fel a viccek egy új, speciálisan az internethez köthető verziójának korszaka. Megjelentek az első internetes mémek. Ahogy az evolúció eltávolítja a fajokról a felesleges „felszerelést”, úgy alakult át a viccek következő lépcsője, elhagyva a hagyományos vicc számos jellemzőjét és elemét, ezzé a sajátosan tömör és több rétegű formává.

A képmakrókra épülő internetes mém a vicc mediatizálódásának tekinthető, bizonyos társadalmi csoportokban pedig funkciójában felváltotta azt. Ahogy a „videó megölte a rádiószólistát”² (és később a youtube a videósólistát), úgy váltotta fel a világ mindennapos internethasználatra nyitott felében, a fiatalabb generációk köreiben a viccet az internetes mém. A jelenség tehát egyszerre globális és korlátozott, hiszen minden valószínűség szerint a pápuai őserdők mélyén (ha mesélnek vicceket az ott élők) még jó darabig tartani fogja magát a vicc a maga klasszikus, szóbeli formájában. Az internethasználó fiatalok körében azonban nem csak, hogy felcserélte a viccet az internetes mém, de egyfajta sajátos kommunikációs formává is vált: hasonlatosan ahhoz, amikor a bolondok számokat mondanak egymásnak viccmesélés helyett. Szinte minden élethelyzetre van adekvát mém-válasza az érintett körnek, és már nemcsak internetes

² Buggles: Video killed the radio star (1979)

csatornán küldve, hanem újra az interperszonális, verbális kommunikáció részeként is elhangozhat.

Az internetes mém mém

A mém fogalma Richard Dawkinstól³ származik, aki szerint a kultúra és a kultúra átadásának alapegysége, a gén szociokulturális megfelelője. „Lehet egy gondolat, egy jelszó, ruhadivat, edények készítésének vagy boltívek építésének módja”, amely „agyról agyra terjedve elszaporodik”. A hétköznapi szóhasználatban azonban általában egy interneten terjedő vicces kép vagy videó jelentésben használják. Internetes mém lehet bármiből (kép, videó, GIF vagy szöveg), ami alkalmas arra, hogy másolatai és változatai elterjedjenek az interneten. Szűkebb értelemben az internetes mém humoros képmakrót, egy képet, és a hozzá tartozó feliratot jelenti, amelyben a humor forrása az, hogy a felirat új értelmezést kölcsönöz a képnek. Legszűkebb értelemben pedig az internetes mém visszatérő, képileg és értelmezésben változatlan, csak feliratában különböző képmakró-családokat jelent. Dolgozatomban ezt, a legszűkebben értelmezett internetes mémet vizsgálom.

Dawkins szerint a mém sikerességének kulcsa a másolhatóság, a gyors átadhatóság. A képmakrók másolhatóságához kétség sem férhet: egy-egy mém használatának szabálya egyszerű és világos, a könnyen hozzáférhető képre bármely képszerkesztő programmal, a program mélyebb ismerete nélkül is könnyen ráilleszthető a felirat, de mémgenerátorok százai is rendelkezésre állnak a még egyszerűbb megvalósításért. A gyors átadhatóságról az internetes fórumok gondoskodnak, egyetlen gombnyomással több száz, ezer, tízezer emberrel osztható meg a tartalom.

Az internetes mém esetén az átadandó kultúra a tömegkultúra, az átadás módja pedig a humor, a vicc. A mémek humorát a tömegkultúra jelentőségének és jelentéktelenségének paradoxonja táplálja: jelentős, hiszen emberek milliói számára ismert világszerte, ugyanakkor jelentéktelen, profán, értéket a hagyományos értelemben nem képvisel. Ennek az ellentmondásnak a felismerése, elismerése és ünneplése, megörökítése történik az internet viccében, az internetes mémekben.

³ Dawkins, Richard: Az önző gén



Példa 1: „One does not simply”

A mémek (a dawkinsi értelemben éppúgy, mint az internetes viccként) terjedhetnek változatlan formában és változataikban is. Ezt úgy értem, hogy egy mém elterjedtnek, sikeresnek tekinthető abban az esetben is, ha egyetlen példánya, változata szerepel sok alkalommal, és akkor is, ha variánsok létrehozásában termékeny. Dawkins példáival élve az Auld Lang Syne dallama emberek millióinak él a fejében változatlanul, míg Darwin elméletei korántsem Darwin szavainak másolataként, hanem különböző, egyedi értelmezéseként vésődtek be. Az internetes mémek rendelkezhetnek egy vagy több igazán elterjedt variánssal, vagy megszámlálhatatlan sok variánssal, mindkét esetben elterjedtnek, sikeresnek tekinthetők.

Fontos megjegyezni, hogy dawkinsi értelemben nem csak egy internetes mém, hanem maga az internetes mém műfaja (ahogy egyébként egy vicc, vagy a vicc műfaja is) egy mém.

Az internetes mém vicc

Az internetes mém egy humoros műfaj, célja a szórakoztatás és a nevetés. Mint ilyen, a viccel, komédiával, paródiával, karikatúrával rokon, de talán mind közül a vicc áll hozzá a legközelebb.

A vicc eredendően szóbeli, interperszonális, folklorisztikus műfaj, amely mediatizálódásának folyamán „a tömegkommunikáció nyomtatott (sajtó, könyvkiadás), majd képi (film, televízió), végül internetes” formájában hol egyik, hol másik sajátosságát veszítette el. Az internetes kommunikációban az ismeretlen (bár felderíthető) szerzőtől származó viccek írott formában, e-mailben vagy fórumfelületeken jutnak el a viccmesélőtől egy, vagy akár egyszerre több ezer befogadóhoz, akik emotikonok, betűszavak (LOL, ROFL) vagy erre szolgáló gombok segítségével fejezik ki tetszésüket és nevetésüket a virtuális térben. Azonban nem a vicc

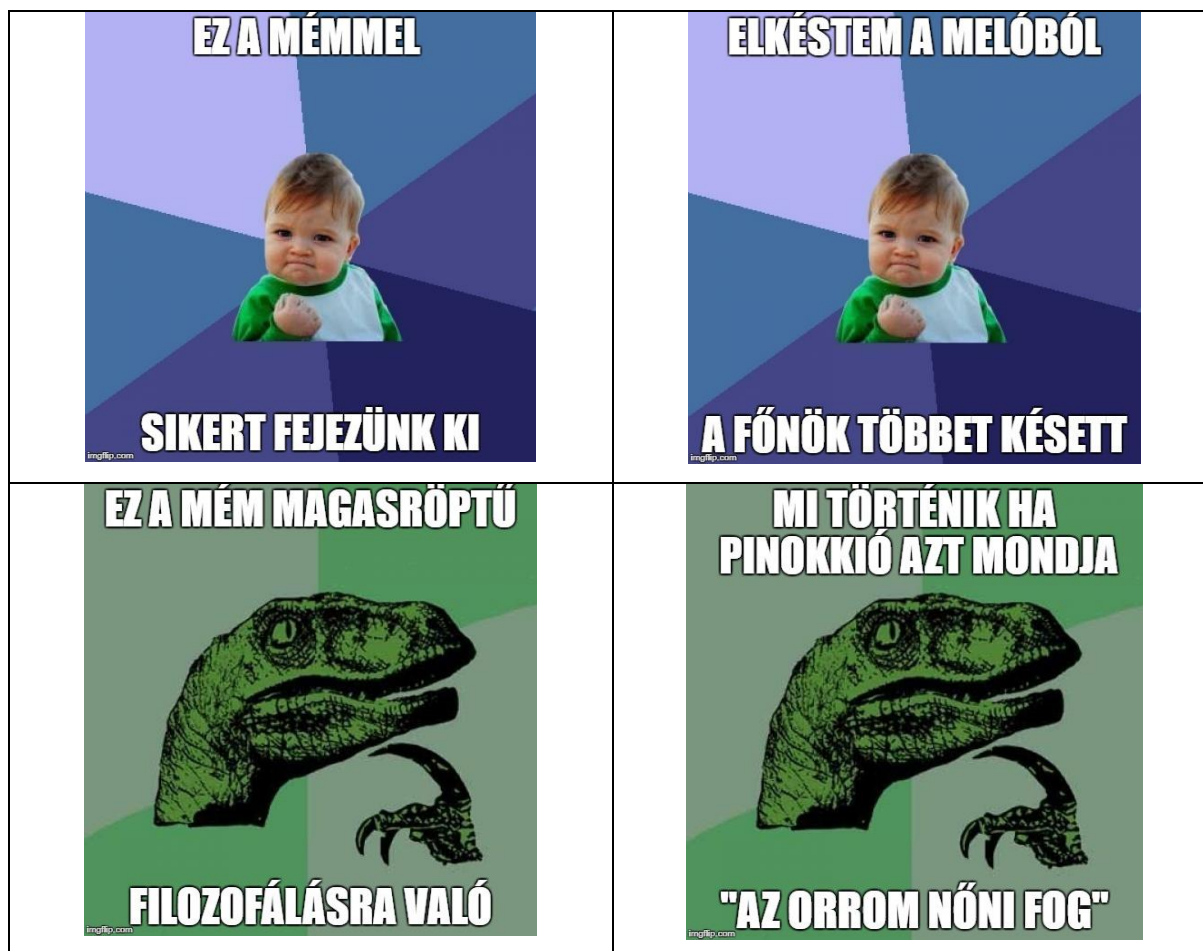
az egyetlen humoros tartalom, ami ilyen kommunikációs környezetben szerepelhet – az internetes mém is betöltheti ezt a szerepet.

A viccek, ahogy a folklór más műfajai is számtalan változatban léteznek, noha az írásbeliség (még az interneten is) csökkenti a változatosságot. A viccek esetében azonban a változatok egymással helyettesíthetők, a lényegük, az általuk leírt helyzet, és a csattanójuk, vagyis a humor forrása ugyanaz. Az internetes mém azonban akkor és azáltal kerül használatba, hogy változatai születnek. Használatuk ugyanis nem az egyszerű ismétlés, hanem a saját változat teremtése, amelyben egy új élethelyzetre illeszthető rá a mém által kijelölt keret és kifejezőmód.

A vicc mindig rendszert alkot, és ennek a rendszernek a megsértésével éri el a csattanó, a poén a kívánt hatást, váltja ki a nevetést. A mém egy rendkívül tömör műfaj, hiszen egyetlen képkocka és egy tömör mondat magában foglalja a narratívát, a rendszert és a csattanót.

Kép és szöveg kapcsolata a mémekben

Az internetes mémek tehát egy egyszerű képből és a képen szereplő, csupa nagybetűs, 'Impact' betűtípussal írt feliratból állnak. A variánsokban a kép állandó, ismétlődő elem, ez közvetíti a fő üzenetet, jelöli ki a témát, adja meg az értelmezéshez a kulcsot, míg a szöveg változhat: ez adja az újdonságot, az éppen aktuális helyzetet, a variációt – igaz, egyes mémek esetében a szövegnek is lehetnek ismétlődő elemei, részei. A képek forrása lehet egy híres film vagy sorozat egy-egy kiragadott filmkockája, egy-egy interneten megosztott fénykép (vagy annak részlete), rajz, vagy akár klasszikus művészi alkotás. A mémméválás első lépéseként a képet a rákerülő felirat vagy új, váratlan kontextusba helyezi és a két, egymástól különböző rendszer találkozása humorforrássá válik. Egy homokot evő totyogó kézmozdulatában és arc kifejezésében az internet közössége meglátja a siker gesztusát, egy dinoszaurusz képe pedig Rodin Gondolkodóját juttatja eszébe. Ez az értelmezés aztán rögzül, állandó értelmezési keretet biztosítva a rákerülő feliratoknak, amelyek újabb és újabb hétköznapi helyzeteket írnak le, amelyekre a kép jelentése ráilleszhető.



Példa 2-3: „Success Kid” és „Philosoraptor”

A mémek képei úgy viselkednek, mint a szóbeli viccek szállóigévé váló csattanói. Hernádi Miklós *A zsidó vicc világképe* című művének előszavában Robert Hetzron *On the structure of punchlines*⁴ című tanulmányára utalva írja le, hogy egy-egy csattanó előhívó szintagmaként, szállóigeként viselkedhet, ami elhangzásakor automatikusan felidézi a viccet és a benne felrajzolt élethelyzetet. A felidézés pedig nem pusztán nosztalgikus célt szolgál, hanem segítségével egy másik helyzetet a vicc élethelyzetéhez hasonlít, meglát benne valami közöset, metaforikus kapcsolatot létesít a két helyzet között. A szóbeli viccek esetében ez a mechanizmus alkalmi, a mémeknek azonban ez a mozgatórugója – újabb és újabb olyan, két sorban megfogalmazható hétköznapi helyzeteket találni, amelyekre a képbe sűrített jelentés ráillik.

⁴ Robert Hetzron: *On the structure of punchlines*.

A mém funkciói: humor, kommunikáció, összetartozás, kulturális átadás

A mémek elsődleges funkciója a nevetetés, a humor. Freud⁵ szerint a humor célja a feszültségoldás, egyrészt az elfojtott vágyak, tiltott gondolatok kiélése által, másrészt „a szenvedés elhárításával” azáltal, hogy egy negatív szituációban humor segítségével a negatív érzelmek helyett pozitív érzelmet, nevetést élünk meg. A humort és a viccet azonban Freud különválasztja, és a vicctől elvitatja ezt a funkciót, úgy véli, az pusztán örömszerzési célból, vagy agresszív célból (más kárára) születik. Én ezzel nem értek egyet.

Saját véleményem alátámasztására a politikai vicceket hoznám például, melyek éppen a fent megnevezett célt szolgálják – hamár megváltoztatni nem lehet a helyzetet, változtassuk meg a hozzájuk fűződő negatív érzelmeinket, oldjuk a feszültségünket nevetéssel. A politika a mémeknek is gyakori forrása (elég csak arra gondolni milyen gyorsasággal árasztják el a fórumokat, sőt esetenként az elektronikus média fősodrát is a témával foglalkozó mémek tucatjai egy-egy nagyobb visszhangot kiváltó politikai lépés vagy nyilatkozat után), és a gúnyos mémek is szolgálhatnak hasonló célt: hogy a mások viselkedése felett érzett mérgelődés vagy frusztráció érzelmi energiáját megtakarítsák.

A kimondatlan gondolatok felszabadításának is tökéletes médiuma a mém. Az anonim interneten könnyebb felvállalni saját kudarcainkat, népszerűtlen nézeteinket, és a mémesedés során való eltávolítás a nevetést is könnyebbé teszi, ezért tökéletesen alkalmas a tabuk ledöntésére. Olyannyira erőteljes a mémeknek ez a funkciója, hogy van egy saját, kifejezetten erre a célra született mém, a „Confession Bear” (vallomás medve).



Példa 4: „Confession Bear”

⁵ Freud, Sigmund: A vicc és viszonya a tudattalanhoz.

A vicceknek és a mémeknek is a humor élettani hasznán túlmutató funkciója a közösségteremtés. Hernádi Miklós platformnak nevezi a viccet a közös élményhez, szociális vagy érzelmi közösség felismeréséhez. Azt állítja, hogy aki belép a (zsidó) viccek érvényességi körébe azzal, hogy nevet rajtuk, az a való életben is deklarálja, hogy épp olyan mértékben és épp olyan módokon gyalrló, mint a viccbéli zsidók. Akkor is, ha felszabadultan hahotázik rajta, és akkor is, ha már százszor hallotta. Ugyanez a funkciója az internetes mémeknek is megvan. Mémeket olvasni, mémeket írni, mémeken nevetni mind azt jelenti, hogy én is olyan vagyok, mint mindenki más, én is ennek a közösségnek a része vagyok. Sőt. A mémekben leírt emberi gyalrlóságok mindenkire igazak (lehetnek), azonban a mémek nyelvét csak egy beavatott szűkebb közösség beszéli – az a közösség, ami hosszú évek tömegkultúra és internetfogyasztásával tett szert erre a tudásra. És bár erre a tudásra idáig nem volt szokás büszkének lenni, most mégis öntudatra ébredt egy réteg, amely büszkén vállalja azt, amire eddig inkább szégyenérzettel vegyes közömbösséggel gondolt. Így a mémek használata kétszeres összetartozás-érzést generál: egyszerre teszi a résztvevőt mindenkihez hasonlóvá, és egy különleges elit részévé. Ebben az elitben a mémek használata egyfajta státusszimbólum is. A mémek értéke és ismerete alapvető elvárás, tulajdonképpen alapműveltség, használatuk pedig folyamatos versengés, amelyben a cél minél váratlanabb helyzetekben felismerni a mém mintázatát, és minél frappánsabban megfogalmazni azt.

Nem véletlenül említettem a mémek nyelvét, hiszen a mémek kommunikációs eszközként is szolgálhatnak és szolgálhatnak. Az írásbeli kommunikációból annyira hiányzó érzelmi töltés és attitűd kifejezésére, valamint a mondanivaló tömörítésére az emotikonokhoz és a GIF-ekhez hasonlóan alkalmas és használatos. Ha egy párbeszédben a partner megnyilvánulására „Success kid” a válasz, azzal a beszélő azt fejezi ki, hogy megérti a partner örömét és sikerélményét, míg ugyanerre „Condescending Wonka” a beszélő leereszkedéséről árulkodik. Az emotikonok és GIF-ek használatának részletes bemutatása sajnos bőven túlfeszíti ennek az írásnak a kereteit, pedig kialakulásuk és használatuk mindenképpen vizsgálatra érdemes.

A humor formái, a mém humora

Bergson Nevetés című művében⁶ azt írja, hogy komikus minden „forma, ami le akarja győzni a tartalmat, a betű, amely beleköt a szellembe” (67). Az internetes mémek esetében a kép biztosítja a formát, és a szöveg a tartalom: a humor forrása mindig a kép által közvetített üzenet és a szöveg által közvetített üzenet közötti feszültségből táplálkozik.

Bergson szembeállítja a humort az iróniával: az irónia képzelt helyzetet tekint valóságosnak, míg a humorban valóságos helyzetek válnak nevetségessé. A humort morálisnak nevezi, ami alapján Kállay G. Katalin esszéjében⁷ a humort a gúnnal is szembeállítja, hiszen a nevetés csak addig morális, amíg nem másokon, mások kárára, mások megszégyenítésével történik. A gondolatot továbbvive „exkluzív” (kizáró) és „inkluzív” (átölelő) humorról beszél: az előbbi mindig valakin nevet, az utóbbi mindig valakivel együtt. Az exkluzív humor valakinek a rovására teremt közösséget, az inkluzív megpróbál közösséget teremteni az emberiséggel, azon keresztül, hogy a nevetető mindig saját magán is nevet. Bergson szerint a komikum alapvetően exkluzív, Kosztolányi szerint inkább inkluzív természetű.

Az internetes mém tartalmazhat iróniát, gúnyt, szarkazmust, de bergsoni értelemben nem ironikus – valóságos helyzeteket vesz alapul. Lehet inkluzív (mint például a „Socially awkward penguin” vagyis ’szociálisan elmaradott pingvin’ és exkluzív (mint például „Condescending Wonka” vagyis ’Leereszkedő Wonka’) egyaránt, azonban egy-egy képmakró jellemzően vagy egyik, vagy másik kategóriába esik, nem tölti be mindkét funkciót.

⁶ Bergson, Henri: A nevetés.

⁷ Kállay G Katalin: A humor szabad és személyes anatómiája.



Példa 5-6: „Socially Awkward Penguin” és „Condescending Wonka”

Azonban még az exkluzív humorú mémek is „morálisabbak” más gúnyos műfajoknál. Nem tulajdonít (negatív) tulajdonságot, viselkedést egy csoportnak, ami alapján az adott csoportot nevetség tárgyává teszi, csupán egy viselkedést (szinte soha nem tulajdonságot) állít pellengérré, amely nem is köthető más csoporthoz, mint „az (időnként) adott módon viselkedők” csoportjához.

Akár inkluzív, akár exkluzív a mém, a nevetség tárgya a közösség, a viccmesélő (mémíró) és a viccolvasó (mémfogyasztó) közössége: az internethasználó, tömegkommunikációt fogyasztó X és Y generáció, vagy e (virtuális) közösség valamely alcsoportja, amelytől a mém megalkotója (exkluzív humor esetén) el szeretne határolódni. Viszont ebben az elhatárolódásban is ott a közösség érzése: te is ismered ezt a jelenséget, ezeket az embereket, ahogy én is, hiszen ők is a mi közösségünk tagjai.

Arthur Koestler⁸ szerint a váratlan mozzanat a humor legfontosabb eleme (105). A váratlan mozzanat az internetes mémek esetén jellemzően vagy maga a témaválasztás – a mindennapi életnek olyan mozzanatai kerülnek sok esetben reflektorfénybe, amelyek addig soha; vagy a forma és a tartalom váratlan kapcsolata –, olyan tartalom,

⁸ Koestler, Arthur: A teremtés

amelyhez egészen más formában voltunk hozzászokva. Kállay G. Katalin Koestler kapcsán azt mondja: Úgy tűnik, addig van esélyünk, hogy valamiben meglássuk a humort, amíg a felboruló rend mögött felsejlik egy másik rend. A másik rend pedig itt maga az internetes mém szigorú, kötött formájának rendje. Az internetes mémek humora tulajdonképpen úgy is felfogható, hogy a minket körülvevő, jól ismert profán világot egy új rendszerbe foglaljuk bele – meglepődünk és nevetünk azon, hogy milyen könnyen és magától értetődően illeszkedik ebbe az új rendszerbe. Mintha mindig is így lett volna.

És ahogy már fentebb felmerült, a mémekben a jelentőség és jelentéktelenség, magasztosság és kisszerűség ellentéte is hozzájárul a humorhoz. A kép mindig ad egyfajta (önironikus) magasztosságot, amely származhat a kép eredeti kontextusából (például az egész világ sorsa azon múlik, hogy a szereplők eljutnak-e Mordorba a „Nem lehet csak úgy Boromir” mém esetében, és Neo teljes világképét dönti romba Morpheus, a kiragadott képkockán), vagy a mémmé válás során szerzett új jelentéséből (Rodin Gondolkodója maga is magasztos, így önkéntelenül feltételezzük, hogy valami igazán jelentőségteljes dolgon gondolkodik). Ezzel szemben a feliratban megjelenített szituáció maximálisan kisszerű. És valóban, a mémek által leírt helyzetek egyszerre jelentéktelenek, hiszen a mindennapi élet olyan mozzanatait, amelyekre korábban fel sem figyeltünk; és jelentőségteljesek, hiszen mindannyiunkkal előfordulnak.

Az internetes mém a 21. század internethasználó fiatalságának vicce, szlengje és fejtörője, amely a tömegkommunikációból előbb az írott magánkommunikációs csatornába, majd a beszélt nyelvbe is utat tört magának. Egy új szemléletmód, amelynek célja, hogy használóinak tabujait megdöntse, hétköznapi valóságát rendszerbe foglalja, és a nevetés segítségével elfogadja.

Dolgozatomban, annak tárgyát tudatosan szűkre szabva, ennek a kulturális jelenségnek egy szeletébe kívántam betekinteni, gondolatokat ébreszteni, vitára hívni a közvélekedést, mely szerint kultúrát csak a digitális téren kívül lehet művelni. A téma, úgy vélem, magában hordozza egy szélesebb körű kutatás, és idővel talán egy Hernádi munkájához hasonló gyűjtemény létrehozásának lehetőségét is, ezt azonban én a magam részéről már a kulturális antropológia tudományának avatott művelőire bízom.

Felhasznált irodalom

1. Bergson, Henri: *A nevetés*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986.
2. Dawkins, Richard: *Az önző gén*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005, 2011.
3. Freud, Sigmund: *A vicc és viszonya a tudattalanhoz*, 1905, in: *Sigmund Freud: Esszék*, Gondolat Kiadó, 1982.
4. Hernádi Miklós: *A zsidó vicc világképe*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2014.
5. Koestler, Arthur: *A teremtés*. Budapest: Európa könyvkiadó, 1998.
6. Kállay G. Katalin: *A humor szabad és személyes anatómiája*. In: Liget, http://liget.org/cikk.php?cikk_id=254 Letöltés ideje: 2018.01.15.
7. Wil Fulton: *I found the world's first memes with the help of meme historians*. In: Thrillist <https://www.thrillist.com/entertainment/nation/first-meme-ever> Letöltés ideje: 2018.01.15.
8. Memes. In: Antropology, <http://anthropology.iresearchnet.com/memes/> Letöltés ideje: 2018.01.15.
9. Cassandra Khaw: *The Anatomy of a meme*, In: PC World <https://www.pcworld.com/article/2000335/the-anatomy-of-a-meme.html> Letöltés ideje: 2018.01.15.
10. Freud, Sigmund: *A humor (tanulmány)* In: Irodalmi Szemle <http://irodalmiszemle.sk/2013/10/freud-sigmund-a-humor-tanulmany> Letöltés ideje: 2018.01.15.

Pajor Katalin

Lokális és etnikai identitáskonstrukciók dél-szlovákiai élettörténetekben – etikai és módszertani kérdések

Absztrakt

A legutóbbi etnológiai, kulturális antropológiai, irodalomtudományi, szociológiai és pszichológiai elméletek (mint a narratológia, Foucault diskurzusanalízise vagy Lejeune élettörténeti paktum elmélete) szerint a modern élettörténetek egyik tulajdonsága, hogy egy személyiség különböző identitásaira világít rá. Doktori kutatásomban azt vizsgálom, hogy mit mondhat el egy élettörténet egy egyén, egy család vagy egy közösség etnikai, lokális, esetleg regionális vagy nemzeti identitásáról. A kutatáshoz narratív életút-interjúkat készítettem több szlovákiai, vegyes lakosságú településen, Bősön (Gabčíkovo), Komáromban (Komárno) és Galántán (Galanta) magyar és szlovák nyelven. A kérdésfeltevés elsősorban a szlovák-magyar együttélés mentén ment végbe. A tanulmányban a gyűjtés során felmerült etikai és módszertani kérdéseket igyekszem feltárni.

Kulcsszavak: élettörténet, lokális identitás, etnicitás, narratív életút-interjú, etikai és módszertani kérdések.

Abstract

Regarding the last ethnological, cultural anthropological, literary, sociological and psychological theories (for instance, narratology, Foucault's discourse analysis, Lejeune's autobiographical pact-theory), one property of modern life stories is that they reflect the identities of a given personality. In my doctoral research, I would like to aim at showing what they can tell us about the (change of) ethnic, local or regional identities of an individual, a family or a given group – with the help of an interdisciplinary analysis method. The collection of life stories is based on the technic of biographical narrative interviews. The life stories have been collected in multi-ethnic towns in Slovakia (Komárno, Gabčíkovo, Galanta) in the relation of Slovak majority and Hungarian minority. In this essay the ethic and methodological issues of the research will be presented.

Keywords: life story, local identity, ethnicity, biographical narrative interview, ethic and methodological issue.

Doktori kutatásom célja, hogy szóbeli élettörténetek elemzésével megpróbáljon választ adni arra a kérdésre, miként változik, vagy éppen marad ugyanaz egy etnikai, regionális vagy lokális jellegű identitás generációk között egy közösségben. Az élettörténetek egy vegyes lakosságú településen kerültek és kerülnek felgyűjtésre Szlovákiában, ám a terep csak az utóbbi szakaszban tért be egy nagyobb városba (Komárom – Komárno), korábban kisebb városokból (Bős – Gabčíkovo; Galánta – Galanta) származó egyének élettörténetei voltak a középpontban. A kutatás fő kérdése tulajdonképpen az, miként beszélnek az emberek elsősorban saját, de akár mások etnikai, regionális és lokális identitásáról, illetve ezek megváltozásáról. A narratológia, a fenomenológiai hermeneutika és a diskurzusanalízis módszereinek, eszközkészletének, fogalmainak segítségével azokat a jelenségeket igyekszem megragadni, amelyek a szövegek „mély” struktúrájában rejtve maradnak, és melyek a következő kérdésekre is választ adhatnak: hogyan jutnak kifejezésre a nemzeti, etnikai és lokális identitás jelenségei a kultúra képződményeiben; hogyan csapódnak le az élettörténetekben, az ezekben elbeszélők narratív attitűdjeiben? Hol és miképpen húzzák meg egy adott közösség tagjai saját etnicitásuk, lokális identitásuk határait? Megjelennek-e ezek az identitások az élettörténetek és más jellegű szövegek szervezőjeként, és ha igen, milyen szerepet kapnak? Lehetnek-e befolyásoló tényezők egy döntés, választás esetében? Beilleszthetőek-e ezek a történetek egy nemzeti, etnikai, lokális vagy kisebbségi regiszterbe? Milyen sztereotípiák, szimbólumok érhetőek tetten a szövegekben? Milyen hatások játszanak szerepet az etnikai, regionális és lokális identitás változásáról vagy éppen megtartásáról való beszédben, illetve annak értelmezésében az egyén és a generáció szintjén? Felfedezhetőek-e különböző politika, lokális vagy regionális diskurzusok hatásai az élettörténetekben? Mindemellett a kutatás különös figyelmet kíván szentelni az első világháború vége, és leginkább a trianoni békeszerződés 100. évfordulójához kapcsolódó diskurzusnak.

Kutatásom középpontjában azok az élettörténetek állnak, melyeket a következőkben leírtak szerint a településen a kutatási időszakban személyesen gyűjtök. Emellett egyéb adatgyűjtési technikákat is alkalmazok, ezek azonban inkább kiegészítésként értelmezhetőek. Ennek legfőbb oka a gyűjtési lehetőségek sokasága, és a feldolgozandó források mennyisége. Az élettörténetek átlátható keretet adnak a kutatáshoz, a többi információ (tankönyvek, nyomtatott sajtó szövegei, közösségi események lefolyása) áttekintése pedig kitágíthatja a kutatás horizontját.

Az élettörténetek gyűjtéséhez elsőként *narratív interjú*kat készítettem. Ez az interjú típus kevésbé személyes kapcsolatot feltételez, mint egy mélyinterjú, így a kutató kevésbé ismerős terepen is használhatja. A létrejövő szövegben az élet mint egész konstruálódik meg, tárul fel, szemben egy strukturált vagy félig strukturált interjú során létrejövő szöveggel. Így nem csupán a tartalom, de az azt vezető gondolatfonal, illetve az élettörténet rejtett tartalmában felfedezhető motivációk, normák és értékek, attitűdök és értelmezések is megragadhatóbbá válnak. Másik fontos előnye, hogy mivel az életrajzi elbeszélő elbeszélését maga strukturálja, benne nem csupán a jelen perspektíváját érhetjük tetten, hanem a felidézett múlt emlékeit is (Kovács 2006a). A narratív interjú elsősorban a szociológiában terjedt el (ld. Kovács 2006a; Pászka 2007; Rosenthal 1993) és a hangsúlyt arra fekteti, hogy az adatközlő élete történeteit tárja elénk. Az adatközlő elbeszélésére kíváncsi, arra, hogy miként szövi meg élete történetét. E típus készítéséhez követnünk kell bizonyos szabályokat – mind az interjút megelőzően, mind az interjúzás alatt, majd azt követően. Emellett befolyásolja a későbbi interpretációs eljárások lehetőségeit is.

Például az adatközlővel való kapcsolatfelvétel során fontos tudatosítanunk, mint az minden tudományos kutatástól elvárható, hogy a kutatásban szabad akaratából vegyen részt (Babbie 2008:527). Semmilyen kényszerítő körülménynek nem tehetjük ki. Továbbá, pontos és érthető magyarázatot kell adnunk arról, hogy miért készítünk vele interjút, milyen céljaink vannak a keletkezett szöveggel. Tisztáznunk szükséges, hogy a beszélgetés hosszabb ideig, akár több óráig is eltarthat, és hogy arról hangfelvétel, majd írásos átirat is készül. Amennyiben anonim módon szeretnénk felhasználni az adatokat, erről is informálnunk kell, vagy beleegyezését kell kérnünk ahhoz, hogy a szöveget a neve feltüntetésével használhassuk (Kovács 2006a). Az erről való tájékoztatás módjáról, illetve az anonimitás biztosításáról a következő, etikai kérdéseket feszegető részben részletesebben írok.

Az interjú készítése előtt ezeket az információkat érdemes megismételni, rákérdezni, hogy minden érthető volt-e, van-e esetleg valamilyen további kérdés. Arra is figyelmeztethetjük az interjúalanyt, hogy az interjú során jegyzeteket készítünk, nehogy ez megzavarja a gondolatmenetét. Speciális érdeklődés esetén kitérhetünk arra, hogy milyen témáról szeretnénk hallani, például a foglalkozásáról szeretnénk tudni, vagy közösségépítő munkásságáról. Interjúim során az ilyen témakijelölést igyekeztem

elkerülni, éppen azért, hogy az is vizsgálhatóvá váljon, betölthet-e az etnikai, lokális, regionális vagy nemzeti identitás-szervező szerepet az élettörténetek alakításában.

A narratív interjú első része az interjúalany folyamatos beszédére irányul. Az első kérdés tulajdonképpen indikálja a *főnarratívát*, ekkor kérjük ugyanis meg rá, hogy mesélje el az élettörténetét. Ennek a résznek célja, hogy egy egybefüggő, elbeszélő jellegű történetet kapjunk. Természetesen az a legjobb, ha ez minél hosszabb, de ez az adatközlő beállítódásától függ. A legjobb esetben az interjúztató a főnarratíva során nem szólal meg, kérdéseket pedig nem tesz fel. Csupán nonverbális és paralingvisztikai jeleket küld (pl. mhm) ezzel biztatva a beszélőt a további beszédre. Szünet, elakadás, vagy egy szó keresése esetén is a legjobb, ha a kutató kivárja a folytatást (Rosenthal 1993:60).

Ha a főnarratíva befejeződik, folytatása nem várható, lehetőség van *narratív utánkérdezésre*. Ekkor rákérdezhetünk azokra a részletekre, melyek csak említésképpen jelentek meg, vagy valamilyen aspektusuk homályban maradt. Kitérhetünk az érdeklődésünk tárgyát képező eseményekre, vagy időszakokra, például a gyermekkor részleteire. Hogy az interjú narratív jellege megmaradjon, elbeszélő jellegű kérdéseket szükséges megformálni. Nem szabad eldöntendő, vagy a hol, mikor, kivel, és főként a miért kérdéssel kezdődő kérdéseket feltenni, ezek ugyanis elbeszélő helyett értékelő, értelmező válaszokat generálnak (Kovács 2006a).

Élményekről, attitűdökről, véleményekről csak a narratív interjú befejezése után kérdezhetünk. Ezeket szükséges elkülöníteni a narratív interjútól, és értelmezésük is más módszerrel történik majd. Ahogy a kutatáshoz használt interjúkatalógus mutatja, ilyen kérdések feltevésére ebben az esetben is a narratív interjú két részének vége után került sor. Ez a *félig-strukturált interjú* jellegű kérdésfeltevés nem minden esetben történt ugyanazon az alkalmon, amikor az első interjú. Nem minden kérdést tettem fel abban az esetben sem, ha úgy gondoltam, azokra az interjúalany korábban kifejezetten kitért. Az elbeszélő részt követően sok esetben úgy éreztem, konkrét kérdéseim az interjúalanyt befolyásolnák egy esetleges későbbi találkozáskor, ahol akár további elbeszélést generáló kérdésekre is sor kerülhet. Ilyenkor a kérdések feltevését még egy találkozással későbbre toltam. Mint az az előző gondolatokból kiderül, az adatközlőkkel több alkalommal is találkoztam. Az első interjú feldolgozása után további kérdésekkel felszerelve látogattam meg őket.

A keletkező szövegek interpretálásának első lépése tulajdonképpen a lejegyzés. A lehető leghitelesebb lejegyzési módszer elérése elősegíti az értelmezés pontosságát is. Ennek értelmében a beszélgetések lejegyzését szóról szóra, kihagyások nélkül végeztem el. Kivételt képeznek ez alól azok a részek, melyeket etikai szempontból nem értékeltem lejegyezhetőnek, vagy melyek kihagyására az adatközlő kért (ezt a következőképpen jeleztem a lejegyzett szövegben:_____). Nem hagytam ki azokat a részeket, amelyek elbeszélő helyett magyarázó, értékelő jelleget mutattak, ezeket csupán a későbbiekben más módszerekkel próbáltam meg interpretálni. Nem hagytam ki a lejegyzésből a saját kérdéseimet sem, hiszen ezek is a konstrukció részét képezik. Jeleztem továbbá a hosszabb szüneteket (jele: (...)), illetve a kihallható metakommunikatív jelzéseket (pl.: [nevet]). Az egy adatközlővel, de más időpontokban felvett szöveget egy dokumentumban készítettem el, jelölve az interjúk időpontját. Magukat az interjúkat az adatközlő nemével és korosztályával, illetve az interjú időpontjával jelöltem; ezt a logikát követem a későbbi publikációk esetében a hivatkozási rendszerben is.

A beszélgetések során igyekeztem a saját és az adatközlő viselkedését is megfigyelni. Ezek a megfigyelések ugyan nem kerültek bele az interjú szövegébe, ám lejegyzésre kerültek a beszélgetés és más események során terepjegyzetként, amelyek segítségével terepnaplót is készítettem. Ezek a megfigyelések, benyomások felhasználásra kerültek aztán az interpretálás során is.

Etikai kérdések és korlátok az élettörténetek gyűjtésének és feldolgozásának területéről

Az élettörténetek gyűjtése és feldolgozása során a kutató olyan etikai kérdésekkel szembesülhet, melyek egyrészt a diszciplína általános kérdéseire, másrészt pedig a gyűjtés módszeréhez, technikáihoz kapcsolódik. A továbbiakban azokat a kérdéseket és megoldásokat foglalom össze, melyek kutatásomban az élettörténetek gyűjtésével és feldolgozásával kapcsolatosan eddig megfogalmazódtak bennem.

A kutatás kezdetekor a megfelelő terep és a megfelelő adatközlők megtalálása jelentette a legnagyobb kihívást. Helyismeretem csekély voltára tekintettel úgy gondoltam, a térkép böngészése helyett más módszerrel találom meg kutatásom helyszínét. Korábbi tapasztalataimat kihasználva egy internetes közösségi oldal egyik csoportjában („Pozsonyban dolgozó magyarok”) felhívást tettem közzé, melyben

kifejtettem kutatásom célját, és arra kértem a tagokat, hogy jelentkezzenek üzenetben, amennyiben szívesen megosztanák velem élettörténetüket. Természetesen, mint minden kutatás, ez is az adatközlők önkéntességén alapult, mely bizonyos korlátokat szab a vizsgált közösségre vonatkozó megállapításoknak. Az adatközlők bizonyos okokból vállalták élettörténetük elmesélését, például segítségnyújtás igénye, a kibeszélés, a hagyományozódás céljából, a többiek pedig vagy nem kerültek a kutatás látószögébe, vagy visszautasították az élettörténet elmesélését. Kapacitás szempontjából is fontos, hogy mindenkit nem kérdezhetünk meg, Az eredmények értékelésekor figyelembe kell venni, hogy ezek az „elhallgatott történetek” (Keszeg 2011:48) módosíthatják volna a kutató horizontját.

A felhívásra három megfelelő személy jelentkezett (értsd: Szlovákiában született, magát magyarnak valló személy), egy a fővárosból, amelyet nem szerettem volna kutatásom helyszínéként megjelölni. Így a két másik jelentkezővel készítettem el elsőként a beszélgetéseket. Végül a második kisvárosra esett a választásom a kutatás folytatásához, mert ez az adatközlőnek valóban szülővárosa, és nem csupán lakhelye volt, valamint megvizsgálva a demográfiai és egyéb adottságait, megfelelőnek találtam arra, hogy kutatásom terepeként megjelöljem, és hogy releváns eredményeket mutathassak fel. Az első adatközlő segítségével további személyeket sikerült elérnem, ezt nevezzük „hólabda” módszernek, mely aztán elősegítette a terepen való további tájékozódásomat is.

Fontos kérdés a terep kijelölésekor, hogy hogyan érje el a kutató adatközlői bizalmát, melyet nagyban előrelendít az, ha ismerősökön keresztül keres fel valakit. Figyelembe kell azonban venni, hogy ilyen módszerrel, főként egy élettörténet esetén, a közösség tagjai könnyebben felismerhetik egymást, akár egy-egy idézet alapján is ráismerhetnek egy ismerősükre, rokonukra. Erre a témára hamarosan még visszatérek. Ezt elkerülendő igyekeztem úgymond több szálon elindulni a városban. Az első szál a felhívásra jelentkezett adatközlő, és a segítségével megismert személyek voltak; míg a második szálat a Művelődési Központ vezetőjével és a Csemadok elnökével fejttem fel.

Az első interjúkészítés esetében teljesen ismeretlenként találkoztunk a hölgygel, aki az interjúra a férjét is magával hozta. Mivel a férj nem tartozott a vizsgált közösséghez, hogy a bizalmat elmélyíthessem, az interjú során ő is ott tartózkodott. Úgy gondolom, ez ebben a szituációban nem okozott olyan problémát, hogy adatközlőm valamilyen információt, férjére való tekintettel, elhallgatott volna.

Második fontos kérdés volt az, milyen korosztályt érdemes megszólítani élettörténetek gyűjtése esetén. Van-e egy fiatal felnőttnek elég tapasztalata, mondanivalója ahhoz, hogy valós eredményeket nyerhessünk ki életének történetéből? Mivel az interjúk első felét *narratív interjúként* (Kovács 2006a) határoztam meg, úgy gondolom, az önálló élettörténet-mesélés rövidege nem akadályozott meg benne, hogy olyan adatokhoz jussak hozzá, melyek elősegítették az értelmezést. A főnarratívát követő, kérdések által megszakított elbeszélő részben kitűnt, hogy a fiatal korosztálynak is vannak interpretálható történetei (Rosenthal 1999:59-60). Az ezután következő félig strukturált interjúról nem is beszélve. Mindemellett szükségesnek tartom kiemelni, hogy kutatásom fő csapásirányához, tehát az etnikai és lokális identitás generációk közötti változásáról szóló kutatáshoz elengedhetetlen volt több generáció megszólítása is.

A családokon belüli, generációk közötti identitásváltás vizsgálatának egy másik fontos kérdéséhez jutottunk el ezzel, mely a fentebb említett, férjjel közös interjú esetével is összefügg. Mégpedig, hogy házaspárok, rokonok, szülők, gyermekek, unokák esetében megengedhető-e a csoportos interjúzás. Vizsgálatomban – az egymást befolyásoló tényezőket tekintetbe véve – megpróbáltam az ilyen jellegű interjúkat elkerülni, hogy az egymásra hatást kizárhassam. Egy későbbi interjú esetében azonban egy pár interjúztatása történt, ahol a második adatközlő hallótávolságon belül volt az elsővel készített beszélgetés során. Ez a körülmény befolyásolta a későbbi válaszait, például sok olyan kérdést, melyet párjának a narratív utánkérdezés részben tettem fel, ő előre megválaszolt a főnarratívumban. Ezt a tényt fontos tudatosítani abban az esetben, ha olyan kérdésre keressük a választ, mint hogy például az élettörténet szervezőjeként megjelenhet-e a lokális, etnikai, regionális vagy nemzeti identitás. A kutatói kérdések ebben az esetben ezt teljesen befolyásolták, így az interjú első fele ennek vizsgálatára nem lesz megfelelő példa.

Felmerülhetett problémaként még az interjú helyszínének kiválasztása is. A beszélgetést igyekeztem minden esetben olyan helyszínen elkészíteni, amelyben az adatközlő otthonosan érzi magát, például egy kávézóban, vagy amennyiben erre lehetőség nyílt, saját otthonában (v.ö. Kovács 2006a). Természetesen jelentkezhetnek meglepő események, csörgő telefonok, beállító vendégek, rokonok ezeken a helyszíneken is.

A kutatás egyik legkritikusabb pontjának azt találtam, hogy mennyit árulhatok el abból, mi annak fókusza. Már az első próbálkozásaim megmutatták, hogy amennyiben

az etnikai, lokális, regionális vagy nemzeti identitást megemlítem, az határozottan befolyásolja adatközlőim mondandóját már az élettörténeti részben is. Akiknek a gyűjtés kezdetekor a kutatási témáról részletesen beszámoltam, történeteiket arra élezték ki, hogy milyen konfliktushelyzetbe kerültek etnikai hovatartozásuk miatt, vagy elbeszéléseikbe beleszótták különböző, az etnikai identitáshoz kapcsolódó témákról, például a gyerekek iskoláztatásáról vagy a hagyományőrzésről való véleményüket. Kutatásom témáját azonban ennek ellenére sem titkolhattam el, így a továbbiakban megpróbáltam a hangsúlyt arra fektetni, hogy élettörténeteket gyűjtök, s az identitás fogalmát csak érintőlegesen megemlíteni. Így sem hagyható figyelmen kívül, hogy a kutató érdeklődése bizony erőteljesen befolyásolja azt, hogy az adatközlők mit mesélnek el, mit emelnek ki, és természetesen mit hallgatnak el élettörténetükből.

A Csemadok elnökénél és néhány tagjainál egy, a kutatás irányát érintő ellentmondást kellett feloldanom: a Csemadok mint szervezet ugyanis éppen abban az évben, a helyi szervezet pedig a következőben ünnepelte 70. születésnapját. Az adatközlők azt gondolták, élettörténetükre emiatt vagyok kíváncsi, és első körben életük története helyett a szervezetben végzett tevékenységüket mesélték el. Persze ez lehet az élettörténet része, de megváltoztatja a kutatás horizontját. Ezt a típusú mesélést más, egy közösség életében tevékenyen részt vevő személyeknél is tapasztaltam, például a tanárok is tanári pályafutásukra helyezték a hangsúlyt. Ezt lehet, hogy nem csupán a félreértésre vezethetjük vissza, hanem arra is, hogy hivatásuk életüket, meggyőződéseiket, feladataikat is befolyásolták.

Az interjúkészítés előtt az adatközlőket minden esetben tájékoztattam arról, hogy amennyiben beleegyezésüket adják, a beszélgetésről hangfelvételt készítek. Az interjú során emellett jegyzeteket is írok, valamint a hanganyagot gépelt változatban fogom a továbbiakban tárolni és elemezni. Azt is tudtukra adtam, hogy a szövegváltozatok a disszertációhoz mellékletként teljes egészében csatolva lesznek, kivéve azokat a részeket, melyeket kérnek, hogy kihagyjam, vagy amelyből személyazonosságuk felismerhetővé válna; a disszertáció maga pedig nyilvános, tehát bárki számára elérhető lesz. Emellett bizonyos időszakban gyűjtött szövegeket a FÓRUM Kisebbségkutató Intézet Etnológiai Központjának Adattárába is továbbítanom kellett. Biztosítottam azonban őket, hogy a hanganyag kizárólag számomra lesz elérhető, a szövegek akár egészében, akár részben csupán névtelenül jelenhetnek meg bármilyen nyilvános formában, és hogy minden esetben arra törekszem, hogy elfedve maradjanak azok az

információk, melyek a kutatás során a tudomásomra jutottak, és az adatközlők anonimitását megsérthetik, őket felismerhetővé teszik. Gondolok itt a nevükre, lakcímükre, valamely hozzátartozójuk nevére, akit említenek, vagy akár olyan részletekre, melyek kihagyását kéri annak egyediségére hivatkozva, például hogy csak velük történt ilyesmi a településen.

Ez utóbbi, tehát azok az információk, melyek egy egyént a közösségen belül azonosíthatóvá tesznek, okozták számomra a legnagyobb fejtörést. Tartok tőle, hogy ezt nem sikerült, és nem is sikerülhet teljesen kiküszöbölni, hiszen lehet itt szó akár egy szófordulatról, amiről ráismer valaki egy ismerősére. Lehetőség van a település nevének elfedésére is, ahol az interjú készül, ahol az adatközlő él, ahonnan származik, ezzel kiküszöbölve a közösség általi felismerést. Ám ilyenkor felmerül a kérdés, hogy mennyire lehetnek adataink hitelesek, ha a lokális adottságokat, körülményeket, tehát a kontextus egy darabját kihagyjuk. Az élettörténetek szöveges változatának felhasználhatóságáról – a félreértések, későbbi problémák elkerülése végett – minden adatközlőmmel egy írásbeli tájékoztató-beleegyező nyilatkozatot is aláírtam, mely tartalmazta a legfontosabb ismérveket, mint a kizárólag tudományos célra való felhasználás vagy az anonimitás, ezt itt mellékletként csatoltam.

Az interjúkészítés során felmerülő etikai kérdések leginkább akörül kerültek elő, milyen visszajelzéseket szabad, lehet és érdemes adni az interjúalanyaknak az interjúzás közben, illetve milyen kérdéseket lehet feltenni. A főnarratíva alatt a kutatónak meg kell tartania véleményét, kérdéseit, csupán a figyelem fenntartását jelző jeleket (pl. mhm), gesztusokat küldhet interjúalanya felé (Rosenthal 1993:59). Nehézséget számomra ez akkor okozott, mikor az interjúalany kifejezetten egyetértésemet várta a felvetett témában. Ilyen esetben igyekeztem a véleménynyilvánítás alól kibújni, és olyan semleges válaszokat adni, mint például „Értem, hogy mire gondol”. A narratív kérdések esetében már hangsúlyosabb a kutató szerepe, itt elsősorban arra figyeltem oda, hogy ne tegyek fel eldöntendő kérdéseket, illetve a további elbeszélő jellegű válaszokat elérve, igyekeztem kihagyni olyan kérdéseket, amik a miért, hogyan kérdőszavakat tartalmazták (Kovács 2006a). Nem említettem ebben a részben az etnikai vagy lokális identitás kérdéskörét sem, hogy ezzel se befolyásoljam az élettörténet folyamatát. A második „körös” interjúk során ezek azonban már előkerültek – hiszen itt kifejezetten értékelésekre, véleményekre voltam kíváncsi.

Előfordult, hogy az interjúk során az adatközlő arra kért, bizonyos információkat hagyjak figyelmen kívül; ezeket a részleteket a szöveges átírás során kihagytam, és az elemzés során is próbáltam az így nyert adatokat figyelmen kívül hagyni. Ezzel a ponttal el is érkeztünk a kutatói munka harmadik nagy állomásához, az adatok feldolgozásához és elemzéséhez. Hangsúlyoznom kell, hogy az interjúszövegek szó szerinti átírása, és annak csatolása nem egyenlő egy olyan törekvéssel, amely e szövegeket önmagukban való, mindenféle magyarázat és kommentár nélküli publikálását jelentené.

Az elemzés során a kutató ezeket a szövegeket szétszabdalja, részleteiket újracsoportosítja, az adatközlők általi rendszert megbontja, és egy új rendszert állít össze. A szövegeket értelmezi, interpretálja, új kontextusba helyezi, a szövegrészleteket eredeti környezetükből kiragadja. Értelmezése nem hagyja figyelmen kívül a szövegeken kívül megszerzett tapasztalatait (Kristóf 1998:60), és a megszületett tudományos munka tökéletesen sosem lehet független a kutató céljának, háttérismeretének, kulturális tőkájének stb. befolyásától. Már eleve az interjúszituáció is magában hordozza a módszer egyik ellentmondását: hiszen a szöveg egy mesterséges szituációban születik meg. Ezután szöveggé alakítása során óhatatlan kimaradnak a kontextus egyes elemei.

Az interpretáció során a kutató különböző lehetséges jelentések közül választ, ám természetesen nem tudja kivonni magát teljesen a hibázás lehetősége alól sem. Objektivitásra is csak törekedni lehet, de nem lehetséges elérni, mert mindenképpen saját társadalmi, kulturális héttérünk befolyása alá kerülünk. A téma kiválasztása, az azon belüli szelektálás is azon múlik, hogy életünk során a kulturális, társadalmi közeg melyik kérdésekre tett minket érzékennyé (v.ö. Kapitány–Kapitány 2002b:127). Egy társadalom vizsgálatához annak belső szerveződését meghatározó háttér-információk ismerete szükséges, ez azonban külső szemlélődőként könnyedén félreértelmezhető. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor nagyon találóan fogalmazza meg, hogy amennyiben adatközlők értelmezéseit használjuk, nem a vizsgált jelenségről tudunk meg információkat, csupán az derül ki, hogy „hogyan interpretálja az adott kultúra meghatározott mozzanatait X.Y. adatközlő Y.Q. kutató számára kettejük találkozásának W. időpontjában Z. körülmények között” (Kapitány–Kapitány 2002b:126). Minden tudományos munkát, így jelen írást is e tények ismeretével együtt kell befogadni.

Mint azt már az adatközlők tájékoztatásával kapcsolatban említettem, az interjúalanyok védelme az egyik legfontosabb etikai tényező munkánk során (vö. Babbie 1995:530). Ennek érdekében az interjúk lejegyzése során az adatközlők személyazonosságát felfedő információkat elhallgattam. Ilyen az interjúalanyok neve és lakóhelye, az interjúkhoz csupán korosztályukat és nemüket adtam meg. Kihagytam továbbá azokat az információkat, amikre kifejezetten megkértek, az említett neveket, és minden olyan egyéb információt, amiről úgy gondoltam, veszélyeztetheti az adatközlők anonimitását.

Összességében azt mondhatom, minden esetben az adatközlők tisztelete és védelme kell, hogy vezesse a kutatót, figyelembe véve, hogy ezek ne veszélyeztessék tudományos hitelességét, és munkája eredményeinek relevanciáját. Kutatásom során én is erre törekedtem.

Felhasznált irodalom

1. Babbie, Earl 2008 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Budapest.
2. Barth, Fredrik 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 1:3-25.
3. Foucault, Michel 1998 A diskurzus rendje. In *A fantasztikus könyvtár*. Vál. és ford. Romhányi Török Gábor. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 50-74.
4. Foucault, Michel 2000 *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Szerkesztette: Sutyák Tibor. Latin Betűk Alapítvány, Debrecen.
5. Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó, Budapest.
6. A.Gergely András 2006 *Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén*. 1-17. Online: http://www.publikon.hu/application/essay/338_1.pdf (letöltve: 2019.03.15.)
7. Horváth Dóra – Mitev, Ariel 2015 *Alternatív kvalitatív kutatási kézikönyv*. Aliena Kiadó, Budapest
8. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2002a Magyarságszimbólumok – egy értelmiségi minta tükrében. In A.Gergely András szerk. *A nemzet antropológiája (Hofer Tamás köszöntése)*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 257-276.

9. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2002b Résztevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk 2.* Osiris, Budapest, 124-156.
10. Keszeg Vilmos 2011 *A történetmondás antropológiája.* Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.
11. Keszeg Vilmos 2013 *Hiedelmek, narratívumok, stratégiák.* Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.
12. Kiss Balázs 1994 Michel Foucault hatalomfelfogásáról. *Politikatudományi Szemle* 1:43-71.
13. Kiss Balázs 1995 Michel Foucault és a szimbolizáció. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei.* Osiris, Budapest, 289-300.
14. Kovács Éva 2006a Interjúk módszerek és technikák. In *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban.* Online szöveggyűjtemény. Online: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/index72c4.html?option=com_tanelem&id_tanelem=835&tip=0 (letöltés: 2018.11.27.)
15. Kovács Éva 2006b Narratív biográfiai elemzés. In *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban.* Online szöveggyűjtemény. Online: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/index9bb1.html?option=com_tanelem&id_tanelem=840&tip=0 (letöltés: 2019.03.22.)
16. Kovács Éva 2006c Elbeszélés és azonosság a társadalomkutatásban. In *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban.* Online szöveggyűjtemény. Online: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/mmi.elte.hu/szabadbolcseszett/indexcc38.html?option=com_tanelem&id_tanelem=832&tip=0 (letöltés: 2019.03.22.)
17. Kovács Éva 2011 A narratív módszertanok politikája. *Forrás* 7-8:3-20.
18. Sz. Kristóf Ildikó 1998 Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula* 1. évf. 1-2:60-84.
19. Lejeune, Philippe 2003 *Önéletírás, élettörténet, napló. Válogatás Philippe Lejeune írásaiból.* L'Harmattan, Budapest.
20. Pászka Imre 2007 *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából.* Belvedere Meridionale, Szeged.

21. Rosenthal, Gabriele 1993 Reconstruction of life stories: principles of selection in generating narrative biographical interviews. In Josselson, R. – Lieblich, A. eds *The narrative study of lives 3*. Sage, London, 59-91.
22. Szabó Márton 2003 Az interpretatív társadalomtudomány, Clifford Geertz elemzése. In uő. *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések. (Posztmodern politológiák)*. L'Harmattan, Budapest, 56-65.

Mellékletek

1. Interjúkatalógus
2. Tájékoztató-beleegyező nyilatkozat

I. számú Melléklet

Interjúkatalógus

1. rész / 1. : Mesélje el az életét!

1. rész / 2. : Kérdések az élettörténetre vonatkozóan

Etnikai / lokális identitás kérdésére nem közvetlenül kitérve, kizárólag elbeszélő jellegű kérdések:

- nagyszülőkről, szülőkről, gyermekkorból, iskoláról olyan releváns történések kiválasztása, melyben az etnicitás szerepet játszhatott
- diákévek, pályaválasztás hasonló elvek mentén
- munka, ambíciók, sikerek és kudarcok
- házasság, családi, baráti kapcsolatok (különösen vegyes házasságok esetében)
- gyermekek, unokák nevelése

2. rész: Kérdések az etnikai, lokális identitás kérdésére közvetlenül kitérve:

- *Milyen motivációk játszottak szerepet az iskolaválasztásban (gyerekek iskolaválasztásában), munkaválasztásban?*
- *Számontartja-e Ön magát egy nemzet vagy nemzetiség tagjaként? Ha igen, melyikként?*
- *Milyen formában használja a nevét (magyar etnikumú adatközlők esetén)?*
- *Melyik nyelvet használja napi szinten, melyiket használja többet?*
- *Milyen jelentőséget tulajdonít az anyanyelv használatának a nevelésben, iskoláztatásban, kapcsolatokban?*
- *Volt-e konfliktusa a kisebbségi mivolta miatt?*
- *Hogyan értékeli az identitásváltást? (névhasználat)*
- *Milyen kulturális programokon vesz részt?*
- *Tájékozódik-e valahonnan, honnan tájékozódik a napi eseményekről a településéről, régiójáról, országokról, világról?*
- *Aktuális és egykori diskurzusok értékelése, értelmezése*
- *Milyen céljai vannak a jövőre nézve?*

II. számú melléklet

Tájékoztató-beleegyező nyilatkozat

Alulírott

(születési hely és idő vagy lakcím:

.....) nyilatkozom, hogy a
..... településen napon rögzített élettörténetem kizárólag tudományos célra a következő feltételek mellett felhasználható:

- Az élettörténet szöveges változatban személyes adataim (t.i. nevem, lakcímem, születési időm és helyszínem stb.) feltüntetése nélkül kerül felhasználásra, oly módon, hogy
- abból minden, az anonimitásomat (névtelenségemet) sértő vagy veszélyeztető adat, illetve
- minden olyan szövegrészlet, melyet az rögzítés során törlésre kijelölök, a szöveges változathoz törlésre kerül.
- A szöveg (átirat) részben vagy egészben (figyelembe véve a fent említett feltételeket), bármilyen nyilvános formában (t.i. közgyűjteményben, digitális vagy nyomtatott formában) megjelenhet magyar nyelven vagy fordításban.
- A hanganyag kizárólag tudományos, ismeretterjesztő vagy oktatási célból részleteiben, kihagyva minden, a fent említett részletet, kerülhet bemutatásra.
- Az eredeti hanganyag és személyazonosságom a hangfelvétel készítőjének tulajdonában marad, azt harmadik félnek ki nem szolgáltatja.

Nyilatkozom továbbá, hogy a feltételeket megértettem, azokról a felvétel készítőjétől szóban részletes magyarázatot kaptam.

..... ,

Helység, dátum Aláírás

Turóczi Ildikó

A tábor

Barátokként jövünk

Az 1940-es években, a második világháború idején japán, majd amerikai katonai bázisokat létesítettek néhány melanéz szigeten. A szigetlakók, akiknek életét átszötte a spiritualitás és misztikum, azt látták, hogy a földjeiken állomásozó katonák, bár látszólag semmi hasznosat nem végeznek, mégis rendszeresen kapnak különféle javakat, és ezek a javak többnyire repülőgéppel érkeznek. Mindebből csakis arra következtethettek, hogy a katonák kapcsolatban állnak valamiféle felsőbb hatalommal, ami rendszeresen ellátja őket, fedezi szükségleteiket.

A háború után a katonák elhagyták a területet és nem érkezett több szállítmány. A szigetlakók bambuszból, faágakból és egyéb erre használható anyagból leszállópályákat, irányítótornyokat építettek, és várták, hogy nekik érkezék az istenek által küldött, minden földi jóval teli csodagép.

A jelenséget és a köréje épített rítusokat Cargo-kultuszként (rakománykultuszként) ismerjük.⁹

Dél-Szudán 2011-ben függetlenedett Észak-Szudántól. A remélt gazdasági fellendülés helyett azonban a közel 60 éve tartó polgárháborút újabb etnikai és vallási konfliktusok, a kóolajmezőkért folyó hatalmi harcok követték, melyek az ország elszegényesedéséhez, az oktatás és egészségügyi ellátás hanyatlásához vagy megszűnéséhez, az érintett régiók lakosságának tömeges elvándorlásához és súlyos gazdasági inflációhoz vezettek.

⁹ A Cargo-kultusról bővebben: „a vallási megújulás-mozgalmak egyik sajátos fajtája Melanéziában, amely képzetek, hitek és rituális gyakorlatok sorával arra az elgondolásra alapul, hogy a fehér gyarmatosítóknak hajón vagy repülőgéppel érkező ellátmányok egyszer majd az őslakosoknak fognak érkezni, hogy ezzel jobb életüket és kényelmüket biztosítsák, de ehhez az ősök hitéhez való visszatérés (revitalizmus) szükséges. A légiszállítás bennszülöttek számára megmagyarázhatatlan jelensége összefonódott az ősök és halottak kultuszával, hangsúlyozva a melanézek és a fehérek életszínvonalbeli különbségét, ugyanakkor azt a reményt keltve, hogy a gazdagságot felhalmozó gyarmatosítók, mivel elhagyták isteneiket és erkölcsi érzéküket, megbűnhődnek kegyetlenségükért és az ültetvényeiken dolgozó 'feketék' pedig elnyerik méltóképpen megérdemelt jutalmukat”. In: Boglár Lajos – A.Gergely András szerk. 2010 *Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon*. MTA – ELTE Etnoregionális Munkafüzetek 108. Budapest. <http://mek.oszk.hu/10200/10291/10291.pdf>

Emberek milliói pusztultak el, hagyományok, szokások alakultak át vagy tűntek el, addig ismeretlen, halálos betegségek jelentek meg.

Az országot átszelő Fehér-Nílus középső részének mocsárvidéke, a Szudd, a Nílus-medence legnagyobb mocsárvidéke: területe esős évszakban meghaladhatja a 100.000 km²-t. A vidék kis falvait a dinka és a nuer törzsek lakják. Néhány falvacskát csak keskeny, fából faragott kenuval lehet megközelíteni, ezek lakói még őrzik hagyományaikat, szokásaikat, nyelvüket, vallásukat és homlokukon, arcukon a törzsi vagy klán-hovatartozásról árulkodó hegtetoválásokat. Ezek a falvak nehéz megközelíthetőségük miatt látszólag soha nem kerültek a hazai és nemzetközi gazdaságpolitikai érdeklődés központjába, de még a perifériájára sem.

Az ország északi részén, a két Szudán határvidékén találjuk a gazdasági és politikai érdekek fókuszában álló kőolajlelőhelyeket, az országnak ezen a részén állandósultak a fegyveres összetűzések. A nagyhatalmi játszmák eszközévé vált dinka és nuer politikai vezetők olyan véget nem érő, értelmetlen és érthetetlen háborúzásba vitték az országot, aminek már rég nem tudni sem okát, sem célját. A tanult/iskolázott emberek háborújának („the War of the Educated”) is nevezett polgárháborúban milliók vesztették életüket, újabb, és addig egymással békében élő törzsek estek egymásnak. Az országot előzönlötték a békefenntartó csapatok, a világ minden tájáról érkeztek segélyszervezetek, egyházi felekezeti missziók rendezkedtek be a háborúmentes, aránylag békés területekre. Segíteni és barátokként jöttek.

„We come as friends”, azaz Barátokként jövünk a címe az osztrák Hubert Sauper által rendezett dokumentumfilmnek is.¹⁰ A csaknem kétórás film kíméletlenül szembesít a modern kor kíméletlen, kegyetlen és embertelen újgyarmatosító, imperialista módszereivel. A filmet nézve alig hihető, hogy nem megrendezett, beállított, előre megtervezett képeket, epizódokat látunk. „Világosságot hoztunk nektek!”, hogy fény legyen a sötétben – tudósít a média, és aligha sejti valaki, hogy egy kis áramfejlesztőről van szó, ami ahhoz kell, hogy néhány üzletember kibányássa és értékesítse a faluban talált aranyat.¹¹

¹⁰ Hubert Sauper (2014): *We come as friends*, dokumentumfilm (zene: Slim Twig, forgatókönyv: Hubert Sauper, producerek: Hubert Sauper & Gabriele Kranzelbinder).

¹¹ “Let’s take the American Ambassador. He says: ‘We’re going to bring the light; we’re going to electrify your village’. There is a lot of background I could have put into this scene – that this whole electrical power station is made to prepare future exploitation of gold, because there are gold mines in this village”.
Lásd in: <https://www.filmcomment.com/blog/interview-hubert-sauper-we-come-as-friends/>

A „fényt hoztunk a sötétségbe” bárdolatlan, öntelt képmutatása, álszentsége tökéletes metaforájává válhat Afrika újgyarmatosításának. „... ha például te egy olyan faluban élsz Szudánban, aminek történetesen aranya vagy olaja van, majdnem biztos lehetsz abban, hogy a fiaidból katonák lesznek és felügyelnek majd egy olajvezetékre... – ez a gyarmatosító hagyaték szabálya...” – állítja Sauper egy vele készített interjújában.¹² Hajlanánk arra, hogy túloz, hogy felnagyít és dramatizál, de ha vesszük a fáradságot, és rákeresünk a témában megjelent tanulmányokra, írásokra, meggyőződhetünk a dokumentumfilm tényfeltáró értékéről.

Hagyomány és háború

A még egységes Szudán északi részét az iszlám vallású arabok foglalták el, míg délen különböző névcsaládokhoz tartozó törzsek telepedtek le. Az ország ötvenéves brit és egyiptomi uralom után, 1956-ban vált függetlenné, az egymástól eltérő vallású, hagyományú, szokásrendszerű törzsek, népcsoportok közti belső ellentétek viszont ezzel nem oldódtak meg, és magvát képezték a kormány és a déli területek közötti hosszú, 1972-ig tartó első polgárháborúnak.

Az 1972 és 1983 közötti viszonylagos csend után 1983-ban vette kezdetét a második, a bevezetőben említett, elitek/iskolázottak háborújának („the War of the Educated”) is nevezett polgárháború, ami az országot végleges nyomorba, gazdasági csődbe, lakóit pedig kilátástalanságba vezette. A polgárháború gerincét a két egyetemi végzettségű politikai vezető, John Garang és Riek Machar közötti véleménykülönbség adta. A kérdés nagyon leegyszerűsítve az volt, hogy a Nemzeti Iszlám Fronttal szembenálló rebellis csapatoknak fel kell-e adniuk egy szekuláris, demokratikus, egységes Szudán megteremtésének tervét egy politikai és gazdasági függetlenséggel, önrendelkezéssel bíró Dél-Szudán kedvéért, azaz még egyszerűbben: marad az egységes Szudán, és ezen belül Dél-Szudán autonómmá válik, vagy Szudán déli része teljesen leválik és függetlenedik? Mindkét vezető doktori iskolát végzett; a dinka származású, Dél-Szudánnak teljes, politikai és gazdasági függetlenséget akaró Garang ezredes közgazdaságtudományokból doktorált, az egységes Szudánon belül autonóm Dél-

¹² “...which is the problem, you know? the problem is when you live in a peaceful village in Sudan and you happen to be next to a place where there’s gold or oil, you can be quite sure that your children are going to be soldiers and guarding a pipeline, and that your daughters will go and be taken on to some whore house into the city and that your culture is just going down - this is the rule of colonial legacy...”. Lásd in: <https://www.youtube.com/watch?v=OiT1R7N6dmU>

Szudánban gondolkodó nuer származású Machar pedig a filozófiából és stratégiai tervezésből szerzett doktori diplomát.

A polgárháború ideje alatt még inkább kiéleződtek a nuer-dinka ellentétek, addig egymással viszonylagos békében álló törzsek estek egymásnak. Az országba egyre több fegyver érkezett, szaporodtak a kormánypárti és a rebellis alakulatok, az etnikai alapon szerveződő törzsi háborúk mellett fellángoltak az autonómiáért és az ország függetlenedéséért folytatott harcok, dinka esett nuernak, nuer dinkának, majd nuer nuernak, látszólag követhetetlen és kaotikus események követték egymást.

Az agro-pasztorális életformát folytató nuer törzsekben a leginkább marhatenyésztéssel foglalkozó férfi és család (klán) társadalmon belüli pozícióját a birtokában levő szarvasmarhák száma határozta és határozza meg. A szarvasmarha a nuer férfi erős valutája, ami nem inflálódik, és amit bármikor lehet értékesíteni. A gulyákra nem mindig békés úton tesznek szert, a lándzsás portyázások sokszor végződnek tragikusan, követelnek emberéletet, amik törzsek/klánok közti konfliktusokhoz vezetnek. Az ellentétek elsimításának, a felek megbékítésének jól működő rítusa van, aminek lebonyolítása a köztisztelőnek és közmegebecsülésnek örvendő, leopárdbőrt viselő törzsi főnök vagy/és varázsló feladata; ugyancsak az ő dolga megalkudni az elhunyt rokonaival az őket kiengesztelő és megbékítő szarvasmarhák számát. Mindaddig, amíg a tettes nem törleszti az adósságot, bármikor számíthat a gyászoló család megtorlására; az alku megszegése súlyos következményekkel, akár halállal is járhat.¹³

Az Evans-Prichard által leírt szokás sok helyen ma is tartja magát. Fiatal helyi kollégám halálra rémülten jelentette, hogy családja is hasonló galibába keveredett, ami miatt őt is üldözik, és aggódott, hogy általa a kórház biztonsága is bajba kerülhet. Gondját senki nem vette félvállról, néhány hétig, míg a családok közti viszálykodás megoldódott, a kórház is különleges védelmet kapott.

¹³ Evans-Prichard, E. E. 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press, 149-155; Johnson, D. H. 1986 The Historical Approach to the Study of Societies and their Environment in the Eastern Upper Nile Plains. *Cahiers d'Études Africaines*, 26(101), 131-144. <https://doi.org/10.3406/CEA.1986.2169>

Az emberéletet követelő portyázáshoz igazodó, jól működő, moralitást sem nélkülöző szokásrendben gyökeres változást a második polgárháború hozott; a vezetők hatalmi törekvései az állattartásból élő nomád pásztornép rítusokkal legitimált portyázásait önkényes fosztogatássá, vérengzéssé alakították. Ebben a folyamatban a Macharé volt a döntő szerep. Macharnak a dinkák elleni viselt háborújában egyre több katonára volt szüksége, ellenben azt is tudta, hogy a hagyománytisztelő nuerekből álló, eredetileg a gulyáik védelmére és a portyázások, rajtaütések kivédésére alakult Fehér Nuer Sereget (White Nuer Army) aligha tudja rávenni arra, hogy azokra a dinkákra támadjanak, akikkel addig jó szomszédságban voltak. A hadsereg katonái azzal érveltek, hogy a sok emberélet értelemszerűen sok rítust és még több szarvasmarhát követel, ami viszont nekik nincs. Machar cselszövéshez folyamodott, elhitette velük, hogy a szülőföld védelméért harcolnak, és az így okozott halál nem tartozik a hagyományosan rítuskötelesek közé, majd emlékeztette őket a nuerek nagy prófétájának, Ngundeng prófétának a jóslatára, miszerint a nuer nép egyetlen nagy harcban halálos csapást mér a dinkákra, és megsemmisíti őket. A prófécia szerint a harcot egy Nasír faluból származó, balkezes messiás fogja vezetni, akinek homlokára nincs a férfivá avatás jele hegtetoválvá, és akinek fehér felesége van. A prófécia tökéletesen Macharra illettek: Nasír faluban született, balkezes volt, homlokán nem volt hegtetoválas és második felesége Emma McCunne, egy fehér nő volt. Hogy még tökéletesebben ráilljék a messiás szerep, Machar visszaszerezte a britektől a próféta szertartási botját, majd miután küldetéséhez már semmi kétség nem férhetett, biztosította a katonákat, hogy általuk fog beteljesülni a prófécia, és a szent ügy mentesíti őket mindennemű spirituális vagy anyagi kártól, ráadásképp pedig busás fizetséget is ígért nekik.¹⁴ Így került sor 1991-ben a bormészárlásnak nevezett rajtaütésre („the bor massacre”), amihez megközelítőleg 30.000 nuer fiatal sikeresen mozgósítani, és amiben több ezer dinka életét veszítette, állataikat elhajtották, asszonyaikat, gyerekeiket elrabolták, megbecstelenítették, lemészárolták, a túlélők pedig elmenekültek, vagy évekig tartó éhínség és gyász sújtotta őket.

A Machar-féle hadviselés megszegte és túllépte az erőszakos cselekedeteknek azt az etikai határát, melyet az előző nuer és dinka generációk vezetői tiszteletben tartottak, és precedensteremtő módon pillanatok alatt változtatta át az időszakos állapotportyázás

¹⁴ Wild, H., Jok, J.M. & Patel, R. Int J Humanitarian Action (2018) 3: 2. <https://doi.org/10.1186/s41018-018-0030-y>

hagyományos mintáit határok nélküli katonai fegyveres támadásokra,¹⁵ ugyanakkor jó ideig megmérgezte az egymás mellett élő törzsek közötti kapcsolatokat.

Kartúm pedig türelmesen várt... távolról és elégedetten szemlélte a nuer-dinka etnikumközi harcokat, kivárta a nuer rebellisek és a szintén nuer Machar által vezetett, ugyancsak rebellis csapatok összetűzéseit,¹⁶ várt a túlélő győztesre, akivel majd tárgyalásokat folytathat. És miközben a felszított indulatok hatására addig nem tapasztalt agresszió, kegyetlenkedés, fosztogatás terjedt az országban, politikai és katonai ellenőrzése alá helyezte a Felső-Nílus állambeli, jórészt nuerek által lakott, stratégiai jelentőségű olajmezőket.¹⁷

1998 decemberében a szudáni kormány bejelentette, hogy a kanadai, maláj, brit, argentin, német és kínai olajvállalatokkal közösen befejezték annak az 1110 km hosszú olajvezetéknek az építését, ami a nyers kőolajt az északi finomítókhöz fogja szállítani. A vezeték 1999-ben hozták működésbe; a szudáni kormány a Nemzetközi Valutaalap (MFI) 450.000 millió amerikai dollár értékű hitelét számította ezzel az üzlettel törleszteni, és a késedelmi szankciókat eltöröltetni.

A Nemzetközi Valutaalap augusztus 27-én felfüggesztette a foganatosított szankciókat, augusztus 30-án pedig sor kerül az első szudáni nyerskőolaj exportra. A jelentős eseményen 30 nyugati cég 399 képviselője vett részt.¹⁸ Az akció következményeképp törzsek váltak egyik napról a másikra földönfutókká, százezrek kényszerültek lakóhelyeik elhagyására, férfiak ezrei vonultak be katonának, hagyományok és szokásrendszerek bomlottak és semmisültek meg. A nincstelenné vált családoknak, nőknek, férfiaknak maradt az esős évszakban térdig érő sár, a szúnyogok és betegségek, az éhínség, a nők megbecstelenítése és az erőszak, jobb esetben pedig a menekülttáborok vagy az olyan csendesebb, békésebb helyek, mint amilyen Old Fangak

¹⁵ Jok, J. M. & Hutchinson, S. E. The Militarization of Nuer and Dinka Ethnic Identities. African Studies Review, Vol. 42, no. 2: 125-145. Cambridge University Press; Hutchinson, S. E. (2000). Nuer ethnicity militarized. In: Anthropology Today, Vol. 16, no 3. Web:

<https://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT1200/h11/Hutchinson%20sosant%201200.pdf>

¹⁶ Human Rights Watch (2003) Sudan, Oil, and Human Rights. pp. 130-140 Web:

<https://www.hrw.org/reports/2003/sudan1103/sudanprint.pdf>

¹⁷ "During 1997 and 1998, the government succeeded in gaining political and military control over strategic oil fields in Nuer regions of the Western Upper Nile by encouraging another former rebel warlord based in Bul Nuer country, Paulino Matip Nhial, to attack Machar's forces further south." Jok, M. J. & Hutchinson, S. E. (1999). Sudan's Prolonged Second Civil War and the Militarization of Nuer and Dinka Ethnic Identities. African Studies Review, Vol. 42, No. 2, pp. 125-145. Cambridge University Press

¹⁸ Human Rights Watch (2003) Sudan, Oil, and Human Rights. pp. 174-175.

<https://www.hrw.org/reports/2003/sudan1103/sudanprint.pdf>

is volt. Garang ezredes egy nem tisztázott körülményű repülőbalesetben hunyt el, Riek Machar-t száműzték.

A tábor

Bő húsz éve egy missziós orvost mélyen érintett az Old Fangakban élők kilátástalan helyzete, a térség egészségügyi ellátásának hiánya. Az orvos a misszió befejezése után visszatért a nuerek által lakott faluba, és létrehozta a saját humanitárius segélyszervezetét.¹⁹ A falu lélekszáma akkor néhány ezernyi lehetett. A szervezet felhívására több lelkes támogató jelentkezett, és rövid idő alatt Old Fangak a térség egyetlen egészségellátó helyévé vált, a szervezet áldásos és eredményes tevékenysége pedig nemzetközi elismerést nyert, ami a támogatók számának további gyarapodásával járt.

A Dél-Szudán 2011-es függetlenedését követő belső ellentétek, villongások, fegyveres támadások miatt rohamosan nőtt a háborús térségeket elhagyni kényszerülők száma, milliók menekültek a szomszédos Szudánba, Ugandába, Kenyába, de Old Fangakba is, ahova rendszeresen érkeztek élelmiszer-csomagok és ahol orvosi ellátásra is lehetett számítani. 2011 és 2018 között a helybéliek állítása szerint a lakosság száma megtízszereződött, következésképpen a betegek száma is évről-évre gyarapodott, a megszokott patológiához pedig addig ismeretlen betegségek, kórképek társultak. Rohamosan nőtt például a tébécés és HIV-fertőzött betegek, a vese- és májelégtelenségben szenvedők száma. Idővel a krónikus meg az akut betegellátás igényei meghaladták a helyi és nemzetközi lelkes önkéntesekből verbuválódott szervezet lehetőségeit. Megoldást azok a nemzetközi segélyszervezetek jelképeztek, akik pozitívan válaszoltak az old-fangaki szervezet meghívására, és akik saját táborral, csapattal és rendszerszerűen kapcsolódtak be a programba.

Az egymástól eléggé különböző munkamódszerek, betegellátó koncepció és terepismeret miatt a segélyszervezetek összecsiszolódása, a tennivalók elosztása viszont nem mindig volt zökkenőmentes. Míg dr. Jill, aki húszéves gyógyító munkája révén jó tereptapasztalatra tett szert, a helyiek bizalmát élvezte, az újonnan érkezett csapat tagjai állandóan változtak, különbözőképpen viszonyultak mind a vállalt feladathoz, mind a helyi kollégákhoz és betegekhez. Az ambuláns betegfogadás, a krónikus betegek kórtermei dr. Jill-hez tartoztak, a súlyos betegek sürgősségi ellátása, az ún. „akut”

¹⁹ Az említett szervezetről bővebben itt: <https://www.alaskasudan.org/>

kórtermek pedig a másik csapathoz. Míg dr. Jill kórházának udvarára mondhatni beköltöztek a messziről érkezettek, és hetekig-hónapokig éltek ott, addig a másik csapatot kötelezte a hospitalizációs ráta. Míg dr. Jill kórháza tele volt krónikus és fertőző betegekkel, addig a másik csapat ilyesfajta ellátásra egyáltalán nem volt felkészülve. Míg dr. Jill partnerkapcsolatban állt a munkatársaival, addig a nemzetközi táborban szigorú hierarchia volt.

Mikor a táborban töltött napokra gondolok, még mindig összeszorul a torkom. A megélt tapasztalatok élesen láttatták, hogy mennyire tapintatlanul és tudatlanul vagyunk képesek behatolni egy számunkra idegen területre és idegen közösségbe, birtokba venni azt, saját szabályainkat érvényesíteni azzal a vitathatatlan meggyőződéssel, hogy segítünk, tanítunk, gyógyítunk. Azokban a napokban szomorú és dühös voltam, és csak itthon döbbsentem rá, hogy mindez azért volt annyira fájdalmas, mert akkor és ott veszíteni véltem az érdekmentes humanitárius és etikus orvosi segítség illúzióját. Hiszem és tudom, hogy a történetek nem jellemzőek és nem általánosíthatóak sem a szervezet más projektjeire, sem magára a szervezetre, melynek elköteleződése, vállalásai és elvei egészen másról szólnak.

Ahogy először megpillantottam a tábort, furcsa érzés fogott el: az alig néhány négyzetméternyi területen alacsony, vinyl fóliával fedett tukulok és katonasátrak sorakoztak szorosán egymás mellett. A házacskákhoz és sátrakhoz betonlapokból álló ösvény vezetett; ezek jelentették a száraz foltokat esős évszakban. A tábor egyik sarkában, a lakóhelyektől néhány méternyire két latrina (pottyantós vécé), közepén pedig a konyha állt. A konyhától néhány méternyi árok terelte a mosogatólevet és egyéb konyhatevékenységből származó szennyvizet a mosakodófülkék mögötti tócsába. Itt-ott csappal ellátott, vízzel telt műanyag hordók sorakoztak, oldalukon „ívóvíz”, „kézmosóvíz” felirattal. A nappaliként használt nagyobb helyiségben tévé, hűtőszekrény és hűtőláda, a szekrényekben konzervek, kávé, müzli és dzsemek, dobozos üdítők, víz és alkoholos italok... Az élelem hetente kétszer érkezett a fővárosból, árát a táborlakók adták össze. A friss zöldség és gyümölcs hiánycikk volt, a főtt ételt többnyire rizs, makaróni és konzervből készített mártás jelentette. A két tábori szakács a faluból járt be a reggeltől estig tartó műszakba; ők főztek és mosogattak, ők sütötték reggelente a zsemleszerű kenyérbéket is. A mosás, vasalás, takarítás szintén a faluból bejáró, a szervezet által alkalmazott asszonyok dolga volt.

A világgal való kommunikációt műholdas internetes kapcsolat tette lehetővé; az országnak ez a része nem érdekelte a mobiltelefon-társaságokat. Egy idő után megszoktam az éjjel-nappal nyakamban lógó rádiós adóvevő készüléket; a miénk, azaz a medikális csoporté volt a nyolcas csatorna.

A villanyáramot saját generátorok fejlesztették mind a táborlakóknak, mind a mellette levő, kórháznak nevezett betegellátó helynek. A kórház, amit vékony kerítés választott el a tábortól, három nagy sátorból, azaz a gyerekgyógyászati, női és férfi kórtermekből, és a sürgősségi pontnak nevezett pódiumszerű építményből, valamint a sebészetnek és szülészettnek helyet adó épületből állt. Ezt követte dr. Jill kórháza, ami inkább hasonlított menekülttáborhoz, mint kórházhoz. Az egyetlen kórteremben HIV-fertőzött és más krónikus betegségben szenvedő, csontvázszerű gyerekek és felnőttek, nők és férfiak feküdtek, az udvaron rögtönzött sátrak álltak az újonnan érkezőknek. A dr. Jill-féle tábor legtúlsó része azoknak jelentett menedéket, akik nagyon messziről érkeztek ide, vagy éppen elvesztették mindenüket, beleértve a világgal, közösségükkel, családjukkal való kapcsolataikat. Itt ért véget a méregdrága, dobozos üdítőktől, a haldokló csontvázakig vezető út, és e gondolat fura, bizarr hangulata ottlétem utolsó pillanatáig bennem maradt.²⁰

A kórházunk egy nagyon kezdetleges laboratóriummal dolgozott, ha egyáltalán laboratóriumnak nevezhetjük azt a helyet, ahol néhány diagnosztikai gyorseszteszt és a hemoglobin, valamint a vércukorszint meghatározására szolgáló kis készülék ki is merítette az összes lehetőséget. Nevezhetjük így, mert sok afrikai országban ez a megszokott és elfogadott, és mégsem, mert itt a megszokottnál jóval több olyan beteg jelentkezett, akiknek diagnózisához, gyógyszeres kezelésük beállításához nem volt elég a fizikai vizsgálat és a kórtörténet. Ha a legtöbb trópusi betegség diagnózisához és kezeléséhez valóban elégségesek a gyorsesztesztek, az olyan krónikus bajokban, mint a májcirrózis, veseelégtelenség, a súlyos alultápláltság és szövődményei, valamint az ezek talaján fellépő HIV-fertőzés/AIDS – ennél többre van szükség. Ezek kezelése a legszükségesebb laborvizsgálatok hiányában eléggé kísérleti, eléggé kockázatos, és ezt tudja minden orvos, még akkor is, ha nem ad neki hangot. Másrészt pedig az országban

²⁰ „... ez egy olyan színtér, ahol mindenki hőst és nagyszerűt játszik egy szűk kis színpadon, és mindenki tapsra vadászik, ezáltal groteszk-bizarrá válik az egész, és a humor, ha van, megtorpan, bemerevedik. A zsúfolt színteret egy még groteszkebb tér veszi körül; építőanyagok között elnyúlt árnyak, csontsoványak; ilyennek képzelem a haláltábor...” – írtam a naplómbe.

csak néhány jobban ellátott és felszerelt kórház van, és azok sem megközelíthetőek az itt élő törzsek számára. Mondhatnánk akár azt, hogy a biztos halál helyett, amit pl. az említett betegségek jelentenek, valamilyes reményt jelenthet a túlélésre az effajta próbálkozás, csak hát a túlélés nem mindig jelent életminőséget is, így Dél-Szudánban sem.

A sok éve tartó háború és az ebből adódó törzsi viszályok miatt az országban nem biztonságos a közlekedés, nem biztonságosak a mindennapok. Az egészségellátás sok helyen ismeretlen fogalom, és ha van, gyorsan híre megy ennek is. Asszonyok, családok vándorolnak beteg gyerekeikkel a gyógyulás, túlélés reményével. Az út néha napokig, máskor hetekig tart, néha gyalog, máskor meg a hajóval, csónakkal, kenuval.

Ha az akut betegségek esetében aránylag egyszerű a dolog, a hasmenést, maláriát, tüdőgyulladást többnyire néhány nap alatt meg lehet gyógyítani, úgy az utolsó stádiumban levő krónikus vagy éppen életveszélyes betegségek ellátása már sokkal bonyolultabb. Itt nyilvánvalóvá válik a betegség/élet és halál fogalmának kultúrafüggő értelmezése, ami néha megkérdőjelezi a (gyakran már indulásból illuzórikus) gyógyító szándék szükségességét és/vagy hasznát.

Duplakorlát és vakság, avagy lándzsaharc és trachoma

A dél-szudáni törzsi közösségekben a pénznek nem volt és ma sincs túlságosan nagy értéke. A szarvasmarha ára követi az árfolyamot és inflációt, bármikor pénzre cserélhető, váltható, így érthető, hogy a nomád, állattenyésztő népek szarvasmarhával vásárolnak maguknak feleséget, egészséget, és szarvasmarhával fizetnek az okozott kárért. Az elsődlegesen marhatenyésztésből élő törzsek életét meghatározza állataik száma: a szarvasmarha fontos élelemforrás²¹ és vásárlóeszköz, a család társadalmi rangját pedig meghatározza a gulya nagysága. Ha a törzsön belüli vitákat, becsületbe vágó gondokat/problémákat nem sikerül egymás között rendezni, alkuval megoldani, akkor következik a lándzsákkal vívott erőharc, aminek hamar híret kaptuk mi is, hogy készen állhassunk a sebesültek fogadására és ellátására.

A szűk, kis kenukban súlyosan vagy csak enyhébben sérült férfiak érkeztek és vártak ellátásra. Többnyire egy-két felületes karcolással, szúrással megúszták a harcosok, de előfordult néhány komolyabb baleset is, mint például az Achilles-ín elvágása, vagy annak a 16-17 év körüli fiatalembernek az esete, akinek a lándzsadöfés a

²¹ „egy nuernek elég a tej és cirok, hogy megéljen” – állította helybéli kollégám.

lépét érintette, és akinek állapota az ezt követő belső vérzés miatt életveszélyessé vált. A fiatalembert, miután eltávolították a lépét, a sürgősségi ellátásnak is helyet adó pódiumon levő „intenzív megfigyelőbe” hozták. Egy hetes utóápolás és megfigyelés után derült ki, hogy a beteg deréktól lefelé lebénult, azaz paraplégiás lett. A sebészcsapat meglepetten és értetlenül állt az eset előtt, a sebész őrjöngött és jobb híján bízott a spontán javulásban. Néhány nappal később egy duplakorlátot készítettek neki, hogy járni tanuljon, akkor viszont az is kiderült, hogy a fiú sem a vizeletét, sem a székletét nem tudja tartani. A következő napok rehabilitációs kísérletei teljesen hiábavalónak bizonyultak, a fiú pedig látszólag higgadtan és passzívan viselte a baját. A történet eszembe juttatta a bénulásos betegségek Kamerunban látott natív fizioterápiáját: a háromnaponként ismétlődő kezelések ideje alatt a beteg és a gyógyító együttműködött, kölcsönösen figyeltek egymásra, és a beteg visszajelzése legalább annyira volt fontos, mint a gyógyító ténykedése, ugyanakkor volt egy mindkettőjük számára fontos, közös cél: a beteg gyógyulása. Az világos volt, hogy a mi rövid, néhány perces, eléggé felületes és felszínes reggeli vizitjeink ezt meg sem közelítették, és a duplakorlát sem helyettesítette a közös célt, valamint terápiás döntéseinkben sem volt nyoma interaktivitásnak, vagy más együttműködő magatartásnak.

A helyi kollégákkal is megvitattuk az esetet. Engem főképp a beteg és családtagjainak látszólagos passzivitása lepett meg. Jól látom, hogy a fiú nem is próbál megerősödni, hogy egyáltalán nem érdekli, mi lesz vele? – kérdeztem őket. Kollégáim válaszaiból kiderült, hogy a családok már megegyeztek a fiú egészségében tett kár szarvasmarhában értendő értékében, tehát a sérülést okozó családja beleegyezett a veszteséges család kártalanításába, és azt sem titkolták, hogy a fiút a kórház elhagyása után azonnal egy helyi gyógyítóhoz viszik. A fiú egészségi állapotának további alakulásáról nincs információm.

A beteggel való kommunikáció nehézkes volt; egymás értését és megértését nehezítette, hogy szinte semmit nem tudtunk egymásról, pontosabban másképp tudtuk, láttuk, értettük, kezeltük a dolgokat. Ha mi baktériumokban, vírusokban, különböző kórokozókban és diagnózisokban gondolkodunk, akkor a nuerek értelmező szótárában mindez varázslatot, átkot, mindenképp valamiféle spirituális ráhatást jelent; minél erősebb a rontás, a rossz kiűzése annál teátrálisabb és fájdalmasabb, és ez sok esetben bámulatosan magas fájdalomküszöböt eredményez.

A trachoma (szemcsés kötőhártya-gyulladás) egy baktérium által okozott, szemet érintő fertőző betegség; a fertőzés gennyes váladékozást okoz, a váladékban levő baktérium közvetlenül vagy legyek közvetítésével terjed át a másik emberre. A fertőzés következtében a szemhéj belső felülete durva tapintásúvá válik, majd úgy hegesedik, hogy a szempillák befelé fordulnak, pislogáskor a szempillák súrolják a szaruhártyát, ezzel fertőzést és állandó károsodást okoznak. Évente sokmillió ember vakságát okozza sok afrikai országban. Kezelése egyszerű, a fertőzés aránylag könnyen gyógyítható lenne, ha a beteg időben jutna a megfelelő gyógyszerhez, vagy ha tudná a kór okát, terjedését. Ilyen esetekben mindenki számára hasznosabb és áldásosabb a kölcsönösen egymásra figyelő, interaktív kommunikáció, mint a rutinosan végzett, többnyire unalmas, hosszú, színtelen egészségügyi nevelésnek hívott monológ. Ezt példázza a lázas, rossz állapotban levő nőbeteg története, aki szepszisben (vérmérgezésben), öt napos gyaloglás után érkezett Old Fangakba. Az otthoni, hagyományosan borotvapengével végzett kezelés, a szaruhártyán ejtett vágások megsértették a szemlencsét és üvegtestet (azaz a betegnek „kifolyt a szeme”), befertőzték a szemüregben maradt részeket, amiket utólag, a szepszis kezelése után a sebészcsapat távolított el.

Mikor a beteg állapota annyira javult, hogy eleget tudott tenni felkérésünknek, a tágas udvaron levő fák árnyékában beszélünk a történekről. A beszélgetésen többen részt vettek: betegek, hozzátartozók, egészségügyi dolgozók, szóval bárki, akit érdekelt a téma. A műtéten átesett asszony elmondásából kiderült, hogy nem hallott a trachomáról, sem a szemváladékból lakmározó legyek betegségterjesztő szerepéről. Elhangzott az is, hogy mikor az asszony látása szinte teljesen behomályosodott, akkor keresték fel a helyi gyógyítót, aki borotvapengével próbálta eltávolítani a szemgolyóban felhalmozódott „nem tiszta anyagot”. Megtudtuk, hogy másféle terápiára nincs is lehetőség, mert nincs kórház, nincs egészségellátás, a háború után szétlőtt kórházak, szétrombolt közbiztonság, egymásnak feszülő fegyveres csapatok, járhatatlan utak maradtak. Az asszony azt is elmondta, hogy az utazás Old Fangakba pénzbe kerül, legyen az gyalog vagy kenuval, az meg nincs... és pénzbe kerül a visszaút is. Mi a legyek szerepéről fertőzősközvetítő szerepéről beszélünk, a gyerekek védelméről, megvitattuk a felvetődő kérdéseket, problémákat. A műtét életmentő, a beszélgetés pedig hasznos volt, és a kettő együtt közelebb hozott egymáshoz.

Rángógörcs és kóma

A dél-szudáni törzsekben a borotvapengés kezelés általános terápiát jelent, így kezelik a spirituális eredetűnek vélt rángógörcsös, eszméletvesztéses kórokat is: előbb a helyi gyógyítóhoz fordulnak, aki többszörös borotvapenge vágásokat ejt a beteg fején, hogy kivéreztesse belőle a rosszat, majd ha ez nem hozza a várt eredményt, következünk mi, mint utolsó remény. Az eszméletvesztéses, rángógörcsöket okozó szellemet az egyik legártóbbnak tartják, ami varázslattal, átokkal vagy akár szemmelveréssel kerül az emberbe, és aminek kiűzése legtöbbször sikertelen.

A mocsárvidék természetes életteret biztosított a szúnyogoknak, és esős évszakban a maláriás betegek előzönlötték a kórházat. Éjjel és nappal érkeztek a rángógörcsös, bénult vagy éppen kómás betegek, csecsemők, gyerekek és felnőttek, ki a közeli falvakból, ki nagyon messziről. A nagyon messze itt időben értendő, átlagosan négy-öt napnyi gyaloglást vagy hajóutazást jelent, ami a 40°C fok körüli hőségben emberpróbáló feladat. A mindig nagyon zsúfolt, tisztálkodási lehetőségek nélküli ún. kereskedelmi hajót leginkább csak az veszi igénybe, akinek nincs ereje vagy ideje a gyaloglásra.

A rettegett agyi malária, ami máshol eléggé ritka kórkép, itt szinte mindennaposnak számított. A helybeliek a maláriát és az agyi maláriát két, egymástól különböző betegségnek tudják: szerintük a maláriát szúnyog terjeszti, az agyi malária pedig ártás, varázslat következménye, és míg a malária szerintük egyszerűen gyógyítható, addig az agyi malária gyógyíthatatlan. Bármennyire bizalommal és reménykedve fordultak hozzánk, az agyi maláriát mi sem tudtuk gyógyítani. Hogy milyen fizioopatológiai folyamatok zajlanak le az agyban, mi áll az agyi malária ismétlődő rángógörcsei hátterében, azt még nem sikerült tisztázni, a nuerek viszont úgy tudják (és így tudják a kameruni esuiak is), hogy az alvás ideje alatt az ember szelleme elhagyja a fizikai testet, hogy majd ébredéskor visszatérjen bele. A néhány napja álmatlanságban szenvedő maláriás betegünknek mi segíteni próbáltunk az alvásban, ő pedig azt kérte kétségbeesetten, hogy ne hagyjuk elaludni, és ha mégis elaludna, mindenképp ébresszük fel, különben „nem fog tudni visszatérni”. Ő és hozzátartozói tudták a kórfolyamatot és a prognózist, a rövidesen bekövetkező kómás állapotot, tőlünk pedig ennek megakadályozást várták. A kórlapba a „beteg delirál” bejegyzés került, a beteg pedig aznap estére kómába esett, majd négy nap múlva meghalt.

Itt jegyzem meg, hogy az alvás és ébrenlét állapotának természetes ritmusát megbontó műveletektől (mint például a műtétet, súlyos égési sebek ellátását, stb. megelőző általános érzéstelenítéstől, mesterséges altatástól) meglehetősen sokan rettegetek, és csak a helybéli kollégák hosszas rábeszélése után írták alá a beleegyező nyilatkozatot.

A szellemvilággal való kapcsolat egyfajta tudatállapotot jelent, amit a természetben és természettel élők már kora gyerekkoruktól elsajátítanak. Ennek érintetlen formájával már alig találkozunk, de ha szerencsénk van és némiképp feledni is tudjuk otthonról hozott szokásainkat, előítéleteinket, fenntartásainkat és elvárásainkat, ránk is ellenállhatatlan, szinte mágikus erővel hat. Gyanúm, hogy a sokat emlegetett „Afrika-vírus” sem jelent más, mint ennek az életérzésnek a megtapasztalását és időnként felbukkanó igényét.

A közbiztonság hiánya minket is elevenen érintett. Agyhártyagyulladásban szenvedő helybéli kollégánk állapota néhány napos javulás után hirtelen visszaesést mutatott, a betegség további ellátására a szükséges laborvizsgálatok hiányában nem voltunk felkészülve, és a Jubában levő koordinációs központtól kértük a kollégának a munkaszerződésébe foglalt segítséget, azaz a beteg elszállítását egy kompetensebb kórházba. A segítség késett, a napok teltek, a helyzet egyre aggasztóbbá vált, és a csalódott beteg családja úgy döntött, hogy közös összefogással egy jobban felszerelt helyre viszik a beteget. A főváros, Juba, nekik nem jöhetett számításba, mert oda az út a dinkák által lakott területen át vezetett, és a dinkákkal a nuerek évek óta háborúban állnak. „Az embereknek hiába van már elégük az egészségből, és viszálykodás helyett látna a saját dolgai után, az utakat katonák ellenőrzik, és őket meg a háborúért fizetik”, magyarázta helybéli kollégám. A legesélyesebb és legkedvezőbb megoldásnak az észak-szudáni főváros, Kartúm tűnt; az út szűk hétbe és néhány tucat szarvasmarha árába került. A kolléga állapotának alakulásáról nincs tudomásom.

Dr. Jill-hez naponta érkeztek nagyon súlyos állapotú betegek, és mind gyógyulásukat remélték tőle. Ha ő nem volt ott, akkor a mi kórtermeinkben feküdtek a máj- és veseelégtelen betegek, volt, akit kómában hoztak, volt, akit „csak” nagyon súlyos állapotban. Több családtag kísérte őket, akiket folyamatosan váltottak más és más rokonok. Hetekbe, hónapokba telt, míg jobban lettek és hazautazhattak. Távozáskor

gyógyszereket kaptak pontos utasításokkal, amiket többnyire elfelejtettek, mire hazaértek. Alig akadt valaki, aki olvasni tudott volna, ami még nem jelentette az írásban kapott utasítások, javaslatok értését is, betartását még annyira sem. Soha annyi májcirrózisos és veseelégtelen beteget nem láttam, mint ott szűk két hónap alatt. Ennek okáról sejtésünk sem volt, annyira lehetett trópusi bajok szövődménye, mint a tüdőtébécé ellen kapott, vagy akár az antiretrovirális szerek mellékhatása. De lehetett az országban szaporodó magánkórházakban történő nem megfelelő fertőtlenítés okozta B vagy C típusú májgyulladás, vérátömlesztés, vagy bármi más. Vérbank nem állt rendelkezésünkre; a súlyos vérszegénységen csak direkt vérátömlesztéssel tudtunk segíteni, megfelelő donort pedig a beteg hozzátartozója keresett, rokont vagy idegent, ahogy sikerült. Előfordult, hogy a kapott vér értékét, ha a vér nem családtagtól származott, szintén szarvasmarhában állapították meg; tőlünk néhány csomag kekszet kapott a véradó.

Aki nem élte túl az utazást, esetleg túl későn érkezett, vagy már nem tudtunk segíteni rajta, az útközben vagy Old Fangokban halt meg. A holttest idegen földre helyezése, amire egyre több, földjét elhagyni kényszerülő törzs kényszerül, szintén hagyomány- és rítusidegen, és mint ilyen, fájdalmas, szomorú. Az így elhalálozott emléket nem őrzi semmi, és előfordulhat, hogy szelleme, a helybeliek szerint, soha nem fog hazatalálni.

Krónikus betegségekkel küzdő, súlyos állapotú, messziről érkezett betegek feküdtek mindenfelé, kórterem-sátrokban és között, dr. Jill pedig nem utasított vissza és nem küldött el senkit, nála a beteg addig maradt, néha hetekig-hónapokig, míg meggyógyult, állapota javult, esetleg meghalt. Ő volt a „fehér mágus”, aki életét életmentő munkájának szentelte, aki éjjel-nappal elérhető volt és aki, ha megfelelő donor nem akadt, vért adott annak, akinek szüksége volt rá.

A nekifeszült életmentés és az általunk mereven követett, szentírás-szerű protokoll között mozgó betegellátásban senkinek nem jutott eszébe tudatni a gyógyíthatatlan beteggel, hogy ő gyógyíthatatlan.²²

A kórházban sok olyan csontra-bőrre fogyott betegünk halt meg, akinek betegségeit csak sejthettük és valószínűsíthettük.

²² Amikor a többedszerre visszahozott, ödémákkal teli, kómás veseelégtelen nőbeteg fiával tudattam, hogy mi esetleg csak javítani tudunk anyja állapotán, meggyógyítani nem tudjuk, mert sem nálunk, sem máshol az országban nincs lehetőség dialízisre, előbb meglepődött, majd megköszönte a hallottakat. Maradtak néhány napig, míg az asszony állapota annyira javult, hogy hazautazhattak.

AIDS

A véget nem érők háborúkkal addig ismeretlen betegségek jelentek meg, amikkel szemben a lakosság értetlenül és védtelenül állt. Ilyenek voltak a nemi betegségek, ezek közül is a rettegett, futótűzként terjedő AIDS. Az addig csak a trópusi nyavalyákkal szembesülő törzsek nem tudtak mihez kezdeni ezzel az alattomos, kezelhetetlen kórral. Ez egy olyan betegség, amitől egyre soványabb és vékonyabb leszel, elveszi az étvágyad, próbálsz tejet inni és húst enni, de hiába, elgyengít, majd meghalsz, mondták pácienseink, és terjedéséről nem tudtak semmit. És ha tudtak volna is, összeegyezhethetetlennek tűnt szexuális szokásaikkal, életvitelükkel. Tulajdonképpen mi sem tudtunk többet mondani nekik, hacsak azt nem, hogy gyógyszereinkkel meg tudjuk hosszabbítani az életüket. Hogy hitelesebbek legyünk az ún. felvilágosító munkánkban, amik 20-30 percnél soha nem tartottak tovább, nekünk is többet kellett volna tudnunk a szokásaikról, de az előtt a kevés előtt is, amennyit tudtunk, olyan értetlenül álltunk, mint ők a halálos kór előtt.

Hogy mennyire volt etikus elkezdeni ezeknek a betegeknek az antiretrovirális kezelését a rendelkezésünkre álló eszköztárral, ezt nehéz eldönteni, figyelembe véve, hogy a kezelési protokoll nem számolt a társbetegségekkel, a nagyon kezdetleges kivizsgálási és állapotkövetési lehetőségeinkkel, sem a mi e téren való tapasztalatlanságunkkal. És nem utolsó sorban felmerül az orvosi felelősség kérdése is, még úgy is, ha figyelembe vesszük, hogy a régióban nincs a miénknél jobb egészségellátó hely vagy komplexebb labor.

Antropológiai ismereteink nagyon minimálisak voltak, nem tudtunk például semmit a nuer, dinka és murle törzsek egymástól eltérő szexuális szokásairól. Nem tudtunk semmit arról, hogy az évtizedek óta tartó háborúk, a hagyományok bomlása, a rítusok előbb említett deszakralizálása mélyen érintette e népcsoportok szexuális szokásait is, hogy a lányok, asszonyok megbecstelenítése kihatott a közösségen belüli megítélésükre, értékükre, hogy a nemi erőszak a hadviselés és bosszú egyik eszközévé vált, és hogy a felmentő rítusok és a kártalanító, jóvátevő szokások mellőzése ilyen téren is elszabadították a kegyetlenkedés lavináját.

A fertőzés elterjedését egyhangúan a háborúnak tulajdonítják. A katonának bevonult férfiak távollétük alatt egyrészt nemi vágyaikat elégítik ki a táborhoz szegődő prostituáltakkal, másrészt, mint előbb említettem, az ellenséges táboron állnak bosszút

lányaik, asszonyaik nyilvános megbecstelenítésével. Többen tulajdonítják a vírusfertőzés eredetét az országba érkező, itt állomásozó szervezetek kenyai, ugandai vagy más afrikai országból érkező, vagy éppen amerikai katonáinak.

Betegeink számára a betegség annyira ismeretlen volt, hogy a kérdésemre, miszerint a HIV-fertőzést vagy a kolerát tartják-e súlyosabb kórnak, kivétel nélkül a kolerát nevezték meg, mint rettegettebb betegséget. Ez eszembe juttatta az észak-szudáni tábort, ahol betegeink jobban tartottak a kezelhető maláriától, mint a halálos kimenetelű kala-azartól, és pedig azért, mert a szúnyog látható, jelenléte hallható, érzékszerveinkkel észlelhető, a kala-azart terjesztő homoki légy pedig mikroszkópos méretű élőlény, aminek jelenlétét csak légycsapdaként használt, olajba áztatott papírral sikerült bizonyítani. Kár, hogy a HIV-fertőzés hordozóinak és továbbadóinak kimutatására nincs ilyen kézzelfogható, egyszerű módszerünk, és mire a fizikai tüneteik megjelennek, addig már valószínűsíthető egy vagy több újabb fertőzött.

Az óvszer használatának propagálása ugyancsak értetlenségbe és elutasításba ütközött. Két fontos érv szólt a mellőzésük mellett: a nők által házasságkötéskor vállalt tíz gyerek nemzése és a katolikus egyház ellenzése a hűséges párkapcsolat javára. Ez utóbb elég nehezen illeszthető bele a törzsi hagyomány- és szokásrendszerbe. A murle törzsből származó kollégám mesélte, hogy náluk a házasságtörés nem jelent túl nagy bonyodalmat; ha kitudódik, a férjet szintén szarvasmarhával kell és illik kiengesztelni, ha a férj viszont sokáig távol van, akkor az asszonyt senki nem fogja elmarasztalni, ha félrelép. Nem így a hajadonokkal: házasság előtt a lányt, ha várandós lesz, illik feleségül vinni, és a családfőnek a kért szarvasmarhát befizetni. Ha a lány megússza várandósság nélkül, de az ügy kitudódik, a lány értéke esik. Ha nem sikerül békésen tárgyalni, akkor következik a családok közti viszály és dárda-háború, ami néha hónapokig is eltart, mindaddig, amíg mindkét fél számára érvényes igazság szolgáltatik. A nuer családokban, ha a férj hosszabb ideig marad távol, az otthonmaradt feleség félrelépése szintén nem okoz nagy bonyodalmat.

Az elutasítás harmadik, meglepő oka a közösségi stigma: „Itt senki nem akar gumióvszert használni, hiába mondjuk, nem értik, hogy miért kell, és azt sem akarja senki, hogy az a hír terjedjen róla, hogy valamiféle rossz betegségben szenved”, mondta helybéli kollégám. Az sem biztos, hogy jó ötlet családtervezésről beszélni egy olyan közösségben, ahol a nő családon és társadalmon belüli szerepe az anyaságról és a gyerekszülésről szól, és ahol az anyának annyi gyereket kell szülnie, hogy a törzs

fennmaradjon akkor is, ha a gyerekek fele meghal, és ahol a férjhez adandó lány szarvasmarhában kifejezett értékének egyik fontos összetevője a lány termékenysége, és nem a szépsége.

A HIV-fertőzés és az AIDS, épp a körülötte levő tudatlanság, információhiány miatt, stigmát, negatív megbélyegzést is jelentett és jelent. Helybéli kollégám mesélte, hogy az így elhunyt beteg holttestét nem szívesen engedik eltemetni a faluban (hogy a „betegség” ne maradjon a faluban és ne betegítsen meg másokat), és arra is volt példa, hogy visszautasították a holttest elhantolását. A betegség okának magyarázata itt is megmarad a spiritualitás szintjén, valami rossz, ártó, lassan pusztító átok vagy varázslat miatt kezd senyvedni a test, veszi étvágyát a beteg, válik erőtlenné, kedvetlenné, munkaképtelenné. A fertőzésben vagy a betegségben szenvedőt közössége mellőzi, kerüli, szociális kapcsolatai szakadoznak és foszlanak, míg csaknem egyedül marad a bajával.

Az antiretrovirális kezelés elkezdése sem mindig váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Annál a 40 év körüli férfinél sem például, aki egy tőlünk néhány napnyi járásra levő faluból érkezett, és aki általános gyengeségről, étvágytalanságról, időnként jelentkező lázas állapotról, fokozódó fáradtságról és lényeges súlycsökkenésről panaszkodott. A fizikális vizsgálat máj, lép és generalizált nyirokcsomó-megnagyobbodást, az elvégzett gyorsteszték pedig HIV-fertőzést mutattak. Az antiretrovirális kezelés elkezdése után állapota fokozatosan romlott, erről értesítették várandós feleségét, aki útnak indult Old Fangak felé, majd útközben megszült, és mire az újszülöttelel a faluba érkezett, férjét már el is eltemették.

Az idős férfitől, akinek szintén pozitív volt a HIV-tesztje, csak annyit sikerült megtudnunk, hogy évek óta köhög, étvágytalan és csont-bőrre fogyott. A tüdőtébécé diagnosztizálására szolgáló köpetvizsgálat negatív volt, részletesebb laborvizsgálatra nem volt lehetőség, ellenben a beteg mindkét lábszárán mutatkozó „leopárdbőr” tünet és a beteg csökkent látásélessége valószínűsítette az onchocerciasis, avagy a folyami vakság nevű, Dél-Szudánban gyakran előforduló trópusi betegséget. A súlyosan alultáplált férfinél nagyon hamar jelentkeztek az antiretrovirális gyógyszer mellékhatásai, ezért a kezelést le kellett állítani.

A nyilvántartásba vett új esetek egy része visszatért ellenőrzésre, ezek száma viszont fokozatosan csökkent. Követésüket, nyilvántartásukat nehezítette, hogy sokan érkeztek távoli törzsekből, a három vagy hat hónapra kiadott gyógyszer

hatása/mellékhatása, a beteg állapotának alakulása így nem volt ellenőrizhető, mint ahogy nemi partnereinek száma vagy kiléte sem.

A háború okozta borzalmakról nehéz beszélni. A szintén csontra-bőrre fogyott, kb. négyéves korú gyereket nagymamája hozta. A gyerek apját megölték, anyját megerősszakolták, majd megszületett ő. Néhány évvel később megölték az anyát is, a gyerek a nagymamával maradt. A vezető tünet krónikus hasmenés volt, a diagnózis pedig a rettegett AIDS. A nagymama visszautasította a kezelést, majd másnap hajnalban szó és búcsú nélkül összecsomagolta a gyereket és elhagyta a kórházat.

Az esetet nem kommentálta senki; mindannyian tudtuk, hogy ez a gyerek, hasonlóan a többihez, halálra született.

Ilyen és ehhez hasonló esetek tarkították mindennapjainkat és bővítették az újonnan regisztrált fertőzöttek statisztikáját. A kezelés elkezdése természetesen a beteg beleegyezésével történt, miután tudatták vele, hogy a kór az antiretrovirális szer nélkül halálos, a gyógyszer ingyenes, és fékezi, majd leállítja a kórfolyamatot, ezáltal pedig hosszabbítja az életet.

Protokoll, praxis

A mi táborunkban egymást váltotta az egészségügyi személyzet: az orvosok, sebészek, szülésznők, ápolók, gyógyszerészek; helyismerete egyikünknek sem volt, a felkészítés kimerült abban, hogy a hely bonyolult („tricky”), és az itt élő nuerek magas emberek, minden más információ bekerült a „majd meglátod” („will see”) dobozba. Mint utólag kiderült, nagyon különböző elvárásokkal és célokkal érkeztünk: volt, aki a szervezeten belül akart karriert csinálni, volt, aki az itt végzett munka jövedelméből családját tartotta fenn, ismét másnak jó kaland volt, vagy éppen ki akarta magát próbálni; az nem kétséges, hogy a humanitárius segítség illúziója mindenkiben benne volt. Felkészültségünk, ismereteink, tapasztalataink is nagyon különbözőek voltak. Volt, akinek a kezelési útmutató nagy segítséget jelentett, és volt olyan, akit gátolt munkájában. Csapatunkban állandó vitatéma volt a „guideline” szigorú betartásának szabálya, ennek esetenkénti abszurditása, ami miatt az olyan ritkább kórképek, mint a laktózérzékenység vagy a sarlósejtes vérszegénység, stb. diagnosztizálhatlanul és megfelelő ellátás nélkül maradtak.

A helybéli kollégák felkészültsége szintén nagyon különböző volt: néhányan közülük csak hat vagy nyolc osztályt végeztek, tudásukat, tapasztalataikat gyakorlat

közben szerezték, ismét mások képzett ápolók voltak. Számukra a kezelési protokoll, a „guideline”, tényleges segítség és hasznos útmutató volt, a komplikált vagy a protokollban nem szereplő betegségek ellátáshoz viszont számukra sem volt elégséges. A beteg kórtörténetének részletes ismerete, a kapott adatok közötti esetleges összefüggések feltárása, a tüzetes fizikai vizsgálat jelentősége messze a protokollismeret mögött maradt.

A kórházi ellátás idejének statisztikai határok közé szorítása ugyancsak nézeteltérésekre, feszültségre adott okot: a hosszú gyaloglás/utazás után érkező betegek, többnyire gyerekek állapota néhány nappal érkezésük után lényegesen javult, de ez még nem jelentett teljes gyógyulást, így nem is indokolta a gyors kibocsátásukat, amire például a bennfekvési idő optimális határok közötti tartásához volt szükség. A bennfekvési idő, az általános és gyerekhalandóság, a hospitalizációs ráta, morbiditás, HIV+/AIDS betegellátás, stb. statisztikai mutatóiból állt össze a „praxis”. Ezek optimális értékek közötti tartása jelentette a projekt és az egész humanitárius tevékenység sikerességét.

Ha tevékenységünket a protokoll, mint abszolút prioritás zárta merev határok közé, a „praxis” egy olyan ideális állapotot jelzett, aminek nem volt túl sok köze a mindennapok jóval ridegebb valóságához, és ami felülírta a reális gondokat, ezáltal megakadályozva esetleges megoldásukat vagy a megoldásokat célzó kezdeményezéseket. A „praxis” statisztikai elvárásainak való megfelelés és az orvosi felelősség és etika között érezhető ellentét feszült, ami csak tovább rontotta az amúgy is terhelt hangulatot.

„Ez a te kultúrad?”

Az 1990-es évek végén egy lelkes és mélységesen elkötelezett orvos egészségellátó pontot, majd kórházat létesített Dél-Szudán mocsárvidékének nuerek lakta törzsében. A helybéli nomád törzsek, akiknek életét átszötte a spiritualitás és misztikum, azt látták, hogy a kórházba rendszeresen érkeznek gyógyszerek és gyógyítók, és sem a gyógyszerekért, sem az ellátásért nem kell fizetni, és csakis arra következtethettek, hogy a kórház kapcsolatban áll valamiféle felsőbb hatalommal, ami rendszeresen ellátja és fedezi szükségleteit. Aztán a gyógyítók nagy része elhagyta a terepet, és több gyógyszer sem érkezett... Az orvos, aki már maga is kicsit nuer-gyógyítóvá vált, gallysátrakból,

sárházikókból megépítette, előkészítette a terepet, meginvitált egy humanitárius szervezetet, és várta, hogy érkezzen...

A civil humanitárius szervezetek²³ adományokból élnek és tartják fenn magukat; az adománygyűjtés megszervezése nehéz munka, amiben nagy szerepe van a különböző médiafelületeknek, az általuk közvetített képnek, hangulatnak. Ezt el lehet érni például a sátor-kórterem falára vetített rajzfilmmel, a Walt Disney stúdiók termékére és az ezt kísérő pop-cornra csodálkozó fekete gyerekekről készített felvétellel. Táborunkban arra az egyetlen estére, mikor TV-stáb filmezte őket, arra az egyetlen alkalomra összeverbuvált fekete gyerekek bámulták a sátorlap külső oldalára vetített szörnyecske csodát, kóstolgatták az erre az egyetlen alkalomra pattogatott kukoricát. A sátorlap túloldalán néhány kómás beteg haldoklott.

Ez a te kultúrad? – kérdezte kollégám a rajzfilmre bámulva. Nem; ez csak egy része annak... – mondtam, miközben arra gondoltam, hogy most, épp most teremtünk egy kultuszt, a humanitárius segítség és önmagunk kultuszát, és várjuk, elvárjuk az itt élők lelkes elismerését és csodálatát, miközben talán észre sem vesszük, hogy a popcornos Walt Disney szörnyecskek és a haldoklók csak egy vékony sátorlap húzódik.

Úgy tűnt, hogy kollégáim kifogyhatatlan türelemmel, ugyanakkor kíváncsian, a megértés vágyával követik a történeteket. Így gyűjtünk pénzt a projektjeinkre, akartam mondani, aztán mégsem tettem, mert nehéz lett volna ezt megmagyarázni, mint ahogy azt is, hogy miért csak most, és miért így... Jobbnak láttam hallgatni, mint ahogy hallgattam akkor is, mikor a rendelkezésünkre álló motorcsónakkal a néhány kilométerrel odébb minket váró, szülő nőhöz rohantunk. Az első misszióját teljesítő, nagyon izgatott fiatal szülésznő miután megvizsgálta az alélt, lázas asszonyt, kétségbeesetten sürgette a visszautat: az anya lázas, a magzat szenved, azonnal indulnunk kell, itt nem szülhet meg! Beszédre most nincs idő, intette le a helyi kollégát, inkább vigyék azonnal a vajúdót a csónakba... Utast sem tudunk vinni, nézett a kis batyut tartó, parton álló asszonyra. Ő a nagymama, és karjában az újszülött van, mondta halkan a kolléga.

Egy éjszakai ügyeletben arról beszélgettünk, hogy miként élik meg Ők, a „national team”, a helybéli csapat, a mi ottilétünket. Sokfélék vagytok ti is, vont vállat a helybéli

²³ Fangak régióban (megyében) 2017-ben tíz civil szervezet (NGO) működött, ebből öt dél-szudáni és öt nemzetközi (ACF, Hold the Child, Nile Hope, NPA, SALF, World Relief, FHI, ICRC, MSF, SSMR).

kolléga, van, akivel könnyebb dolgozni, van, akivel nehezebb, és mindannyian csak néhány hónapig vagytok itt... a mi népünknek pedig szüksége van gyógyszerre és orvosi ellátásra, fizetett munkára és munkahelyre... és tanulnunk kell tőletek, tette hozzá. A protokoll betartására szükség van, summázta eljövetelemkor a fővárosi központban dolgozó dél-szudáni orvos, a dél-szudáni humanitárius egészségügyi projektet vezető koordinátor-helyettes, mert a protokoll téged véd: ha a kezelésnek nincs is eredménye, te fedve vagy!

Módszertanok

Szabó Orsolya

Trance-transz | Egy underground zenei közösség rítusainak antropológiai értelmezése²⁴

Bevezetés

Kutatásomat a budapesti pszichedelikus underground zenei színtér egy partisorozata²⁵ körül kialakult közösségben végeztem, mely egyrészt része a lokális szinten szerveződő pszichedelikus trance²⁶ szcénának és a lokalitásokon átívelő globális, úgynevezett psytrance kultúrának;²⁷ másrészt egy nagyvárosi, ezzel együtt komplex társadalmi környezetbe ágyazódik. Az általam vizsgált közösség tagjai nem köteleződtek el kizárólag a tárgyalt partisorozat látogatása mellett, ugyanakkor jellemzi őket egy közös zenei ízlésbeli preferencia: a pszichedelikus trance zenén belül is többnyire egyfajta nehezen emészthető rétegzeneét hallgatnak, melynek műfaji gyűjtőneve dark psytrance.

Választásom azért esett a közösségre, mert érdeklődésem középpontjában a városi társadalom struktúrájának alkotóelemeiként értelmezhető egyének és csoportok alkalmazkodási stratégiái álltak. A vizsgált közösséghez a lokális színtér megismerési folyamatában kerültem közelebb. Ekkor figyeltem fel a gazdag szimbólumrendszerre és a tagok ízlés-, értékrendszer-, gondolkodás- és életmódbeli hasonlóságaira, melyben a különböző kultúrák ütköztetésének színtereként felfogható globális psytrance hatásait láttam kirajzolódni.

A közösség külső és belső határainak megállapítása közelebb vitt annak megértéséhez és egységként történő elemzéséhez. Az egység részeit, azaz az egyes tagokat összeköti a lokalitás, a posztmodern nagyvárosi lét, és az, hogy a közösség tagjai havi rendszerességgel találkoznak a közösségi események, azaz a partik alkalmával.

A parti liminális terében kialakuló, egalitárius kooperáción alapuló közösséget a Victor Turner-féle *communitas* elméletre építő konceptuális keretbe helyezve a partit és

²⁴ Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, Mesterképzés, 2015, konzulens Papp Richárd.

²⁵ Az angol *party* helyett a dolgozat során következetesen a parti szót fogom használni, mivel a közösség nyelvhasználatában is ilyen formában szerepel.

²⁶ A dolgozat további részében a pszichedelikus trance és psytrance kifejezésekkel utalok a zenei műfajra.

²⁷ Greener-Hollands, 2008.

annak megelőző, illetve azt követő fázisait átmeneti rítusokként elemzem. A közösség rítusainak sűrű leírása a dolgozatban központi szerepet tölt be, hiszen ahogy Boglár Lajos írja Kultúra arcai című kötetében: „Alapvető tanulságom, hogy [...] a kultúrát „szimbolikus bölcsőjénél”, azaz egy közösségi rítusnál fogva tudtam a legjobban megközelíteni” (Boglár 2001:9). Úgy gondolom, hogy a közösségemre illik a Boglár által használt „expresszív kultúra” kifejezés, mert elsősorban zene és tánc, illetve egyéb művészetek – tehát az önkifejezés formái – által reprezentáltak. Egy ilyen kultúra pedig leghitelesebben a rítuselemzés során értelmezett egyedi viselkedések, jelenségek, szimbólumok által interpretálható, illetve lényege ezek összefüggéseiben ragadható meg. Ám mivel rítusokról, továbbá szimbólumokról lévén szó, elengedhetetlen, hogy felvázoljam az adott kulturális összefüggéseket, hiszen azok csak annak előterében értelmezhetők. Az interjúk során gyűjtött anyagok összevetése és a partirítus elemzése jelölte ki számomra azokat a kereteket, melyben a közösség aktorainak gondolkodásmódja és viselkedése értelmezhetővé vált. Ezáltal úgy érzem, közelebb kerültem ahhoz a szinte lehetetlen vállalkozáshoz, hogy ráérezek: „mi az ördögöt gondolhatnak magukban arról, hogy mi a dolguk” (Geertz 2001:230).

Geertz-hez hasonlóan bennem is kérdések sora fogalmazódott meg a kutatás során, melyek közül a következőket emelném ki: Havi egy közös élmény átélése létrehoz-e közösséget? Mi motiválja az embereket arra, hogy rendszeresen visszajárjanak a partikba? Hogy képesek a résztvevők összeegyeztetni hétköznapi- és „parti-élményüket”? Ők hogyan értelmezik „partiélményüket”? Mi a forrása a közösségi értékrendszernek? Tekinthető-e a lázadás platformjának a parti? Hogyan interpretálható a közösség és a nagyobb pszichedelikus trance kultúra közötti viszony?

Kérdésfelvetéseimre a választ a terepmunka során felhalmozott ismereteim és a kutatási anyag elemzésének összevetése adta meg, melyet a dolgozatban igyekeztem minél érthetőbben fordítani és összekapcsolni a releváns szakirodalmakkal.

Módszertan

Terepmunkámat 2012–2015 között végeztem, eleinte Budapesten és szerte az országban – attól függően, hogy épp hol került megrendezésre egy psytrance parti vagy fesztivál. A terepbejárás során kerültem kapcsolatba az említett közösség néhány tagjával, majd először 2013 tavaszán vettem részt DA²⁸ partin. Kutatási kérdéseim ekkor

²⁸ A DA rövidítése a vizsgált partisorozat nevének. A dolgozat további részében így utalok rá.

fogalmazódtak meg és úgy gondoltam, hogy ezekre válaszként a partik mint közösségi rítusok értelmezése szolgálhat. Ezért egyre több eseményre jártam el, végül szinte havi rendszerességgel látogattam a rendezvényt. A rítusokon való rendszeres részvétel nyomán sikerült „behatolnom” a közösségbe, ezáltal lehetővé vált számomra, hogy úgy lássam a dolgokat, ahogy ők. Ebből a belső szempontú, azaz émikus nézőpontból pedig megérthetővé váltak az ott tapasztalt jelenségek, tehát közelebb kerültem a közösség értelmezéséhez.

Azonban fontos volt, hogy képes legyek az élményeket objektívan textualizálni. „A tudományos távolságtartás megőrzése érdekében” (Frida-Vörös 2005:404) meg kellett húznom egy bizonyos határt, melyet a közösség tagjai is érzekeltek. A külső és a belső látásmód közötti egyensúly megtalálásával sikerült elkerülnöm egyrészt azt a hibát, hogy „lelki megfelelésbe” (Geertz 2001:203) kerüljek velük, másrészt pedig, hogy a betolakodó szerepében tűnjek fel.

Tehát a terepmunka számomra egy tanulási folyamat, azaz „beavatás” volt, melynek során igyekeztem megérteni a kettős kutatói szerepet és folyamatos önreflexiót gyakorolni.

Módszerem a résztvevő megfigyelés volt, mely a rítusokon való rendszeres részvétellel vált lehetővé. A közösséggel való együttlétek alkalmával rendszerint papírra vettem – vagy hangfelvételben rögzítettem – megfigyeléseimet és tapasztalataimat, azaz terepnaplót vezettem. Ez a módszer rendkívül hasznosnak bizonyult a rítusok elemzése során, de a napló visszaolvasása egyfajta tükröt is tartott elém, mely nagyban formálta a hozzáállásom és a véleményem – a közösségről és magamról egyaránt. Továbbá olyan – egyébként lényeges – dolgokra hívta fel a figyelmem, melyeket nélküle észre sem vettem volna.

A közösség értelmezéséhez és a dolgozat megírásához a rögzített interjúk vittek még közelebb. Annak érdekében, hogy az anonimitás kritériumának eleget tegyek, az interjúalanyok megjelölésére betűkódot vagy álnevet alkalmaztam. A dolgozat törzsrészában szereplő interjúrészletek forrását az adatközlő betűkódjával vagy álnevével jelöltem. A hivatkozott interjúrészleteket a Függelékek tartalmazzák.

Az interjúzás szakaszai esetemben a következőképpen alakultak:

- *Első fázis: megelőző beszélgetés, ismerkedés*

Ebben a szakaszban alkalmam nyílt jobban megismerni adatközlőimet és egyfajta szűrő funkcióként is operáltak az első megbeszélések. A strukturátlanság miatt nem volt lehetőség arra, hogy kérdéseimmel olyan irányba tereljem a beszélgetést, melyben lényeges információk maradhatnak ki, ráadásul a későbbi rögzített interjúkban felvetett kérdéskörök is részben ebben a fázisban fogalmazódtak meg. Arra is volt példa, hogy maga az adatközlő vetett fel új kérdéseket, mellyel inspirálta a kutatást vagy épp új irányba terelte, mely sokkal inkább megfelelt a valóságnak, mint az általam felvetett hipotézis és a fejemben rendszeresen konstruálódó elméletek.

- *Második fázis: csoportos mélyinterjú*

Ez a módszer hasznosnak bizonyult az interjúalanyok megnyitásában: segítségével még olyanok is megszólaltak, akik előtte egyáltalán nem akartak nyilatkozni – itt főként a női adatközlőkre gondolok. Továbbá megjegyzendő, hogy az interjú résztvevői rendkívüli módon inspirálták egymást a beszélgetés közben. Ennek következtében termékeny diskurzusok alakultak ki, melyet olykor viták is tarkítottak, de többnyire fontos megállapításokban végződtek. A csoportos interjút a résztvevők a – már korábban másik adatközlőm által is használt – „közösségi fless” elnevezéssel illették.

Az első csoportos interjú (Interjú 2) résztvevői: Sidney, egy huszonéves fiú és barátnője Alexa, szintén hasonló korú, illetve Kata, egy húszéves lány, aki fiatal kora ellenére régóta önfenntartó. A második csoportos interjú (Interjú 3) résztvevői: Kata; D, huszonéves férfi; első számú adatközlőm (K), akivel korábban személyes interjút is készítettem és Marci, huszonéves férfi.

- *Harmadik fázis: strukturált mélyinterjú*

A dolgozatba 8 adatközlőmmel készült interjú anyagát válogattam be, melyek részleteit a különböző témakörökhöz kapcsolva idéztem és értelmeztem. Adatközlőim körét próbáltam úgy kialakítani, hogy

megkapjam a közösségnek és a rítusoknak egy résztvevői nézőpontú „külső” olvasatát és betekintést nyerhessek a kulisszák mögé, a szervezésben tevékenyen részt vállaló belső informátorok segítségével. Így repertoáromban szerepel egyrészt a szervezővel készült interjú, akit nevezünk N-nek, továbbá a partik vizuális részéért felelős adatközlőmmel folytatott beszélgetés, akit a dolgozatban J-ként említek. A résztvevők köréből: első, visszatérő adatközlőm egy 25 éves egyetemista férfi, aki mérnök fizikusnak tanul (Interjú 1), ötödik interjúpartnerem egy 17 éves fiú, aki „szakácskodással foglalkozik”, emellett pedig a „rasztafarizmust” kutatja (A), V egy 20 éves férfi adatközlőm, aki az iskola mellett fotózással foglalkozik és egy női ismerősöm, akit a Czaci becenéven fogok említeni. Negyedik interjúalanyom M, egy 32 éves férfi, aki multinacionális vállalatnál dolgozik, emellett több éve zenél – nem csak – psytrance bulikon. Végül hetedik interjúalanyomat említeném, akit az Á betűjellel azonosítok. Ő huszoneves férfi és a partikon rendszeresen zenél, emellett részt vesz a szervezésben is. Érdekes megjegyezni vele kapcsolatban, hogy nagyon széles érdeklődésű, jelenleg épp egy új informatikai programnyelv megismerése és digitális hangszerépítés foglalkoztatja.

Ugyan az antropológiában nem bevett módszer, de alkalmaztam kérdőíves megkérdezést is. Célja az interjúalanyok kiválasztása és „megnyitása” volt, ezért reprezentatívnak nem mondanám. Eredményeit az interjúkérdések kialakításánál vettem figyelembe, tehát az ott szereplő szempontokat később, a strukturált interjúk során újra átbeszéltük, ezért a dolgozatban nem hivatkozok rá.

A terep

A kutatás legfontosabb helyszíne a közösségi rítus, azaz a parti helyszínéül is szolgáló klub, melyet a *Mélység* néven fogok említeni a dolgozatban. Több okból is ezt a kifejezést találtam megfelelőnek arra, hogy helyettesítsem az eredeti elnevezést. A helyszínről a rítuselemzéshez kapcsolódóan a dolgozatban részletesen írok.

Az online színtéren végzett kutatás „helyszíne” a közösség kommunikációs platformja, egy zártkörű Facebook-os csoport volt.

Terepmunkám elején nehezemre esett megállapítani, hogy „pontosan hol kezdődik és hol ér véget a terep határa” (Shore 1999:27), ezért a kutatás helyszíneinek változatossága tapasztalható, egyrészt a beltéri- és szabadtéri-, másrészt az online- és offline színterek kettősségében.

A fesztiválok – ugyan nem Budapesten zajlottak – sokszor jelen volt az ott megismert közösség nagy része. Illetve részt vettem olyan kisebb fesztiválok és hétvégi együttléteken, melyek kifejezetten a budapesti közösség együttes természetbe (és társadalomból) való kivonulására adtak alkalmat. A résztvevők kifejezéseivel élve leginkább egy „családi” vagy „baráti” összejövetelre hasonlítottak.

A kutatáshoz kapcsolódó helyszínek:

- belvárosi klubok
- beltéri események (általában három budapesti helyszínen és különböző szervezésekben)
- fesztiválok, szabadtéri események (Magyarországon és külföldön egyaránt)
- baráti összejövetel (ismerősök otthonaiban)
- fórumok, közösségi oldalak, zártkörű csoportok.

Társadalmi kontextus: posztmodern és techno-kultúra

Mivel nem hagyhatom figyelmen kívül, hogy a tanulmányozott közösség egy tágabb társadalmi környezetbe ágyazódik és ez a kapcsolat feltételezi, hogy a különböző szinteken lejátszódó folyamatok hatással vannak egymásra, a következőkben röviden vázolom korunk állapotát az aktuális korszak leírására szolgáló posztmodern²⁹ jelzőt felhasználva.

Hankiss megfogalmazásában „a hetvenes-nyolcvanas években a modernitás-posztmodernitás átmenete vált a nyugati civilizáció gyökeres átalakulásának egyik domináns magyarázó elvévé” (2002:138). A globalitás, a globális és helyi politikák alakulása, a „harmadik világbeli” önkényuralmi rendszerek és forradalmak, a médiák által közvetített véres események és célzatos meghökkentés, a természeti- és közvetlenül ember által okozott katasztrófák, a szekularizáció felgyorsulása, a rendkívül gyors technológiai fejlődés és információdömping mind megrendítették az emberi ész és

²⁹ Lásd még: Fejér 1997; Hankiss 2002; Jameson 1997; Kömlődi 2001; Vitos 2010.

ráció korlátlan hatalmába, az ember alapvető jóságába és józanságába, továbbá a világ kiszámíthatóságába és az univerzális igazságokba vetett hitet. (139)

A dolgozat keretein belül a posztmodern kategóriát az aktuális korszellem leírására használom. A jelen állapot egyfajta materiális megközelítésmódból származó megnevezésére pedig a posztindusztriális kifejezést vezetem be. Az ipari forradalom utáni berendezkedésre jellemző, hogy „a nem anyagi javak termelése és a szolgáltató ágazat válik a hagyományos iparágak fölé kerekedve a meghatározó gazdasági tevékenységgé” (138). A technológiai – vagy információs-forradalom generatív hatásának is köszönhetően „a mezőgazdaság és az ipar dominanciája után az információs hullám, a Tudás Korának hajnalát éljük” (Kömlődi 2001:38).

Az elmúlt években rengeteg, a posztmodernnel foglalkozó tudományos munka született és a fogalom számos értelmezését láttuk már – éppen ezért sokan közhelynek tartják, illetve mondhatjuk, hogy negatív konnotációk fűződnek hozzá, melyek főként a modernnel való szembeállításból erednek.

Történeti összehasonlításban a modern és posztmodern úgy aránylik egymáshoz, mint kötött, zárt formák és széteső, nyitott „antiformák” rendszere. A hit helyébe kiábrándultság és nagyfokú individualizmus léptek. A posztmodern anarchisztikus képet mutat a modern kori hierarchikus berendezkedéssel szemben: az alárendeléseket felváltják a mellérendelések, melyek egymás alternatíváiként is értelmezhetők. A tervszerű gondolkodás helyét átveszi a véletlenszerűség és játékosság. A célorientált hozzáállás, a befejezettségre törekvés helyett magára a folyamatra helyeződik a hangsúly. Struktúra helyett antistruktúra, uralkodó kódok helyett egyéni kifejezésformák, formalizált divat helyett DIY³⁰ kreációk. A határozottságot felváltja „a posztmodern érzékenységnek alapot adó határozatlanság” (39)

Az első modernben érvényes kultúrakategóriák, mint „a magaskultúra és a populáris kultúra szembeállítása, a kettő összehasonlítása divatjamúlt és felesleges: a határok teljesen összemosódtak” (43). Jameson szerint szintén jellemző a magas és az ún. tömegkultúra közötti különbség eltörlése (Jameson 1997:20). Helyette ott a mainstream-mel³¹ szemben folyamatosan alakuló underground,³² amely mintha átvette

³⁰ Do It Yourself – Csináld magad. Sokan saját készítésű vagy otthon átszabott és összerakott ruhákban, cipőkben, kiegészítőikkel jelennek meg a partikon.

³¹ A mainstream szót magyarra úgy fordíthatjuk, mint 'főáram' vagy 'fősodor'. A többség által támogatott irányzat megnevezésére használatos kifejezés.

³² Szó szerint föld alatti jelent, a dolgozatban inkább az alternatív jelzővel helyettesítem. A mainstream alternatívája, alternatív irányzatainak gyűjtőfogalma.

volna a „magaskultúra” szerepét – a „magaskultúra” „leszivárgott a föld alá”, ezzel együtt kialakult az underground elit.

A fordított sémák és az ellentételezés az underground kultúra jellemző vonása, hiszen eleve egy másik érték- és normarendszerrel szemben határozza meg magát. Itt elérkeztem egy fontos párhuzamhoz: ugyanerre a fordított sémára, illetve ennek túlhangsúlyozására építenek az általam elemzett közösségi rítusok is – ahogy azt később látni fogjuk.

Az ellenkultúrák és általában az ifjúsági kultúrák fiataljainak körében az előző évezred végére jellemző lázadó attitűd helyébe Kömlődi szerint az értékek, normák és szabályok tagadásán alapuló nihilista hozzáállás lépett. Ám „hiába a külszíni nihilizmus, mindenki valami rendkívüliire vár” (Kömlődi 2001:46). Emellett megfigyeléseim alapján még mindig jellemző az életvitelszerű „hippiizmus” és további számtalan módon és csatornán megnyilvánuló lázadás. A közösség tagjainak a társadalmi környezettel kapcsolatos reflexióit a Függelékekben szereplő interjúrészletek tartalmazzák. (lásd: Függelékek – Reflexiók a társadalmi környezetre)

A lázadás jelen társadalmi rendszerben egyrésztől intézményesült, másrésztől színterei beszűkültek, értelmezése átalakult. A 20. századi lázadó szubkultúrák (például punkok) gyakorlataihoz képest jelképes, „látszat-lázadásokról” beszélhetünk, melyek inkább az egyén belső világában válnak valós élménnyé, kifelé pedig szimbolikus elemekkel interpretálódnak. Ilyenek lehetnek különböző viselkedések, cselekedetek, „apró szokások”, gesztusok, a non-verbális, de akár a verbális kommunikáció szintjén használt jelképes kifejezések és kifejezésmódok, illetve a partin tapasztalt jelenségek. Ide tartozik még a hajviselet, az öltözködés vagy a bőrön hordott szimbólumok. A következő interjúrészletben Czaci, egyik interjúalanyom arról beszél, hogy életében hogy nyilvánul meg a lázadás: *„Nekem vannak ilyen apró lázadásaim... például, hogy nem dobom el a csikket, hanem viszem magammal, amíg nem talállok kukát. És aki velem van, az tudja és nem dobja el miattam a csikket – mert megharagudnék – és egy idő után saját magától sem fogja.”* Az idézetből kiolvasható, hogy a lázadás motívuma akár a mindennapi élet egy apró szokásában is felbukkanhat.

A következő gondolatok is a lázadás témakörében vetődtek fel, ezentúl tartalmazznak a társadalmi környezettel kapcsolatos reflexiókat is: *„higgy a másiknak, ne spekulálj, hogy hazudik. Őszintén mondd a másik szemébe, ne kerülgesd. Ezek a mai világban már kicsit elfeledettebb dolgok. Mindennek a nehezebb részét igyekeznek*

megfogni. Kezd úgy elkorcsosulni a világ... mindennek a rossz oldalát látják.” (C, Interjú 8). Az idézetben felfedezhető az őszinteség, mint az értékrend része. Ezt az értéket szembeállítja a „mai világ”, azaz a társadalom értékrendszerével, melyet „elkorcsosultnak” és „rossznak” lát. Czaci az interjúrészletben önmagát a társadalommal szemben pozitívan jeleníti meg. Interpretációjában ő az, aki a jó értékrendet képviseli.

Amikor a lázadás fogalmát összefüggésbe hoztam a zenével, a következőket mondta: *„[...] Olyan zene, ami nem elfogadott... ez eléggé lázadás. A punk is... a nagyon erős doboktól meg basszusoktól nem hiába volt lázadó zene. Mert kicsit így megmozgat benned valamit... hogy is mondjam... nem az a szokványos lenyugtató, hanem az a lázító, ez a »hejj-hejj!«. És ilyen szerintem a dark meg a hi tech is. Ez a »gyerünk, gyerünk, menjünk mosolyogva harcolni!« Nagyon sokszor hittem magamat tripen harcosnak. Amikor táncoltam és előjött, hogy küzdök magam ellen, a félelmeim ellen, a világrossza ellen is.”*

Czaci egy *trip*-élményében a parti, mint a lázadás platformja nyert értelmet, ahol a táncmozdulatokban nyilvánul meg a küzdés, a zene pedig „harcis indulóként” interpretálódik.

Az adatközlőm által említett *trip* kifejezéssel az LSD³³ által befolyásolt tudatállapotban tett belső „utazást” szokták leírni a résztvevők. M szerint az LSD *„nem egy rossz dolog”*. Hogy ismét egy posztmodern vonatkozásra világítsak rá: a drogok számukra nem tiltott szerek, hanem a tudat tágítására alkalmas eszközök (Kömlödi 2001:45). M szerint, ha valaki kábítószerrel használ *„az nyitott személyiségre utal”*. A beszámolók alapján legtöbb esetben tudatosan használnak fel, akár valamilyen céljuk van vele, akár csak azért, hogy jól érezzék magukat. A tudatos felhasználás ebben az értelemben a megfelelő „set” és „setting” meglétét, azaz a kellő személyes felkészültséget és megfelelően kialakított körülményeket, az optimális környezetet jelenti.

A tudatosság és az előre programozottság a posztmodernre is jellemző motívumok, melyek a technológia forradalmának hatásait tükrözik. A fejlettebb technológiai szinten álló társadalmakba szocializálódott fiatalok gépekhez való viszonya természetes, hiszen gyermekkoruk óta játszanak velük, mondhatni együtt nőttek föl. Használatuk hamar

³³ Lizergsav-dietilamid: hallucinogén vegyület. „Az LSD történetét és szimbolikus-kulturális jelentőségét tekintve egyedülálló drog, melyben mozgalmos generációs és társadalmi folyamatok kapcsolódtak össze, s ennek a hagyománynak továbbvitele és értelmezése szerves része a mai, azaz a party világához kapcsolódó fogyasztási gyakorlatnak” (Fejér 1997:18).

ösztönössé válik, létük pedig magától értetődő, azaz a technológiát használók kultúrájának részét képezi.

Az információs vagy digitális forradalom hatására gépek és emberek, technológia és kultúra viszonyai megváltoztak. Ennek technikai feltételeit az egyes számítógépek összehangolt (és fizikailag összekapcsolt) működésén alapuló egyre hatékonyabb hálózatok biztosították, melyeknek legkomplexebb változata az Internet. A World Wide Web pedig – amely vizuális térré alakította az internetet – megteremtette a kereteket egy ún. virtuális valóság (Virtual Reality – VR)³⁴ megkonstruálásához, ám ez a lehetőség egyelőre utópia szintjén létezik csak. Annál nagyobb a szerepe az Internetnek és a létrejöttével elterjedő online kommunikációs platformoknak – mind a társadalom egészét tekintve, mind közösségi – és mind egyéni szinten.

Az új jelenségek és folyamatok sokasága áttekinthetetlenül bonyolulttá teszi a világról bennünk formálódó képet és megkérdőjelezi, hogy mi az, ami a szabadságunkat erősíti és mi az, ami korlátozza: „Az elektronikus agóra vajon nem a szabadság otthona?” – teszi fel a kérdést Kömlődi (2001:48).

Baudrillard szerint az internet is a fogyasztói társadalom szolgálatában áll: „A szimuláció modellek segítségével történő előállítás egy olyan valóságnak, melynek se eredete, se valóságértéke: egy hiperrealitásnak” (Baudrillard 1992:220).

Ez a vizsgált közösség esetében azonban épp az ellenkező képet mutatja, mely egybevághat a személyes tapasztalatokon alapuló meglátással. Mégpedig, hogy a virtuális platformok (közösségi oldalak, csoportok, fórumok, levelezőlisták, fájlmegosztók) létrejöttével lehetővé vált gyors és akadálymentes – ráadásul zárt csoportokban, illetve virtuális közösségekben kvázi titkosan zajló – kommunikáció megkönnyíti az underground zenei közösségek szerveződését és fenntartását, teret biztosít diskurzusainak, tartalmi terjesztésének és nem utolsósorban annak, hogy a résztvevők tudomást szerezzenek az aktuális közösségi eseményekről. Tehát a virtualitás és valóság, online és offline színterek szoros kapcsolatban vannak egymással. Ahogy Tófalvy Tamás is kifejti tanulmányában: „A virtuális és a valós ugyanazon színtérdinamika egymással összefonódó kommunikációs platformjai” (Tófalvy 2001:20).

Egyre inkább kirajzolódik az a tendencia underground körökben, hogy a hírek kizárólag online színtéren, zárt virtuális közösségekben terjednek. Ennek az a

³⁴ „A VR a külvilágot szimulálja. Amennyiben interaktív média, márpedig az, akkor ezt a külvilágot, mely természetesen virtuális tér, tetszőlegesen átalakíthatja” (Kömlődi 2001:35).

következménye, hogy amennyiben az adott személy nincs jelen online, továbbá nem igazol vissza az adott eseményre – esetleg vásárol elővételes jegyet interneten keresztül –, akkor fizikailag sem tud jelen lenni – hacsak nincs olyan ismerőse, aki ezt lehetővé teszi számára. Tulajdonképpen a résztvevők felé létezik egyfajta elvárás, hogy aktívan vegyenek részt az online közösségek életében is, ám ez a legtöbb esetben nem kötelességként jelenik meg, hanem érdeként és pozitív értelemben: a résztvevő identitását építő és erősítő elemként, a „valahova tartozás érzetét” keltve benne. Ugyanakkor tény, hogy egy bizonyos fokú függést, „techno-függést” is kialakít az emberekben – és itt most nem kifejezetten az underground közösségekre gondolok, hanem a jelenkori „techno-társadalmakban” élőkre.

Úgy gondolom, hogy Lyotard megállapítása, mely szerint „a posztmodern nem egy új kor, hanem a modernitás bizonyos állásfoglalásainak újraírása, különös tekintettel arra a legitimáló projektekre, mely nem más, mint az emberiség egészének felszabadítása a tudomány és technológia által” (lásd: Lyotard 1991:34, idézi: Vitos 2010:189) részben helytálló. Habár ez a „szabad állapot”, illetve fenntartása további kötelezettségeket generál. „Tudjuk, érezzük szorítását, éles karmait, ha nem tartjuk be az általa meghatározott játékszabályokat” (Hankiss 2002:202). Egy hasonlittal élve akár úgy is érezhetjük, hogy a techno-tudomány³⁵ – azaz közvetve magunk – által létrehozott függőség vagy szabadság „hálójába” ragadtunk.

Ezen a ponton visszautalnék a szóban forgó közösségre: lévén elektronikus zenei, ezért szoros kapcsolatban áll a technológiával és az annak „mindenhatóságába” vetett hit mentén kialakult techno-kultúrával,³⁶ mely eleve csak adott technológiai fejlettség mellett működőképes. Ez a tárgyalt közösség esetében adott, mivel az egy nagyvárosi környezetben működik, ahol a korszerű technológiai feltételek oly mértékben állnak rendelkezésre, hogy az komoly befolyással bír az ott élők kultúrájára. Elemzésem további részében ezért összekapcsolom a posztmodernre vonatkozó megállapításaimat a technológia zenére gyakorolt hatásával, hogy ezzel megfelelő kontextusból indítsam az elektronikus zene és az adott kultúra viszonyát tárgyaló fejezetet.

³⁵ Lásd még: Vitos 2010:190.

³⁶ „Egy megváltozott világ érzését írja körül, társadalom- és természettudományok közti határ megszűntét, ember és gép átértelmezett viszonyát” (Kömlödi 2001:12).

A zene „felszabadulása” a technológia által³⁷

Az elektronikus zene, mint műfaj egészét meghatározza, hogy alapanyaga a gép (és egy szoftver) által előállított, azaz szintetizált hang és hangzás – „még hozzá abban a kortárs tudomány által rezgésekként, hanghullámokként leírt digitális formájukban, melyből a megközelítő pontossággal operáló, „klasszikus” hangszerek használata nélkül egészen pontosan a kívánt rezgéshullámok állíthatók elő” (Vitos 2010:192). A hang ezáltal felszabadul eredeti kontextusaiból és a technológia általi újraértelmezése egy posztmodern értelmezési rendszerbe helyezi azt.

Ahogy a kottában rögzített hangjegy utal egy hangra – tehát egy kóddal írja le azt, melyből olvasható a zene és a megfelelő hangszer adekvát használatával lejátszható – ugyanúgy az adott zenekészítő programban³⁸ is megvan a zene „szövege” vagy képe, azaz egy komplex hangkép. Tehát abban nem történt változás, hogy a zene, mint nyelv működik, mely kódokból épül fel, ergo kommunikációs eszköz, mely segítségével a készítője által megkonstruált üzenet közvetíthető.

Azonban itt már nem csak a hangszeres hangok megfeleltetése történik, hanem előállítása olyan rezgéshullámoknak, melyek kizárólag gépi úton hozhatók létre. Az említett programok segítségével rögzíthetők és reprodukálhatók hangszeres hangok és a külvilág által kibocsátott rezgések, illetve ezek módosítására is van lehetőség. A manipulációk sora hosszú, hogy csak néhányat említsek ott az effektelés, a begyorsítás vagy lelassítás, nyújtás, illetve a hangmassza és –hosszúság változtatása (Vitos 2010:193). A hangokból épülnek föl az egyes *track*-ek, azaz zeneszámok, melyek Vitos absztrakciójával élve egy-egy „mondatnak feleltethetők meg” (192), így a *track*-ek összehangolt egymásutánjából felépülő és változó hosszúságú *mix* átvitt értelemben koherens szöveget alkot. Ez a zenei szöveg, melyre annak előadója, a DJ³⁹ befolyással bír. Ebben a konstrukcióban a különböző zeneszámok egymásra hangolását biztosító közös nevező a ritmus – az elektronikus zene essenciája. Tehát itt nem a dallam a lényeg, hanem az ütemek és azok monoton jellege. Fontos szerepe van még a *loop*-oknak, mely

³⁷ „Lyotard szemléletében az ezredvég technológiájának az alkotó általi tökéletes elsajátítása a zene „felszabadulását” eredményezheti” (Vitos 2010:190).

³⁸ Ilyen zenekészítő szoftver például az *Ableton*. Lásd még: <https://www.ableton.com/en/live/create/> (2015.10.28)

³⁹ 'Disc Jockey', azaz lemezlovas. Így nevezik az elektronikus zenei előadókat. A kifejezés onnan ered, hogy eredetileg bakelitlemezekről játszottak. Ez ma már ritkább. Emellett például CD-ről vagy laptopról, ún. kontroller segítségével játszanak.

zenemanipulációs eszköz részletes leírásától eltekintve itt csak a hatását érzékeltetném: a folyamatosan önmagába visszatérő részlet a körkörösségre, körforgásra utal és az ismétlődés a monotonitás érzetét növeli.

Így tudnám felvázolni tehát a posztmodern kori elektronikus zene anatómiáját, mely megértését elengedhetetlennek tartom ahhoz, hogy a továbbiakban a társadalmi környezetet, az elektronikus zenét és a vizsgált közösségi rítusokat egy komplex értelmezési keretbe foglalva kulturális összefüggésekre világítsak rá a közösségem és a pszichedelikus trance kultúra vonatkozásában.

Zenei forradalom: az elektronikus zenei műfajok kialakulásának története és a pszichedelikus trance „eredetmítosza”

A korábbiakban ismertetett társadalmi változásokkal és a technológia zenére gyakorolt hatásával párhuzamosan a zenei műfajok kialakulásának történetében is forradalmi változásokat hozott a 20. század. A múlt századtól napjainkig ívelő időszakban a zenei stílusok formálódásában bekövetkezett változások részletes és szerteágazó elemzésére a dolgozat keretei nem adnak lehetőséget, így csak a kutatásom szempontjából fontosnak tartott mérföldköveket emelem ki, melyek elvezettek a közösség által preferált zenei műfajok kialakulásához.

Kiindulási pontnak az avantgárd mozgalmat tekintem, melyben a zeneszerzők elhagyták a harmóniát – a hangok közötti kapcsolatoknak egy olyan összefüggő rendszerét, amely oly mélyen belénk ivódott, hogy még manapság is teljesen természetesnek tűnik. Az *atonalizmus*⁴⁰ bevezeti a káoszt a zenébe – avagy nézőpont kérdése: nevezhetjük másik vagy alternatív rendnek is. Egy célzott emlékeztetőt hagy, mely a folytonos bizonytalanságra és a dolgok alapvetően inkoherens természetére utal. A zene megnyugtató kiszámíthatósága a múlté. *Arnold Schoenberg*⁴¹ ikonikus melodramájában, a *Pierrot Lunaire*-ben a hangjegyek közötti kapcsolatok eltávolításával elérte, hogy olyan legyen mindegyik, mintha önmagában létezne, ezzel utalva a modern nagyvárosi emberek „elidegenedésére” (Lessour 2012:13).

Egy másik fontos állomás a zene felszabadulásának útján a 60-as években a *free jazz* megjelenése volt. A műfajt úgy lehetne jellemezni, mint a klasszikus jazz szabályai

⁴⁰ Hangnem nélkülséget jelent. A tonalitást, az addig érvényes rendet és harmóniát megbontó, azt mellőző zenei építkezés, tehát alternatív irányzat.

⁴¹ Osztrák zeneszerző (1874–1951). Lásd még: Lessour 2012:11-77.

alól való felszabadulás, amelyben a tonalitás és a struktúra különbözősége jellemző. „Olyan, mint egy lélegzetnyi friss levegő, amely tiszta improvizációként, ösztönösként definiálja újra a zenei kifejeződést” (169). A *free jazz* műfaj megjelenésével a zenélés a spiritualitás és identitás keresésévé vált, a tudattalan feltérképezésének eszközévé. Csoportosulásait az improvizáció és az egalitárius kooperáció jellemzik. Nincs terv, nincs vezető: „no template, just pure flux” (171.) A *free jazz* az individuális szinten történő felszabadulás ígéretét hordozta.

*Peter Brötzmann*⁴² (*alias Machine Gun*) játéktílusát a tébolyultság és kiszámíthatatlanság jellemzi. A *jazz*-nek egy olyan hiperagresszív formáját fejlesztette ki, amelyet „katonai dobszólók, és random instrumentális sikolyok, zörejek jellemeznek, miközben a ritmus hol lelassul, hol váratlanul felgyorsul.” (172). Próbál mindent elkerülni, aminek köze van a zenéhez vagy dallamhoz. „Brötzmann úgy használja a zenét, mint fegyvert: célja, hogy »zenei gerillaháborút« kezdeményezzen. A zenei struktúrák megsemmisítésével Brötzmann reményei szerint egy konkrét utópiát léptet életbe: létrehozza az abszolút szabadságot egy represszív társadalom keretein belül” (173).

A maguk sajátos módján mind a *Fluxus*⁴³ mozgalom, mind a kortárs művészetek, mind a *free jazz* keresték a kibúvókat a poszt-háborús társadalom kötelezettségei alól. Arról álmodtak, hogy egy teljesen újszerű szociális és kulturális kontextust teremtenek az addig érvényes művészeti formák elpusztítása által.

Említésre méltó még a Németországban kibontakozó Krautrock⁴⁴ műfaj és a rock zenében 1965 után bekövetkezett paradigmaváltás, melyben Bob Dylan-nek fontos szerep jutott, ugyanis elektronikussá tette a *folk* zenét.

Itt elérkeztünk egy fordulóponthoz a zene történetének alakulásában: a fentiekben vázolt időszakban zene és technológia útjai még csak keresztezték egymást, de a harmóniák és struktúrák megbontása elkezdődött. A későbbi összefonódás alapköveinek lerakásaként aposztrofálható ez a korszak a zene és az elektronika közös történetében, melynek végterméke az elektronikus zene. Álláspontom igazolására a következő idézettel élnék: „A zene és technológia házassága elsőként a második világháború utáni avantgárd elektronikus zenei és *musique concrète* törekvésekben érvényesül. Lyotard tanulmányában maga is ezekre az avantgárd művészekre hivatkozik” – írja Vitos

⁴² Német zenész és a szabad jazz műfajának úttörő alakja.

⁴³ A 60-as években jellemző művészeti irányzat, mely a dadaizmusból nőtte ki magát és rokonítható a happeninggel. Spontán, kísérleti műfaj, melyben a cél a művész és közönsége közötti szakadék áthidalása.

⁴⁴ Rock zene, keresztezve egy kis nyugati-parti pszichedéliával és 68-as politikai retorikával, miszerint a zene fegyver (Lessour 2012:180).

(2010:191). A káosz bevezetése, így a forradalmi változások megfelelő táptalajt biztosítottak az elektronikus zene műfaji változatosságának kibontakozásához.

A 80-as években kialakuló elektronikus tánczene egy évtized alatt számtalan alműfajra bomlott. Az eredeti *techno* és *house*⁴⁵ műfajok helyét a 90-es években felváltotta az *acid-house*,⁴⁶ a maga *rave*⁴⁷ partijaival. Az egyre fejlettebb számítógépeknek és a hálózatosodásnak köszönhetően az elektronikus zene előállításához és közvetítéséhez szükséges feltételek könnyen hozzáférhetővé váltak, mely a műfajok változatosságának további növekedését generálta. Az overground-underground ellentételezés a techno zene kialakulásának kezdeteitől érvényes stílusbeli választóvonalat jelöli. Ezt megragadva leszűkítem további vizsgálódásomat az elektronikus zene „föld alatti” válfajaira, azon belül is a pszichedelikus trance zenére és az abból kialakuló alternatív irányzatokra, melyek egybevágóan a vizsgált közösség műfaji preferenciáival. Ám előtte nézzük meg, hogy honnan jött maga a psytrance.

A pszichedelikus trance „eredetmítosza”⁴⁸ a közösség kollektív tudásának része, így leírásom főként a terepen gyűjtött információkból táplálkozik. A mítosz gyökerei közvetve egészen a 60-as évekre nyúlnak vissza: ekkor kezdtek kitelepülni az indiai *Goa* félszigetére a spirituális ellenkultúrához kapcsolódó és pszichedelikus rockzenét képviselő hippik. A helyi népzenei motívumokat felhasználva kifejlesztettek egy lokális elektronikus tánczenei műfajt, a *goa trance*-t. A 80-as évektől a brit *rave* színtérről érkező „*acid*”⁴⁹ és a goa-i zene fúziójának eredményeként kialakult a pszichedelikus trance zene, amely a 90-es évektől egyre népszerűbbé vált. A psytrance tehát „a goa trance-nek egy továbbfejlesztett változata, kevesebb zenei kötöttséggel és változatosabb hangminták használatával” (Vitos 2009:9).

A zene alapvetően 4/4-es ütemen alapuló, repetitív jellegű és váratlanul felbukkanó „csavart”⁵⁰ hangminták jellemzik. A digitalizálásnak köszönhetően az effektek sokszínűsége és a manipulálás lehetősége új távlatokat nyitott a zenében, ezáltal az számos új irányzatra bomlott. A következő idézetben egy zenéléssel is

⁴⁵ Szinkópás ritmusképleten alapuló Amerikából származó elektronikus tánczene (Fejér 1997:56).

⁴⁶ Keményebb hangzású, az undergroundhoz kapcsolódó tánczene (Fejér 1997:56).

⁴⁷ „Eredetileg a szabadtéri, eldugott és illegális party-k gyűjtőneve” (Fejér 1997:56). A rave kultúráról lásd bővebben: Redhead 1993, Thornton 1995, McKay 1998. In: Greener-Hollands.

⁴⁸ Bővebben lásd még: Vitos 2009:9.

⁴⁹ Az „acid” zenéről és partikról lásd bővebben Fejér 1997.

⁵⁰ A „csavart” jelző nemzetközi fórumokon is használt, angol nyelvű megfelelője a „twisted”, amellyel a psytrance zeneszámok egyidejűleg sejtelmes, túlvilági, abszurd és képtelen hangzását szokták jellemezni (Vitos 2009:9).

foglalkozó interjúalanyom megfogalmazását olvashatjuk arról az élményről, melyet első pszichedelikus trance zenéjének hallgatása váltott ki:

N: „Amikor meghallottam egy teljesen véletlenszerű alkalommal az első pszichedelik trance közeli zenét, ami egyébként az Electric Universe – Prayer volt... már a mappának a neve is érdekes volt: – egyébként egy FTP szerveren találtam a kollégiumban – goa.⁵¹ Volt egy misztikus hangzása, egy ilyen mély csengése és érdekelt. Elkezdtem hallgatni és egyszerűen zseniális, leírhatatlan érzés volt zenészként az a felfedezés, hogy az elektronikus zene milyen gazdag lehet és milyen kifejező a digitális technológia segítségével”.

A fenti részletben szereplő „misztikus” és „mély” jelzők utalnak a zene stílusára, egyúttal arra engednek következtetni, hogy a műfaj úgy mond „szimbolikus bölcsőjétől”, azaz Goa partvidékétől eltávolodva, az adott közeg zenei és kulturális hagyományait, illetve Willis szerint a hippimozgalomból nyert spiritualitást (Willis 2006) is átörököltette, mintegy kultúrahordozóként funkcionál.

Ahogy már említettem, a zene terjedésével a műfaji változatosság növekedése, a folyamatos alternatíva-termelés vált a psytrance stílus legszembetűnőbb jelenségévé. Több ezzel kapcsolatos reflexió is előfordult az interjúkban, ezért a következő részletben erre hoznék példát. Az idézet egy zenéléssel is foglalkozó adatközlő elképzelését sűríti arról, hogy a psytrance-ben milyen fő kategóriákat lehet megkülönböztetni:

M: „Ugye van a progresszív, a full-on és a dark, ha csak a három ilyen főbb irányt mondjuk. Azért van átjárás, de tök más figurák vannak egy DA bulin meg úgy általánosságban véve ezeken a dark bulikon, mint mondjuk egy ilyen progibulin. Most ez furán hangzik, de kicsit olyan, mintha a D.K-s⁵² progibulis izé... akik így a nagyteremben tesznek rá,⁵³ az az alja. Szerintem van egy ilyen – főleg a darkosok részéről – fellengzősebb megélése a dolognak. Szerintem ez azért van, mert a dark még mindig megmaradt undergroundabbnak, mint a többi műfaj és te szeretsz ehhez tartozni. Hogy még ennek sem a mainstream részét viszed, hanem inkább ebből is egy ilyen réteg-dolgot”.

⁵¹ A goa és goás kifejezéseket több interjúalanyom is használta, ám ez meglátásom szerint a helyi szlengben elterjedt elnevezése a psytrance kultúrához tartozóknak. Használatától eltekintek, mert úgy tapasztaltam, hogy jelentése nem egyértelmű, sokszor negatív tartalmak fűződnek hozzá, illetve a közösség tagjai saját bevallásuk szerint nem szívesen címkézik magukat a goás jelzővel.

⁵² Egy klub nevének rövidítése, amely összemósódott a tömegbulik és H (az említett mainstream partik szervezőjének) nevével, mivel azok leggyakrabban ezen a helyszínen kerülnek megrendezésre.

⁵³ A rátevés kifejezés a közösség nyelvhasználatának része. Jelentése úgy írható körül, mint „intenzív partizás”, azaz táncolás. Bár egy online „kérdőív” eredményei ennél árnyaltabb képet mutatnak.

Ahogy az interjúrésztől is kitűnik, a DA közössége egy jól meghatározható pszichedelikus trance zenei szegmentumot részesít előnyben, mégpedig a dark psytrance-nek nevezett stílust, mely a fő műfaj egy underground irányzatát jelöli. Azonban maga a dark psytrance is gyűjtőfogalom és számos alműfajt foglal magában, melyek ritmusuk és hangzásviláguk alapján ismerhetők fel, ugyanakkor jellemző keveredésük, illetve fúziójuk. A teljesség igénye nélkül három irányzatát emelném ki a darkpsy-nak, melyek a vizsgált partikon előfordultak: *forest* (organikusabb hangzás), *psycore* (gyors ütemek, rezgések, „őrülethez” hasonló állapot megidézése) és *hi tech* (intenzív, digitális zajok összhangjára építő stílus)⁵⁴ – ez utóbbit *killer*-ként is szokták említeni „psytrance körökben”. Összességében a műfaji határok nem túl könnyen megállapíthatók, sokszor összemosódnak. A zenére általában jellemző gyorsaság számokban kifejezett értéke minimum 150 BPM⁵⁵ – felső határt nehezen tudnék megállapítani. A legvadabb *psycore track*-ekben⁵⁶ gyakran a 200-at is meghaladják a percenkénti leütések. Ez szinte háromszor gyorsabb, mint az ember szívverése normális állapotban. Hogy ezt az emberi test miként reagálja le, illetve mégis hogy lehet mozogni, netán táncolni egy ilyen zenére, arra Czaci a következő példákat mondta: „*Nem tudom, lehet, hogy hülyeségnek hangzik, de amikor először táncoltam, akkor még nagyon kapálóztam, próbáltam felvenni a ritmust. Most már csak így rezgek*”.

A rezgés a mozgásban a hang rezgéseire adott reakcióként értelmezhető. A tánc és a zene kapcsolatára a későbbi elemzésben részletesen kitérek. Előtte azonban nézzük meg, hogy mi alapján tekinthető a vizsgált csoportközösségnek.

DA és közösségkonceptiók

A kutatás elején megfogalmazott kérdésekre, miszerint havi egy közös élmény átélése létrehoz-e közösséget, a válasz a terepmunka során nyilvánvalóvá vált, ám a helyzet összetett. Míg a parti kontextusában kétségtelenül a turner-i *communitas* esete áll fenn, az ott megnyilvánuló spontán szerveződés, hogy fenntarthatóvá váljon, mondhatni intézményesült keretek között működik a mindennapokban. Ezért nevezhetjük azt közösségnek és illeszthetjük ily módon a társadalmi struktúrába. A közösséget először a

⁵⁴ Forrás: <http://www.ektoplazm.com/style/darkpsy>. (2015.10.28.)

⁵⁵ 'Beats Per Minute', azaz percenkénti leütésszám.

⁵⁶ A *track* angol nyelvű kifejezés magyarított változata, mely zeneszámot jelent. Az online kutatás tanúsága szerint a közösség nyelvhasználatában 'trekk' formában is előfordul.

tönnies-i ideálfogalom és Sárkány Mihály elméletének konceptuális keretében vizsgálom.

Sárkány Mihály szerint „a közösségtanulmány, mint módszer lényege egymással összefüggő, egymást átható társadalmi folyamatok leírása és értelmezése egy világos társadalmi kereten belül, amelynek körvonalait mind a kutató, mind a vizsgált csoport tagjai személyesen érzékelik.” A holizmus elvének és a terepmunka módszerének együttes alkalmazása komplex társadalmakra. Egyéb társadalomtudományi elemzéseknél így egy jóval „részletgazdagabb, az adott társadalmi közeget alkotók kulturális eszköztárát, motivációit és a külső hatásokat egyaránt tekintetbe vevő ábrázolást kapunk” (Sárkány 2000:57).

A közösség olyan kapcsolatban áll a társadalommal, mint rész az egészszel, épp ezért leírhatjuk önmagában is, de soha nem szabad elfelejtenünk, hogy megvizsgáljuk a tágabb összefüggéseket, melyhez elemzési alapot az eddigiekben felvázoltak nyújtanak. A későbbiekben pedig az összehasonlítás elvárásának tesztek eleget a komplex psytrance kultúra és az adott közösség összevetésével: közös vonásaik, illetve különbözőségeik megvilágításával. A történeti összevetés szintén érdekes eredményekre vezethet, hiszen a jelen legteljesebben a múltba visszatekintve értelmezhető, azonban erre egy időben kiterjedtebb vizsgálat tudná csak megadni a lehetőséget.

Minthogy adatközlőim leggyakrabban a család (ritkábban a törzs) fogalmához hasonlították a szerveződést, először tönnies-i közösségfogalom elméleti keretében vizsgálom csoportomat.

Tönnies szerint emberek együttélése során kifejlődik az élvezet és a munka valamilyen különbözősége és megosztása, s létrejön ezek kölcsönös viszonya. Tönnies az egyensúly elve alapján ideális esetnek azt tartja, amikor a viszonyokból származó nagyobb élvezetnek nehezebb munka felel meg, a kisebb élvezetet pedig könnyebb munka előzi meg. Az energiák mindenfajta felfokozása valamilyen ezt követelő elernyedést követel meg, a kiadás bevételt, a mozgás nyugalmat. A több energiát felhasználó és ezért másokon segíteni képes embereknek törvényszerűen több élvezetben van részük. Már maga a jelenség és az, hogy ezt egyezményesen elfogadják a „gyengébbek” is, a felsőbbrendűség, a hatalom érzetét kelti. Míg a gyengébbek, a nekik nyújtott védelemért és irányításért cserébe engedelmeskednek – egyfajta belső kényszer alapján (Tönnies 2004).

A fenti gondolatokra reflektálva a kölcsönösség fogalmát állítom a középpontba, mely a közösség ideológiájának egy fontos eleme. Aki többet tesz a közösségért, azaz megszervezi a közösségi együttléteket/eseményeket, építőként működik közre a létrehozásukban vagy a dekorációt készíti el, az nagyobb tiszteletnek örvend, ezáltal nagyobb hatalmat birtokol a közösségi hierarchiában. Emellett a nagyobb közösségi tudás megnövekedett jogkörrel jár.⁵⁷ Megbecsülésnek örvendenek ezért azok a tagok, akik több éve járnak az eseményekre, azaz „régóta benne vannak” (M, Interjú 4). Irányukból érezhető egyfajta távolságtartás az újonnan jövőkkel szemben, amikor azok a kellő tisztelet nélkül közelítenek feléjük vagy adott esetben „nem oda illően” viselkednek. Ez egy íratlan, informális szabály, amit ismernek és tisztelnek azok, akik többször is jártak közösségi eseményeken. Őket nevezzük innentől beavatottaknak.

Tönnies gondolatmenetét folytatva: az úgymond erősebb ember magatartását – természetétől függően – a hatalom birtoklásának képzete negatív módon befolyásolhatja: „gőgössé”, távolságtartóvá válhat. Ám így hosszú távon a közösség úgymond „alacsonyabb rendű” (Tönnies 2004:20) tagjainak addig belső késztetésen alapuló háláját, odaadását kiábrándulás válthatja fel, mely a közösségből való kilépést, a hatalmon lévők értékrendjének elutasítását és alternatív vagy teljesen új közösségek létrehozását generálhatja.

Jobb esetben azonban a segítség és védelmezés öröme összefonódik a saját hatalom élvezetével (Tönnies 2004). A jó szándék, azaz a hatalom mások számára is kedvező felhasználása tiszteletet és hálát eredményez, a hatalom birtokosa megerősítést kap. Amennyiben a megerősítésből, hálából és tiszteletből fakadó többletenergiákat továbbra is helyesen használja fel, azok újabb erőt, értéket generálva fenntarthatóvá teszik a közösség működését és az irányító szerepet betöltők újra tenni akarását. Ezzel biztosítva az egyensúlyt és a közösség fennmaradását. Meglátásom szerint ez utóbbi eset áll fenn a DA viszonylatában is. Egyik interjúalanyom M, a profitszerzésre kihegyezett nagy rendezvények vezetőivel összehasonlítva így beszélt a DA szervezőjéről: *„(...) vannak olyanok, akiknél nincs ez a nagyravágyás. Van olyan, aki inkább szeret többet belerakni, hogy ezzel előbbre vigye a dolgot, mint N.”*

A kutatott közösség a Tönnies által felvázolt kategóriák alapján a vérközösség és a szellemi közösség keveredését mutatja. Erre utalnak adatközlőimnek a közösséget meghatározó fogalmi is, melyek között leggyakrabban a „család” kifejezés szerepel.

⁵⁷ Ezt a témát bővebben kifejtem *A közösség belső rétegzettsége* c. fejezetben.

Erre példa a következő idézet is, mely J-től származik, aki VJ-ként⁵⁸ dolgozik az eseményeken: „*Ami tetszik még a DA-ban, hogy a közösség nagyon jó. Hiába nem szeretem annyira ezt a stílusú zenét, egyszerűen annyira jó embereket ismertem meg, amit más partikultúrához vagy bulihoz kapcsolódó embereknél annyira nem vettem észre. Ez tök családias ez az egész. Amikor meg elmész bármilyen techno-ra, ott megvannak az emberek között a rések. Talán itt jön ki az a spirituális dolog, hogy... itt az emberek szeretik egymást vagy nem tudom... meg akarják ismerni egymást. A techno-n nem feltétlenül ezt vettem észre. Tehát mások az emberek, akik erre a bulira járnak és mások, akik arra – ezt így észrevettem, ez nagy különbség. Hiányzik ez a családias dolog. Talán ez is a bajom az ilyen nagy fesztiválokkal. Hogy az kiöli ezt a családias dolgot, mert inkább átmege az egész ilyen üzletibe”.*

A család gondolatából kiindulva az egyik interjúban felvettem a törzsiség koncepcióját, amire M egyetértően reagált: „(...) *Vagy törzs. Amúgy ez egy jó gondolat erre, mert így kifejezetten lejön a többféle goa stílus miatt*”. Tehát a fogalom egy stílusbeli választóvonalat jelöl. Így leginkább a szintér megfelelőjeként írható le, azaz tekinthetünk úgy a budapesti dark psytrance szintérre, mint törzsi jellegű szerveződésre. Ebben az esetben pedig kapcsolható a szubkultúra-kutatás Andy Bennett-féle ágához, aki a neo-törzs koncepció használata mellett érvel, mivel az alkalmazkodik a zenei és stílusbeli preferenciák változó természetéhez (Bennett 2005:133). Minthogy közösségem az említett műfaji szintérhez kapcsolódik, a fogalom tisztázását lényegesnek láttam.

Az online kutatással és tereptapasztalataimmal egybevetve a közösségemet végül a leginkább hitelesnek vélt és általuk is használt kategória, a *gathering* keretein belül helyezem el. A *gathering* kifejezés jelentése gyülekezet vagy gyűlés. Eredetileg a fesztiválok vagy partik körül csoportosuló szervező- és építőközösségeket nevezték így, melyek általában baráti társaságokból alakultak ki, tehát kvázi olyanok, mint egy család. *Gatheringek*hez azonban szinte bárki csatlakozhat az interneten (többnyire közösségi oldalakon), hiszen ez a psytrance kultúra elsősorú információs és kapcsolattartó felülete. Ezekből a csoportokból rengeteg létezik szerte a világon és vezetőik leginkább események vagy nagyobb fesztiválok szervezésével foglalkoznak, esetleg lemezkiadókat hoznak létre, továbbá lehetőséget biztosítanak a tagok folyamatos közvetlen kommunikációjára és informálják őket. Közösségem virtuális platformja a DA Gathering nevet viseli és nagyjából 400 tagot számlál. A résztvevők a való életben is így

⁵⁸ *Video Jockey*. A zenére hangolt videókat és mozgóképeket vetít.

hivatkoznak azon emberek összességére, akik tagjai a zártkörű csoportnak. A mindennapokban a közösség tagjai inkább az online platformon kommunikálnak, ezért rendkívül fontos, hogy valaki milyen gyakran van jelen a közösségi oldalakon, illetve oszt meg tartalmakat vagy generál diskurzusokat a közös csoportban. Ugyan a mindennapi kommunikáció többnyire virtuálisan zajlik, a *gatherings* tagjai általában a való életben is ismerik egymást, ugyanazokra az eseményekre járnak és sokan közülük rendkívül elkötelezettek saját csoportjuk iránt. Többször előfordult, hogy miközben ismerkedtem valakivel, az első kérdései között szerepelt melyik *gathering*-hez tartozom. Ez a bennfentesek számára sokat elárul az adott emberről, ezért a csoporthoz tartozás fontos identitásképző elem.

önmegHATÁRozás

Az eddigiekben egy külső nézőpontból vizsgáltam, hogy miképp konstituálódnak a közösség határai. A közösség megismerésének folyamatában azonban egy belső nézőpontból is megfigyelhettem, hogy hol húzódnak a választóvonalak, azaz hogy a tagok kikhez képest tekintik magukat egységes csoportnak. A közösség határainak feltérképezése kapcsán, illetve az így megállapított külső-belső viszonyrendszer minőségét tekintve a következő kérdéseket tettem fel magamnak: Kikkel szemben határozzák meg magukat? Milyen a kapcsolatuk környezetükkel?

„Ők” és „mi”

Amennyiben a tágabb társadalmi környezetet nézzük, az egyes szereplők sokféle módon látják a partikat az ellenállás terepének. Kutatásom tapasztalatai azt mutatják, hogy a bíráló, ellenszegülés, a felforgató funkció csak a társadalmi kontextushoz való viszonyuláson észlelhető. Ezzel kapcsolatban egy interjúalanyom, J a következőket mondta: *„Azt tudnám példának mondani, hogy mindenfajta zenét – ha államilag nézzük – eléggé engednek, de azt, amikor te kicsit szabadabbnak érzed magad és a mostban élsz, azt így kurvára nem. Különbözik nem állnának rendőrök Ozora előtt és SUN előtt. Ez a goatársadalom a moston gondolkozik folyamatosan, mert a jelenben él és ez nekik nem tetszik és ezt látom”.*

Úgy gondolom, hogy ez a szembenállás független mind a hatalom, mind a psytrance közösségek szándékaitól. Azonban tény, hogy a parti-univerzum és annak törvényei oly mértékben különböznek a normalizált világtól, hogy mindez egyfajta ellenállásként is

értékelhető. Az előítéletek, a visszacsatolás és a diskurzus hiánya, illetve a közösségek részéről tapasztalt passzivitás, elhatárolódás, azaz szimbolikus kivonulás mind-mind nehezíti a helyzetet. Meglátásom szerint a psytrance partiknak (és fesztiváloknak) a lázadás színtereiként való értelmezését elsősorban a hatóságok irányukban tanúsított hozzáállása generálja.

Egy másik határvonal a többi elektronikus zenei (illetve zenei) kultúra és a psytrance között húzódik, ahogy arra J az előzőekben reflektált. Czaci hosszú ideig jelen volt egy másik zenei színtéren és a kettőt összehasonlítva a következőket tapasztalta: *„Felszínesebb. Mondjuk egy indie kultúra nagyon durván a felszínességről szól szerintem”*. Általában a felszínesség az egymás iránti érdeklődés – és az összetartás hiánya mentén artikulálódik a más műfaji színterektől őket elválasztó határvonal. Feltűnő a techno zenével és közösséggel szemben artikulálódó határképzés, ám érdemes megjegyezni, hogy a DA-n résztvevők közül sokan eljárnak techno partikra is. Ez arra enged következtetni, hogy a vizsgált közösségen belül ízlésbeli eltérések vannak, ezzel együtt az is nyilvánvaló, hogy a tagok több kulturális színpadon is jelen vannak – melyben a posztmodern nagyvárosi lét egy jellemző vonását fedezhetjük fel.

Az interjúkban az üzletiesedés gondolata nyomán fedeztem fel egy másik választóvonalat, mely az underground-mainstream ellentételezésre reflektál. Amikor Á-t kérdeztem arról, hogy érzékeli-e a szcéna kommercializálódását, a következőket válaszolta: *„darkos körben ez nincsen. Ebben úgymond a régi értékek megmaradtak. A többiben látom. Amennyire én kívülről belelátok. De engem ez annyira nem is érdekelt soha. De ott látom. Látom, hogy ez a normál ilyen esti-budapesti tömeg, akiknek egyébként lehet, hogy fingjuk sincs erről a zenéről csak úgy elmennek a D.K-ba”*.

Ez az idézet egy fontos párhuzamra világít rá: Czaci a lázadás kapcsán a társadalommal szemben önmagát és az általa képviselt értékeket pozitív színben tüntette föl, míg Á számára evidens, hogy a mainstream-mel szemben a „darkos kör” értékrendszere a megfelelő. A régi jelző pozitív tartalmat kap az idézetben és a jó, azaz követendő értékeket szimbolizálja.

A „darkosok” különállóságukat fogalmazzák meg a lokális psytrance színtéren belül is. Czaci a budapesti szcéna underground rétegével, tehát a dark psytrance színtérrel, jobban mondva annak partisorozataival (négyet említett, köztük a DA-t) kapcsolatban a következőket fogalmazta meg: *„Meg persze minden partinak [...] megvan a magja és megvan, hogy ki kivel van jóban, ki fog megjelenni azon a bulin a szervezőtől függetlenül*

vagy épp miatta, mert az ő szervezésében van. Persze nagyon sok ilyen réteg van, meg hogy kinek hol a helye... De ez folyamatosan változik”. Tehát a DA a „darkosok” körén belül is egy külön csoportot képez.

Mivel a közösség tagjai szoros kapcsolatban állnak a budapesti psytrance színtérrel, annak szereplőivel, ráadásul gyakori az átjárás a rétegek között, úgy gondolom érdemes felvázolni ezt a viszonyrendszert is. A következő interjúrészletben M számol be a lokális színtér belső rétegződéséről, egyúttal reflektál az abban betöltött helyére:

„Kicsit olyan, mint egy hagyma – legalábbis úgy van felépítve a fejemben. Van ez a belső rész, akik nagyon régóta ismerik egymást, együtt járnak bulizni és [kiemelés tőlem:] van még egy ennél belsőbb rész is, én ehhez sorolom magam és egyfajta baráti társaság vagyunk. Akkor van ez a J. Gy-féle kör, ez a központ... meg a H – aki egyébként elvitte ezt az egészet valami borzalmas irányba. De mégis ők azok, akiket én ismerek és a legrégebb óta benne vannak ezekben a dolgokban, szervezés és mindenféle szempontból. És ez, az ilyen belső réteg – ehhez jönnek még ilyen lazább rétegek. Mondjuk, akik többféle buliba járnak. Persze én is azért sokféle buliba járok, de vannak azért ilyen elvakult goások, akik: „Techno?!”. [...] Vannak azok, akik néha letévednek, ezek közül sok ott is marad. És vannak az ilyen [...] „oda nem illő emberek”. Mindenkinek vannak ilyen démonjai szerintem a bulikból”.

Az idézetben szereplő kiemelt rész utal a DA közösségére. Ide sorolja magát M is, továbbá megjegyzi, hogy „egyfajta baráti társaságról” van szó, melyet megfigyeléseim is alátámasztanak. Miután a külső határokat megállapítottam, a következő fejezetekben a közösség belső rétegződését és az egyének közötti viszonyok rendszerét tárom fel.

A közösség belső rétegződése

A közösség gyakorlatát nézve a következő értelmezést tudnám megfogalmazni: a közösségnek van egy mag szintje és erre rakódnak rá a magtól különböző távolságra eső rétegek. Az értékek és az ideológia forrása a mag és onnan áramlanak ki ezek a külsőbb rétegekben elhelyezkedő tagok felé, akik igyekeznek ezekhez az informális szabályokhoz hangolni viselkedésüket. A távolság és a visszacsatolás hiányával magyarázható, hogy a külsőbb rétegekben az ideológia és az értékek bizonyos szintű transzformációja mehet végbe: az eredeti elgondolások keveredhetnek az újonnan jövők által behozott ideákkal és világképekkel és ezek szintéziseképp az eredeti magközösség egyes mutációi

keletkezhetnek. Mindazonáltal érdemes leszögezni, hogy a közösség legkisebb és legbelsőbb egységének gondolkodásmódja vagy annak hatásai érződnek a nagyobb egység külsőbb részein is. Még a legújabb tagokon is érezhető a forrás felé irányuló tisztelet. Ahogy a fizika törvényei alapján az atommag vonzza a körülötte keringő részecskéket, úgy vonzza a magközösség a körülötte formálódó rétegeket. Így az egy folytonosan állandó komplex egészként konstituálódik.

A közösség megismerésének folyamatában a következő rétegek vagy körök rajzolódtak ki számomra:

- *Külső rétegek – az újonnan érkezők:* akik visszatérnek, azok rítusok sorozatán keresztül átmennek a beavatáson és megismerik az értékrendszert, normákat és informális szabályokat, illetve szokásokat és elsajátítják a viselkedéselemeket – tehát megszerzik a kollektív tudást és a közösség tagjaivá válnak. A beavatás előtt alárendelt helyzetben vannak, nincs státusuk. Ezt fejezi ki például az is, hogy „goás” ruhákat viselnek: *„Vannak ilyen nagyon goásan felöltözött emberek, akik valószínűleg nemrég jöttek ebbe a közösségbe”* – világít rá V. Ezek a ruhadarabok mintegy uniformizálják a megjelenést, az illető egyénisége nem szűrődik át rajtuk.
- *Belsőbb rétegek – alkalomszerűen partira látogatók és egyben több szintéren is jelen lévők:* általában beavatott tagok, ha nem, akkor a magközösség tagjaihoz tartozó baráti társaság részei vagy más pszichedelikus zenei szintéren már beavatottaknak számítanak, ezért szimbolikus hatalommal rendelkeznek. Ismerik az alapvető kulturális értékeket és viselkedésformákat, illetve a gondolkodásmódot és a nyelvhasználat sajátosságait.
- *Mag – a partik szervezéséért felelős tagok:* beavatottak és a közösségen belül tisztelet övezi őket. Egyben a Crew tagjai is.
- *Marginalitásban lévők – a „nem oda illők”:* egy kívülálló kört jelent, akiket a közösség nem fogadott be vagy kivetett magából, mert azok úgy viselkedtek vagy olyat követtek el. Ezek az emberek sokáig mégis eljönnek a partikra, általában új ismerősöket hozva magukkal. Mivel regisztrált tagok, megtehetik. Velük általában csak kevesek kommunikálnak és a tánctéren kívül az összes helyszínen egyfajta elszigetelt pozícióban vannak a többiekhez képest.

A meghatározás szempontjainál döntő fontosságú volt, hogy a résztvevő milyen hosszú ideje és milyen gyakorisággal jár DA partikra, hiszen ez rávilágít arra, hogy az illető

milyen mértékben tette magáévá a közösségi tudást, azaz mennyire számít beavatottnak.

Czaci reflexiójában a közösségen belül a következő szinteket vázolta fel: *„Vannak az újonnan érkezők, vannak a tősgyökeres régi arcok, vannak a sleppék. Van, aki nagyon nagyra tartja magát és van olyan, aki csak úgy magától lett ilyen tényleg elismert, híres ezekben a körökben. És van ez a »tök jó, hogy ott van, de minék«*”. Ezek egybevágóan az általam is megállapított rétegekkel.

Miközben a közösség tagjai közötti viszonyok rendszerét vizsgáltam, eljutottam az értékek forrásához, azaz a maghoz. Így megkaptam a választ arra a kérdésre, hogy mi a forrása a közösségi érték- és normarendszernek. Ennek kapcsán azonban felmerült egy következő kérdés, mégpedig hogy milyen elemek alkotják ezt a rendszert? A választ a közösségi események szervezéséért és lebonyolításáért felelős Crew és a mag, mint az alapkonceptió forrásának vizsgálata adta meg.

A Crew és a mag – a koncepció forrása

Amennyiben az értékek forrása a mag, akkor a Crew tagjai az általa képviselt elvekkel összhangban felelősek az események lebonyolításáért, tehát lényegében operatív munkát végeznek.

A *crew* angol kifejezés, jelentése csapat, személyzet. Az interjúk alapján körvonalazódott, hogy a kifejezést a szervező mögött álló építőközösség megnevezésére használják. Erre J leírása is rámutat: *„A DA Crew az a csapat, akik felelnek a buli létrejöttéért és kivitelezéséért, illetve az élmény fejlesztéséért a jövőbe tekintve. Szervezők, dekósok, vizuálosok, hangosítók, segítők. Ez olyan 10-15 főt jelent kb, de a mag az kevesebb személy”*. A Crew J elmondása alapján tevékenységét a felelősségvállalás és a példamutatás elveivel összhangban végzi.

A közösség értelmezésének szempontjából nem az a lényeges, hogy kik és hányan alkotják a magot. Sokkal fontosabbak maguk az értékek, melyeket közvetít és az ezeket magában foglaló koncepció. N, a szervező a következőképp beszélt arról, hogy miként alakult ki a DA rítusa: *„a rítus az bennem alakult ki, abból a fajta személyiségből, ami én vagyok. Ez a gyökerek iránt érdeklődő, belső világ felé érdeklődő, szellemi világ felé érdeklődő típus voltam mindig is”*. A koncepció egyik elemeként a „belső világ felé”

fordulás jelenik meg, melyre a tagoktól több utalást is hallottam, illetve az interjúk⁵⁹ összevetése során is kirajzolódott ez az elv.

N szerint a DA Gathering és rítus nem elsősorban a darkról szól, de úgy érezte, hogy ebben a stílusban van „annyi zsigeri energia, őszinteség és kompromisszummentesség”, amelynek életben tartására érdemes energiát fordítani. Újabb értékek fejeződnek ki, mint az őszinteség és kompromisszummentesség. Az őszinteség, mint érték megjelenésére korábban a Czacival készült interjúrészletben láthattunk példát.

N a DA létrehozása mögött húzódó motivációt a következő gondolatokkal fejezte ki: *„igen, heavy metal kell az elektronikus zenébe, mert az embereket ki kell zökkenteni abból a komfort zónából, ami miatt esetlegesen képtelenek ráhangolódni arra a mentális lelki- és tudatállapotra, amivel fejlődhetnek”.*

A részleteket összevetve a fejlődésre és nyitottságra, azaz az „ismeretlen felfedezésére”⁶⁰ való törekvés, a befelé nézés (meditáció),⁶¹ a zene szeretete, az őszinteség, a kompromisszummentesség, illetve a tudatosság, amely a szervezés kapcsán a koncepció igényében fejeződik ki, mind-mind alapvető értékeknek tekinthetők. Az értékek pedig egy előre megálmodott és felépített koncepción keresztül közvetítődnek a közönség felé, melynek fontos elemei a „sztori” és a zenével összehangolt vizualitás, illetve az általuk elért „feltöltődés”. N ezt a következőképpen fogalmazta meg: *„Az ember esztétikai lény, a szép dolgok feltöltik és ez nem ízlés kérdése, hogy tetszik, nem tetszik. Ha látsz valamit, ami esztétikailag bármilyen aspektusból megfog, az, ha koncentrálsz a szép vonásaira, fel fog téged tölteni pozitívan”.* Ennek kapcsán a flyer-dizájnt említette. A potenciális résztvevő a parti előtt adott esetben csak a flyer⁶² alapján tájékozódhat, más információ nem áll rendelkezésére az eseményről. Ezért a flyer – esetünkben webflyer – esztétikai tartalma és az, hogy ezzel a potenciális résztvevő tud-e azonosulni, rendkívül fontos tényező egy parti kiválasztásánál.

N a helyszínválasztás mögött meghúzódó koncepcióról is beszélt. Ennek kapcsán azt mondta, hogy szeretné *„a lehető legkevesebb impact-et [befolyást] okozni a környezetben”.* Itt utalást vélhetünk felfedezni a felelősségvállalásra és a környezete iránt tanúsított figyelemre és tiszteletre. A helyszínválasztás kapcsán még két fogalom

⁵⁹ Bővebben lásd: Függelékek – A partira járás motivációi egyéni interpretációkban

⁶⁰ N, Interjú 9.

⁶¹ Bővebben lásd: Függelékek – A partira járás motivációi

⁶² A szó jelentése 'szórólap'

merült fel, a békesség és a biztonság. Ezen értékek megőrzését szolgálja a regisztráció és a szervezett működés.

A rítus leírása és elemzése többek között arra is rá fog világítani, hogy az itt felvázolt viszonyok és értékek rendszerei miként képeződnek le a parti kontextusában. A rítusok megértéséhez azonban előbb szükséges az ott megnyilvánuló szimbólumok, azaz kulturális elemek részletezése és jelentéseinek értelmezése. Tehát a struktúrák felvázolása után most annak tartalmára, a kultúrára koncentrálok.

A kultúra, mint szöveg

Miután a társadalmat, mint struktúrát: az emberek közötti kapcsolatok rendszerét értelmezzük, akkor a kultúrára, mint a rendszer tartalmára tekinthetünk (Sárkány 2000:90). A közösség pedig úgy fogható fel, mint ennek a tartalomnak egy megnyilvánulási formája. Ugyanakkor kultúra és társadalom egy dialektikus ellentétpár: „a kulturális és társadalmi jelenségek összefonódottsága a valóságban is mindenkor jelentkezik” (Sárkány 2000:91). A különböző társadalmi tagolódások mentén egyúttal kulturális szerveződés is lezajlik, hiszen „minden társadalmi csoport létének egyik jellemzője, hogy igyekszik a maga másoktól való különbözőségét kifejezésre juttatni” (Sárkány 2000:91).

Hogy e különbözőségekre rávilágítsak, a következő fejezetben a geertz-i elvekkel összhangban a parti, mint közösségi rítus kontextusában megnyilvánuló szimbólumok elemzésével próbálok olvashatóvá tenni az adott kultúra szövegét.

Szimbólumok

A DA már önmagában „egy jelkép” – állítja J. Nem csak az underground, de az egész budapesti pszichedelikus zenei színtéren. Hogy ez miért van így? Úgy gondolom elsősorban azért, mert a rendezvények zártkörűek, ezért bekerülni egyfajta presztízst jelent. Az, hogy valaki a közösség része, szimbolizálja az illető lokális színtéren betöltött pozícióját és arra utal, hogy már régóta a színtér tagja, azaz beavatott, tehát birtokosa a közösségi tudásnak.

A közösség tagjait megfigyelve arra a megállapításra jutottam, hogy a psytrance kultúra jelképeinek köréből merítenek. Ez evidens, miután a résztvevők egyúttal a globális színtér résztvevőinek is tekintik magukat. Mivel a közösség kultúrájának megismerési folyamatában elsődleges fontosságú az általuk megélt szimbolikus térben

való eligazodás, ezért kutatásom eredményeit⁶³ összevetve a következőkben igyekszem tisztázni a psytrance kultúra szimbolikus tartalmainak jelentéseit. Mivel itt alapvetően fontos szerepet játszik az önkifejezés, az egyéniség vállalása, így szimbólumokban megragadható jelentéstartalmakban igen gazdag.

Vizsgálatom kezdetén a legszembetűnőbb szimbolikus elemeket az emberek megjelenésében tapasztaltam. Öltözködési stílusok terén egyik interjúalanyom, M két kategóriát⁶⁴ vetett fel: a spirituálisok és *geek-ek* csoportját.

Megfigyeléseim alapján a spirituálisabb vonalhoz tartozóknál elsődleges szempont, hogy öltözködésükben is manifesztálódjon: a természettel szoros egységben élnek. Ezért sokszor természetes anyagokból készített ruhákat viselnek és kézzel készített ékszereket. Megjelenésüket legérzékletesebben az organikus jelzővel tudnám leírni, hajviseletük is ehhez a koncepcióhoz alkalmazkodik. Több résztvevőnél is megfigyeltem a raszta hajviseletet, bár ez az elem egy másik kultúra stiláris megnyilvánulása, ahogy azt egyik interjúalanyom, A állítja: „*Itthon nincs releváns raszta közösség, csak egy stílus*”. Ezt úgy értelmezem, hogy a raszta hajviselet esztétikai szempontból épült be a kultúrába és az előbb említett „organikus megjelenést” hivatott fokozni.

Az M által felhozott *geek-ek* csoportját leginkább a virtualitás, technológia és jövő iránti érdeklődéssel tudnám körülírni. Külső jegyekben átlagosnak mondható, urbánus stílus jellemzi őket.

Az utóbbi stílus jellemzőbb az általam vizsgált partiközönségre, ugyanakkor jelentős számban fordulnak elő a spirituálisabb vagy „freak”⁶⁵ stílusjegyekkel körülírt résztvevők. Erre J is egyértelműen rámutatott: „*Nagyon sok freak meg weird csóka van köztük*”. Az idézetben szereplő *weird* kifejezést a *geek-ek* és a *freak-ek* megfelelőjeként is szokták használni, jelentése 'furcsa'.

A kategóriákra reflektálva a spirituális és *freak* csoportokat külön kezelném, mert ez utóbbiban az *acid-ből* átvett stíluselemek megjelenését véltem felfedezni, továbbá a „beöltözés” gyakorlatát. A „beöltözésre” vagy „jelmezbe bújásra” a következő interjúrészletben is található utalás: „*Vannak kis manók, kis tündérek. Vannak a*

⁶³ Mivel kultúra alatt a pszichedelikus trance kultúrát értem, a szimbólumelemzésbe belevettem más eseményeken és szabadtéri rendezvényeken tett megfigyeléseimet is, melyeket a terepnaplóba lejegyeztem.

⁶⁴ A stílusokat részletező teljes interjúrészletet lásd: Függelék – Stílusok.

⁶⁵ A szó jelentése bizarr, megdöbbentő, humoros, őrült. Beke László *Underground művészet c.* tanulmányában az öltözködéssel kapcsolatban, mint alaptípust említi a *freak-et*, akire jellemző, hogy „mindent kipróbál és összekombinál (sportmezek, hálóingek, katonai egyenruhák, köntösök). A *freak* öltözködésével deklasszifikálja mindazt, ami ellenszenves számára [...]” (Beke 1976:54).

gólemállatok. Tényleg, az a kobold. Ezeket meg lehet figyelni. Tényleg egy ilyen mesés-szerepjátékos világ” – mondja Czaci. Az öltözködés tehát szimbolikus megjelenítése a szerepnek, melyet a résztvevő adott esetben magáénak tekint. Az „álarc mögé bújás” egyúttal visszahat az egyén viselkedésére, általa „többre lesz képes” (Sidney, Interjú 2). Ez alapján megfogalmazható egy olyan koncepció, melyben a psytrance parti egy élő szerepjáték. Felvetődik a kérdés, hogy a résztvevők miként értelmezik ezeket a szerepeket és hogyan egyeztetik össze „mindennapi énjükkel”? A kérdés megválaszolására a rítuselemzésben részletesen kitérek.

A stílusok ismertetését azért tartottam lényegesnek, mert a közösség tagjainak beszámolóiban gyakran előfordult, hogy ezekkel a kategóriákkal különböztettek meg egyes szereplőket. A stílus tehát szimbolizálja a hovatartozást vagy identitást és a stíluselemek egyben szimbolikus kifejeződései a kultúrának.

A ruházaton, a dekorációkon és a bőrön megjelenő jelképek köre változatos. Fesztiválokra járva gyakran láttam példát az indiai, hindu és buddhista ikonográfiából vett motívumokra: több résztvevő ruházatán is feltűnt az úgynevezett „aum”⁶⁶ jel, a bőrön hordott jelképek közül pedig a mandalák a legelterjedtebbek. A mandalák az indiai kultúrából erednek, maga a szó is a szanszkrit nyelvből származik, jelentése ’kör’ vagy ’korong’. A buddhista szerzeteseknél az elmélyülésben játszanak szerepet: a mandalakészítés egy meditációs technika. Olykor a partidekoráció részeként is megjelennek a mandalák, amelyek az elmélyülésre, a befelé figyelés fontosságára emlékeztetik a résztvevőket.

Interjúalanyaim egyikének alkarján a *Psychedelic* felirat olvasható és számos tetoválása között fellelhető az úgynevezett *Power of Life* szimbólum és a *Hiperkocka* is. A *Psychedelic* jelentése ’tudatot kitágító’, mely szimbolizálja a közösség értékrendszerének egyes elemeit: a nyitottságot és a „valami ismeretlen” felfedezésére való törekvést. A *Power of Life* szimbólum „lényege az örökkévalóság” – magyarázza D. Az, hogy D magán viseli a szimbólumot, arra enged következtetni, hogy az örökkévalóságba vetett hittel összhangban éli életét. Emellett, mivel ez egy ősi szimbólum, érthető az ősi kultúrák és a misztikus dolgok, illetve a mágia iránt tanúsított érdeklődése. Erre az érdeklődésre a közösség tagjaival folytatott beszélgetések során is rendszeres utalásokat fedeztem fel, ezáltal a misztikumkeresést, az ősi kultúrák és a mágia iránti érdeklődést kulturális

⁶⁶ Alapmantra, a hindu filozófia szóban kifejezhető esszenciája. A-U-M: a világ hármassága: anyagi világ-asztrálsík-elmén túli állapot. Viselőjét segíti a lélek harmóniájának megtartásában. Meditációnál is használják, mivel a helyes légzéssel és az „aum” hang ismétlésével transzállapot érhető el.

sajátosságként értelmezem. Erre utal a tagokon tapasztalt „titokzatoskodó” attitűd, a zártkörűség és a „sorsszerűség” (Alexa, Interjú 2) hangsúlyozása.

A racionalitáson túlmutató magyarázatok keresése a *trip* spirituális tapasztalataival áll összefüggésben. Czaci beszélt arról az élményéről, melyet első LSD használata váltott ki: „*Elég sok mindent megértettem akkor ott egyszerre és onnan kezdődött ez a »folyamatosan többre számítogatás«*” (Interjú 8). A „*megértettem*” kulcsfogalom. Az LSD, mint a megértésnek és a tudás megszerzésének szimbolikus eszköze jelenik meg ebben a kultúrában.

A dekorációkban jellemző képek, illusztrációk és jelképek köre egyrészt a pszichedelikus művészetből⁶⁷ táplálkozik. Másrészt a díszítésben szereplő ábrázolások között jellemzőek a futurisztikus – és különböző biomechanikus⁶⁸ illusztrációk. Vitos a következő értelmezést fogalmazta meg a psytrance partik díszleteivel kapcsolatban: „a tudományos-fantasztikumban gyökerező szimbólumok olyan rendszerekre utalnak, amelyek a józan észétől már jócskán távol esnek, és ezáltal tovább erősíthetik a mindennapoktól való eltávolodást” (Vitos 2009:18). Tehát ezek az illusztrációk a bennük megnyilvánuló szimbolikus jelentésekkel, asszociációkkal hatnak a tudat állapotának változására. Itt meg kell jegyezni, hogy a kognitív folyamatok, azaz az észlelés (percepció)⁶⁹ és a szimbólumokban megnyilvánuló kulturális jelentések egyaránt alakítják az értelmezést. A posztmodern Baudrillard által említett hipperrealitása a parti kontextusában hiperillúzióba fordul, mely tovább bontja magát egy önmagából kiinduló hiperillúzió-láncolatba, melyet vizuális kivételben a kaleidoszkóp effektel, dekorációban a fraktálokkal tükröznek vissza. Végül soron minden csak egy variációja lesz önmagának. Ezen a sémán alapul a zene és a pszichedelikus szerek által kiváltott tudatállapot működése is.

Mivel a DA esetében legtöbbször tematikus partikról beszélhetünk, a dekoráció is az adott sztori köré épül fel. Például az *Animated Sickness* (‘Animált Zavar’) nevű eseményen torzított animációkat vetítettek, mely a résztvevőkben a „rendszerhiba” effektusokkal manipulált zenéhez alkalmazkodva a „zavar” és „káosz” érzéseit keltette.

⁶⁷ Bár ebben a művészeti ágban nem mélyültem el, mindenesetre a psytrance rendezvényeken járva leggyakrabban Alex Grey illusztrációit láttam kiállítva és a dekorációkon reprodukálva. Grey műveit víziói ihletik. Jelentőségük inkább hatásukban rejlik: az elme „megnyitását” célozzák.

⁶⁸ Szerves és technológiai formákat ötvöz. A biomechanikai koncepció: test plusz gép, azaz spirit + technika.

⁶⁹ Az érzékszervekkel befogadott információkra épülő kognitív tevékenység, azaz pszichológiai folyamat, melynek során rendszerezük és jelentéssel ruházzuk fel a környezetből érkező ingereket.

Egy másik tematikus parti kapcsán N kifejtette, hogy vizuális megoldások terén főként dinamikában gondolkodik: „[...] *Egy olyan pulzáló teret szeretnék megcsinálni, amely együtt lélegzik a zenével és együtt formálja a teret*”. A dekorációkkal és vizuális ingerekkel olyan hatást kívántak tehát elérni, mintha a tér élő, azaz organikus lenne. Egy mesterségesen kialakított természetesnek ható környezetbe „viszik el” a résztvevőt, mely a szabadtéri fesztiválokra átélte élmények felidézésére hivatott. Erre utal, hogy J az interjúban a partit többször is fesztiválnak, illetve fesztiválsorozatnak nevezte. A technológia segítségével kialakított „élő” környezet másrészt az ott lévők közös „képzel” valóságának kibontakoztatásához biztosít megfelelő körülményeket. K meglátása szerint a közösségben „*mindenkinek határtalan a fantáziája*”.

A különböző zsonglőreszközökre, mint az ördögbot vagy a *poi*, illetve magukra a mutatványosokra szintén a psytrance kultúra jelképes elemeiként tekinthetünk. A DA partikon is rendszeresen megjelennek ezek az eszközök. A zsonglőreszközök használata egyeseknél segíti az elmélyülést és van, akiknek energiát, lendületet ad a partihoz. Mások értelmezésében a szereplésre ad lehetőséget: a táncoló tömegben felbukkanó hivatásos zsonglőrök megjelenésükkel a táncteret színpadként használják.

Az első partik alkalmával az ott lévők megjelenésén és a vizuális elemeken túl a zene és az ennek ritmusát lemodellezni próbáló tánc voltak a legszembeötlőbb jelenségek. A zene intenzitásával, földöntúli hangzásvilágával, a véget nem érő folyamathoz hasonló áramlásával kétségtelenül a legfontosabb eleme, egyben szimbolikus jellemzője ennek a kultúrának. A tánc, az emelkedett állapotot imitáló energikus mozgás szintén kulturális jelenségként aposztrofálható. A beavatottak táncmozdulatainak tanulmányozása révén arra a megállapításra jutottam, hogy az egyes zenei mintákhoz testükben konkrét mozdulatsorok rögzültek, melyek a megfelelő transzállapotban⁷⁰ a zene hatására önkéntelenül előtörnek. A tánc formája az egyes műfajok esetében eltérő: ahogy azt Czaci is kifejtette az interjúban, amikor psycore szól, a tánctéren lévő résztvevők mintegy a hangok rezgését lemodellező mozgást végeznek. Mozgásukkal különböző érzéseket nyilvánítanak ki, ami lehet a belső élmények kivetülése vagy akár egy másik ember iránti szimpátia, esetleg vonzalom vagy éppen elutasítás kifejeződése. A tánc, mint a kommunikáció egy eszköze jelenik meg ebben a kultúrában. Emellett pedig, mint a belső folyamatok és érzések egy kifejeződése: „*Meg*

⁷⁰ Megváltozott tudatállapot. A rítuselemzés során részletesen írok róla.

lehet figyelni, ki hogy táncol, milyen zenére. Hogy küzd vagy elfogad, vagy teljesen rááll” – mondja Czaci.

A tánc egyrészt magányos, másrészt mintha mind egy nagy közös táncot járnának, melyben sokszor fizikailag is kapcsolódnak egymáshoz: *„van nálunk egy olyan, hogy megyünk és odatesszük az ujjunkat a másik ujjához és így megforgatjuk egymást. Ez is kapcsolódás”* (Czaci, Interjú 8). Ez és a hozzá hasonló szokások a kommunikáció egy formáját jelentik, így a tánc téren töltött időt egy közösségi élménnyé teszik, holott az nélkülözi a verbális kommunikációt. A közös tánc erősíti a közösségi összetartást és kifejezi a résztvevők egységtudatát.

A rituális tánc egy további eleme a mezítláb táncolás, melyet korábban csak szabadtéri terepeken tapasztaltam, ám miután elkezdtem látogatni a DA partikat – ritkán bár – ott is felfigyeltem erre a jelenségre. „Psytrance körökben” köztudott, hogy ez a földdel (Gaia)⁷¹ való közvetlen kontaktus megteremtését szolgálja. Többek között így fejezik ki azon elképzelésüket, hogy az ember a természettől elválaszthatatlan, annak szerves része. A DA esetében úgy vettem észre, hogy a teljes felszabadulás kívánja meg a cipőtől való megválást, ezzel együtt lehet ez a szabadtéri terepeken jellemző hagyományok vagy szokások (viselkedésformák) átmentődésének következménye, ezáltal a kultúra megnyilvánulása.

A zene több résztvevő elmondása⁷² szerint összhangban áll élettani folyamataikkal, hatására „tudatuk felszabadul”, testük „egybeforr” magával a zenével. A táncparketten töltött idő alatt Alexa szerint átlényegülnek *„az ösztönök szintjén működő állattá”*, ugyanis a hangos és impulzív zene a gondolatokat szinte teljesen kiszorítja, így mást nem is tudnak tenni, testük önkéntelenül a zenéhez alkalmazkodó mozgásba lendül – egyesek úgy írták le, hogy „kontrollálhatatlan állapotba” kerülnek. A repetitív jelleg olyannyira képes stimulálni az elmét és a testet, hogy ezáltal transzállapot érhető el. A zene eszköz az „elmén túlra való utazáshoz”, hozzásegíti a résztvevőt, hogy befelé figyeljen, „meditáljon”.⁷³

⁷¹ „Az acid-ideológiák legfontosabb motívuma a Gaia-tudat (Föld-tudat) az összeilleszkedés, és összetartozás képzelete, azaz, hogy a világ apró mozaikdarabok egymásbailleszkedéséből áll össze egységgé, tehát az acid résztvevői táncukkal egy ilyen nagyobb egység tagjai, s ezt a nagyobb egységet, nagyobb összefüggéseket az ekstázis, a repetíció és a drogok által megemelt tudat képes átlátni [...]” (Fejér 1997:70).

⁷² A partikon folytatott beszélgetések képezik a beszámoló és az idézetek forrását.

⁷³ Bővebben lásd: Függelék – A partira járás motivációi egyéni interpretációkban.

Megfigyeléseim alapján a rendkívül hangos zene a psytrance partikon feltűnő motívum. Jártam olyan külföldi fesztiválon, amely koncepcióját arra építi, hogy az európai összehasonlításban legnagyobb teljesítményű hangrendszert telepíti ki a természetbe. Ráadásul ezt a rendszert a lehető legjobban kihasználják, azaz „kimaxolják”.⁷⁴ Ha a közösség egy alapértékét vagy a tagok közös elvét kéne megállapítanom, akkor a „kimaxolás” lenne az egyik, azaz a maximális szint elérése minden tekintetben. Gondolok itt a zene gyorsaságára, hangerejére, intenzív táncra, tehát komoly fizikai és egyben mentális megterhelésre. Ezt a következő idézet is alátámasztja: „Mivel a party-élmény részben fizikai természetű teljesítményt (táncot), részben érzelmi-tudati jellegű érzékelést (ottlét), azaz a drogfogyasztással kapcsolatos speciális tudat-állapotban való jártasságot követel, a party egyaránt jelent fizikai és szellemi kihívást” (Fejér 1997:37).

A különböző tudatmódosító szerek használata a tudat felszabadulását és a nyitott, befogadó hozzáállást hivatott katalizálni. A pszichedelikus szerek a psytrance kultúra szimbolikus elemeiként is értelmezhetők. Sokan úgy vélekednek, hogy az emblematisz LSD-t kifejezetten a psytrance zenére találták ki és hogy ez visszafelé is igaz. M a következőket fogalmazta meg ezzel kapcsolatban: *„Szerintem mindenképp benne van ebben a drog. Nem lehet letagadni [...] eleve pszichedelikus zene, szóval ebben mindenképpen benne van az, hogy kell egyfajta tudatállapot ahhoz, hogy úgy halld azt a zenét, ahogy azt kéne”*.

A pszichedelikus drogok generálta élménykomplexumban az egyén számára átalakulnak a tér- és idődimenziók és a benne végbemenő „ego vesztés” hatására elmosódnak az én határai. Ez egyrésztől hozzásegíti egy közösségi élmény átéléséhez, a „mi tudat” kialakításához: egy beszámoló tanúsága szerint lehetősége nyílik „rákapcsolódni a kollektív tudattalanra”.⁷⁵ Másrésztől egy belső utazást feltételez a tudat mélyebb rétegeibe. Tehát egyszerre van kívül és belül – avagy nem is érdemes ilyen szembeállítást tenni, mivel a határoknak ebben a megváltozott tudatállapotban nincs jelentősége. A használók többsége úgy érzi, hogy egy felsőbbrendű érzékelési és értelmezési szintre emelkedve – a többiek számára – rejtett összefüggéseket érthet meg és egy nagyobb egység részeként, önmagát objektíven, kívülről szemlélve létezik.

⁷⁴ A kifejezés a közösség nyelvhasználatának része. Az egyik szűkebb körű hétvégi program Facebook-os eseményének is a „Kimaxoló” nevet adták.

⁷⁵ A partin folytatott beszélgetés képezi az idézet forrását

A partikon használt dekoráció, a korábban már említett motívumokkal és egyéb erősen stimuláló, UV-aktív felületekkel mind arra hivatott, hogy tudatosítsa az egyénben a szimbólumok és a világhálón keringő pszichedelikus írások által hirdetett eszméket.

A csoporthoz tartozás nem ideiglenes és nem is kizárólag a rítusok alkalmára korlátozódik. Ezt támasztják alá Tracy Greener és Robert Hollands kiterjedt virtuális kutatásának⁷⁶ eredményei is. Az általában az elektronikus tánczenei kultúrák résztvevőinek kapcsolatát jellemző felszínesség és átmenetiség helyett a vizsgált szcénában a tánctéren kívül is létezik egy erős közösségtudat. „A válaszadók közel 80%-a fontosnak tartja, hogy úgy tekintsen magára, mint valamely psytrance közösséghez tartozóra” (Greener–Hollands 2008:202). Czaci a következőképp reflektált erre: „*akivel mondjuk megismerkedtem partiban, azzal megbeszéltem, hogy nem erről szól, hogy »jaj, na most afterezünk együtt meg bulizunk«, hanem hogy találkozunk rendszeren is. A legjobb barátaim így vannak, hogy találkoztunk buliban és akkor rendszeren is, és akkor tényleg csak azt veszem észre, hogy buliba már nem is együtt megyünk... ő jön, én nem, de mi barátok vagyunk*”.

Az egységet, mint a psytrance kultúra egyik alapeszméjét a már említett *gatheringek* szimbolizálják. Ahogy már korábban is említettem szubjektív tapasztalatomat: ismerkedésnél az első kérdések között szerepel, hogy melyik *gathering* köreiben mozog az illető. A beavatottak általában ismerik a *gatheringeket* és az általuk képviselt értékeket, ezért egy adott csoporthoz való tartozás kinyilvánításával a résztvevő tulajdonképpen kifejezi magát, azaz egy *gathering* részesének lenni szimbolizálja az illető értékrendjét.

Mivel a mindennapokban a közösség tagjai általában a cybertérben kommunikálnak, rendkívül fontos, hogy valakinek milyen a virtuális énje. Az online színtéren is számos lehetőség van arra, hogy az illető szimbolikus tartalmak megosztásával reprezentálja a kultúrához tartozását. Ilyenek a közösségi oldalakon megosztott idézetek, pszichedelikus illusztrációk vagy borítóképek, psytrance zenék és így tovább.

A rítusok alkalmaitól eltekintve a közösség legtöbb tagjának van egy úgynevezett hétköznapi élete, azaz rendes munkahelye, családjá, tehát részei a többségi társadalomnak is, abból nem szakadnak ki. Mindennapi életük során épp a szimbólumok azok, amik tudatosítják a tagokban, hogy nem csak a zene közös önfeledt élvezetéről van

⁷⁶ Greener – Hollands 2008.

szó, hanem valami mélyebb spirituális tartalomról. A közösség kollektív tudásának része, hogy ismerik a szimbólumok jelentéseit, de eközben az egyes tagok ezeket egyénileg, saját magukra szabva értelmezik. A szimbólumokat magukon viselve azok nem csak az emberek közösségi létében, de nyilvános életében is érvényre jutnak.

A következő fejezetekben látni fogjuk, hogy az itt elemzett szimbólumok hogyan jelennek meg a parti kontextusában.

A parti sűrű leírása

A közösségi rítusokon tapasztalt jelenségek értelmezését a Clifford Geertz által képviselt szemiotikai kultúrafelfogás nézőpontjából kísérlem meg, mely alatt a „szimbólumok, mint értelmezhető jelek egymásba nyúló rendszereinek összességét” (2001:206) értem. Megfigyeléseim alapján a parti központi szerepet tölt be a közösséghez tartozók életében, mivel szimbolikus-virtuális térben azok szabadon kifejezhetik magukat és ebben a felszabadult állapotban osztozhatnak a többi résztvevővel, tehát átmenetileg egy közös valóságot élnek át. Ez kétségtávol növeli az egységtudatot és a kulturális, illetve közösségi kohéziót, így végeredményben a partit tartom megfelelő kontextusnak, melynek sűrű leírásában felfoghatóvá és világossá válnak az egyébként nehezen értelmezhető viselkedések.

A következőkben leírt eseményre egy ismerősöm hívott el, aki már régebb óta a közösség „beavatott” tagjának számított. Már voltam korábban DA partin, tehát az online regisztráción és Facebook-os visszajelzésen túlestem. Ugyanis a partira való bejutás előfeltétele, hogy az illető egy megadott e-mail címen jelezze a részvételi szándékát és ezúton lehetősége van a belépőjegyet előre utalásos formában is megváltani. Ilyenkor felkerül a listára, így a partiba érkezve csak a nevét kell mondania és beengedik. A regisztrált tagok címe pedig egy online felületen elérhető levelezőlistába kerül be, így minden aktuális eseményről vagy hírről üzenetet kapnak. Én is egy elektronikus levél formájában szereztem tudomást a következő eseményről.

A parti leírásában dőlt betűvel jelöltem azokat a részeket, amelyek a terepnaplóban rögzített cselekményt tartalmazzák. A leírás tőlem származik, tehát egy belső, szubjektív nézőpontból tekinthetünk az eseményekre. Úgy gondolom, hogy a partin tapasztalható, külső szemmel sokszor értelmezhetetlen jelenségek megértését segítheti, ha egy a közösség kollektív tudásába már beavatott szemszögéből tekintünk az eseményekre.

A szöveg struktúrájában észlelhető törésvonalak az egyes helyszínekről való kilépést, illetve egy új térbe való belépést hivatottak érzékeltetni. Ahogy azt van Gennep is írja: a „küszöbátlépés” egy új világba való belépést jelent, ezért a küszöbnél történő rítusok határhelyzeti rítusok (*rites de marge*). Ugyanazon a küszöbön való átlépés pedig hol befogadó, hol elválasztó rítusnak minősül (van Gennep 2007:55).

A cselekmény eleje a közösség egy szűkebb körének találkozásáról szól, melyre a partirítus részeként tekintek. A következőkben *before*-ként fogom említeni, hiszen a résztvevők is így hivatkoztak rá. Ebből a fázisból „átlépünk” a partira és az ott történtek leírására. Ezután következik annak elemzése, ezért a szöveget eltérően formáztam. Az elemzés végén megemlítem a parti utáni „levezető” együttlét funkcióját betöltő *after-t*, melyről egy interjúrészletet közlök. Tehát a parti értelmezésében a *before-parti-after* hármására épülő komplex rítusrendszert jelent, mely elgondolás összeegyeztethető a tagok beszámolóival. A rítust tehát a van Gennep-i koncepcióval is értelmezhetjük: a *before* a preliminális, tehát a korábbi világtól elválasztó rítus; maga a parti a liminális, azaz a határhelyzet alatti rítus; az *after* pedig a posztliminális, az új világba való befogadó rítus (van Gennep 2007:55).

Miután a rítus struktúráját felvázoltam, most következzen a leírás:

Először az ismerősöm otthonába mentem. Amikor odaértem, úgy 6-7 ember tartózkodott a lakásban. Belépve az első, ami feltűnt, a hangos zene volt – kifejezetten intenzív, gyors és „zajos”. Digitális zörejek és rendszerhiba-effektek, melyek egy folytonosan önmagába visszatérő repetitív alapra illeszkedtek, ezáltal mégis harmóniát teremtve a zűrzavarban. Először kételkedtem abban, hogy emellett egyáltalán tudunk-e beszélgetni majd. Kétségeim hiábavalóak voltak, mert a társaság jókedve már olyan fokra hágott, hogy a normálnál jóval magasabb hangerőn kommunikáltak, viccelődtek, röhögtek, jobban mondva néha szó szerint a „hasukat fogták a röhögéstől”. Beléptem a nappaliba. A falakat nagy méretű kendők borították: az egyikben a hindu ikonográfiából merítő Ganesha ábrázolás, a másikon színes fraktálok. A földön babzsákok és párnák kaptak helyet és a hatalmas hangfalak. Én is csatlakoztam a babzsákokon ülő társasághoz. Az összes résztvevő rendkívül kedves, érdeklődő és nyitott volt irányomban, így a kezdeti gátlásaim hamar feloldódtak. A beszélgetés során többször nem értettem a közös szófordulatokat, jelzéseket és nem ismertem a sztorikat, ám ha kértem, azokat készségesen elmagyarázták. Hogy leendő interjúalanyokat gyűjtsek, kérdőíveket vittem magammal. Miután ezeket kitöltötték, néhányukat nagyon érdekelte, hogy mit jelent a kulturális antropológia.

Próbáltam minél érthetőbben elmagyarázni és azt is elmeséltem, hogy a DA partik körül kialakult közösségről szeretnék írni. Meglepődtek ugyan, de beleegyeztek, hogy ők is a kutatás alanyaivá váljanak.

Közben a before folytatódott, érkeztek az új barátok, az emberek egyre hangosabbak lettek, ahogy a zene is: ugyan a házigazda többször kénytelen volt lehalkítani, mert a szomszédok átkopogtak, de valaki mindig újra feltekerte a hangerőt. Többen felálltak táncolni, de mivel sokan voltunk, néhányan kint gyülekeztek a konyhában, tehát elkezdtek kialakulni a „klikkek”, melyekben mind-mind más témákról folyt a szó. A nappaliban arról beszélgettek, hogy milyen ismerősök jönnek a partira, kik lépnek föl és hogy milyen zenét fognak játszani. Mindenki egyetértett abban, hogy Á (későbbi interjúalanyom) szettje lesz a legjobb. Az egyik házigazda megszólalt: „Hallottad már az új számát? Várj, berakom.” Odament a számítógéphez és az interneten rákeresett a zenére, majd ezután már csak Á-t hallgattunk. Mindenki elismerően bólogatott, többen megjegyezték, hogy ez az eddigi legjobb „track”, amit csinált. Az alapján, ahogy beszéltek róla, úgy éreztem nagy tiszteletnek örvend a közösség körében. Amikor a konyhába léptem, épp egy sztorit elevenítettek fel egy korábbi buliról, melynek főszereplője egy közös ismerős volt, aki épp nem tartózkodott a helyszínen. A mesélő épp ezt kiabálta: „G, menj már innen, úgy kellesz ide, mint elefánt a porcelánboltba!” – erre hangosan röhögtek. Mikor kérdeztem miről van szó, elmesélték, hogy vannak a társaságban olyanok, akik jelenléte sokak számára zavaró, mint a sztoriban szereplő G. Azt mondták, sokszor nem is értik, hogy miért van még ott, illetve találgattak, hogy most eljön-e. Eközben visszamentem a zsúfolt nappaliba és körülnéztem. A kialakult helyzetet leginkább a „bábeli zűrzavar” jelzővel tudnám érzékeltetni: volt olyan résztvevő, aki annyira mélyen belemerült egy eszme-futtatásba a Szaturnusz gyűrűiről, hogy még azt sem vette észre, hogy beszélgetőpartnere már rég mással tréfálgozik. Ám ezt az ott lévők mintha észre sem vették volna. Az így kialakult káoszban a házigazda tett rendet: hirtelen mindenkit felszólított a távozásra, hogy még időben érkezzünk az utolsó villamosra.

A „kaotikus” állapot kedvezett a „partihangulat” megalapozásának, hiszen innentől egy még nagyobb „zűrzavar” várta őket a parti terében. Tulajdonképpen a parti már ekkor kezdetét vette, avagy nevezhetjük a before-t egy olyan átmeneti rítusnak, amely felkészíti a résztvevőt a partiba való belépésre. Így kirajzolódik egyfajta rítuslánc: egyik átmeneti rítusból a másikba csöppennek a résztvevők, melyek mindegyikében újra és újra megteremtik kötődések ideiglenes hálózatát, hogy aztán azok a rítus végén

felbomoljanak és átadják helyüket újabb ideiglenes kötődéseknek. A beavatottak részéről a kép némiképp más: esetükben sokszor ugyanazon kötődéseket észleltem, melyek a korábban megismert résztvevőkhöz, a helyhez vagy az ott kialakult szokásokhoz fűződtek. Tehát a parti tereiben is otthonra lelnek. Ahogy mondani szokták: „családjuk” körében vannak. Ám az újonnan jövők beépülésének folyamatában ez a rend is folyton újraértelmeződik – ahogy a közösségen belüli viszonyrendszerek leírásánál erre már céloztam. A leírás következő részében a *before*-ről való kilépés és a partiba való átmenet, illetve az ott történt események sűrűsödnek:

Az emberek nehezen bár, de elindultak: voltak, akik csak többszöri felszólításra – mert annyira el voltak mélyülve tevékenységükben – ám szép lassan az utolsó ember is elhagyta a lakást és kitódultunk az utcára. Ott aztán a villamosmegálló felé vettük az irányt és egy rövid utazást követően kiértünk a város egy külsőbb részébe. A távolban egy híd, egyik oldalon a Duna, a másik oldalon ipari környezet, kihalt üzemek, több magas bérház és az elhagyatott feldolgozóipari terület, fallal körülvéve. A megállóból egy sötét parkon keresztül vezetett az utunk, ekkor úgy éjféltajt lehetett. Egy nagy kapun keresztül beléptünk a területre és egy hatalmas betonozott parkolóba érkeztünk, ahol több kamion állt. Köztük sétálva végül elértünk egy épületkomplexumhoz, amelynek egyik végéből fény szűrődött és dübörgő zene: megérkeztünk a Mélységbe. Az ajtó előtt páran cigarettáztak és beszélgettek. Az ismerőseim megálltak köszönni, de pár szó után mentünk is tovább és végre bent voltunk. Az előtérben a ruhatárnál néhányan lerakták a táskájukat, de a melegebb ruháktól nem váltak meg, mondván „úgyis megyünk ki cigizni”. Az ajtó melletti pultnál a szervező fogadott minket – néhány új ismerősömet barátként üdvözölte –, miután bementük a nevünket és befizettük a belépőt, beözönlöttünk a táncterre és ezen a ponton felbomlott a „before társaság”, hogy résztvevői belecsatlakozzanak az aktuális partiközösségbe vagy, ahogy többen is fogalmaztak, a „flow-ba”.

A táncterre érkezve megálltam és körülnéztem: először a Mélység falaira vetített képet próbáltam értelmezni. Először bolygókra hasonlított, aztán rájöttem, hogy az animált formák folytonos torzítása és az itt-ott megtörő falfelület összjátékának eredménye ez a kép. Mindenesetre a falakra és a plafonra vetülő univerzumhoz hasonlatos kép, amely körülvette a közönséget, azt az érzetet adta, mintha a világűrben lennénk. A közönségben többen táncoltak vagy ördögbotokkal játszottak, de voltak, akik csak bámultak a dj pult felé és egy helyben állva hallgatták a zenét. A hátsó sorokban – ahol én is álltam – sokan beszélgettek vagy az italpulthoz álltak sorba. A tánctér végében a vj pult

foglalt helyet, innen vetítette a vizuális megoldásokért felelős előadó a zenére hangolt animációkat a falakra.

A tánctér mögött egy átjáró található, ezen keresztül felmentem a felső emeletre, ahol a másik színpad található. Itt jelentősen kevesebb ember tartózkodott, ám azok intenzíven táncoltak, illetve néhányan a falak mentén elhelyezett kanapékon ültek. A zene leginkább a drum 'n' bass-re⁷⁷ hasonlított. A dj pult itt nem egy színpadon helyezkedett el, hanem közvetlenül a tánctéren, így az emberek könnyedén kapcsolatot teremthettek az előadóval, többször oda is mentek hozzá – feltehetőleg a barátai voltak. A vizuális ingereket ezen a „színpadon” nem a vetítés biztosította, hanem olyan dekorációs elemek – röviden dekók –, mint az uv-aktív fonálból szőtt geometrikus minták, uv-aktív festékekkel készült képek, melyek a pszichedelikus művészet alkotásaiból merítenek, továbbá szimbólumok szerepelnek rajtuk, mint például gombák. Elkezdett villogni a stroboszkóp, ezáltal a kép szaggatottá vált, úgy éreztem ki kell mennem: a belső udvar felé vettem az irányt. Lementem a lépcsőn, itt egy helyiségben többen csocsóztak vagy ültek és beszélgettek – olyan volt, mint egy társalgó. Amikor kértem, a kis udvar zsúfolásig tele volt emberekkel. Becslésem szerint legalább annyian tartózkodtak itt, mint a tánctéren. Nagy nehezen megtaláltam az ismerősömet (a before házigazdáját). Épp egy közös cigarettát szívott egy teljesen másik társasággal, mint akikkel érkezett. Egy ideig álltam és hallgattam őket, majd ekkor odalépett egy a before-on megismert fiú és a fülembe súgta, hogy eljött a srác, akiről a sztorit mesélte a konyhában. Azt mondta, megmutatja és oda is vitt az előzőleg a konyhában megismert társasághoz, amely azóta kiegészült még pár emberrel és persze a sztoriban említett G-vel. A beszélgetés olyan volt, mint egy paródia: a résztvevők összenézésekkel, mondhatni „titkos kacsintásokkal” reagáltak le G hozzászólásait és sokszor cinikus megjegyzésekkel reagáltak le, amit mond vagy látszólag ok nélkül felnevettek. Tény, hogy G talán túl közlékeny volt és sokszor zavaró megjegyzéseket tett egy lánynak, akiről kiderült, hogy egyikük barátnője. Mikor megunták az élcélődést és az ital is elfogyott, az új ismerősöm megszólalt: „menjünk be táncolni!”. Mindenki egyetértett, bementünk.

A zene mintha jóval intenzívebb lett volna, mint azelőtt – vagy egyszerűen csak az emberek voltak felfokozottabb állapotban és ez keltett bennem ilyen érzést. A tánctéren mindenhol vidám, mosolygós arcok, pörgették az ördögbotokat, volt, aki fel-alá mászkált a sorok között. A báméskodók és beszélgetők egyre hátrébb szorultak, mert a közönség

⁷⁷ Gyors, tört ütemű zenei stílus.

nagy része már táncolt: „pörgött a buli”. Előre mentünk a társasággal és láttam, Á zenél. Szeretem a zenéjét, ezért egy kis unszolásra én is táncolni kezdtem. Ezzel kapcsolatban szubjektív élményemet nehezen tudnám leírni, valószínűleg én is egyfajta transzállapotba kerültem a zenétől és a mozgástól. Annyi biztos, hogy nagyon jól éreztem magam. Az ismerősökkel folyton összenéztünk, mosolyogtak rám vagy néha odaszóltak valamit. Ám nem csak ők mosolyogtak: az első sorokból több ismeretlen ember is próbálta felvenni velem a kontaktust. Volt, aki odahozott egy ördögbotot, hogy próbáljam ki, pedig nem is kértem. Először ügyetlennek éreztem magam, de miután – ott helyben, a táncoló tömeg közepén – megtanította a technikát, ráéreztem, hogy miért is olyan jó dolog ez. Az ördögbot ugyanazt a körkörös, önmagába visszatérő irányú mozgást végezte, mint amit a zenében tapasztaltam. Ezzel erősítve az elmélyülést, az átmeneti tudatállapotba, azaz transzállapotba jutást.

Itt meg kell állnom az események részletezésében, mert ettől kezdve annyi benyomás ért, hogy a parti történetét csupán villanásnyi epizódok sorozataként tudnám rekonstruálni. Ahogy azt a későbbi partik során megfigyeltem, a táncterre belépve először a dübörgő zene forrását keresve az új érkező figyelme a dj pult felé fordul, majd ekkor olyan erős vizuális hatások érik – melynek oka a *Mélység* egyenetlen boltozatára vetített *mapping*, azaz folyamatosan torzított kép –, hogy eleinte csak megigézve áll és bámészkodik. A *Mélység* táncterére való belépéskor tehát először az újonnan jött bámészkodók csoportjába botlunk. Egy idő után a bámészkodás megszűnik és a résztvevő elkezd bejárni a parti tereit. Attól függően, hogy táncolni támadt kedve, ismerősét keresi, dohányozni akar, esetleg fogyasztani a pultnál, többfelé is vezethet útja, de ebből három a legvalószínűbb: a táncter első soraiba, a színpad közelébe; az épület belső udvarába, mely dohányzóként (és társalgóként) funkcionál; az italpulthoz. Ha az első lehetőséget választja, akkor attól függően, hogy milyen mértékben került a zene, a vizuális ingerek és a tudatmódosító szerek indukálta transzállapotba, elkezdhet intenzíven táncolni. A legelső sorokban mindenki táncol, tehát itt kifejezetten zavaró úgy tartózkodni, hogy a résztvevő csak áll és bámészkodik. Kivéve persze azoknál, akik a legmélyebb transzállapotban, behunyt szemmel „táncolnak” – azaz inkább egy helyben állva, lassan, „hintáznak” és a nyugodt önkívület jeleit mutatják. Ők szinte észre sem veszik vagy tudatosan kizárják, hogy mi történik körülöttük és nem zavarják őket a táncolók sem – képesek csak a zenére koncentrálni. Ám ha ezt az állapotot a résztvevő nem érte el és mégis tánc nélkül akarja élvezni a zenét, akkor a táncter közepén

helyezkedik el, hiszen ez a pozíció nyújtja a legoptimálisabb élményt mind a hang-, mind a vizuális hatások szempontjából. Ráadásul az ember kényelmesen elfér, nem lökik fel a táncolókat, nem jönnek neki az új belépők és a pulthoz vagy a dohányzó felé igyekvők. Ám ezt a helyet néha kénytelen feladni a résztvevő, ha egyéb szükségleteit ki kell elégítenie. Felszabaduló pozícióját hamar betölti egy kedvezőtlenebb helyen álló személy, akin felismerhető az előrelépés, ezáltal előnyösebb pozícióba kerülés okán érzett elégedettség. A folyamatos pozícióváltások párhuzama a kötődések felbontásával és az újra- és újraalakuló hálózatokkal vagy szövetségekkel a parti mint virtuális tér értelmezésére ad alapot. Egy szerepjáték, melyben a résztvevők maguk a főszereplők. Talán ez az oka annak, hogy sok az informatikus és a technológia iránt érdeklődő résztvevő. Ezzel kapcsolatban M leírását idézném: *„van egy csomó, én úgy nevezem geek. Meg merem kockáztatni, hogy legalább annyi geek van, mint ezek a spirituálisabb arcok. Akárhogy nézem, a goa zenében ezzel a sok pszichedelikus hanggal van egy ilyen – a geekeknek is egy ilyen vonzó dolog. Hogy ilyen elég future is az egész meg érdekes is, ami idevonzza a geek-eket”*.

A van gennep-i értelemben vett határátlépés (van Gennep 2007), azaz az ajtón (küszöbön) való átlépés motívuma a partihelyszín bejáratán való áthaladás mellett felfedezhető még a *before*-ra való belépés és az arról való kilépés szituációiban. Érdeemesnek tartom megjegyezni, hogy az említett határátlépésekhez mindig kapcsolódik az újabb kötődések hálózatának kialakulása. A hálózatok folyton felbomló és újraalakuló jellege szimbolikus párhuzamba állítható a zene alapját képező *loop*-pal.

A partiról való kilépés után a résztvevők kisebb csoportjai általában egy közös „levezetésen”, ahogy ők nevezik: *after*-en vesznek részt. Helyszínei változatosak: lehet a parti helyszínén, egy külön erre az alkalomra szervezett másik partin, vagy akár a résztvevők egyikének otthonában. Ezen az eseményen – azon kívül, hogy a résztvevők egy szűkebb körének együttlétére és ideiglenes csoporttá alakulására ad lehetőséget – általában a partin történetek felelevenítése zajlik, de a témák és tevékenységek tárháza szinte végtelen. A következő interjúrészletben egy *after*-beszámolót olvashatunk Czacitól, melyre első DA partija után került sor:

C: „Érdekes volt. Reggel így elindulni... azt sem tudtam, hogy merre induljak haza, de tényleg. [nevetve]”

K: „És ezután?”

C: „Mentem fel a Dob utcára, tényleg! A Dob utca... az egy kultikus albérlet szerintem. A budapesti hippy kommunák körében az biztos, hogy egy kultikus helyszín, de már az sem létezik. Na, ott is voltak élmények. Ebben az időszakban mindig úgy sodródtam az árral. Buliból buliba, lakásból lakásba, emberektől emberekig.”

K: „Szóval az nem volt különösebben újszerű élmény, hogy átmentél egy afterre...”

C: „Jajj, dehogynem! Így afterezni... akkor előző nap tartottam én egyet, full idegen emberekkel. Akkor volt ott az Á, az E... őt másodjára láttam akkor. Voltak vagy tízen a nappalimban, ja. Ugye a Dob utca meg... hogy én mehetek máshoz... Akkor még párkapcsolatban voltam, nekem ugye haza kellett volna mennem. De délután kettőkor én még ott ültem és dumáltunk egy csomó emberrel az „élet nagy dolgairól” és csodálkoztam rá a világra, hogy »jé, valakit érdekel, amit mondok«. Szóval egy kismadár, akit kiengedtek a kelepceből kábé. Mert a faszim teljesen más zenét hallgatott. Szintén underground kultúrában voltam, meg ilyen biciklisek, futárok körében. De ott sem éreztem azt, hogy bárkit igazán érdekelnék, csak meg vagyok tűrve, mint a F barátnője”.

Az interjúrészletből is kitűnik, hogy az *after* időtartama és résztvevőinek köre ad hoc alakul ki, a parti alatt kialakuló átmeneti csoportok együttlétére, ezzel kapcsolatok kialakítására ad lehetőséget. A parti tereitől, a színpadtól eltávolodva már nem fontos a szerepjátszás. A résztvevők sokszor teljesen más arcukat mutatják, mint amit a parti szerep feltételezni engedett róluk. Az *after*en mindenki sokkal őszintébb: hétköznapi „énjükkal” vannak jelen. Gyakran előfordul, hogy az itt megismert emberek később a résztvevő barátaivá válnak: „akivel mondjuk megismerkedtem partiban, azzal megbeszéltem, hogy nem erről szól, hogy »jajj, na most afterezünk együtt meg bulizunk«, hanem hogy találkozunk rendesen is. A legjobb barátaim így vannak” – mondja Czaci.

Az *after* jelentősége tehát egyrészt a hálózatok kialakulásában áll, másrészt a hétköznapi életbe történő visszatérést könnyíti meg. Van Gennep is utal annak fontosságára, hogy az elválás ne hirtelen történjen, hanem folyamatosan, mint ahogy a befogadás is szakaszokban történt. „A távozás révén az utazó azonban sem attól a társadalomtól nem szakad el, amelyhez tartozik, sem attól, amelybe útközben beilleszkedett.” (van Gennep 2007:67)

Rítuselemzés

A Mélység, mint rituális tér elemzése

A *Mélység* az adott közösség rítusainak helyszínéül szolgál és ez a funkciója addig tart, amíg a rítus maga is. Tehát abban a 6-8 órás időintervallumban, amíg a parti zajlik és annak közönsége a helyszínt használja, a *Mélység* rituális térként konstituálódik. A parti alkalmain kívül a közösség nem használja az épületet, tehát csak átmenetileg értelmezhető a fenti konstrukció alapján.

Kívülről befelé haladva a *Mélység* közvetlen környezetére is vonatkoztatható a liminalitás fogalma: a partira való belépés előtt a résztvevő egy átmeneti zónába kerül, melyet fal választ el a városi környezettől. A zóna egykor feldolgozóipari területként funkcionált, jelenleg azonban az itt található épületek lakatlanok, így a város és a *Mélység* között egy ott tartózkodásra nem alkalmas, kvázi üres tér „lebeg”, melyen a résztvevők csupán átmennek.

A *Mélység* belső tereit nézve az ajtón való belépés után a nagyterembe jutunk, melynek egyik végében a színpad van. A színpad a tánc térhez képest magasabban helyezkedik el, mely konstrukció elválasztja a közönségtől a színpadon a pult mögött álló zenészt.⁷⁸ Megfigyeléseim alapján a tánc tér itt, mint színpad funkcionál, melyen a résztvevők a szereplők, a DJ pedig, mint a „sztori” irányítója van jelen. Ez az értelmezés megfelel a szervezői koncepciónak, miszerint minden esemény egy történetre épít, azaz egy témát vagy világot épít fel a résztvevők köré, melynek díszletei között ők maguk a szereplők.

Ez a történet legtöbbször addig tart, amíg a résztvevő a tánc téren tartózkodik. Van egy fizikailag nehezen érzékelhető határvonal a tánc tér és a hely egyéb részei között, melyet a vizuális ingerek és a hangok rezgései jelölnek ki.

A színpad és a tánc tér az átszellemülés, a transzállapot megélésének tereként funkcionál. A liminális állapot előidézését és fenntartását tovább segítik a fényviszonyok, különböző fényeffektek, melyeknek ritmusa jól kiszámítható, repetitív, mint ahogy a zene maga is; a hangerő; adott esetben füstgép, amely a misztikus, szinte „túlvilági” környezet megteremtésére szolgál.

⁷⁸ A *Mélység* tánc terét a Mellékletekben található képek szemléltetik.

A parti, mint rítus értelmezése

Annak érdekében, hogy a közösségi együttléteknek platformot biztosító eseményeket antropológiailag értelmezhetővé tegyem, a rítusok elemzésére kidolgozott kereteket alkalmaztam – ezzel együtt a partit, mint közösségi rítust értelmezem.

A rítusnak egy általánosabb meghatározását Thomas Hylland Eriksen Vallás és rítus c. tanulmányából kölcsönöztem: „a rítusok szabályhoz kötött közösségi események, amelyek így vagy úgy a földi és a spirituális világ közötti viszonyt tematizálják” (Eriksen 2006:271). Ez alapján megállapítható egy a valláshoz, illetve vallásantropológiához kötődő kutatási és értelmezési keret is, de a téma ilyen alapon történő feldolgozására egy másik dolgozat lenne hivatott. Egy funkcionalista megközelítés szerint – melyben a rítus, mint az integráció egy eszköze jelenik meg – „a rítus lehetőséget ad az embereknek arra, hogy reflektáljanak a társadalmukra és az abban betöltött saját szerepükre” (272).

Ugyanitt találtam rá Bruce Kapferer a Srí Lanka-i szingalézek démonúzó szertartásain tett megfigyeléseinek eredményeire, melyet némiképp relevánsabbnak éreztem a közösség szempontjából, hiszen a sötét hangulatú zene és az esemény szertartásos jellege miatt több résztvevő utalt annak ilyenén értelmezésére. Kapferer szerint „A rítusok lehetővé teszik a résztvevők számára, hogy tisztábban lássák a világot és reflektáljanak a benne elfoglalt helyzetükre. Ahhoz azonban, hogy ez lehetségessé váljon, képesnek kell lenniük ide-oda mozogni a rituális-spirituális – és a hétköznapi kontextus között: a két világ különben különválasztott marad” (276). Legfontosabb észrevétele, hogy a szertartáson a színpadhoz legközelebb állók, mivel túlságosan belemerülnek az eseményekbe, kevésbé tudnak azokra reflektálni, mint a távolabb tartózkodók. Ebből arra lehet következtetni, hogy a színpadtól távolabb álló résztvevők tudatosabb jelenléte lehetővé teszi, hogy a rítust felhasználják önreflexiójukhoz. Ilyen szempontból értelmezhetővé válik a táncteren tartózkodók eltérő viselkedése: az első sorokban táncoló tömeg egyszerűen beleéli magát az eseményekbe, míg a csöndben a zenére – azaz befelé – figyelők önreflexiót gyakorolnak.

A partirítus elemzésének megírásakor meghatározóak voltak a korábban megismert Turner-féle *liminalitas*- és *communitas* elméletek, illetve az átmeneti rítus koncepciója. Turner szerint a liminális állapot hozza létre a *communitast* (Turner 1997:676), mely csak ebben az átmeneti állapotban ismerhető fel. Jellemzői, hogy „strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan” és fennállása alatt „egyenlő individuumok” vetik alá magukat a rítus vezetőinek (Turner

2002:109). Megállapítja, hogy az egyén számára a társadalmi lét egyúttal a fejlődés lehetőségét is magában hordozza, mely a *communitas*-ban való időleges részvétellel bontakoztatható ki – azaz ebben a közegben tud reflektálni önmagára és a társadalomban betöltött szerepére. „Az egyének, illetve a csoportok számára a társadalmi rend egyfajta dialektikus folyamat, amely tartalmazza a fent és lent, a *communitas* és a struktúra, az egyneműség és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását” (Turner 2002:110). Ahhoz, hogy az ember egy alacsonyabb státusból magasabba jusson, át kell mennie egy átmeneti állapoton, melyben az illető státus nélkül van jelen. Ebben a folyamatban az ellentétek kölcsönösen feltételezik egymást csakúgy, mint ahogy „minden egyén élettapasztalatában egymást váltakozva jelentkezik a struktúra és a *communitas*, illetve az állapotok és az átmenetek élménye” (Turner 2002:110).

A következő fejezetben a parti kontextusában értelmezem a *liminalitas*- és *communitas* elméleteket, illetve kitérek a hozzá kapcsolódó pszichológiai folyamatra, melyet a dolgozatban *flow* néven említek, mivel a közösség tagjai is ezt a kifejezést használták belső folyamataik leírására.

Liminalitas – flow – communitas

A parti során a résztvevők egy átmeneti helyzetben vannak – mind fizikailag, mind mentálisan. Fizikailag azért, mert ideiglenesen tartózkodnak egy olyan helyszínen, melyet kizárólag a rítusok alkalmával használnak. A mentális átmenetiséget pedig egy a hétköznapiól eltérő, a hétköznapi terektől elszakadó megváltozott tudatállapotra értem, melyet transzállapotként vagy röviden transzként⁷⁹ fogok említeni. Ez az állapot tapasztalataim alapján addig érvényes, amíg a rítus résztvevője el nem hagyja a rítus helyszínét vagy ki nem száll a „*flow*-ból”. A *flow* értelmezésében egy pszichológiai folyamatot jelent, amely szükséges összetevője annak, hogy kialakuljon a *communitas*.

Turner úgy fogalmazott, hogy az „áramlatélményeken” (*flow experiences*) keresztül elérhetővé válik a *communitas* (Turner 2002:14).

A *flow* az angol nyelvben használatos kifejezés, amely többféleképpen fordítható magyarra: 'folyás', 'áramlás', 'lebegés'.

⁷⁹ A transzélmény, a transz értelmezésével külön fejezetben foglalkozom.

Érdekes megnézni a *flow of spirits*⁸⁰ szókapcsolatot is, melynek jelentése áradó vagy kiapadhatatlan jókedv. A kifejezések jelentéseinek olvasata a partikon tapasztalt lelki, illetve tudatállapotokat tükrözi.

A *flow* vagy „tökéletes élmény” definíciójára Csíkszentmihályi Mihály könyvében találtam rá: „Olyan helyzetek ezek, melyben az illető szabadon annak szentelheti a figyelmét, hogy elérje célját, mivel nincs zavar, amelyben rendet kellene tennie és nincs olyan fenyegetés, amellyel szemben az Énnak meg kellene védenie magát” (Csíkszentmihályi 2001:33). Tehát az ember teljesen elmélyül abban, amit éppen abban a pillanatban csinál: a parti szimbolikus univerzumában a résztvevő teljesen átadja magát a folyamatnak és a mindennapi problémák ebben a tudatállapotban mintha nem is léteznének, így összes belső erőforrását, energiáját összpontosítani tudja.

Az „áramlásélményben” a résztvevő többször összekapcsolódik az őt körülvevők „tudati áramlataival”, melyek van, hogy bizonyos ideig egy irányba tartanak és ekkor egy közös *flow-élmény* részesei lesznek.

A tánctéren tapasztalt kollektív élményre Czaci a következő példát mesélte: „[...] *Múltkor a Z-ékkal. Nem volt bennem semmi, mert dolgoztam és úgy mentem. És ahogy néztem őket, hogy táncolnak... és mosolyogtunk egymásra és nyomtuk. Nem tudom, annyira spannolt, hogy de jó, hogy így buliznak és én is bulizok. Szóval tök jó volt... ilyen is van. Amikor csak ránézünk a másokra és nyomjuk. Vagy van, hogy a P-vel csak így sikongatunk.*”

A beszámoló alapján ebben a kollektív élményben résztvevők akár egy pillantáson keresztül is megértik és motiválják egymást. A következő interjúrészletből kiderül, hogy a *flow*-ban való lét egy másik tudatállapotot feltételez, mely a hétköznapi tudat által sokszor értelmezhetetlen, csak az adott pillanatban érthető, illetve „átélhető”: „[...] *Annyi ilyen sztori van... hogy visítva mentünk hazafelé reggel 8-kor és ez a... rövidek a lábaim. Nem tudom elmesélni, mert így nem annyira vicces, mint amikor átéljük*” (Czaci, Interjú 8).

Egy-egy ilyen *flow* élmény után „az Én felépítése összetettebb lesz” (Csíkszentmihályi 2001:33). A személyiség komplexebbé válása egyben generálja fejlődését is: „Egy közösségi élményről beszélünk, amely ugyanakkor egy belső fejlődést feltételez” (N, Interjú 9).

⁸⁰ A *spirit* kifejezést a közösség tagjai gyakran használják, például a következő formákban: „benne van a spirit”, „nagyon spirit arc” (forrás: terepnapló). A szó jelentése lélek, szellem. A közösség nyelvhasználatában is hasonló a jelentése: az átszellemült, lelkesedéssel, kedvvel teli emberekre, illetve a jó *vibe*-okkal (rezgésekkel) jellemezhető eseményekre használják.

A partirítás során képződő „flow” élmény szintén átmeneti természetű, ugyanakkor abban a pillanatban – mely egy kívülálló számára teljesen más időintervallumot jelenthet, mint a „flow-ban” lévőknek – ez tűnik a kizárólagos valóságnak és minden hozzá kapcsolódó szerepet, illetve státuszt a résztvevők adott „térben és időben”⁸¹ hitelesként fogadnak el és élnek meg. Így gerjeszt a „mentálisan máshol levés”⁸² egy a személyiségre és sok esetben a fizikai testre is ható változást. Ez fordítva is igaz: fizikailag a belvárosi térből való kivonulás és egy fallal szegélyezett külvárosi kis „mikrokozmoszba” való belépés maga után von egyfajta „mentális kivonulást” is. Mondhatjuk ezt kölcsönösnek, egymást feltételező és egymásra visszaható tényezőknél.

Fizikai testünkkel továbbra is a parti terében maradunk, tágabb kontextusban a városban, csak egy távolabbi pontján, mentálisan viszont máshol – bár kívülről nem sok változás tapasztalható. Épp ezért ez egy tisztán mentális utazás, utazás az elme mélyére, a tudatalattiba, az Ismeretlenbe: „*van egy szándék valami ismeretlenek a felfedezésére*” (N, Interjú 9). Egy résztvevő kifejezésével élve az ide érkezők „pszichonauták”.⁸³ „A pszichonauta olyan személy, aki különféle tudatmódosító technikákat használva, például hallucinogén szerek segítségével, belső felfedező utazásokat tesz saját pszichéjében. A pszichonauták szerint az így megtapasztalt spirituális élmények – helyesen feldolgozva – tartós és pozitív hatással lehetnek a mindennapi életre”.⁸⁴

A *flow* élmény⁸⁵ a parti kontextusában tehát közösségi élményként jelenik meg és eléréséhez hozzásegítenek a különböző tudatmódosító szerek, melyek közül leggyakoribb a már korábban is említett LSD.

A trip, mint a beavatás eszköze

Az LSD, mint pszichedelikus szer és a pszichedelikus zene közötti összefüggés tagadhatatlan, ezért sokan a kultúra egy jelképének tekintik. Ahogy azt a dolgozat korábbi részeiben kifejtettem, a *trip* egy eszköz, mely a tudat tágítására szolgál,

⁸¹ A különböző érzékeket befolyásoló stimulálószer (zene, vizuális hatások, kábítószer) hatására a parti kontextusában a tér és az idő fogalmi más, a köznapitól eltérő értelmezést nyerhetnek.

⁸² „Mentally somewhere else” (forrás: Online kutatás - egy résztvevő Facebook profiljának borítóképén szereplő szöveg)

⁸³ Egy közismert psytrance zeneszám címe is erre reflektál: *Psychonauts*.

⁸⁴ <http://www.daath.hu/pszichonautak/> (2015.11.02)

⁸⁵ Egy *flow* élményről nyújt részletes beszámolót a Függelékben szereplő történet (Interjú 1 – „*Kollektív fless*” – Egy *trip* élmény leírása). Mivel az nem egy DA partin történt, ezért nem képezi a dolgozat szerves részét.

segítségével a résztvevő nyitottabbá, befogadóbbá válik. A partin, mint a rítus egy eszköze jelenik meg. Egyrészt hozzásegíti a résztvevőket a közös „képzelt” valóságuk kibontakoztatásához, másrészt a befelé figyeléshez. Mivel az itt felsoroltak a közösség értékrendszerének részei, ezért a *trip*, mint szimbolikus jelentést hordozó elem értelmezhető.

A szó jelentése 'utazás'. A közösség tagjai az LSD által befolyásolt tudatállapotban tett „belső utazást” szokták ezzel a kifejezéssel leírni. A dolgozatban az LSD történetét és szociokulturális jelentőségét nem ismertetem (erről lásd bővebben: Fejér 1997:10-26), hiszen számomra a parti kontextusában a résztvevőkre gyakorolt szimbolikus hatása lényeges.

Ahogy azt fentebb is említettem, a tudatos felhasználás fontos a közösség számára, amely az LSD esetében a megfelelő „set” és „setting” meglétét, azaz a kellő személyes felkészültséget és megfelelően kialakított körülményeket jelenti. Czaci optimális környezetként a partit jelöli meg: „*én például bulikban szeretek igazán LSD-zni*”. Persze ez nem jelenti azt, hogy mindenki a partin szeret LSD-zni („*Sokan azt mondják, menj ki egy erdőbe [...]*”) és azt sem, hogy a partin mindenki *tripel*. Azért emeltem ki ezt az interjúrészletet, mert ezzel érzékeltethető, hogy a parti kontextusában hogyan jelenik meg és hogyan értelmezhető egy *trip*-élmény, hiszen Czaci, elmondása szerint ilyenkor teljesen máshogy éli meg az eseményeket. A „setting” kapcsán hozzáteszi: „*Nagyon fontos, hogy trip közben ez a zene iszonyat hangosan dübörögjön és legyünk ott és együtt táncoljunk*”. A belső és a külső világ kapcsolatára a következőképp utal: „*Vagy csak én... van amikor mindenkit kizárok és csak én vagyok, valamikor meg így bekapcsolódom a tömegbe*”. Tehát Czaci számára kell a *trip* kiteljesedéséhez a zene: „*az indítja be igazán a kis gondolataimat*.” Hogy mire gondol ilyenkor, arra a következő idézet világít rá: „*Az egész életemet átgondolom egy buli alatt sokszor. Annyira kikapcsol az agyam is, csak erre fókuszálok. Van egy dolog, amin 3 hónapja gondolkozom, elmegyek egy buliba és hopp, akkor egyszer csak így megszületik a megoldás... egy 5 másodperc alatt hirtelen eszembe jut, hogy »na, most így tovább«*” (Interjú 8).

A pszichedelikus drogok generálta élménykomplexumban az egyén számára átalakulnak a tér- és idődimenziók és a benne végbemenő „*ego* vesztés” hatására elmosódnak az én határai. Ez egyrészt hozzásegíti egy közösségi élmény átéléséhez, a „mi tudat” kialakításához: egy beszámoló tanúsága szerint lehetősége nyílik

„rákapcsolódni a kollektív tudattalanra”.⁸⁶ Másrészt egy belső utazást feltételez a tudat mélyebb rétegeibe. Tehát egyszerre van kívül és belül – avagy nem is érdemes ilyen szembeállítást tenni, mivel a határoknak ebben a megváltozott tudatállapotban nincs jelentősége. A használók többsége úgy érzi, hogy egy felsőbbrendű érzékelési és értelmezési szintre emelkedve – a többiek számára – rejtett összefüggéseket érthet meg és egy nagyobb egység részeként, önmagát objektíven, kívülről szemlélve létezik.

A „szerhasználók” itt nem a hagyományos értelemben vett „városi narkósok” (N, Interjú 9) csoportját jelentik. Az erről folyó diskurzus tapasztalatai arra vezettek, hogy – ha egy általánosabb képet szeretnék adni a kábítószerhasználat motivációjáról, akkor – azt mondanám: a különböző hallucinogén szerek fogyasztása nem cél, hanem eszköz, mely hozzásegíti a résztvevőket a transzélmény eléréséhez, önmaguk teljesebb megismeréséhez, vagy egy spirituálisabb oldalról egzisztenciális kérdések megválaszolásához. Persze vannak, akik egyszerűen csak vidámabbak lesznek tőle és ebben az élményben úgy gondolják, kapcsolódni tudnak azokkal, akik szintén hasonló tudatállapotban vannak.⁸⁷ Persze itt is előfordulnak olyanok, akiket kizárólag a kíváncsiság vagy a féktelen partizás vágya vezérel, esetleg újonnan jövők vagy fiatalok és nem tették magukévá a közösségi tudást arról, hogy milyen értékek és elgondolások, informális szabályok jellemzik a csoportot, illetve az imént említett hozzáállást nem értik vagy nem tisztelik. Őket azonban a közösség nem tekinti részének és általában csak ideiglenesen csapódnak a közösséghez vagy később épülnek be, tanulják meg a viselkedési szabályokat és válnak beavatottakká.

Ennek nyomán az LSD az átmeneti rítus során, mint a beavatás egy eszköze értelmezhető, hiszen a partin való jelenlét megköveteli a „drogfogyasztással kapcsolatos speciális tudat-állapotban való jártasságot” (Fejér 1997:37). A tudatos felhasználás rendkívül fontos elvét képezi a közösség értékrendszerének, hiszen általa válnak követhetővé az informális viselkedési szabályok és a cselekvő megtanulja kezelni a *trip* sokszor kiszámíthatatlan következményeit. Az újonnan érkezők csak úgy válhatnak a közösség beavatott tagjaivá, ha megtanulják a tudatos felhasználás szabályait, azaz alkalmazkodnak a közösségi értékrendszerhez és normákhoz. A „partiuniverzum” törvényeinek megértéséhez, egyúttal a közösségi tudás megszerzéséhez a résztvevő beavatottságának függvényében egyre közelebb kerül.

⁸⁶ A partin folytatott beszélgetés képezi az idézet forrását.

⁸⁷ Az erről szóló interjúrészleteket lásd: Függelék – A partira járás motivációi egyéni interpretációkban.

A beavatottak a tudás megszerzése nyomán megtanulják értelmezni a zene nyelvét és a parti valós idejű kommunikációs folyamatában mint befogadók jelennek meg.

A parti, mint kommunikációs platform

A kulturális tudás terjedése a befogadó és a közvetítő közötti kommunikáció folyamatában valósul meg, avagy a kommunikáció maga is kultúra. A parti nyilvános térben a folyamat résztvevői valós időben jelen vannak, így a partit, mint kommunikációs platformot és a folyamat összetevőit vizsgálom. Elemzésemben a közvetítő szerepét a DJ játssza, az átadni kívánt „üzenet” pedig a zenébe van kódolva, tehát esetünkben az szimbolizálja a nyelvet, mely a megfelelő befogadói attitűd, azaz a transzállapot feltétele esetén a résztvevő számára érthetővé válik. Amennyiben a befogadók az üzenet tartalmát megértették, jelzést, azaz visszacsatolást küldhetnek a közvetítő felé, tehát a parti így egy körkörös kommunikációs folyamatnak biztosít teret, melyben a szimbólumok tudatosítják a résztvevőben az üzenet tartalmát, azaz a kultúrát.

A transz

A megfelelő befogadói állapot a transzállapot. A parti során a résztvevőt ennek elérésében a repetitív ütemek, az agyat stimuláló vizuális hatások és a kábítószeres szintézise segítik. Az eredmény pedig „egy kollektív úton elért, ám »magányosan átélt utazás«” (Angyalossy 2002:6).

A korlátoktól és kötöttségektől való megszabadulás – és a szabadság vágya – a közösség tagjainak beszámolóiban egyértelműen kifejeződik. Ez a korlátlan szabadság valósul meg a transz vagy mondhatjuk eksztázis, önkívület ideje alatt. A közösség értékrendszerének egyik kulcseleme, a nyitottság itt az elme nyitott állapotában, a teljes befogadásra készen álló egyén személyében értelmeződik. A résztvevők, mintha kitárnák a tudatuk legmélyére nyíló ajtót, hogy ezen keresztül hagyják átáramolni magukon a zenét, és azt az „üzenetet”, amit hordoz, melynek értelmezését a szimbólumokban sűrűsödő jelentések segítik.

Ebben az állapotban történik tehát a zene által hordozott „üzenet” kommunikációja, melyben a közvetítő szerepét a DJ játssza.

A DJ, mint az „üzenet” közvetítője

A pult mögött álló DJ központi eleme a rítusnak és az ott megvalósuló kommunikációban a közvetítő szerepét játssza.

Erre a megállapításra azután jutottam, miután megvizsgáltam: a zenészek miként látják saját szerepüket. Ezekre a szerepekre az alábbiakban különböző interpretációkat hozok példának.

M két lényeges előadói attitűdöt állapít meg: *„kétféle dj van... vagyis sokféle dj van, de kétféle sarkalatos. A lényeg, hogy van, aki azért játszik, hogy saját magának játsszon, még azt is leszarja, ha az emberek menekülnek ki a táncterről. Meg van az, aki azért is játszik, hogy mások is élvezzék. Én mostanában úgy vagyok vele, hogy nem rakok előre össze set-eket,⁸⁸ hanem ott rakom össze, ha esetleg nem tetszik az embereknek, akkor tudja reagálni”*. M tehát olyan DJ-nek tekinti magát, aki kapcsolatban áll a közönséggel: figyel a környezetére és ha úgy látja, hogy nem tetszik a résztvevőknek a zene, azaz például elhagyják a táncteret, akkor próbál alkalmazkodni és változtatni a stílusán. Ebben a koncepcióban a közönség is hat a DJ-re, egy kommunikációs folyamat jön létre köztük, amely az oda-vissza csatoláson alapul. Így tekinthető a zene a kommunikáció formájának is.

N arra, hogy mit él meg zenészként, a következőképp reflektált: *„Én rezgésekben gondolkozok. Én a membránokon keresztül érzem azt, hogy mi történik és ezt is próbálom közvetíteni a zenéken keresztül is, amiket játszok”*. Akármilyen zenét játszik, mindegyikben közös, hogy *„meditatív jellegűek”*: *„Tehát én azokat a sztorikat szeretem, amikor úgy táncol előttem akár három, akár háromszáz, akár háromezer ember, hogy megkapják a saját adag kis meditációjukat arra az estére, azzal a lendülettel, amiben éppen van az az időintervallum, amiben én játszom”*. Azaz közönségét a zene hallgatása által elért befelé nézésre próbálja ösztönözni. Arra, hogy mindenki saját maga értelmezze a zenét.

Á is hasonló gondolatokat fejtett ki: *„egyes előadók már-már ilyen szellemi vezetőként tekintenek magukra. Én ilyen szempontból nem tekintek magamra. Tehát nem tartom alapvetően fontosnak, hogy megmondjam, ki hogy gondolkozzon vagy jó-e vagy rossz, amit csinál. Én ezt igyekszem abszolút a zenére szorítani”*. Tehát, ugyan zenéjével

⁸⁸ DJ set. A mix megfelelője, melyről A zene felszabadulása a technológia által c. fejezetben részletesen írtam.

mint előadó nyilván valamilyen hatást kíván kiváltani a közönségben, azt nem határozza meg, hogy mi legyen ez a hatás: beszéljen helyette a zene és értelmezze azt a közönség.

A következő idézetben Á a művésznevéhez kapcsolódóan mesélt el egy történetet, melyben a zenét, mint kommunikációt, az emberekkel való kapcsolatteremtés eszközét említi. *„Ez egyébként tök érdekes volt, mert miután már ezt a nevet kiválasztottam és az első pár zenémet megírtam, egy évvel később az egyik barátom, aki utazgat körbe a világba, tehát nincs konkrétan megtelepedve egy országban, mert mindig megy valahova, ő mesélt nekem valami dél-amerikai törzsről, ahol voltak bizonyos sámánok, akiket N⁸⁹ sámánoknak hívtak, ahogy én írom. Akik, ahogy a többi sámán is, a beszéden kívül volt egy olyan bizonyos zenei, ritmikus kommunikáció, amin keresztül kapcsolatba tudtak lépni az emberekkel. Ez például tökre tetszett, mert végülis ez esetemben a zene. De ez már véletlen, tehát erről nem tudtam, amikor ezt kiválasztottam. Egy évvel később ezt a pozitív megerősítést megkaptam, akkor ez marad is”.*

Az Á által felvetett párhuzam a DJ és a sámánok között a közösség tagjainak megfogalmazásában nem talált visszhangra. Ugyanakkor a sámánizmus és technikáinak kapcsán felmerül a zenélés általi transzbaesés motívuma, de itt a „sámáni eksztatikus állapotot” (Eliade 2001) a résztvevők élik át. Úgy gondolom, hogy a DJ ebben a híd vagy közvetítő szerepét tölti be. Ezzel a közvetítői-tanítói szereppel Á tökéletesen tisztában van: *„természetesen például azok az emberek, akik előadnak, tudást, értéket osztanak meg, hallgató-befogadó közönségekkel, nekik nyilván lesz egy szerepük, úgymond adott esetben egy mentori vagy egy tanári szerep. Ami nagyon fontos és nagy felelősséggel is jár”.*

Az egyéni interpretációkból kiolvasható, hogy az egyes zenészek a tudás átadásának eszközeként tekintenek magukra: mentorként vagy tanítóként. Ebből következik, hogy a tanítóként átadott tudás nyelve a zene. A partin a DJ és közönsége között fennálló kommunikációs folyamatban a zene az az összetevő, amely az információt hordozza és a közönség a befogadó, akikben az értelmet nyerhet. Amennyiben a zenész tevékenysége célt ért, azaz a befogadók értelmezték az „üzenetet”, melyet a zene közvetít, azt azonnali visszacsatolással jelzik. A „hallgatók” és a zenész kommunikációjában a közönség legfontosabb kifejezési formája a tánc.

⁸⁹ A művésznév kezdőbetűje, melyet az anonimitás kritériuma miatt nem közlök.

Zene és tánc, mint a kommunikáció formája

A zene központi szerepe a közösség tagjainak életében megcáfolhatatlan: *„azért itt sokféle ember van, sokféle világnézettel, [...] de ami miatt egyáltalán ők összetalálkoztak vagy szóba álltak egymással, az ugye a zene.”* (Á, Interjú 7). Az, hogy a DJ által közvetített zenét miként értelmezik a résztvevők, az elemzés újabb fontos kérdéseit veti fel. A zene által közvetített jelentéstartalmak az azt befogadó egyén és a közösség viszonyában válnak világosabbá: *„Természetesen maga a zene is, meg a szervezések is értékeket közvetítenek. Valamilyen kódolt értékeket, amiket ugye a zene esetében úgymond majdnem mindenki a maga értékei alapján értelmez. És alapvetően ugyanazt a zenét két ember tök máshogy is értelmezheti. És van, amikor mindketten ugyanúgy értelmezik. Ez teljesen változó”* – mondja Á. Ezáltal a zene jelentéstartalmainak egyéni interpretációi születhetnek meg a résztvevőkben. Arra a kérdésre, hogy ez miért van így, a válasz, úgy gondolom a következő.

Felnövekedve egy kulturálisan adott zenei környezetben, különböző zenei mintákkal találkozunk, melyek főként érzetekhez („misztikus”, „mély”, „ipari”, „karcos”, „organikus”)⁹⁰ kötődnek. „A legtöbb zenéhez valamilyen tánc, de mindenképpen egy mozdulat, egész testi, fizikai érzet kapcsolódik. Ha a kettő egyszerre jelentkezik, a zenében rejlő információk könnyebben felszabadulnak” (Makkai 2011:4).

Czaci interpretációjában: *„Érzed a frekvenciákat. Teljesen át tudod venni a mozgásoddal ezeket a zenei sávokat, frekvenciákat. Én valamikor így látom. Nem tudom, azt minek mondják, amikor így keveredik a... az érzékek keveredése [szerk.: szinesztézia]. Mindegy, én tudom látni a zenét. Van aki... hát persze, hallani mindenki hallja, de van, aki szagokban érzi. Van a Z, asszem ő egy hangból meg tudja mondani, hogy az egy ház.”* Azaz a hangokba egy-egy jelentés kódolódik.

N szereti a „lebegős”, „teres” zenéket. Ezeket hallgatva úgy érzi, hogy neki is „van helye a hangképben”: *„azok a zenék, amik egy konkrét sztorit raknak köréd, azok a legjobbak. Nem azért, mert irányít téged arra, hogy »én márpedig ilyen vagyok«, hanem ad egy olyan világot, amiben te jól érzed magad”.*

Az érzeteket befolyásolhatja például az előadás helyszíne, az ott uralkodó körülmények, az előadó személye vagy akár a minket körülvevő emberek. A zenei megértés rendkívül komplex rendszer, melynek csak néhány elemét vettem itt fel.

⁹⁰ Interjúalanyaim által a zenére használt jelzők.

A zene, mint szimbolikus rendszer rendkívül rugalmas, ráadásul jelentése a közösségen belül is eltérően értelmeződik. John Blacking megfogalmazásával élve ezért a zenét nem tekinthetjük mindenki számára érthető univerzális nyelvnek, hanem tisztán egyéni tapasztalásnak, melyet mindenki saját jelentéssel tölt fel (Blacking 1974:89). Azonban azt is megállapítja, hogy vannak a zenében olyan strukturális alapelvek, mint a variáció, a repetíció és a bináris formák (Blacking 1974:112). Az elektronikus zene használja ezeket a struktúrákat, különböző felszerelések segítségével (pl. sampler) pedig hangmintákat hoz létre, melyeket bárki szabadon használhat. Ezáltal már nem csak az egyes hangok, hanem a hangminták, effektek és ezeken túl az egységes ritmusképletek is kódokként értelmezhetők. Azonban a zenét akkor érthetjük meg teljesen, ha egyszerre hallgatjuk és műveljük, így azt nem írhatja le a kulturális kontextusokat körüljáró tudományos munka (Blacking 1974:87).

Összegzés

Dolgozatomban a vizsgált közösséget a tágabb társadalmi környezet bemutatásán keresztül közelítettem meg. Elemzési keretemben helyet kapott a posztmodern nagyvárosi társadalom, a zene és a technológia viszonya, illetve az elektronikus zene történetén belül a pszichedelikus trance műfaj kialakulása, egészen a közösséget meghatározó zenei irányzat létrejöttéig. Miután a tönnes-i ideálfogalomra épülő koncepció mentén meghatároztam a közösséget és annak külső határait, igyekeztem feltérképezni annak belső rétegződését és megállapítani az ott kialakult viszonyrendszereket. Végül eljutottam a közösségi értékrendszert meghatározó koncepcióhoz és igyekeztem bemutatni azt a gondolkodásmódot, amely a közösség tagjait jellemzi. A struktúrák felvázolása után annak tartalmára koncentráltam: a szimbólumok elemzésén keresztül kulturális összefüggéseket állapítottam meg, melyhez felhasználtam a dolgozat elején kidolgozott elemzési keretet. Ezután vizsgáltam az érték- és viszonyrendszereket, illetve a kulturális tartalmak leképeződését a parti kontextusában. A partit ezután a rítuselemzésen keresztül igyekeztem értelmezhetővé tenni. A parti, mint rítus értelmezéséhez először a turner-i *liminalitas*- és *communitas*-elméleteken keresztül közelítettem, majd azt kommunikációs platformként elemeztem, melyben a zenész, mint közvetítő, a közönség pedig, mint befogadó van jelen.

A dolgozat elején feltett kérdéseimre reflektálva a következő válaszokat fogalmaztam meg:

- Havi egy közös élmény átélése létrehoz-e közösséget? A parti átmeneti kontextusában létrejövő *communitas* a mindennapokban intézményesített közösségként működik, melynek struktúráját a *gathering* jelenti és online szintéren biztosít platformot a tagok kommunikációjára.
- Mi a forrása a közösségi értékrendszernek? Az ideológia forrása a mag, mely egy koncepció részeként határozza meg a közösségi értékeket, ezáltal hat a beavatott tagok gondolkodásmódjára.
- Tekinthető-e a lázadás platformjának a parti? Az ezzel kapcsolatos egyéni interpretációkat vizsgálva igen, bár miután feltérképeztem a külső viszonyrendszert, megállapítottam, hogy elsősorban a hatóságok hozzáállása generálja azt, hogy psytrance parti a lázadás színtereként konstituálódik.
- Mi motiválja az embereket arra, hogy rendszeresen visszajárjanak a partikba? A mentális kivonulás a tudat izolálása által elért társadalmi kontroll alól való felszabadulás eszköze. A feszültségoldás és felszabadulás megtapasztalása annak folyamatos igényét vonja maga után, így válik a partizás rendszeres gyakorlattá a résztvevők életében, azaz életmóddá. Az életmód, mint az adaptáció formája jelenik meg: ennek segítségével alkalmazkodik az egyén és a közösség a posztmodern nagyvárosi társadalomban való létezéshez.
- Hogy képesek a résztvevők összeegyeztetni hétköznapi- és „parti-énjüket”? A parti feloldja az egyén és a társadalom közötti feszültségeket, jobban mondva az egyén privát és társadalmi énje közötti ellentéteket. Hall elemzésében Goffmann azzal kapcsolatos gondolatait fejtette ki, hogy létezik egy „[...] világ felé fordított „homlokzatunk” és a mögéje rejtett valódi énünk [...]” (Hall 1987:150). A kettő közötti viszony konstituálásában rendkívül fontos szerepe van a térnek: a munkahelytől, otthontól, azaz a hétköznapi személyiségektől való fizikai távolság lehetővé teszi, hogy hátrahagyjuk azon énjeinket, kiszabaduljunk addigi szerepeinkből és egy új szerepbe bújva reflektálhassunk önmagunkra. Tehát a parti terei ily módon értelmezhetők az önreflexió terepeként, mely a természetes és társadalmi lét közötti feszültségek feloldására alkalmas.
- Ők hogyan értelmezik „partiélményüket”? A kérdésre választ nehezen tudnék adni, viszont a partiélmény kapcsán sokszor felmerült a trip és annak az adott

részvevőre gyakorolt hatása. Ezt kapcsolatba hoztam azzal a beszámolóknak során rendszeresen visszatérő motívummal, hogy mióta a tagok kapcsolatba kerültek a psytrance kultúrával, illetve sok esetben kifejezetten a szóban forgó közösséggel, és elkezdtek partikra járni, egyfajta épülésről számoltak be, melyet értelmezhetünk személyiségfejlődésként. Kérdés, hogy a „tudattágító szerek” hatása szerepet játszik-e ebben vagy egyszerűen annak köszönhető, hogy az emberek rátaláltak a számukra legkielégítőbb közegre, esetleg ettől teljesen független és épp az életük olyan szakaszát élték, amelyet nevezhetünk felnőtté válásnak? Ám itt felmerül az újabb kérdés: nem épp azért mutatja-e a parti az átmeneti rítuskategória jellemzőit, mert felkészít az egyik életszakaszból egy másikba való átlépésre? Nem akarok messzemenő következtetéseket, netán találgatásokba bocsátkozni, csupán felvettem ezt az elméleti lehetőséget, melynek igazolására vagy elvetésére természetesen egy kiterjedtebb történeti vizsgálat és a személyes életutak azonosságainak reprezentatív alátámasztása lenne hivatott.

- Hogyan interpretálható a közösség és a nagyobb pszichedelikus trance kultúra közötti viszony? Megfigyeléseim alapján egyértelművé vált: a pszichedelikus trance szintéren korábban felfedezett kulturális jelenségek és hagyományok, illetve gondolkodásmód a tárgyalt közösségekben is megjelennek, továbbá a résztvevőket nézve is sok átfedést tapasztaltam. A lokális közösség kapcsolható egy nagyobb, számos lokalitáson átívelő és azokra ható transzlokális vagy globális kultúrához, amelyek koherenciáját adó közös szervezőelv maga a műfaj (Tófalvy 2011:18). Erre a kapcsolatra egy interjúalanyom is reflektált: *„Szóval nagyon sokan vagyunk, de valahogy mégis ismerjük a másikat. Ráadásul ez nemzetközi szinten is van. Ha valakit ismerek és látom Portugáliában vagy Romániában, tudok még valakit, aki szintén ismeri, csak megint máshonnan. Szóval ez elég internacionális”* (C, Interjú 8). Az idézetből is leszűrhető, hogy az egyes szintereket az emberek közötti hálózatok kötik össze, ezeken keresztül kapcsolódnak egymáshoz és közvetítik az információkat és a kultúrát. Ennek kapcsán felvetődik egy jövőbeni kutatás lehetősége, amely a pszichedelikus trance zenei hálózatok vizsgálatán alapul.

A kulturális antropológia célja, hogy megértse az adott kultúrát úgy, hogy azt a maga teljességében tárja fel, beleértve az életmódot, a viselkedést és a mentalitást (Boglár 2005:11). Ezáltal lehetővé válik a különböző csoportok, kultúrák vagy kulturális jelenségeket hordozó közösségek megismerése és megértése. A megértésen keresztül pedig feloldhatóak a velük kapcsolatos előítéletek és sztereotípiák.

Egy másik megközelítés szerint „az antropológia egyik célja az emberi beszéd világának bővítése” (Geertz 2001:206). A közösség értelmezése azonban nem öncélú antropológiai vállalkozás, hasznossága abban rejlik, hogy lehetőséget biztosít összehasonlító elemzések megírásához. A tanulmányok ily módon való összevetése pedig hozzásegítheti a társadalomtudományokat ahhoz, hogy hitelesebb következtetéseket fogalmazzanak meg a kultúrára, az akkulturáció folyamatára és a komplex társadalmi rendszerre vonatkozóan. Ez különösen fontos egy olyan világban, ahol a folyamatos alternatíva-termelés révén egyre-másra születnek újabb csoportok vagy közösségek, amelyekben a globalizáció, azaz a különböző népek és kultúrák, eltérő életformák és értékvilágok találkozásának nyomán eltérő kulturális elemek diffúziója megy végbe.

A partirítus és az ott tapasztalható jelenségek értelmezését azért is tartom lényegesnek, mert „a világot a feje tetejére állító akciókon keresztül jut felszínre a nyitottság és a változás lehetősége maga” (Turner 2002:14). Tehát a társadalmi törésvonalak mentén kialakuló közösségekben lezajló folyamatok a jövőbeni társadalmi változásokra mutatnak.

Felhasznált irodalom

1. Angyalossy Eszter (2002) „Egy éjszaka a föld alatt...” Az underground technozene köré kialakult csoportkultúra antropológiai elemzése.
<https://mek.oszk.hu/10200/10296/>
(2015. 06.24)
2. Baudrillard, Jean (1992) „Szimulakrumok precessiója”. In: Pethő Bertalan (szerk.): A posztmodern. Gondolat Kiadó, Budapest. p 220-226.
3. Beke László (1976) Underground művészet. Helikon, XXII. évfolyam, 1. szám. p 49-60.

4. Bennett, Andy (2005) Szubkultúrák vagy neo-törzsek? Replika 53. szám. p 127-143.
5. Blacking, John (1987) A Commonsense View of All Music: Reflections of Percy Grainger's Contribution to Ethnomusicology and Music Education. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.
6. Boglár Lajos – Papp Richárd (szerk.) (2005) A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest.
7. Boglár Lajos (2001) A kultúra arcai. Mozaikok a kulturális antropológia köréből. Napvilág Kiadó, Budapest.
8. Csíkszentmihályi Mihály (2001) Flow – Az áramlat – A tökéletes élmény pszichológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest.
9. Eliade, Mircea (2001) A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái. Osiris Kiadó, Budapest.
10. Eriksen, Thomas Hylland (2006) Kis helyek – nagy témák. Gondolat Kiadó, Budapest.
11. Fejér Balázs (1997) Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. MTA PTI, Budapest.
12. Geertz, Clifford (2001) Az értelmezés hatalma. Osiris Kiadó, Budapest.
13. van Gennep, Arnold (2007) Átmeneti rítusok. L'Harmattan, Budapest.
14. Greener, Tracy – Hollands, Robert (2008) Szubkultúrán és posztsubkultúrán túl? A virtuális psytrance esete. Replika, 65:192-217.
15. Hall, E.T. (1987) Rejtett dimenziók. Gondolat, Budapest.
16. Hankiss Elemér (2002) Új diagnózisok. Osiris Kiadó, Budapest.
17. Jameson, Fredric (1997) A posztmodern, avagy a későkapitalizmus kulturális logikája, Jászöveg, Budapest.
18. Kömlődi Ferenc (2001) Fénykatedrális. Kávé Kiadó, Budapest.
19. Lessour, Théo (2012) Berlin Sampler: From Cabaret to Techno: 1904–2012, A Century Of Berlin Music. Ollendorff Verlag, Berlin.
20. Makkai Dániel (2011) A zenei megismerés folyamata: Egy új hagyomány alakulásáról (Megfigyelések egy közép-jávai zenét játszó csoportban). ELTE TÁTK, Kulturális Antropológia, 2. Szigorlat, Budapest.
21. Sárkány Mihály (2000) Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában. L'Harmattan, Budapest.

22. Shore, Chris (1999) Fictions of Fieldwork: Depicting the 'Self' in Ethnographic Writing (Italy). In: C.W. Watson (ed.) Being There. Fieldwork in Anthropology. Pluto Press, London, 25-48.
23. Tófalvy Tamás (2011) Zenei közösségek és online közösségi média. In: Tófalvy Tamás – Kacsuk Zoltán – Vályi Gábor (szerk.) Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában. L'harmattan Kiadó, Budapest, 11-39.
24. Tönnies, Ferdinand (2004) Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó, Budapest.
25. Turner, Victor (2002) A rituális folyamat. Osiris Kiadó, Budapest.
26. Turner, Victor (1997) Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. (1997): Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Panem Kft., Budapest, 675-711.
27. Vitos Botond (2010) Techno-tudomány a kortárs elektronikus zenében. In: A.Gergely András (szerk.): Zene és/vagy politika. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 189-197.
28. Vitos Botond (2009) DemenCZia. Rituális bolondokháza a csehországi psytrance partikon. Szakdolgozat, Kulturális antropológia szak, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest.
29. Vörös Miklós – Frida Balázs (2006): Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. In Letenyei László (szerk.): Településkutatás II. Szöveggyűjtemény. Új Mandátum – Ráció, Budapest, 395-416.
30. Willis, Paul E. (2006) The Cultural Meaning of Drug Use. In Hall, S. – Jefferson, T. (szerk.): Resistance Through Rituals. Routledge, London, 88-99.

31.Függelékek

Reflexiók a társadalmi környezetre

Interjú 8

C: *„Én mindig azt mondom a nagy forradalmároknak meg ifjú revolution-titánoknak, hogy »Baszd meg, a világot nem tudod megváltani! A környezetemben a pici kis családban kezd el ezt a szemléletváltást!«. Meg, ha valamit vallasz, akkor úgy csináld, hogy idővel, ha elég embert vonzol magad köré, akik szintén ezt vallják, akkor már ti ott vagytok egy réteg és lázadtok.”*

Interjú 4

M: *„A felgyorsult élettempóra reflektálva: pont most beszéltük az L-el, hogy igazából nekünk tök szerencsénk volt, mert ebbe az Y Generációba estünk bele, akiknek gyakorlatilag már úgy zajlik az élete, hogy napról napra egyre újabb dolgokat fedeznek fel – mondjuk így a világban – és egyre több információt fogadnak be. Mondjuk az előttünk lévő generáció az abszolút le volt erről maradva és az internet, tv – de főleg az internet – elterjedése miatt mi tök szerencsés helyzetben vagyunk – meg azok is, akik utánunk jönnek – mert ez 80-95-ig tart, ez az Y Generáció... azt hiszem ez ilyen 15 éves időszakokban van. Szóval igazából nekünk nagy szerencsénk van, mert beleszülettünk ebbe a pörgésbe. Például ha megnézed, egy 50-60 éves nagymamának már nem olyan könnyű megtanulnia egy okostelefon kezelését. Hatalmas szakadék van aközött a technológiai fejlődés között, amit ők éltek meg, meg aközött, amit mi élünk meg ma.”*

Interjú 9

N: *„ugyanazok a patternek figyelhetők meg az elektronikus zene kezdete óta, mind a technológiai fejlődésnek a generatív hatásában, mind pedig a szociális mikro- és makro-környezet hatásában. Itt most például az elszemélytelenedésről beszélek, amit a digitális kor hozott. A zenék izoláltabbak lettek és sokkal jobban növelték az eddigieknél azt az oximoront, amit a goa magában hordoz. Egy közösségi élményről beszélünk, amely ugyanakkor egy belső fejlődést feltételez. Ugyanis a goa kezdetben egy nagyon spirituális dolog volt. Manapság a spiritualitás kimerül abban, hogy mivel az ingerküszöb megnövekedett, ezért az ajzószeres katalizátor hatásával az emberek minél jobban*

szeretnék felfelé tolni, mert az, amit megkaptak a Facebookon, meg a napi szintű ingermennységéből, az már nem elég. Igen, meg 2004 környékén kezdődött a nagy torrent örület is, amikor a Napster. Azelőtt nem volt az, hogy én felmegyek egy streaming szolgáltatóhoz és rákeresek valamire és letöltöm az adatot. Nem voltak elérhetőek ezek az ingerek. Nemhogy ekkora mennyiségben, de egyáltalán nem. Ha nem forogtál olyan közegben, akik ezt csinálták, akkor nem is hallottál ezekről a dolgokról. És ez még csak 2004, amitől kezdve én tudok neked első kézből információt adni. A Rave-korszak, Acid-korszak, amiben én születtem az ugyanannyira motivál, mert bár nem éltem át, de mégis, például az acid az, amire úgy tudok táncolni egész éjszaka, hogy fogok egy kétdecis bort a kezemben és akkor fűlig érő mosollyal, totálisan feltöltődve és motiváltan...”

Stílusok

Interjú 4

*M: „Mondjuk, kezdjük a ruházkodással, mert szerintem az az egyik legérdekesebb dolog. Ezalatt a 13-14 év alatt, mióta járok partizni tők megváltozott – alapvetően változik – az öltözködés. Régen volt nagyon sok ilyen „színes goás” – ez a legjobb, amivel le lehet írni. Akik nagyon uv-színű cuccokban járkáltak és nagyon nyakláncosak, uv-ban világításak akartak lenni. Ezek mostanában teljesen eltűntek. Vagyis van, de így inkább átvették a helyüket ezek a „bőrös goások”. De őket nem is így hívják, azt hiszem... mármint „bőrös goás”, nyilván nem így, hanem ilyen [kiemelés tőlem:] **freakek**. És tényleg, belőlük sokkal jobban jön az a hippi-életérzés. Ha megyek fesztiválokra – a legnagyobb általánosságban – azok, akik ilyen nagyon bőrösek, nagyon lakókocsisok, azok tényleg azt csinálják, hogy fesztiválról fesztiválra járnak – és régen ez azért nem volt. Meg ez a fesztiválosdi is most az elmúlt 10-11 évben erősödött meg nagyon és ennek lett egy ilyen követői csoportja is gyakorlatilag. Akik tényleg fesztiválról fesztiválra járnak és őö ez néha engem is tők elkap... hogy tényleg mennék és csinálnám ugyanúgy az életemet, de közben azért van benne – vagy legalábbis bennem – egy ilyen félsz, hogy belevágni egy ilyenbe... A Cs-t ismered? Ő csinálta azt, hogy egyszer csak így nekivágott. És akkor fesztiválról fesztiválra ment. Neki is, például megvan ez a spirituális beállítottsága, de szerintem ez pont a közeg miatt van így. Mert azért itt nyitottak az emberek. Tők elfogadják, ha te ezt nem fogadod el. Ezért nem vagy leköppe vagy ilyesmi, hanem egyszerűen téged ez nem érdekel. Attól függetlenül ez mára egy viszonylag nagy szubkultúra lett és van egy csomó, én úgy*

nevezem [kiemelés tőlem:] **geek**. Meg merem kockáztatni, hogy legalább annyi geek van, mint ezek a spirituálisabb arcok. Akárhogy nézem, a goa zenében ezzel a sok pszichedelikus hanggal van egy ilyen – a geek-eknek is egy ilyen vonzó dolog. Hogy ilyen elég future is az egész meg érdekes is, meg azért a geek is olyan, hogy szeret – nem is az, hogy szubkultúrához tartozás, mert a geek is egy szubkultúra... Nem tudom befejezni. A lényeg az, hogy még ezen belül is van egy csomó réteg: a spirituális goások, a geek goások, én főként azokat az embereket ismerem, akik ilyen dark bulikba járnak. Többet is beszélek ezekkel az emberekkel”.

A partira járás motivációi egyéni interpretációkban

Önismeret

K: (...) Azt mondtad, hogy szerinted a kábítószer velejárója ennek a pszichedelikus zenei kultúrának. Miért? Ezt ki tudnád fejteni?

C: Igen. Szerintem minden nemű kábítószer különböző úton segít hozzá ahhoz, hogy megismerd a személyiséged egy rétegét vagy éppen kialakuljon benned valami és azt felismerd. Elősegíted és gátolod is vele. Az első tripem, amikor megismerkedtem az LSD-vel... mindig tudtam, hogy mi az és nagyon érdekelt... „rágugliztam”, mindig izgatta a fantáziám, de úgy éreztem, hogy nem-nem-nem, én úgy félnék. És egyszer csak derült égből a villámcsapás, megkérdezték, hogy kérek-e és nem gondolkoztam egy percre sem. Persze utána, mikor már tudtam, hogy mindjárt jön a trip, egy kicsit megijedtem, de végül abszolút pozitív volt. Egyedül éltem meg, senki nem volt a környezetemben. Akitől kaptam, azt utána nem is láttam szinte. Szóval teljesen pozitívan éltem meg és eléggé táplálkozom azóta is abból az élményből. Elég sok mindent megértettem akkor ott egyszerre és onnan kezdődött ez a „folyamatosan többre számítás”. Nem is tudom, hogy mondjam, amikor leveszik a szemellenzőt.

K: Mi a helyzet a tudatmódosító szerekkel?

V: Ha jól használod őket, akkor nagyon sokat tud segíteni. A fejlődésedben, meg abban, hogyan gondolkodsz. De ez nagyon pengeélen-táncolás. Szóval tudni kell, hogy kell használni.

Élménykeresés, személyiségfejlődés, önismeret

K: Mik a céljaid?

V: Igazából konkrét nincsen, csak hogy fejlődjek. És minél több élményt átéljek.

Kikapcsolódás

C: Ha minden optimális, akkor így se látok, se hallok, behunyom a szemem és így rezgek, mint a kurvaélet. Nem tudom, teljesen átveszem a frekvenciát... főleg, hogyha nagyon gyors a zene, amit imádok. Akkor nem táncolok, hanem valahogy így elvesztem, kikapcsolok, akkor csak én vagyok.

Ismerkedés

M: (...) Én elég hamar beilleszkedtem ebbe az egészbe és onnantól kezdve, hogy elkezdtem bulikba járni, egyre több ismerősöm lett... a volt feleségemet is ezáltal ismertem meg, mondhatjuk azt is, hogy kislányom is „ebből a közösségből jön”

Közösségi élmény, kapcsolattartás

C: és így ülünk tízen és egyszer csak hopp lekeveredünk a buli közepébe, bár nehéz elindulni. Aztán meg kurva jó este van együtt és lehet, hogy akik itt voltak before-on, jönnek is vissza afterre. Mert akkor így nagyon egyben leszünk.

K: Mi a motivációd?

V: Az emberek, leginkább az emberek. És a bulikon mindig ott vannak és örülünk egymásnak meg mit tudom én... Szóval leginkább ez.

K: Mit jelent számodra a parti és milyen jelentősége van az életedben?

M: Ha elmegyünk valahova, akkor rengeteg ismerősömmel együtt tudunk lenni. (...) Szeretem a zenét nagyon és szeretek táncolni is, de elsősorban nekem az, hogy nagyon sok ismerősöm ott van és lehet beszélgetni, hülyéskedni, „vávávázni”, bármi.

M: (...) Akármennyire figyelek a zenére, mindig a közösségi élmény az első.

M: (...) Itt van egy ilyen családias érzés az emberekben, ami miatt összejönnek és könnyebb barátkozni, könnyebb ismerkedni.

M: (...) az összetartás részét nagyon-nagyon értékelem.

Befelé figyelés; meditáció

C: Kedvenc tevékenységem, amikor be tudom fogni a pofámat és csak a zenére figyelek és ki tudok zárni mindent.

K: Ilyenkor észreveszed a többi embert, aki rajtad kívül a tánctéren van?

C: Nem mindig, csak érzem, hogy a B fogja a kezem, de ha szól a zene, nem tudok válaszolni. Mondhatjuk transznak. De amúgy nem szeretem, ha hozzám szól ilyenkor. Csak fogja a kezem, de ne szóljon hozzám, ne zökkentsen ki.

C: Vannak így partin, akik körbemászálnak, össze-vissza hadonásznak. Idővel ők is rájönnek, hogy ha egy helyben maradnak, nyugodnak, figyelnek és nem azt nézik, hogy más hogy reagál rájuk vagy nem baszogatják a többieket... engem idegesít, ha valaki így jön és elém táncol... „menj már innen”. Nem, mindenki kicsit ilyenkor szálljon magába. Meditáljon (...). Erre való ez a zene.

N: Jelen civilizációs körülmények között – már ami a nyugati kultúrákat illeti – az emberek elfelejtettek befelé nézni. És erre iszonyatos igény van szerintem. Hogy megengedjék maguknak az emberek azt a belső csendet. Azt a földelt alapállapotot, amiben nincsen semmilyen kényszeresség, semmilyen irányítottság, hogy valaki valamilyen akar nagyon lenni.

Szórakozás, feltöltődés

C: (...) Szóval mindig ilyen jó hangulatban telik. Nincs az, hogy elmegyünk lógó orral és úgy is jövünk haza. Hanem ez a... „úristen, leszakadt az agyunk!”. Jó egymást látni, ellenni a másikkal, sokat dolgozunk, ilyenkor ki tudunk kapcsolódni.

V: Másnap mindig nagyon feltöltve érzem magamat. Szóval úgy érzem, hogy egy pluszt mindenképpen kaptam ettől az estétől.

Önmegvalósítás; a közösség, mint identitásképző elem

C: Igen, önállóan, önszántamból, jól éreztem magam. És a mai napig tök jól elvagyok. A saját kis alapköveimet tettem ide be és nem úgy volt, hogy tényleg a faszimnak a valakije.

Beavatottság és lojalitás

C: Megtudtam, hogy N szervezi. Megismertem, hogy miből áll össze. Beleláttam a munkájukba... Nagyon jó kapcsolatban vagyok velük szerintem, folyton segítjük egymást vagy... Mindegy, tényleg velük tök jó, ilyen érdekes baráti és egyben üzleti kapcsolatunk is volt. Úgyhogy ja, egyre jobban, ahogy beleláttam, úgy bele is épültem úgymond.

K: Például ott ismertem meg egy csomó olyan arcot, akikkel még most is együtt bulizgatunk és együtt emeltük fel ezt a szcénát – tök jó ezt elmondani, hogy én is benne voltam ennek az egésznek a kibontakozásánál. (...)a kezdetektől ott voltam. Ahogy átment a fullonból darkba és elkezdtek ezeket a bulikat, a DA bulikat csinálni (...)

Családias érzés, „az otthonlét érzése”

M: (...) ha valamire szűkíteni kell, akkor ez a DA-féle társaság az, amit így családnak érzek magammal kapcsolatban.

M: (...) Ha elmegyek egy ilyen buliba, akkor otthon érzem magam. Nincs olyan buli, ahol ne lenne legalább húsz ismerősöm.

C: (...) megláttam ezekben az emberekben a húgomat, a bátyámat... azt tudom neki mondani, hogy „hé, mintha a testvérem lennél”, érted. Valaki úgy vigyáz rám és úgy apáskodik, mintha az apám lenne. És ez tök jó. Meg vannak a testvéreim és akkor ő például az apám, az anyám... hát anyám az nem nagyon van, de ő a húgom, ő a nővérem, ő a bátyám, ő is a testvérem (...)

J: Ez tök családias ez az egész

„Kollektív fless” – Egy trip élmény leírása

Interjú 1

K: „a kollektív fless. Az egész buliban tudunk zözizni, azon kívül csak papper volt. Ettől olyan szintű kollektív fless alakult ki a buliban, mindenki rajta volt a papperon és egyszerűen felmentem a Duna partról és láttam néhány ismerőst, ahogy mennek és ordítják, hogy »Előd, előd, hol vagy előd?« Kérdeztem, hogy »mit csináltok?« »Előd elé megyünk« – mondták. Én: »Előd elé megyünk? Mondtam, menjünk Előd elé!« Aztán

hozzájuk csapódtam és mentünk Elődöt keresni. Megtaláltuk Elődöt. »Miért is kerestük Elődöt?« »Nem tudom.« Mindegy, gondoltuk menjünk vissza. Visszamentünk. Következő emlékem az, hogy állunk körbe, kábé négyen-öten. Dennis, egy raszta srác a combján néz egy pontot. Mi meg nézzük, ahogy Dennis a combján néz egy pontot. Aztán egyszer csak Dennis körbenéz: »Halljátok, egyébként miért nézzük a combomat?« Erre: »fogalmam sincs, azt hittem, hogy te tudod.« És folyamatosan ilyen dolgok történtek és egyszerűen akárhova mentem, mindenhol mindenki ugyanabban a flessben volt”.

Mellékletek



Háttértapasztalat

Gyökér Róbert

A jelentés útjai | A fordítás gyakorlata az ökológiai térben⁹¹

Absztrakt

Lehetséges vajon a teljes megértés? Létrejöhet egy olyan fordítás, amely az idegen kultúra maradéktalan olvasatát nyújtja? Vagy minden vállalkozásunk, amely egy számunkra idegen életvilágból származó tapasztalat fordítására vállalkozik, eleve kudarcra van ítélve? Whorf számára minden individuum a saját kultúrája által közvetített mintázatok kényszerítő erejének van alávetve, így senki sem alkothat hiteles képet egy idegen életvilágról. Davidson ezzel szemben azt vallja, hogy az érzéki tapasztalatban minden adott, ami a sikeres fordítás előfeltétele. De vajon helyes-e végletekben gondolkodnunk? Nem kellene-e inkább engedményeket tennünk és a fordítás szélsőséges elméletei generálta jelentés helyett az átmeneteknek, a jelentés fokozatainak több figyelmet szentelnünk? A whorfi hipotézis a fordítás kudarcának, a davidsoni elmélet a teljes megértés vágyképének a paradoxonát hordozza magában. Tanulmányomban a két elmélet bírálatára vállalkozom. Érvelésemet a terepmunkám során gyűjtött tapasztalatokkal igyekszem alátámasztani, amelyet az urbánus sámánság női ágát gondozó közösség körében szereztem.

Abstract

Is it possible to have a full understanding? Can such a translation be realized that is able to return the full spectrum of a culturally alien society? Or our efforts are inevitably doomed to failure? Whorf believes that each individual is subject to his or her own cultural constraints and is unable to create an authentic picture of another society. Davidson on the contrary says that everything is given in the empiric experience that is required to provide a successful translation. Is it proper, though, to think in extremes? Shouldn't we make concessions in the translation process and instead of trying to reach a full understanding pay attention to the various levels of meanings? Whorf's hypothesis leads to the paradox that translation is a hopeless endeavor. Davidson's theory creates the illusion that by assuming general agreement on beliefs a full interpretation can be reached. In this paper, I will address both theories. As a conclusion, I will try to outline a third position based on an ecological perspective. In order to support my ideas, I

⁹¹ A tanulmány eredeti változata a Kultúra és Közösség folyóiratban jelent meg, átvételét – melyet a dolgozat vitairatként alkalmas tartalma serkentett – köszönjük a KÉK szerkesztőségének. E változat folyóiratunk számára készült, módosított változat.

present some empirical data drawn from my case study that was conducted between the members of a community that follows the female line of urban shamanism.

Minden találkozás egy idegen életvilággal való szembesülés. Egy hermeneutikai viszony kezdete, amely értelmezésre, saját világképünk, értékrendünk újragondolására, valamint az idegenség érzésének feloldására sarkall. Legyen szó akár egy másik kultúráról, ahová utazásaink során vetődünk, akár a saját kultúránkon belüli szubkultúráról vagy kisebbségről, amelyekkel mindennapjaink során kerülünk kapcsolatba. A hermeneutikai folyamatot azonban szüntelenül beárnyékolja a teljes megértés illúziója, illetve a fordítás szükségszerű kudarcának a félelme. Felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e egyáltalán a teljes megértés, létrejöhet-e egy olyan fordítás, amely az idegen kultúra maradéktalan olvasatát nyújtja, vagy minden vállalkozásunk, amely egy számunkra idegen életvilágból származó tapasztalat fordítására vállalkozik, eleve kudarcra van ítélve?

A dilemma feloldására eltérő válaszok születtek. Whorf számára minden individuum a saját kultúrája által közvetített mintázatok, interpretációs technikák kényszerítő erejének van alávetve, így senki sem alkothat hiteles képet egy idegen életvilágról. Már a környezeti jelenségek észlelésében és feldolgozásában is alapvető eltérések mutatkoznak. Megértés csak akkor következhet be, ha a megfigyelők hasonló nyelvi háttérrel rendelkeznek, mondjuk ugyanahhoz a nyelvcsaládhoz tartoznak (1956:214). Davidson elfogadhatatlannak tartja a kulturális relativizmus nézeteit. Meglátása, hogy az érzéki tapasztalatban minden adott, ami a sikeres fordítás előfeltétele. És mivel a különböző kultúrák mindegyike többé-kevésbé ugyanazt a tárgyi világot, ugyanazt az univerzumot szervezi egészévé, ezért a teljes megértésnek sem lehet akadálya (1974:15).

De vajon helyes-e végletekben gondolkodnunk? Nem kellene-e inkább engedelményeket tennünk és a fordítás szélsőséges elméletei generálta jelentés helyett az átmeneteknek, a jelentés fokozatainak, tehát minden olyan olvasatnak több figyelmet szentelnünk, amely kívül esik a „szentesített” interpretációkon? A whorfi hipotézis a fordítás kudarcának, a davidsoni elmélet a teljes megértés vágyképének a paradoxonát hordozza magában. Tanulmányomban a két elmélet bírálatára vállalkozom. Írásom első részében az érzékelésnek a jelentés-előállításban betöltött szerepét, az értelmezés eredményeként megszülető jelentés igazságértékét vizsgálom, ahogy az a racionalista és az empirista szellemi hagyományban megjelenik. A második részben a fordítás

természetét és érvényességi körét, valamint az ezzel kapcsolatos nézeteket tekintem át. Végül kísérletet teszek egy alternatív, ökológiai alapokon nyugvó értelmezési stratégia felvázolására. Érvelésemet a terepmunkám során gyűjtött tapasztalatokkal igyekszem alátámasztani, amelyet az urbánus sámánság női ágát gondozó közösség körében szereztem. Írásomban a fordítás és értelmezés szavakat azonos értelemben használom, függetlenül attól a körülménytől, hogy valamely tartalom interpretációja különböző nyelvek között, vagy az adott nyelvi közegen belül valósul-e meg.

Az érzékelésről

A racionalizmus és empirizmus közötti vita alapvetően episztemológiai természetű vita, amely az érzéki tapasztalatnak a tudáselőállításban betöltött szerepét vizsgálja. A kérdés, ami eldöntésre vár, hogy az érzéki tapasztalat milyen mértékben tekinthető a tudás forrásának. A racionalizmus szerint ismereteink jelentős része az érzéki tapasztalattól függetlenül létrejött, *a priori* természetű tudás, amely vagy már eleve velünk született, egyfajta isteni teremtettség által belénk oltott, vagy pedig intuíció útján megszerzett bizonyosság. Az empirizmus meggyőződése ezzel szemben, hogy ismereteink végső forrása az érzéki tapasztalat. Általános magyarázóelvek tehát nem léteznek, az emberi tudat csak később, az érzékelést követően alakítja át a benyomásokat összetettebb gondolatokká.

A tapasztalaton túl – a racionalista világnézet

A tudás *a priori* természetébe vetett hit számos negatív következménnyel jár Winch szerint. Idegen kultúrák vizsgálatakor ugyanis a kutatók gyakran arra kényszerülnek, hogy az eseményeket illuzórikusként tüntessék fel, a jelenségek értelmezése helyett pedig a téveszmék fennmaradásának okait vizsgálják, csak hogy megfeleljenek a racionalitás eszme követelményeinek, és saját olvasóközönségük általános elvárásainak (1964:307). A gondolkodási rendszerek azonban nem rangsorolhatók. Az oksági kapcsolaton nyugvó tudományos megértés nem tekinthető felsőbbrendűnek más gondolkodási rendszerekkel, világnézetekkel szemben. A racionalisták által alkalmazott intuíció és dedukció elláthat ugyan bennünket általános érvényű igazságokkal, amelyek a tudományos gondolkodás, a formális logika vagy a matematika területén

eredményesen alkalmazhatók, de az így nyert tudás nem a külső valóságról szerzett tudás, hanem pusztán a fogalmaink közötti kapcsolatra vonatkozó ismeret. Egyedi esetekből általános érvényű fogalmakra következtetni elhibázott gondolat Winch meglátása szerint. Ez ugyanis azt jelentené, hogy bizonyítottnak tételezzük azt, ami bizonyítandó, valóságosnak fogadjuk el azt, ami pusztán az egyedi esetekben fellelhető (1988:31). További probléma forrása, hogy az oksági elven nyugvó magyarázat miközben az ész, az értelem felsőbbrendűségét hirdeti, az eseményeket pedig a logikai következtetés és a szükségszerűség magyarázóelvének rendeli alá, gyakorlatilag egy függetlenül létező valóságot feltételez. Ez az objektív valóság képezi az alapját a tudományos fogalmak működésének és szolgál referenciapontként más kultúrák vizsgálatakor is. Amennyiben egy hit, egy gondolkodásmód nem felel meg a tudományos gondolkodás szabta kritériumoknak, akkor az az objektív valóság megragadására sem lehet képes és az általa közvetített világkép sem lehet más, mint egy irreális valóság leképeződése. A racionális és irracionális jelenségek megkülönböztetése azonban csak a természettudományok determinisztikus világlátásán nevelkedett nyugati gondolkodásmód sajátja. Az irracionalitás vádja nem a primitív népek valóságfelfogásának a cáfolata, hanem a racionalizmus önnön negációja. Ha az intuíció nem más, mint a fogalmaink közötti kapcsolódási mód egy különös esete, akkor a prelogikus valóságfelfogás sem lehet más, mint a fogalmak kapcsolódási módjának egy alternatív formája. A természeti népek ugyanúgy intuitív módon jutnak el bizonyos felismerésekhez, mint a racionalisták, csak eltérő fogalmi rendszerekkel dolgoznak.

Winch Evans-Pritchard *Boszorkányság, jóslás és mágia az Azandék között* című művének vizsgálatán keresztül szemlélteti a tudományos gondolkodás jellegéből adódó ellentmondást. Winch szerint fontos különbséget tennünk az Azandék társadalmi életét alapvetően meghatározó mágia, valamint a saját kultúránk által vallott mágiafelfogás között. Hogy megértsük a fekete mise lényegét, először ismernünk kell a keresztény egyház miserendjét, mint helyes rítust. Ahhoz azonban, hogy megértsük az Azande mágia lényegét, ki kell lépünk saját kultúránk közegéből, magunk mögött hagyva régi beidegződéseinket, és el kell merülnünk egy számunkra teljesen idegen kultúra közegében. Saját kultúránk határain belül maradv a mágia és a boszorkányság megítélése egy olyan társadalmi kontextuson belül alakul, amely – különösen a kereszténység térhódítása óta – támadóan lép fel a boszorkányság intézményével szemben és az általa folytatott gyakorlatokat a keresztény vallás tanításaival szemben

tematizálja. Ebben az összefüggésben a mágia és a boszorkányság a romlottság, az eltévelyedés megtestesítője, és mint irracionális cselekedet, elvetendő. A mágia intézményét a saját szociokulturális közegén belül vizsgálva azonban más következtetésre jutunk. A mágia a társadalmi integráció egyik meghatározó eleme az Azandéknál. A jós alapvető feladata a természetfeletti erők működésének a feltárása. Bár ennek az eljárásnak számos módja létezik, a jóskok által megélt revelációk nem állíthatók párhuzamba sem az általunk vallott „empirikus igazolás” kritériumával, sem pedig a tudományos gondolkodás hipotézisalkotói gyakorlatával. A társadalmi koherenciát biztosító szabályok működése nem ítéhető meg a formális logika általános érvényű törvényei alapján, érvel Winch. Egy idő után ugyanis elérünk egy olyan pontot, ahonnan többé már nem vagyunk képesek meghatározni, hogy mi koherens és mi nem, anélkül, hogy ne kérdőjeleznénk meg magának a vizsgálati pozíciónknak a hitelességét. Az Azandék boszorkánysággal kapcsolatos rítusai sokkal szélesebb társadalmi kontextusba ágyazódnak, mint ahogy az a formális logika szabályai alapján elvárható lenne. Nemcsak a termés biztosításának gyakorlati szempontjából meghatározók, de alapvető a jelentőségük a társadalmi kapcsolatok tekintetében is. Az Azande mágia nem pusztán technika, nem egyszerűen egy fogalmi rendszer alkotóelemei közötti viszony formális magyarázata, hanem egyfajta válaszkérés, amely az emberi élet értelmét igyekszik megragadni. Ebből adódóan a termés, amelynek bőségét a rítusok hivatottak biztosítani, sem egyszerű fogyasztási cikk, hanem egy egész életmód leképeződése. Jelentéstartalmában a társakhoz való viszony, a jó és a rossz közötti választás dilemmája egyaránt kifejeződésre jut (1964:310-315).

A racionalisták szerint az igazságnak létezik egy univerzális, kontextustól független kritériuma, amely mindenki számára egyaránt hozzáférhető. A kultúráknak ez a lényegi összetevője olyan állításokban összegződik, amelyek már a tapasztalás elemi szintjén megmutatkoznak és azonnal felismerhetők minden racionálisan gondolkodó egyén számára. Létezésük előfeltétele nemcsak a megértésnek, de a sikeres fordításnak is. A fordítás aktusa azonban korántsem a legfontosabb szegmense a megértésnek, ahogy arra több kutató is figyelmeztet. A nyelvi jelentés elsajátítása folyamat-jelleget mutat, amelynek első állomása a gyermekkor. A megértés tehát sokkal inkább a tanulás, a hagyományátadás eredményeként kialakuló beállítódás, amelynek során gyakorlati, mindig az adott szociokulturális helyzethez igazodó megfontolások érvényesülnek, mintsem egyfajta fordítói gyakorlat eredményeként megszülető jelentés. A helyes

jelentés elsajátítása kontrollált folyamat, amely a felnőttek folyamatos jelenléte, szüntelen korrekciója mellett valósul meg (Barnes és Bloor 1982:35-38).

További érv a racionalizmus védelmezői részéről, hogy a logikai következtetéseknek van egy egyszerű formája, amelyet mindenki ésszerűnek fogad el. Ez a következtetési szabály a *modus ponens* sémájában összegződik. A *modus ponens* egy olyan következtetési eljárás, amely az állítás előtagja és utótagja közötti logikai viszonyt vizsgálja és az előtag fennállásából, érvényességéből arra a következtetésre jut, hogy a vizsgált állítás utótagja is helyes. Bár az állítás a formális logika keretei között maradva igaznak bizonyulhat, a logika határait átlépve azonban már nem feltétlenül alkalmazható. A logikai sémák a premisszák és a konklúzió közötti formális kapcsolatot vizsgálják, és megelégszenek azzal, ha a következtetések teljesítik az igazság kritériumát. A premisszák valóságtartalma a formális logika szempontjából lényegtelen (Winch 1964:308). A jelentés azonban nem logikai sémák kényszerítő erejének engedelmessé zárt rendszer, amely univerzális érvényességgel bír. A hitek, világnézetek és gondolkodásmódok lokális természetűek. Hogy megértsük őket, be kell lépniük az adott kultúra számunkra idegen életvilágába. Az antropológus számára valamely jelenség értelmezésének kiindulópontja sohasem a jelenség a maga „objektivitásában”, ahogy az a tudományos gondolkodás számára adott, ahogy az értelem bevált magyarázóelvi szerint „nyilvánvaló és egyértelmű”, hanem mindig a szociokulturális valóság sajátos adottságai által meghatározott közeg. Így válhat egy vadászó-gyűjtögető életmódot folytató népcsoport mindennapi tevékenysége mitikus tartalommal telített cselekedetté. A *cree* törzs tagjai szerint például a vadászat nem az állattal szemben elkövetett kegyetlenkedés, ahogyan az a nyugati ember gondolkodásmódjában megjelenik, hanem a természet által kínált nemes áldozat elfogadása. A vadászat során maga a rénszarvas az, amely szándékosan felajánlja magát a vadásznak, az iránta érzett jóindulata, szeretete jeléül. A *cree* törzs világképén belül a vadászat fogalmát további képek gazdagítják: az állat üldözése egy fiatal nő elcsábításával, meggyilkolása pedig a szexuális aktussal állítható párhuzamba. Az elejtett vad a maga testi mivoltában nem egyszerűen zsákmány, hanem felajánlás, elejtése nem gyilkosság, hanem az újjászületés záloga. A jelenség értelmezésének kiindulópontja tehát nem a vadászat a maga brutalitásában, hanem a vadász és az állat találkozásának közvetlen élménye, amely a *cree* kozmológia által forgalmazott képek közegébe ágyazódik (Ingold 2000:13-14).

A társadalmi jelenségek vizsgálatakor mindig komplex állításokból indulunk ki, amelyek igazságértéke egy olyan összefüggésrendszerbe illeszkedik, amely nem választható el az adott kultúra többi szegmensétől. A kulturális jelenségek kölcsönös függőségi viszonyban állnak egymással, szerteágazó jelentések szövevényes hálóját alkotva. A jelentésháló elemeinek státusza, tartalmának megítélése pedig eltéréseket mutat a társadalmi nem, a társadalmi idő, az életkor, a tabuk és tilalmak vagy éppen a hatalmi viszonyok függvényében. Könnyen előfordulhat, hogy ugyanazokból a premisszákból kiindulva egymással teljesen ellentétes következtetésekre jutunk valamely kulturális jelenség vizsgálatakor. De ennek ellenkezője is igaz lehet: hasonló kulturális jegyek egymástól függetlenül is kialakulhatnak. Ez a körülmény különösen szemléletes módon jut kifejeződésre a tárgyi kultúra elemeinek, például a maszkoknak a használata során. Egy maszk szolgálhat arra, hogy viselője megtévessze vele az ártó szellemeket, de lehet kommemoratív jellege is. A yorubáknál a maszk gyakran tölt be közösségi szerepet a különféle beavatási szertartások állandó kísérőjeként. Maszkokat hordhatnak ugyanakkor színházi előadások során is (Boas 2006:141). A jelenség a társadalom szerveződését meghatározó normák kapcsán is kimutatható. A magyar paraszti társadalmon belül elfogadott, egyenesen elvárt volt az a nemi szerepekhez és életkorhoz köthető normaszegés, hogy a legények loptak az otthoni terményből a zsebpénz kiegészítése végett. A verekedés, a legények érezhető jelenlétének a megnyilvánulása, szintén pozitív megítélés alá esett (Jávor 1989). Ugyanezek a viselkedésmódok azonban egy kicsit időben és térben elmozdulva, a magyar falu világa helyett a főváros kontextusában vizsgálva, már sokkal súlyosabb elbírálás alá eshetnek. Bár a társadalmi idő mint változó minden kultúra általános alkotóeleme, az időszemléletben, az időkezelési stratégiákban mutatkozó különbségek szintén egymástól gyökeresen eltérő gazdálkodási formákat, és társadalmi berendezkedést eredményezhetnek. Ha a prekapitalista gazdálkodási módot vizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy az idő a modern ember felfogásától teljesen eltérő jelentéssel bír. Az algériai parasztnál a jövő Isten kockajátéka, amibe halandók nem avatkozhatnak bele, és elvárásokat sem fogalmazhatnak meg vele kapcsolatban. Ennek következtében számos gazdasági cselekvés jelentése is módosul, összehasonlítva azt a tőkés gazdaság felfogásmódjával. A tartalékképzés bár gazdasági aktusnak számít, nem az előrelátás, vagy a tervezés része, hanem szokások által meghatározott tevékenység. Olyan rituális előírás, amely a háztartás bőségét hivatott szavatolni. Mivel mezőgazdasági termelésen

alapuló gazdaságukban a termelési ciklus rövid, a parasztok ezért nem választják külön munkájukat annak jövőbeni eredményétől, a terméstől. A munkaidőt szintén együtt kezelik a termésidővel. A tőkés termelési mód ezzel szemben jóval átfogóbb, működéséhez az absztrakt idő megalkotása is szükséges. Az elvont időben azonban a gazdasági folyamatok átfogó szemléletének, társadalmi beágyazottságának helyére a részfolyamatok racionális kalkulációja lép. A hitelnyújtás gyakorlata idegen fogalom az algériai parasztság körében. Az írott szerződés a maga szankcióival és meghatározott jövőbeli követeléseivel teljesen értelmezhetetlen számukra. Nem is beszélve a kamatról, amely gyakorlatilag az idő kiszámíthatóságának a megtestesülése. A tőkés hitelnyújtó ezzel szemben objektív bizonyosságot keres. Bevezeti a hitelképesség fogalmát, amelyhez idő szabta korlátokat rendel. Az algériai paraszti világban a jövő megtervezése az isteni nagylelkűségnek szabna határt, és negatív következményekkel járna (Bourdieu 1990).

A következtetés tehát mindig túllép az adott szabály határain, ahogyan azt Lewis Carroll története Akhillésről és a teknősről is szemléletesen példázza. Carroll kiemeli, hogy minden dedukció igazolása egy előzetes dedukciót előfeltételez, amely körkörös, véget nem érő láncolatot hoz létre egészen addig a pontig jutva, ahol a premisszákat többé már nem lehet pontosan felfejteni. Minél jobban elmosódik állításunk kiindulópontja, annál inkább megkérdőjeleződik logikai következtetésünk igazságtartalma is (Barnes és Bloor 1982:40-43). A körköröség problematikáját a racionalisták azzal próbálták feloldani, hogy a logikai jelek rögzített jellegére helyezték a hangsúlyt. Meglátásuk, hogy bármely következtetés kizárólag a kötőszó jelentéséből adódóan igaz. A következtetés igazságtartalmát tehát a kötőszónak a nyelvben betöltött szerepe biztosítja. Prior szerint azonban ez a felfogás veszélyeket rejt magában. Ha ugyanis egy kifejezésnek független jelentést tulajdonítunk még azelőtt, hogy feltárnánk következtetésünk helyes vagy helytelen voltát, úgy magának az értelmezésnek a kimenetelét is alapvetően befolyásoljuk. Prior bizonyításában egy egyszerű nyelvi elem, az „és” kötőszó szerepét használja fel igazolásként. Hogy a nyelvi jelek önkényes karakterét bizonyítsa, Prior bevezet egy teljesen új kötőszót (tonk), amelynek jelentése nem tisztázott. Mivel az új szöveggörnyezetben a kötőszó jelentése kimerül a nyelvtani szabályok által meghatározott funkcióban, ezért lehetővé válik, hogy egy analitikai értelemben érvényes következtetés, de annak akár ellentettje is, levezethető legyen bármilyen más következtetésből (Prior 1960:38-39). Prior bizonyításában az

esetlegesség lép elő elsődleges szervező erővé, háttérbe szorítva minden egyéb más nyelvi és kulturális tényezőt (annak dilemmáját is, hogy egy nyelvi jel rendelkezhet-e és ha igen, milyen mértékben, előzetes jelentéssel). Egy pusztán formális logikai szabályok által uralt világban azonban a jelentések, és azok igazságtartalma, kulturális meghatározottsága érvényét veszti. A premisszák és következtetések tetszőlegesen felcserélhetők, akár hamis premisszák és konklúziók is összekapcsolhatók anélkül, hogy a következtetések integritása sérülne. A szociokulturális valóságban azonban a jelentések és a szabályok kölcsönösen feltételezik egymást. Szabályok kizárólagos alkalmazása még nem igazolja a világról alkotott nézeteink érvényességét, ahogyan azt a formális logika állításai megkövetelnék, ugyanis a szabályokat a világról alkotott nézeteink alapján fogalmazzuk meg.

Az oksági magyarázat helyett a véletlen is kultúraszervező erővé léphet elő. Az olyan mágikus gyakorlatok, mint amilyen például a jóslás, túlmutatnak az oksági magyarázat bizonyosságán és fontos szabályozó szerepet tölthetnek be egy törzs életében. A Naskapik jövendölésében a rénszarvas lapockacsontja különösen kitüntetett szerepet játszik. A gondosan előkészített csontot a Naskapik a tűz fölé tartják és az így keletkező repedéseket és égésnyomokat értelmezik. Az egyik alapvető kérdés, amelyre a Naskapik választ várnak, hogy a vadászok merre induljanak a préda elejtéséért. Mivel a Naskapik nem kontrollálják a helyzetet, azaz a foltok, repedések képződését, a végső döntés ezért nem egyéni választás eredménye. A jövendölés gyakorlata szabálytalanságot iktat a Naskapik vadászati szokásaiba, amely megóvja az állatokat a túlvadászat ellen. A jóslásnak ugyanakkor a Naskapik számára is túlélési értéke van: a törzs tagjai ezáltal kerülnek el azt, hogy saját vadászati szokásaik áldozatává váljanak. A jóslás egyfajta véletlenszerűséget biztosító eszköz, amely kiküszöböli az emberi választás kiszámíthatósága okozta negatív következményeket (Moore 1957:69-74).

A közvetlen tapasztalat – az empirista világnézet

Az empirizmus álláspontja szerint ismereteink érzéki tapasztalaton alapuló, *a posteriori* ismeretek. Ugyanakkor az emberi tudat nem egyszerűen csak passzív befogadója, de aktív formálója is az érzéki benyomásoknak. Fogalmaink az emberi elme belső reflexiós folyamatainak eredményeként megszülető mentális tartalmak (Locke 1999:86-88). A tapasztalás, a külső környezet felől érkező impressziók közvetlensége tehát megelőzi a

fogalomképződés folyamatát. Gondolataink csak másodlagos, származtatott lecsapódásai az érzékek által elénk tárt valóságnak.

Hol a határa azonban ennek a magánminőségű szubjektivitásban adott tapasztalásnak? Milyen szerepet játszanak a közösség által képviselt értékek, hagyományok, a társadalom által közvetített viselkedésminták, értelmezési stratégiák ismereteink kialakításában? Az empirista megközelítés az érzékelés folyamatának szubjektív aspektusát emeli ki, annak ellenére, hogy az egyén társadalmi produktum, aki sohasem a külvilágtól elzártan, hanem az őt körülvevő szociokulturális valóság szerves részeként szemléli a világot. A szubjektum univerzumába zárt empirikus tapasztalat szociokulturális értelemben nem mond semmit sem a világ jelenségeiről azon túl, hogy a percepció szintjén beazonosítja azokat. A világ azonban nem pusztán a percepcióban adott érzéki tapasztalás lenyomata, hanem olyan jelentéssel telített közeg, amelyben értékrendek, hagyományok, viselkedésmódok tükröződnek. Az a körülmény, hogy a biológiailag egységes emberi faj szociokulturális önmegvalósítás tekintetében rendkívüli diverzitást mutat, annak a jele, hogy a világ jelenségeinek értékelésében nem az érzékelés, hanem az értelmezés játssza az elsődleges szerepet. Az értelmezésre törekvés az emberi fajra jellemző általános beállítódás. Az értelmezés mint ontológiai adottság az érzékelést is más megvilágításba helyezi. Az érzékelés nem pusztán biológiailag meghatározott sajátosság, amely megmarad a közvetlen benyomások szintjén, hanem kulturálisan meghatározott tevékenység, amely előzetesen kódolt értelmezési stratégiákat felhasználva tereli az egyént fokozatosan a jelentés felé. A jelentés tehát sohasem esetleges következménye az érzékelésben adott tapasztalásnak, hanem az egyéni életvilág összefüggéseiből kifejlő tartalom. Az érzéki tapasztalat már a jelentés megszületése előtt magában hordozza a jelentés magját és csak bizonyos interpretációk megszületését teszi lehetővé. Az értelmezés tehát az érzékelésben predesztinált jelentés lépcsőről lépcsőre történő kibontása. Az érzékelés kizárólagos szerepét hangsúlyozó empirizmus ezért valójában eltorzítja a valóságot, miközben megfosztja az egyént ökológiai és szociokulturális dimenzióitól.

Hume a színárnyalatok példáján keresztül a képzelőerő szerepét bizonyítva arra a következtetésre jut, hogy amennyiben az elme a saját forrásaiból képes egy korábban soha nem látott árnyalatot azonosítani, akkor nem lehet teljesen *tabula rasa* (1896:9-10). Az érzékelés dilemmája különösen szemléletesen mutatkozik meg a reprezentáció problematikája kapcsán. Mitchell szerint az a reprezentációs modell, amely hasonlóságot

posztulál az elmében létre jövő képek és a világ jelenségei között, kérdéses. Ez a világnézet ugyanis az érzéki tapasztalatot teszi meg minden tudás alapjának. A képek által hordozott jelentés azonban túlmutat a puszta érzékelés aktusán. A képek bár látszólag egyetemes alappal rendelkeznek, kialakulásukban, utóéletükben többféle hatóerő is szerepet játszik. A „kép” egyfelől az emberi értelem terméke, amelyben gondolataink, hagyományaink tükröződnek. Az általa képviselt jelentés ugyanakkor olyan társadalmi viták, olyan társadalmi egyezségek lenyomata, amelyek célja a konszenzuális valóság megerősítése. A „képek” jelentése tehát nem hozható közvetlen összefüggésbe az általuk ábrázolt dolgok fizikai valójával, értékelésükben pedig a nyelvi tradíció, az ábrázolásról szóló diskurzus évszázados hagyománya is döntő szerepet játszik. A képek valójában szimbolikus struktúrák, amelyek a fordítás szabályrendszerének engedelmessé a társadalmi megértést mozdítják elő (1984:509-13).

Az érzéki tapasztalat státusza más szerzők szerint is problematikus. Hallowell vitatja a percepciónak a jelentéselőállításban betöltött elsődleges szerepét. Meglátása, hogy a kulturális jellegzetességek kialakulásában az öntudat, az önreflexióra való képesség a meghatározó. Az érzékelés által közvetített kép nem az objektív világ pontos lenyomata. Ennek oka, hogy az a pszichológiai mező, amelyen belül az emberi viselkedés megvalósul, kulturálisan meghatározott (1955:84). Az emberi öntudat egyik következménye, hogy az ember reflexió tárgyává tette önmagát és az őt körülvevő környezetet is. Ez a megismerési folyamat és az eredményeként létrejött fogalmi rendszer a kulturális örökség szerves részét alkotják. A kultúra ennek értelmében olyan kidolgozott jelentésrendszer, amely az általa működtetett adaptációs rendszeren keresztül az egyénnek önmagához és az őt körülvevő univerzumhoz fűződő viszonyát értelemmel ruházza fel (1955:76).

Ha a valóság ábrázolásának egyedüli kritériuma a percepció lenne, akkor nem lennének spirituális tartalmak, értelmezési stratégiák, mítoszok, rítusok a Földön és nem mutatkoznának eltérések sem az értelmezésben. Márpedig a világ jelenségeinek értelmezése magas fokú kulturális diverzitást mutat. Dilthey (1990) a jelentés történeti és pszichológiai meghatározottságát hangsúlyozza. A jelentésalkotás döntő mozzanata meglátása szerint az élményben adott jelentés, amely a múlt eseményeinek szubjektív megidézése, megélése által ragadható meg leginkább. A megélés egyfajta retrospektív alkotófolyamat, amely az egyéni történet alakulását követve az életút töredékeit

kontinuitássá szervezi. A megfigyelés, a közvetlen érzéki tapasztalaton nyugvó vizsgálódás ezzel szemben szétrombolja a megélést, ugyanis tárgyilagosan rögzíti a mozzanatot. Az életút valójában egymással összefüggésben álló élményekből építkezik, és a tudat egységének köszönhetően szerveződik koherens egészzé. Az önéletraaj ezért az élet megértésének legtökéletesebb formája, amelyen belül mindig az egyén és a történelem szempontjából meghatározó jelentőségű mozzanatok kerülnek kiemelésre, a többi pedig feledésbe merül.

A rendezettség, a szabályszerűség iránti fogékonyság szintén a hermeneutikai vizsgálódás egyik meghatározó aspektusa. Bár a konkrét rendezőelvek azonosításának képessége tanulási folyamat eredménye, a rendezettség iránti érzékenység mint kulturális állandó azonban általános emberi sajátosság. Befolyásolhatja az érzékelés és a jelentéselőállítás folyamatát, és kiindulópontja lehet olyan általános érvényű szabályozóelvek megfogalmazódásának is, mint amilyenek a társadalom életét meghatározó normák és szankciók. A rendezettség iránti vágy a megfigyelő általános beállítódásának a következménye. A megfigyelő egyik sajátossága ugyanis, hogy konstans elemek után kutat az érzéki tapasztalat szakadatlanul változó közegében, miközben folyamatosan halad az őt körülvevő környezetben. Mivel ezek az állandók tartalmazzák a környezeti jelenségek értelmezéséhez szükséges valamennyi információt, ezért az érzékelés valójában ezen állandók kinyerésére irányuló tevékenység. A megfigyelőnek nincs szüksége arra, hogy az érzékelésben adott tapasztalatot előzetes minták alapján mentálisan újraalkossa, ha az a maga közvetlenségében is hozzáférhető. A jelentés tehát nem a tárgyakhoz mesterségesen hozzárendelt tartalom, ahogyan azt a kognitív tudomány láttatja. A tárgyi környezet a mindennapi tevékenységek mintázatába való beépülése által nyeri el értelmét (Ingold 2000:166-168).

A spirituális tapasztalat szintén egy olyan szegmense az érzékelésnek, amely túllép a közvetlen tapasztalás érzéki bizonyosságán és adott esetben felül is írhatja a megfigyelés szolgáltatta benyomások általános jelentését. A víziók, látomások értelmezése, az értelmezés eredményeként előálló jelentés életútra gyakorolt hatása, életút-szervező ereje különösen fontos szerepet kap az urbánus sámánság rituális gyakorlatai során. Hogyan kapcsolódnak azonban a rítusok közben felderengő víziók, képek a valósághoz? Mi a közös vonás bennük és a valóságban fellelhető másuk között? Hogyan írható le az érzéki és a spirituális tapasztalat közötti viszony? Egy

interjúalanyom a következő látomásszerű élményről számolt be egy dobkör szertartást követően:

Kedves farkasom beköszönt. Ott még valamit csinálni kell. Valamikor ki kell vinni a szabadba. Olyan erő lakozik benne, olyan dominancia kezd mutatkozni benne, hogy ezt ki kell vinni és hasonló közegben meg kell mutatni neki, hogy mi van, mert nagyon bezárva érzi magát. Megmutatkozott egy bölény, ami nekem egy nagyon jó jel. [...] Láttam egy fényoszlopot, aminek a tetején egy szarvas, aranyszarvas motívum volt. És utána kicsit az ősök közé ülhettem a tűzhöz és ez egy nagyon nagy megtiszteltetés volt. Köszönöm nekik, köszönöm a helynek, köszönöm mindannyitoknak.

A spirituális élmény által közvetített tapasztalat nem minden esetben verbális természetű abban az értelemben, hogy az érzékelés tárgya nyelvi eszközökkel egyértelműen megragadható lenne, hogy a jelölő és a jelölt közötti kapcsolat mindenki számára pontosan beazonosítható lenne. Az értelmezési gyakorlat sem mindig textuális természetű abban az értelemben, hogy a jelentés forrása írásos alapokon, például egy szótárban rögzített szókészlet jelentésvariációin, nyugodna. A spirituális tapasztalatban adott jelentés, különösen az urbánus sámánság hagyományát követők körében, a környezeti kényszerfeltételekkel való szakadatlan interakció közösségi létbe ágyazott egyéni tapasztalata, és az így megszerzett tapasztalatoknak a szakadatlan újraolvasása, frissítése, a közösség keretein belüli újragondolása.

A fordításról

Az értelmezés, és az értelmezés eredményeként megszülető jelentés, mind a kulturális relativizmus, mind pedig a racionalizmus egyik központi kérdése. A fordítási gyakorlat megítélése azonban különböző elbírálás alá esik a két hagyomány követői körében. Míg a racionalista nézőpont szerint a maradéktalan fordításnak nincs semmi akadálya, hisz minden emberi cselekedetet az ész és az igazság általános elve, és az oksági magyarázat bizonyossága vezérel, addig a kulturális relativizmus ezzel ellentétes álláspontra helyezkedik. Meglátása, hogy a kultúrák egyediek, az általuk képviselt életvilágok pedig annyira eltérőek, hogy gyakorlatilag minden fordítás kudarcra van ítélve.

Davidson bírálja a kulturális relativizmus nézeteit. Meglátása, hogy a whorfi hipotézis valójában paradoxont foglal magában. A nézőpontok különbözősége ugyanis csak abban az esetben tartható fenn, ha van egy közös koordináta-rendszer, amelyen belül az eltérő világnézetek elhelyezhetők. Meglátása, hogy noha a nyelvek között alapvető eltérés mutatkozhat, ez mégsem olyan mértékű, hogy a fordítási nehézségeket ne lehetne egy közvetítő nyelv segítségével áthidalni (1974:6). Davidson Tarski (1983) igazságdefiníciójából indul ki, de egyben túl is lép annak határain. Míg ugyanis Tarski az „igaz mondat”, azaz a helyes fordítás kritériumait kizárólag a formális nyelv keretei között képzelel el, addig Davidson kilép a valóságba, a hétköznapi dolgok világába, maga mögött hagyva a logikai sémák szigorú rendjét. Míg Tarski lehetetlennek tartja az informális nyelv árnyalatainak, a helyi dialektusok jelentésrétegeinek a felfejtését (1983:153), addig Davidson meggyőződése, hogy az emberi kultúrák értelmezési gyakorlata olyan általánosan érvényes jellemzőkkel bír, amelyek képesek feloldani a fordítás nehézségeit. Mindketten ugyanakkor egy közvetítő nyelv, vagy ahogy Tarski fogalmaz, metanyelv segítségével veszik igénybe, hogy fordításukat elkészítsék.

Davidson ellenvetése a lefordíthatatlan nyelv koncepciójával, illetve a fogalmi relativizmus nézeteivel szemben az empirizmus harmadik dogmájának kritikai bírálatába ágyazódik. Meglátása, hogy a valóság fogalmi és empirikus összetevői, azaz a tapasztalat szubjektív és objektív oldala, egymástól elválaszthatatlan aspektusok. A tapasztalat és a külső valóság jelenségei között fennálló oksági, szemantikai és episztemológiai összefonódás ugyanis olyan mértékű, hogy az lehetetlenné teszi az egyes ismeretek eredetének felfejtését. Bár a fordítás nem feltétlenül sikeres minden esetben, és előfordulhat, hogy erőfeszítéseink részleges kudarcba fulladnak, a fordítás teljes kudarcában szintén paradoxon. Ha ugyanis a fordítás kivitelezése lehetetlen lenne, honnan tudhatnánk, hogy a másik nyelv képviselője valóban fordított? A kulturális relativizmus a fogalmi rendszer és az empirikus tartalom dualizmusaként látja a világot, érvel Davidson. Meglátása, hogy az életvilágok egymástól elzárt, öntörvényű rendszerek, amelyeket elsősorban a nyelvi hagyomány tart össze. A nyelv ebben a kontextusban mint mélystruktúra jelenik meg, amely kihatással van az adott kultúra valamennyi szegmensére. A történelmi múltban berögzült nyelvi mintázatok sajátos világlátást eredményeznek, hisz a megismerés elsősorban nyelvi természetű, és a fogalomalkotás folyamata sem választható el az adott nyelv nyelvtani adottságaitól. A fogalmi rendszerek különbözősége tehát előfeltétele a fordítás kudarcának. Davidson

szerint felettébb problematikus, ahogyan a kulturális relativizmus a nyelv és az empirikus tapasztalat közötti kapcsolatot láttatja. A kulturális relativizmus olvasatában úgy tűnik, mintha különböző valóságok, alternatív világok léteznének az egymástól gyökeresen eltérő nyelvtani, illetve klasszifikációs rendszerek egyediségéből adódóan. Davidson szerint ezzel szemben legfeljebb egy világról beszélhetünk. Minden nyelv alapvető sajátossága ugyanis, hogy miközben az általa elrendezett valóság alkotóelemeinek egyedi jelleget kölcsönöz, gyakorlatilag ugyanazt a tárgyi környezetet foglalja rendszerbe. A különböző nyelvek mélyén meghúzódó szabályrendszernek, és a tapasztalati valóságot egészé szervező alapelveknek ezért hasonlóknak kell lenniük. Amikor az érzéki tapasztalatról beszélünk, akkor pusztán a tapasztalat forrásának jellegéről beszélünk. A fordítás sikerességét azonban nem a külső valóságból érkező impressziók, hanem a beszélő által vallott hitek, meggyőződések határozzák meg. Davidson meglátása, hogy az igazság közvetlenül adott a kijelentésben, mintegy megelőzi a jelentést. Semmilyen körülmény sem képes ugyanis egy mondatot, vagy kijelentést igazsággal felruházni csakis az a hit, amelyet a hallgató a beszélő által elmondottaknak kölcsönöz. Mivel a beszélő mondandóját képtelenség értelmezni anélkül, hogy ne tudnánk, miben hisz, ugyanakkor ez a tudás csak a fordítás képessége által válik elérhetővé, ezért az egyetlen lehetséges kiindulópont az, ha a beszélő által tett kijelentések általános igazságtartalmából és a világnézetek közötti harmóniából indulunk ki (1974:14-18).

Ha azonban a jelentés mindenki számára adott, miért mutatkozik eltérés ugyanannak a jelenségnek az értelmezése között már egy adott kultúrán belül is? Hogyan lehetséges az, hogy a félreértés veszélye folyamatosan beárnyékolja a fordítás sikerességét? A valóságban gyakran még a közös nyelv használata sem mindig biztosítja a megértést és már az elemi percepció szintjén is különbségek mutatkozhatnak. Davidson mintha azt sugallná, hogy mivel létezik teljes megértés, mivel mindent a racionalitás egyetemes eszméje hat át, ezért a különböző életvilágok, fogalmi rendszerek által képviselt olvasatoknak nincs létjogosultsága. Elmélete kizárja a kultúrák sokszínűségét. Ami érdeklő, az a szövegnek a szociokulturális valóságtól megfosztott változata. Egy olyan szövegé, amely mentes minden világnézeti eltéréstől adódó másodlagos tartalomtól. Valamely abszolútnak vélt olvasat egyoldalú kiemelése azonban könnyen eltorzíthatja a valóságot. A jelenség nem pusztán a hermeneutikai vizsgálódást érintő probléma, hanem több tudományterületen is megmutatkozó tendencia. Carr

(1993) a történelmi események vizsgálata kapcsán jut hasonló felismerésre. Meglátása, hogy az objektív tény eszméje, amely a 19. századi történetírás egyik legterhesebb öröksége, ellentmondást foglal magában. A tények ugyanis csak akkor nyerik el jelentésüket, ha előzetesen feldolgozzák őket. Carr ezért óva int a tények fetiszizálásától és az értelmezés fontosságát hangsúlyozza. Az értelmezés kritériuma véleménye szerint a vizsgált korszakban élt emberek gondolkodásmódjával való azonosulás és annak tudatosítása, hogy a múlt folyamatait a jelen szemüvegén át szemléljük.

Whorf (1956) bírálja a racionalista álláspontot. Meglátása szerint téves az a nézet, amely szerint a gondolkodás kizárólag a logika általános érvényű törvényszerűségeinek rendelődik alá, és független a nyelvtől. Valójában a megértés az élet minden területén a nyelvi folyamatok függvényében alakul. A nyelvi jelenségek mögött mélyen gyökerező klasszifikációs rendszerek húzódnak meg, sajátos világlátást eredményezve. A klasszifikációs rendszerek alapját olyan, a távoli múltban keletkezett nyelvi mintázatok képezik, amelyek csak az adott nyelvi közösség számára érthetőek, és elérhetőek. Ezek a mélystruktúrák teszik lehetővé az egyének közötti egyetértés kialakulását. Valamely idegen nyelv ismerete ezért önmagában még nem elégséges feltétele a megértésnek. A nyelvtani rendszereknek a kultúrára gyakorolt hatását Whorf a hopi indiánok időszemléletén keresztül szemlélteti. A hopi kultúra nélkülözi a dimenziók, a különböző idősíkok használatát. A Hopik egyfajta időtlenségben élnek múlt, jelen és jövő nélkül. Az időszemlélet kultúraszervező potenciálja helyett sokkal inkább az eseményeknek a beszélő személyével kapcsolatos aspektusai kerülnek előtérbe. Ennek tükrében egy állítás lehet egyszerű beszámoló, kifejezhet közelgő eseményekkel kapcsolatos várakozásokat, illetve általános érvényű törvényszerűségeket. A dimenziótlanság következtében a napok nem vesznek fel többes számot. Az a kijelentés, hogy „öt napot maradtam”, értelmezhetetlen a Hopik számára. Helyette az „ötödik napon távoztam” az elfogadott.

A kulturális relativizmus szerint a kultúrák olyan egymástól elzárt világok, amelyek között rendkívül korlátozott, ha ugyan nem teljesen kizárt, a jelentésáramlás. Whorf a fordítás teljes kudarcáról beszél, miközben a kultúrák közötti kapcsolatháló az élet szinte valamennyi területét átszövi. Kereskedelmi és házassági kapcsolatok köttetnek egymással, a különböző társadalmak képviselői tanulmányozzák egymás nyelvét, csodálják egymás művészetét, baráti kapcsolatok sokaságát létesítve kulturális érintkezéseik során. Ez nem jelenti természetesen azt, hogy a történelem viharai során

ne tűntek volna el teljes kultúrák, gondolkodásrendszerek, ne merültek volna feledésbe jelentések, értelmezési módok, vagy hogy ne kényszerülnénk gyakran spekulációra az értelmezés során a források töredezettsége, hiányos nyelvi ismereteink, vagy az adott kultúrában való tájékozatlanságunk miatt. Ugyanakkor a fordítás korántsem lehetetlen vállalkozás. Bár kiindulópontja mindig az idegen szociokulturális valóság, maga a jelentés azonban a fordítást végző személy saját életvilágának tükrében megmutatkozó tartalom. A cigánysoron élő munkanélküli Shakespeare-olvasata ezért ugyanolyan helytálló, mint az angol színházi rendező „fordítása”. A fordító maga is társadalmi lény, aki – egyfajta örökségként – magával viszi az idegen szociokulturális élethelyzetbe saját tudását, előzetes ismereteit, értékeit. A megismerési folyamat ezért mindig az egyéni szubjektivitásnak rendelődik alá, amely kétségeket ébreszt egy egyedi, kizárólagos érvénnyel bíró olvasat létjogosultságával szemben. A fordítást végző személy társadalmi státusza ugyanakkor a jelentéselőállítás folyamatának döntő aspektusa. A jelentések hierarchikus rendbe tagozódnak: érvényességi körüket a mindenkori társadalom hatalmi erőviszonyai határozzák meg. A metanarratívák elleni küzdelem, a különféle olvasatok rehabilitációjára törekvés ezért a kulturális antropológia általános követelménye. Csak így oldható fel az egyneműsítés fenyegető veszélye, a hatalom által ránk kényszerített egynyelvűség, amely „a nyelveket elfojtóan és elfojthatatlanul az Egyre, vagyis a homogenitás hegemóniájára igyekszik redukálni” (Derrida 1997:61).

A jelentés bizonyos értelemben az időutazáshoz hasonlatos: időben szétszórta, alternatív jelentéssíkok találkozási pontja. Különösen jellemző ez az alkotótevékenységgel kapcsolatos tartalomképződés pillanatára, mint a későbbi fordítások kiindulópontjára. Bár a szerző részéről mindig megfigyelhető egyfajta elköteleződés egy primér jelentésvariáns mellett, a szöveg ugyanakkor potenciális jelentések sokaságát tartalmazza. Olyan jelentéseket, amelyek az eredeti „szövegeseményhez”, a kreatív pillanat generálta jelentésvariánshoz képest eltérő idősíkok lenyomatát hordozzák. A szerző adott pillanatban megmutatkozó elkötelezettsége egy eminens jelentés mellett tehát nem jelenti azt, hogy további jelentéstartalmak ne lennének jelen kontextuálisan az adott szövegben, vagy hogy a szociokulturális valóság öntudatlanul érvényesülő tartalmai ne ivódnának bele a sorokba. Az a tény, hogy a szerző nem reflektál tudatosan művében valamely tartalmi aspektusra, még nem jelenti azt, hogy az a bizonyos tartalmi elem ne lehetne produktív forrása a jelentésnek. Az abszolút fordítás ezért hermeneutikai paradoxon.

Milyen körülmények teszik mégis lehetővé a jelentéssel kapcsolatos bizonytalanságaink ellenére is a fordítás sikerességét? A kultúrák határai porózusak. A jelentésáramlás töretlen a különböző életvilágok között, szüntelenül átjárva a mindennapok kommunikációs helyzeteit, legyen szó a tapasztalásnak a saját nyelvi közösségen belül, vagy akár interkulturális szinten megvalósuló formáiról. Számos nyelv, mint például az arab, kifejezetten megengedő a különféle jelentésárnyalatokkal, jelentésvariációkkal szemben. Az arab nyelvben szinonimák egész sorát hallhatjuk, miközben egy szónok beszédét hallgatjuk. Ha egy nyelv ennyire tág teret enged a jelentésvariációk előtt, akkor egy lehetséges fordítás maga is egyszerűbb vállalkozás. További körülmény, hogy bár a megismerési folyamat egyenetlenségeket mutat, az érzékelés ökológiai beágyazottsága mégis olyan közös alapot teremt, amely általános feltételként mindenki számára adott. Sikeres fordítás ugyanakkor kizárólag az idegen kultúrában való alámerülés, az idegen szociokulturális valóság adottságaihoz igazodás által jöhet létre, felülemelkedve az idegenség érzése keltette bizonytalanságon.

A Whorf által felvázolt nyelvi mélystruktúrák merevsége, determinisztikus adottsága, generációk sokaságán átívelő hatása a hagyományok öröklődésének hajlíthatatlanságát idézi. A hagyományoknak a tudásátadásban és a jelentésképződés folyamatában betöltött szerepe azonban nagyon is kérdéses. Tim Ingold meglátása, hogy a hagyomány nem más, mint holt anyag, az információ egy formája, amely nem azonos a tudással. A jártasság megszerzésének folyamatát elemezve arra a felismerésre jut, hogy a személyes identitás, valamint az egyén karaktervonásainak összessége a társadalmi kapcsolatok területén végbement érési folyamat eredménye, nem pedig átörökítés útján megszerzett bizonyosság, amelyre az egyén még azelőtt tesz szert, mielőtt bárkivel is kapcsolatba lépett volna. Az átörökített hagyományok valójában nem játszanak szerepet az egyéni világgép kialakításában és sokkal értelmesebbé sem válunk felhalmozásuk által. Tudásra csak olyan képességek elsajátítása révén tehetünk szert, mint amilyen a jártasság. A jártasság a jelentés megértésére való képesség a környezetünkbe való közvetlen érzéki alámerülés által. Erre a képességre kizárólag a dolgok bemutatásán keresztül tehetünk szert. A környezetünkben rejlő jelentés tehát nem készen kapott kulcsok, értelmezési módok segítségével megszülető olvasat, hanem hosszas feltárás eredményeként kialakuló tapasztalás, amely az egyén tevékeny részvétele mellett valósul meg (2000:21-22). A jelentésnek nincsenek tehát átfogó, minden szociokulturális élethelyzetre egyaránt kiterjeszhető változatai. A jelentéselőállítás

szituatív jellegű, az értelmezés pedig az adott találkozás pillanatába sűrűsödik, amelyet egy következő élethelyzet felülírhat. Az így létrejövő jelentés viszonylagos, érvényességi köre pedig alig lép túl az adott szociokulturális helyzet határain. Mindezek a körülmények cselekvő individuumot feltételeznek, aki nem passzív befogadója a történelem által a múltból átörökített jelentéseknek, hanem annak tevékeny újraolvasója, gyakran újraalkotója.

A kultúrák közötti párbeszéd során nem az a kérdés, hogy hogyan vezethet a fordítás kudarchoz, hanem az, hogy milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy létrejöhessen a minél teljesebb megértés. Mivel a fordítás eredményeként megszülető jelentés a kultúrák közötti távolság és az életvilágok egyedisége következtében sohasem lehet abszolút, ezért rossz fordítás sem lehetséges. Az olvasatoknak csak hierarchiája van. A jelentés ebben az értelemben tehát kulturális változó, amelynek státusza a fordítást végző személy függvényében alakul. A skála két végpontját az idegen szubjektivitás fordításából adódó jelentés és a saját kultúráját értelmező bennszülött olvasata jelölik ki. A fordítást végző személy hatalmi pozíciója a jelentéselőállítás folyamatának meghatározó része. Minden idegen jelentéssel szemben tett engedmény ugyanis hatalomvesztést von maga után, amely saját életvilágunk integritását veszélyezteti. A mindenható értelem fennhatósága alá vont interpretáció ezért nem más, mint intézményesített erőszak, a felvilágosodás korának abszolutista öröksége, amely a tudás területeinek szüntelen kisajátítására törekszik. Ebből adódóan az általa szolgáltatott fordítás sem lehet más, csak torz beszámoló. A fordítás sikerességének záloga az idegen életmódba való alámerülés, az adott kultúrára jellemző sajátos gondolkodásmóddal való azonosulás, és a saját kultúra intézményi struktúrájából adódó ellenállás leküzdése. Bár fordítási hibák mindig adódhatnak, a megoldás azonban nem az, hogy a fordítás során engedményeket teszünk, és figyelmen kívül hagyjuk a társadalmi kontextust. A fordítás koherenciáját kizárólag a vizsgált kultúra kozmológiáján és szókészletén belül maradva lehet megvalósítani (Asad 1986:148-159). Az értelmezési folyamat ugyanakkor paradoxont foglal magában. Miközben az abszolút jelentés, a helyes értelmezés után kutatunk, olvasatok sokféleségét hozzuk létre. A hiteles jelentés azonban mindig gyakorlati közegbe ágyazott, az egyéni életvilág, az egyéni szociokulturális valóság szintjén megmutatkozó tartalom. Az értelmezés eredményeként előálló jelentés további aspektusa az egyén identitáspolitikai törekvéseire gyakorolt hatása. A folyamat meghatározó mozzanata az elfogadás: az a

körülmény, hogy mennyire tudunk az idegen kultúra világgépével, értékrendjével azonosulni, valamint az integráció: az a képesség, hogy hogyan tudjuk az újonnan megszerzett ismeretek tükrében saját életvilágunkat még koherensebbé tenni.

Az értelmezés új dimenziói egy kutatás tükrében – az ökológiai értelmezés

Az értelmezésre törekvés általános ontológiai beállítódás. A szociokulturális valóság az érzékelés tartalmakkal terhelt régiója, amelynek széttartó jelentéseit az ember hermeneutikai tevékenysége segítségével próbálja összefogni. Minden tartalom alapvető adottsága a hermeneutikai mozzanat, az értelmezésnek-kitettséggel. Minden tartalom, legyen az egy egyszerű étel a családi asztalon, vagy egy fogás egy idegen konyha éttermében, de legyen az akár egy műalkotás digitálisan újraalkotott lenyomata az interneten, vagy maga az eredeti alkotás a múzeumban, az értelmezés általános emberi adottságának rendelődik alá.

Az ökológiai beágyazottság meghatározó jelentőséggel bír az érzékelés és az egyéni interpretáció eredményeként megszülető jelentés szempontjából. Ökológiai beágyazottság alatt itt az egyéni mozgástér által behatárolt legtágabb teret értem, amely magában foglalja mind a természeti, mind pedig a szociokulturális valóság adta lehetőségeket. Az egyén nem a környezeti és társadalmi kényszerfeltételektől függetlenül létező élőlény, hanem attól elválaszthatatlan entitás, aki a környezetével szemben kialakított érzékenysége, a vele folytatott szüntelen párbeszéd révén tesz szert ismeretekre. Az ökológiai tér és a szociokulturális környezet azonban nem azonos léptékű dimenziói a valóságnak. Az ökológiai tér a természet a maga reflektált közvetlenségében, totális jelenvalóságában, kiegészülve az értelmezés rejtett dimenzióival, amelyre a kultúra értelmezési stratégiái, az egyén által elsajátított interpretációs technikák, az egyénnek a valóság működéséről alkotott képzetek finom rétegekként rakódnak rá. Az ökológiai térnek lehetnek ugyan olyan területei, amelyek feltáratlan régiókként eddig még rejtve maradtak a megismerés előtt, de az értelmezés mint általános emberi beállítódás mindenhova lehatol. A szociokulturális valóság ezzel szemben az emberi kultúra kibontakozásának színtere, amely egyfajta részhalmaza az ökológiai térnek. A két dimenzió ugyanakkor kölcsönösen áthatja egymást.

Gibson (1986) meglátásait követve úgy vélem, hogy a lehetőségek konstans információként vannak jelen az érzékelésben, a megfigyelőnek ezért nincs szüksége előzetes tapasztalatra ahhoz, hogy környezetével interakcióba lépjen. Maga az értelmezés ugyanakkor túllép a tapasztalat közvetlenségén, kiaknázva a lét hermeneutikai dimenzióit. Az ökológiai térben az érzékelés kiindulópontja a megfigyelési pont. A megfigyelési pont a természeti, vagy a szociokulturális közegben elfoglalt hely, nem pedig egyfajta absztrakt pozíció, amely bár vizualizálható, azonban nem látható. A megfigyelési pont jellege az optikai rendezettség elvével írható le. Amikor a megfigyelő elfoglalja megfigyelési pontját, az optikai rendezettség nemcsak az egyént övező térről, hanem magáról a megfigyelő személyéről is információkat közvetít. Másik fontos jellemzője az ökológiai térnek, hogy a megfigyelő által felvett megfigyelési pont sohasem állandó. A megfigyelő ugyanis folyamatos mozgásban van környezetében, amely interakciók, értelmezési helyzetek végeláthatatlan sorozatát eredményezi. A mozgás természetéből adódóan két individuum lehet ugyanazon a helyen, de eltérő időben, illetve ugyanaz a hely eltérő arca mutathatja más-más időpontokban. Képzeljünk el egy kertet gyümölcsfákkal télen és nyáron. Bár vizsgálatunk tárgya és megfigyelési pontunk is ugyanaz, az érzékelésből adódó értelmezés mégis eltérő jelentést eredményezhet. Amennyiben a megfigyelők különböző szociokulturális valóságból érkeznek, az értelmezésben mutatkozó jelentés még nagyobb eltéréseket mutathat. Az absztrakt idő szintén értelmetlen az ökológiai térben zajló események szempontjából. Nem az időt, hanem a folyamatokat, a változásokat érzékeljük. Az ökológiai térben zajló folyamatok ugyanakkor kettős arcot mutatnak: egyszerre jellemzi őket a változás és az állandóság. Az állandóság ugyan a változások felett helyezkedik el, mégis relatív: a változás folyamata ugyanúgy átjárja, mint a kultúra időben kevésbé rögzített, az elmúlás folyamatainak jobban kiszolgáltatott alkotóelemeit.

A megfigyelő által képviselt szociokulturális valóság és a vizsgálat tárgyát képező idegen kultúra az ökológiai térbe foglalt percepció szintjén tehát közös metszetben találkoznak. Ez a metszet azonban nem egy zárt halmaz, amelynek elemei pontosan beazonosíthatók, meghatározhatók lennének. Sokkal inkább egy olyan nyílt végű tartomány, amelyen belül a lehetőségek bár konstans információként jelen vannak az érzékelésben, megítélésük azonban az egyes kultúrák szintjén eltérést mutat. Lehet, hogy egy adott kultúra képviselője érzékeli a jelenséget, de nem tulajdonít neki semmilyen jelentőséget. Az is lehet, hogy bár fontosnak tartja, de egy teljesen más

aspektusát emeli ki, esetleg olyan jelentéssel ruházza fel, amely teljesen idegen a másik kultúra szellemi hagyományától. Meglátásom, hogy az értelmezés nem egyszerűen az érzéki tapasztalatban adott jelenségeknek az adott kultúra hagyományrendszerétől független olvasata, sem pedig valamilyen általános eszme mentén megfogalmazódó interpretáció, amely mentes minden szubjektivitástól, hanem olyan értékalapú vizsgálódás, amelyben mindig az egyéni világnézetre, az egyéni szociokulturális valóságra reflektáló jelentés tükröződik, amelyet a percepció általános ökológiai adottsága foglal keretbe. Az értelmezés tehát mindig valamilyen értékrend, és ezáltal a saját kultúra felé elkötelezett. Az értékrend ebben az olvasatban a jelentés egyik lényegi összetevője, amelyet az adott szociokulturális valóság alkotóelemei közötti dialogicitás, az értékek pozícionált jelentéséből adódó dinamizmus, valamint az egyéni interpretáció kitüntetett szerepe jellemez. Az egyén mindig személyes élethelyzetére reflektálva határozza meg értékeit és alakítja ki értékrendjét azokból az értékekből, amelyek az életút adott pontján kiemelt jelentőségre tesznek szert. Az értékrend tehát vagy már meglévő értékek újraolvasása során keletkező értékvariációk, vagy pedig az új szociokulturális helyzetre reflektálva megszülető új értékek gyűjteménye. Mivel maguk az értékek is a szociokulturális valóság részét képezik, ezért a kultúra többi aspektusához hasonlóan, szintén értelmezés tárgyává válhatnak.

Mind Davidson analitikus filozófiája, mind pedig Whorf kulturális relativizmusa alapvetően a nyelvnek az értelmezésben betöltött szerepét vizsgálja, ahogy az a verbális kommunikáció szintjén megmutatkozik. Mindketten a szavakra, a mondatokra, a kimondott, vagy leírt dolgokra koncentrálnak, megfedkezve a különféle tartalmak képződését és értelmezését befolyásoló rejtett aspektusokról, mint amilyenek a környezeti kényszerfeltételeknek a szociokulturális valóságra, illetve a szocializáció eredményeként kialakuló viselkedésmódoknak az egyénre gyakorolt hatása; a rendezettség, a szabályszerűség iránti fogékonyság; az idegennel való találkozás pillanatába sűrűsödő félelem, bizonytalanság; a gyakorlati tevékenységekben való elmélyülés során szerzett tapasztalatok; a spirituális dimenzió felől érkező tartalmak különféle álmok, víziók, látomások formájában; az individuum szavakba nem mindig önthető belső történései, vagy éppen olyan hatóerők, mint Malinowski biopszichológiai állandói, amelyek egyfajta általános ökológiai, illetve szociokulturális adottságként a jelentésképződés állandó velejárói. Mint állandók, az értelmezés és a tartalomképződés folyamatát befolyásoló rejtett összetevők az értelmezési módok kulturálisan

meghatározott formáira, az egyén által elsajátított interpretációs technikákra is hatással vannak.

Az értelmezés ökológiai szemlélete az individuumot is új megvilágításba helyezi. Az individuum nem egymástól elválasztott alkotóelemek összetett egysége, mint amilyen a test, az értelem, vagy a kultúra, hanem egy olyan kreatív növekedés egyedülálló színtere, amely kapcsolatrendszerek töretlenül kiteljesedő hálózatán keresztül realizálja önmagát, Tim Ingold gondolataival élve (2000:4).

Esettanulmány

Kutatásom során a sámánság városi létbe kényszerülő formáját vizsgáltam egy magát urbánus sámánoknak valló közösség, hivatalos nevén Concordantia Carpatiensis, mindennapjait nyomon követve. A 2009-ben alakult közösség legfőbb célkitűzésének a Kárpát-medence tudathálózatának harmonizálását tekinti, amelyet ősi sámáni technikák – révülések, látomások – segítségével igyekszik megvalósítani. Bár a közösség összejövetelére leginkább Budapesten, illetve más városok urbánus közegében, kerül sor, a tagok igyekeznek minél többször találkozni a természetben is. Spirituális központjuk is a Pilishez tartozó Látókőn található.

Az urbánus sámánság meggyőződése, hogy a természet, mint közeg, csupán másodlagos szereppel bír az összejövetel során átélt spirituális tapasztalat szempontjából. A találkozások célja ugyanis, hogy a „kapcsolódást”, az egymáshoz és a szellemvilághoz közeledést elősegítse, függetlenül attól, hogy a sámáni technikákat természetes, vagy mesterséges közegben gyakorolják a résztvevők. A közösség másik sajátos vonása, hogy a tagok felfogásmódjában a sámánság női ága játssza a meghatározó szerepet. A korábban főként férfiak által művelt gyakorlatok a közösségen belül új dimenziót nyernek: a női szerep újragondolása, a férfi és nő közötti harmonikus viszony megteremtése, a közösségiség újrafelfedezése a legfőbb mozgatóerők. A női minőség hangsúlyosabb jelenléte azonban nem jelent kirekesztést: a közösségnek férfi tagjai éppúgy vannak, akárcsak nők.

A hagyományos sámánságon belül a sámán kiválasztásának több módja is lehetséges. A hivatás átadása lehet örökletes, mint például a szibériai szamojédoknál, ahol a jövendő sámánt bizonyos külső jegyek alapján már születésekor azonosítják, illetve beszélhetünk spontán elhivatásról is, mint például a jakutoknál, ahol a

sámánságra rendeltetett jelölt váratlanul jelentkező „viselkedészavarokkal” adja környezete tudtára a benne rejtőzködő képességeket. Bárhogyan is legyen, személyét csak akkor ismerik el sámánnak, miután átesik bizonyos beavatási szertartásokon (Eliade 2005:19-37). Az urbánus sámánság ezzel szemben jóval megengedőbb a sámán személyének kiválasztásával kapcsolatban. Meglátása, hogy mindenki ott rejlik a sámáni tehetség. Hogy kibontakozik-e, az egyéni elhatározás függvénye:

Amit én tartok, hogy a sámánság, az a tapasztalás útja. Valójában itt nem arról van szó, hogy a sámán az egy kiemelt személy, akitől várunk kell bármit is, hanem nekünk is lehetőségünk van arra, hogy kinyissuk ezeket a belső csatornáinkat, a belső érzékelésünket és ugyanúgy tudunk kapcsolódni, ahogy egy sámán. A különbség az annyi, hogy megvalósultabbak, tisztábbak a csatornák, tisztább a belső látás. Tehát könnyebben át tud hozni akár információkat, akár erőket abból a szellemi téréből, ami körbevesz bennünket. De valójában én azt tartom, hogy erre bárki képes lehet.

Az értelmezés mindig a jelenből indul ki, még akkor is, ha a múlt tartalmait vizsgálja. A múlt építészeti, irodalmi alkotásai, filozófiai, esztétikai nézetei, társadalmi szokásai olyan keretrendszert alkotnak, amelyet a jelen értelmezési stratégiái ruháznak fel tartalommal. Az eredeti üzenet mindig nehezen hozzáférhető, ha éppen el nem vészett teljesen. Mivel az egyéni személyiségjegyekből adódó motivációk eredete a szociokulturális valóság spektrumának összetettségéből adódóan felfejthetetlen, vagy legalábbis nehezen hozzáférhető, ezért a jelentés gyakorlati működése az, ami meghatározó. Ebben a folyamatban az adott szociokulturális helyzet érzékelése és értékelése mint kiindulópont döntő szerepet játszik.

Bár az érzékelésben adott tapasztalat mindenki számára egységesen hozzáférhető, a jelentés sohasem rögzített adottság, hanem az érzékelés, az értékrend és az értelmezési módok, interpretációs technikák metszetében létrejövő szubjektív tapasztalat, amely egy adott társadalmi közegbe illeszkedik. Hogy az egyes kultúrák az érzéki tapasztalatot milyen értékrend, illetve milyen értelmezési stratégiák mentén foglalják egységes keretbe, eltéréseket mutat. Az értelmezés maga ugyanakkor folyamat-jelleget tükröz. Helyesebb ezért meglátásom szerint jelentéselőállításról beszélnünk. A sámánságon belül az értelmezés hosszú távú tapasztalás során kialakuló bizonyosság. Az értelmezési folyamat akár több évet is átöllelhet. A jelentés spontán élethelyzetekben

tárja fel magát. A látomások során megmutatkozó tartalmak, impressziók mindig csak utólag nyerik el jelentésüket, de utóéletük ezzel nem zárul le, hanem folyamatosan tovább gazdagodik:

Mindennek lehet üzenete, és általában van is. És nagyon lassan bontakoznak ezek ki. Sokszor van az, hogy eltelt egy másfél év és most értek meg folyamatokat, amik akkor történtek és mit szimbolizáltak. [...] Tényleg ilyen nagyon lassított és hosszított hatása van.

Az értelmezési folyamat alapvető jellemzője a gyakorlati aspektus kiemelt szerepe. A spirituális és az anyagi világ az értelmezés közös metszetében találkoznak, amelyet a szubjektív tapasztalás foglal keretbe. Az anyagi világ, a bennünket körülvevő szociokulturális környezet alkotóelemei, de a társas kapcsolatok is spirituális jelentéssel telítődnek és az értelmezési tartomány részévé válnak. A spirituális tapasztalás és értelmezés képei ugyanakkor „kevert” képek, amelyek eredete nem korlátozódik kizárólag csak a sámánság hagyományos szimbólumvilágára, hanem sokkal átfogóbb kontextusba illeszkedik. Az értelmezés kontextusát az egyéni életvilág személyes tartalmai jelölik ki. Ahogyan az egy interjúalanyom szemléletes leírásában tükröződik:

Inkább azt érzem, hogy nem én értelmezem ezeket, hanem úgy rendeződik valahogy a tér, a környezet és az emberek, akikkel találkozom, akik elhozzák a kulcsokat, a megoldásokat. Tehát akár egy személlyel való beszélgetés formájában, vagy egy könyvből, egy zenéből, ami így visszareflektál arra a tapasztalásra, amit akkor ott egyszer már megéltem és beindítja az értelmezést. Amikor pont egy olyan helyzetben vagyok, mondjuk megjelenik a Hórusz szeme, amit én emlékszem, hogy láttam a fák között, hogy a nap egy hatalmas szemmé változott. És utána ezekkel így nem dolgoztam, vagy nem foglalkoztam, hanem másfele volt a figyelmem. És amikor ez így előjön valahol, akkor kapsz egy üzenetet és utánanézel. [...] És akkor mindig olyan összefüggések oldódnak meg, amire épp szükség van. Én egy ilyen terelést érzek ezáltal.

Az ökológiai beágyazottság rejtett dimenzióinak egyik sajátos megnyilvánulási formája az újjászületés élménye. Az élet rituális megújításának igénye egészen az archaikus kultúrákig visszanyúló gyakorlat (Eliade 1993). A káoszból a kozmoszba való átmenet mint kozmogóniai esemény leképezése az urbánus sámánság rítusaiban azonban új

felhangot kap. Míg a természeti népeknél az őseredeti káosz feletti győzelem, tehát a mitikus idő megjelenítése kap kiemelt szerepet, addig az urbánus sámánság szemléletmódjában az idő személyes aspektusa kerül előtérbe. A szubjektív tapasztalás kiemelt jelentőségű az olyan szertartások során, mint amilyen a látomáskeresés. Személyes élményeikről a szertartást követő úgynevezett megosztó kör alkalmával számolnak be a résztvevők. Az archaikus népek időszakos, a naptári év során egyenletesen elosztott szertartásainak rendje szintén átalakul. Az olyan szertartások határa, mint amilyenek a démonűzések, vagy a beavatási szertartások voltak, fellazul, és gyakran több rítus is egyetlen szertartás alkalma köré sűrűsödik. Az ökológiai beágyazottság már-már meseszerűen felfokozott élménye különféle természeti motívumok formájában, a szubjektív tapasztalás kiemelt szerepe, valamint a különböző rítusok egyetlen szertartásba történő integrációja jól érzékelhető interjúalanyom beszámolójában:

Azt éreztem, hogy ilyen kis mag vagyok, ami áttör a földön ez alatt a négy nap alatt, mert hogy három napig esett az eső és az esőben feküdtem ott kint. És nagyon sok bogár volt és giliszta. És teljesen egy ilyen küzdés volt. De egy gyönyörű küzdés, mert a végére megjelentek aztán a szentjánosbogarak, akik így körüllibegtek, és odajöttek körém. Meg hát amikor felkelt az utolsó napon a nap, az tényleg egy ilyen újjászületés élmény volt. Ahogy kimásztam így abból a bábból, amit ott alkottam magamnak az esőben, a hálózásokban.

A lélekutazás élménye az urbánus sámánságban úgynevezett *mesternövények* hatásához köthető. Használatuk a dél-amerikai sámánság hatására épült be a rítusaik közé, jól példázva a jelentésáramlás kultúrák határain átívelő, globális jellegét. A mesternövényekkel való kapcsolat személyes kapcsolat, amely minőségében leginkább a hagyományos sámánság segítőszellemeinek szerepével rokonítható. A mesternövények a tudatosság legmagasabb szintjével rendelkező élőlények, a szellemvilág földi megtestesülései. Segítségükkel megnyílnak a világok közötti kommunikációs csatornák, és elindul egy gyógyító szándékú jelentésáramlás a túlvilág felől világunk felé. A mesternövények elősegítik az egyik legmagasabb szintű tapasztalást: a Földanya rendszerére való rákapcsolódást. Ez a globális szintű eggyé válás gyakori motívuma a beszámolóknak:

Felfedeztem addigra, hogy működik bennem egy ilyen áldozatprogram. És akkor először mentem erre a szertartásra úgy, hogy tudtam, hogy mit kérek a növénytől, hogy miben segítsen nekem. És az ez volt, hogy ezt az áldozatprogramot segítsen letenni nekem. És hát segített is. Körülbelül egy hétig a föld felett jártam utána. Olyan élményt kaptam, amit nem nagyon lehet szavakba foglalni. Mindennel egy voltam. Test és anyag nélkül. Nagyon nehéz ezt leírni. De ott megtapasztaltam, hogy minden és mindenki egy. És akkor sikerült is letennem úgy érzem ezt a programot magamról, vagy legalábbis egy jó részét. És sokkal jobban tudtam utána becsülni saját magam. És onnantól kezdve tudtam kiállni magamért. Gyakorlatilag egy hét múlva lehúztam a gyűrűmet és kiszálltam ebből a kapcsolatból, mert rájöttem, hogy ez rombol engem.

Én úgy képzelem el, hogy ezek a növények segítenek kitisztítani azokat a csatornákat az embernek, amik által kapcsolódhat a szellemvilággal. És egyre inkább kitágítják, kitisztítják és egyre tisztább és szélesebb érzékelése lesz tőle az embernek mindenféle tekintetben. Önmagára való rálátásban, másokra való rálátásban. Egyszerűen megmutatnak olyan mintázatokat a világban, meg önmagunkban, amiket utána nem tud semmi elvenni tőled. És persze segítenek olyan góccokat feloldani az emberben, amik gátolhatják őt. Minden növénynek, mindennek a világon van szelleme, tudata és ezek a mesternövények rendelkeznek a legmagasabb tudatossággal és képesek az embert rákapcsolni erre a rendszerre. A Földanya rendszerére.

Bár az urbánus sámánság gyakorlataiban a szubjektum jut a kitüntetett szerephez, maguk a szertartások ugyanakkor közösségi események, amelyek az egyén társas kötődését, a közösségi lét megerősítését hangsúlyozzák. A perifériák felértékelődése, a lokális kisközösségek újrateremtése iránt mutatkozó egyre fokozódó igény a posztmodern kor talán egyik legfontosabb fejleménye. Csak egy lokális szinten működő közösség lehet képes ugyanis arra, hogy a közösségi szükségletek kielégítése mellett az egyéni önkifejezésnek, a személyiség kiteljesedésének is megfelelő terepet biztosítson. A globális folyamatoknak kiszolgáltatott, a társadalmi szabályok túlzó kontrollja elől menekülő egyén tudatosan fordul a közösség felé, tudván, hogy annak határai között ismét otthonra lelhet. Minden szertartás, legyen az egy dobkör, egy látomáskör, vagy egy

izzasztókunyhó építése, közösségi létbe ágyazott cselekedet, amely nemcsak a szubjektum kiteljesedéséről, hanem a közösség önmegegerősítéséről is szól. A résztvevőket egyfajta túlvilági kapocs fogja össze, amelyet a spirituális dimenziók kiteljesedésének megnyilvánulási formájaként értelmezhetünk. Az idegenségtapasztalat hordozta félelem elválasztó ereje leomlani látszik. A rituálék során a résztvevők közös spirituális térben egyesülnek:

A segítők azért is vannak jelen, ahogy a naptáncban is, hogy támogassák a résztvevőket, segítsék őket a börtünkben. Kialakul köztük egy energetikai kapocs. Én bevallom nagyon szkeptikus voltam ezzel kapcsolatban, amikor először hallottam, és azt gondoltam, hogy milyen éhes leszek, és milyen szomjas leszek, de annyira éreztem ezt a kapcsolatot köztünk és a segítők között. Nekik az volt a feladatuk, hogy akármikor azt érezték, hogy éhesek, hogy szomjasak, vagy fáznak, akkor kezdjenek el enni, inni, vagy öltözzenek még jobban fel, mert össze vannak kapcsolódva velünk és valamelyikünknek az éhségét, szomjúságát veszik át gyakorlatilag. És csodálatosan működött. Nem kellett azzal foglalkoznom, hogy akár éhséget, vagy szomjúságot érzek. Nagyon szép volt ezt a típusú segítséget, ezt a típusú kapcsolatot megélni.

A világok közötti utazás központi eleme a sámánisztikus hagyománynak. Ez a motívum az urbánus sámánság gyakorlataiban is kitüntetett szereppel bír, dimenziói ugyanakkor kitolódnak a hagyományos felfogáshoz képest. A világok közötti spirituális utazást a szociokulturális tértől való eltávolodás előzi meg, amely a lakóhely urbánus közegétől a természeti környezet felé halad. A „kettős utazás” jelenségét, valamint a társadalmi miliő negatív hatásainak leküzdésére irányuló erőfeszítést példázza a következő beszámoló:

Nyilván kell idő arra, hogy az ember megérkezzen [a szertartásra], mert az átlagéletből, ahol más tudatállapotban vagyunk, és folyamatosan kifele kell figyelni, körbe vagyunk véve egyfolytában ingerekkel, fényekkel, zajokkal, mobillal, lappal. Kell, hogy a lélek is megérkezzen és a szellem is lecsituljon. Nálam ez ilyen egy másfél nap, amikor úgy érzem, hogy bekerültem egy olyan állapotba, ami sokkal nyugodtabb és sokkal tisztább, mint amit a mindennapokban élek meg.

A társadalmi életben bekövetkezett változások a kontextuális értelmezés fontosságára hívják fel a figyelmet. Az urbánus sámánság gondolatvilágának, az általa megszólított

problémáknak a határát a posztmodern kor emberének vívódásai jelölik ki, szemben a hagyományos sámánsággal, ahol a sámán elsősorban a közösség anyagi szükségleteinek kielégítése céljából tevékenykedett (Diószegi 1962:33). Az urbánus sámánság szemléletmódjában a természettel szemben elkövetett „bűnök” kiváltotta bűntudat, a hatalom által működtetett metanarratívák generálta kirekesztettség, a közösség utáni vágy érzése, valamint a megbillent férfi-nő viszony visszaállításának igénye keveredik egymással:

Elfelejtettük, hogy mindennek van lelke, szelleme és gyakorlatilag a szolgálatunkba állítottuk a növényeket, állatokat és teljesen tiszteletlenül bánunk minden egyes létezővel ezen a Földön. Pontosan ez a lényege a sámánságnak, hogy kapcsolódj vissza a természethez, mert az a te otthonod.

Ha az ember tudatosan arra fordítja a szabadidejét, hogy kapcsolódjon a természettel és más hasonló úton járó emberekkel, akkor ezt városban is meg lehet tenni. A legnagyobb gátja az embernek: az önfenntartásért vívott küzdelem. A felsőbb emberi hatalmak pont ezt akarják elvenni az embertől. Hogy üljél a TV előtt, olvasd az újságot, idegeskedj a hülye politikusok miatt. Tehát teljesen elveszik az ember figyelmét, és afelé terelik, hogy a kényelem legyen a legfontosabb.

A világban egy elég nagy elidegenedés zajlik, illetve zajlott az elmúlt évszázadokban, de én látok egy olyan folyamatot, amikor ez elindul visszafelé abba az irányba, hogy újra legyünk közösségben, alkossunk közösséget, legyünk úgymond egy lélekcsalád részei a fizikai családon túl. Nagyon fontosak az ősök, nagyon fontosak a gyökereink, a hagyatékunk. És ezen túl viszont nagyon fontos az, hogy akik egy közösség részeivé tudnak válni, azok valahol lélekben nagyon mélyen összekapcsolódnak. Tehát ez egy második család a fizikai családon túl.

Hogy hol csúsztak meg a dolgok, azt nehezen tudnám visszakeresni. Már az is egy elcsúszás, hogy férfiak uralják a világot elég régóta. Szóval azt gondolom, hogy a feminizmus az egy teljesen jogos kezdeményezés és mozgalom volt, hiszen a nőt is föl kellett emelni a férfi mellé. Viszont ma már ez egy teljesen elcsúszott dolog. Sajnos túltoltuk ezt a feminizmus dolgot. Ma már elment odáig, hogy legyenek a nők

is férfiak. Nem. Nem kell, hogy a nők férfiak legyenek. Kell, hogy legyen egy férfi oldaluk is és arról is tudomással kell bírni. De meg kellene találnunk a helyünket.

A kultúra nem pusztán „öröklött koncepciók szimbolikus formába öntött rendszere” (Geertz 1973:89), hanem szüntelen változásnak és ebből adódóan szakadatlan újraértelmezésnek kitett közeg, amelyet a különböző forrásokból eredő jelentések közötti dialogicitás és az egyéni interpretáció értékorientált folyamata foglalnak keretbe. Ez a körülmény megkérdőjelezi a „hiteles” olvasat fogalmának létjogosultságát. Mivel a gyakran múltbeli cselekvési formákról nem áll rendelkezésünkre hiteles sablon, ezért az autentikusság fogalma is viszonylagossá válik. Ebben az értelemben a hitelesség kérdése sokkal inkább a résztvevők képzeletében élő eszménykép kritériumaival, mintsem a társadalmi aktus ősképeivel áll kapcsolatban. Minél közelebb áll tehát egy performatív aktus az eszményképhez, a résztvevők annál autentikusabbnak ítélik meg (Köpping 2004). A hiteles, azaz minden más olvasatot kizáró, jelentés gondolata valójában paradoxont foglal magában, hisz a kultúra különböző olvasatok rendkívül sokrétű aggregátuma. A sámánisztikus hagyomány rítusai gyakran restaurált, mesterségesen feltámasztott formái egy letűnt és töredezett múltnak, amelyek új értelmezésre szólítanak fel. Ez a tendencia rendkívül érzékletesen mutatkozik meg a következő beszámolóban, amely a sámánság küldetését a posztmodern kor kihívásaira adott válaszként definiálja:

A sámánság nem feltétlenül a természeti közegről szól. A közegről szól. Tehát a mesterséges közegről éppúgy, mint a természetéről. Tehát az urbánus sámánság jelen pillanatban hatalmas ívvel íródik föl, mert szükség van rá. A városokban éppúgy szükség van rá, mint az őserdőben. Sőt! Fölépítettünk egy fantasztikus civilizációt, amiből gyakorlatilag kilúgoztuk a szellemiséget. Észérvekkkel, intellektussal, vallásokkal, az égvilágon mindenfélével. Létrehoztunk egy egyre inkább működésképtelen valamit, amivel az egész emberiségnek a fönmaradását tesszük kétségessé. Úgyhogy erről van szó igazából.

Összefoglalás

Írásomban a fordítás hermeneutikai dimenzióit vizsgáltam. Az urbánus sámánság rítusainak bemutatásán keresztül kísérletet tettem egy újfajta megközelítés, az ökológiai

interpretáció bemutatására. Kutatásom során abból a feltételezésből indultam ki, hogy a spirituális oldal felől érkező üzenetek jelentésének értelmezése nem egyszerű fordítás, hanem közösségi létbe ágyazott gyakorlatok eredményeként megszülető tartalom, amelynek jelentéstartományát az egyén ökológiai beágyazottsága, az értelmezés rejtett dimenziói, valamint az értelmező szubjektum értékrendje határoznak meg. Az így létrejövő jelentés pillanatnyi jelentés, amely az idő előrehaladtával folyamatos változásnak van kitéve. A jelentéselőállítás tehát folyamat-jelleget mutat, amely mindig az életút egy adott pillanatának lenyomatát hordozza magán. Mivel a fordítás az egyéni életvilág tartalmainak függvényében megmutatkozó tartalom, ezért abszolút fordítás nem lehetséges. Hasonlóképp ellentmondásos fogalom a fordítás kudarca is. A kultúrák közötti töretlen jelentésáramlás, az érzékelés ökológiai beágyazottsága, valamint azok a hatóerők, amelyeket az értelmezés rejtett aspektusaiként azonosíthatunk, olyan közös alapot teremtenek, amelyek – ha korlátozott formában is –, de előmozdítják a megértést.

Felhasznált irodalom

1. Asad, Talal (1986) The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. eds. James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, University of California Press, 141-165.
2. Barnes, Barry – Bloor, David (1982) Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In *Rationality and Relativism*. eds. Martin Hollis and Steven Lukes. Oxford, Blackwell, 21-47.
3. Boas, Franz (2006) Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Szerk. Paul Bohannan – Mark Glazer. Budapest, Panem, 135-146.
4. Bourdieu, Pierre (1990) Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In *Időben élni*. Szerk. Gellériné Lázár Márta. Budapest, Akadémiai Kiadó, 48-59.
5. Carr, Edward Hallett (1993) *Mi a történelem?* Budapest, Századvég Kiadó, 7-53.

6. Davidson, Donald (1974) On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47:5-20.
7. Derrida, Jacques (1997) *A másik egynyelvűsége, avagy az eredetprotézis*. Pécs, Jelenkor Kiadó.
8. Dilthey, Wilhelm (1990) Vázlatok a történeti ész kritikájához. In *Filozófiai hermeneutika*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, ELTE, 61-91.
9. Diószegi Vilmos (1962) *Samanizmus*. Letöltés : <http://mek.oszk.hu/01600/01639/01639.pdf> [2019. január]
10. Eliade, Mircea (1993) Az idő megújítása. In *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 81-141.
11. Eliade, Mircea (2005) *A samanizmus*. Budapest, Osiris Kiadó.
12. Gibson, James J. (1986) *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York, Psychology Press. Taylor & Francis Group.
13. Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
14. Hallowell, A. Irving (1955) *Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
15. Hume, David 1896. *A Treatise of Human Nature*.
Letöltés: <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf> [2019. január]
16. Ingold, Tim (2000) *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge.
17. Jávorka Kata (1989) A család, a szerepek és az identitás alakulása falun. In *Az identitás – kettős tükörben*. Szerk. Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter. Budapest. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, 141-173.
18. Köpping, Klaus-Peter (2004) Az etnográfia a hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. In *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 61-79.
19. Locke, John (1999) *An Essay Concerning Human Understanding*.
Letöltés: <ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf> [2019. január]
20. Mitchell, Thomas (1984) What is an Image? *New Literary History* 15(3):503-537.
21. Moore, Omar Khayyam (1957) Divination – A new perspective. *American Anthropologist* 59(1):69-74.

22. Prior, Arthur N. (1960) The Runabout Inference-Ticket. *Analysis* 21(2):38-39.
<http://www.jstor.org/stable/3326699>
23. Tarski, Alfred (1983) The Concept of Truth in Formalized Languages. In *Logic, semantics, metamathematics: Papers from 1923 to 1938*. ed. J. H. Woodger. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 152-278.
24. Whorf, Benjamin Lee (1956) Science and Linguistics. In *Language, Thought, and Reality*. Ed. John B. Carroll. Cambridge, The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 207-220.
25. Winch, Peter 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1(4): 307-324.
26. Winch, Peter 1988 *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

A.Gergely András

A suhanás, sodrás, tündöklés antropológiája /Természet és művészet a vizualításban/

„A kérdés az, hogy mit tudunk – egy antropológus szemével – a természet és az ember (képzelt) viszonyáról, e viszony performatív kifejeződéseiről.

A kiállítás nemzetközi, Új-Zélandtól Kanadáig sokféle embertől, még mindig sokféle kultúrából”

/Keserü Katalin 2016/

Természet... Megszoktuk, megszenvedtük, elviseljük. Avagy féltjük, bánjuk és bántjuk gondatlanul azt a „szövetséget”, íratlan egyezséget, amelyet egyoldalúan kötöttünk a természettel, a mindenkori környezettel, élettereinkkel, élőhelyeinkkel. Ők vannak többségben, mi pedig kisebbségben, de mégis mi akarunk túlerőbe kerülni. Változik olykor mindez, de nem előnyünkre. Ha túlerőbe jutunk is néha, „azért a víz az úr...!”.

Melyik a súlyosabb (gond vagy öröm), s melyik az érvényes (maradandó, alkalmazkodó, túlélő, vagy kiszolgáltatott) éünk, ha a természeti világról van szó? Kultúrák, emberek, társadalmak a megmondható, megoldói és elszenvedői, vagy csupán néhány érzékeny széplélek a mindenkori fölhánytorgatója annak, ami a régi, „volt” és maradt, vagy változott és hitványabb lett? Ki lett alárendelt és ki túlélni kénytelen az életvilágok elfeledett egységét, a lét talán még lehetséges narratíváit? Kell-e félnünk, megijednünk, szűkölnünk – vagy elég, ha moralizálunk mindezen...? S ha már megrémültünk kellőképpen, kiállítjuk legalább a gesztusainkat, szimbólumainkat, hogy talán a Nagy Teremtő majd elfogadja esetleg, engesztelésül regisztrálja, mit tettünk önmagunk körül. Győztünk, legyőztünk, gyarmattá tettünk, mindent, amit csak lehetett, s azon túl is. Majd hogy tisztább legyen lelkibánatunk, még nevet is adunk neki, jogot formálunk, ökológiává és lelkiismeretivé varázsoljuk a tündöklést, mellyel közelíteni próbáljuk. Természetművészet, ökológiai lábnyom, vagymi... Rituális kezdemények, szertartásos fohászok, kísérleti varázslatok... Elbecézzük kultúrának, antropomorfizálásnak, mítosznak, öntudatára ébredt civilizációs kihívásnak, társadalmi szerződésnek, utópiának, vakreménynek. Lelkünk rajta, egész ágazat lesz belőle, önálló

és performatív látványosság a műtörténelemben. Hazaértünk. Így vagyunk itthon. És tépelődő többségben, riadt emberségben.

A Múcsarnokban megrendezett „ÁGAK” kiállítás kilenc termében a tárgyak, lények, létmódok, üzenetek, sugallatok, formák és műalkotások közegében gondolkodhatunk el mindezekben. Egész vaskos katalógus, alap-tanulmányokkal és kiegészítő szöveganyaggal, műtárgy-reprodukciókkal és a legkülönb narratívákkal szolgálja e kérdések lehetséges megválaszolását. Avagy inkább válaszkényszereit, ellentmondásait, perspektíváit, a súlyosan felelős emberiség egyik-másik ígéretes reflexióját mindarra, amit maguk a műtárgyak és performanszok, filmek és fotók, színek és drámák, ábrázolatok és kihívások, alkotók és környezetformálók e nagyívű tömege jelenít meg. A kiállításhoz tartozó művészetelméleti, kultúra- vagy természettörténeti áttekintések nem napilap-műfajú megközelítést igényelnek, ezért a forrásként szolgáló szövegekből ide csak annyit emelek át, ami ahhoz a tájékozódáshoz kell, amit a kiállítás elé, vagy a helyszínen érdemes begyűjteni...

Ágak – és bogak is

A tárlat „kínálata” a felelősség dilemmája is. Erről ekként szól a lakonikus bemutatás:
A TERMÉSZET, MŰVÉSZET, KULTÚRÁK, EMBEREK – A VILÁG – ELFELEDETT EGYSÉGE

Kortárs művek a természetből a világ minden tájáról. A művek inspirálója és kerete a természet, a földön – és földben – létező élet, a folytonos kapcsolat ember és környezete között.

A művészet határai időnként, szükségszerűen, elmosódnak. Bármennyire is ősi jelenség a természetművészet (lásd például: *Stonehenge*), a kultúra vélt önállósulásával saját nevet kap, mint a képzőművészet egyik nagy ága, és mint ilyen, összefügg az alkotást önmagában hordozó test- és környezetművészettel, miközben nyitott más gondolatok felé is. A filozófia, a tudományok nézőpontjai találkoznak benne a kultúrák és a környezet problémáival. Figyelmeztetve, hogy hyper-technológiákkal áthatott korunkban is alapvetően a természet és az ökoszisztéma részei vagyunk.

A kiállításon a nyugati mellett a kevésbé ismert dél-amerikai, közép-keleti, ázsiai, ausztráliai és közép-európai művészek állítanak ki együtt, sokan közülük itt, Budapesten hozzák létre művüket. A kilenc termét kitöltő tárlat több egységre tagolódik. A „Kis

gesztusok” című termekben a nemzetközi és a magyar kortárs természetművészet alkotásait mutatjuk be, a „*Természetszövetség*” a magyar előzményekre tekint vissza; míg „*Öko-avantgárd*” a címe annak az iráni anyagnak, amely a művészet és az élő környezet mai kapcsolatával sajátos módokon foglalkozik. Vendégeink közül nem egy világszerte ismert, a belga Bob Verschueren vagy a német Nils-Udo mára klasszikussá vált természetművészetét a magyar közönség is ismeri a Múcsarnok korábbi kiállításairól.

A természet a természetművészet révén csak ideig-óráig gazdagodik (a „túlnépesedéstől” ezért nem kell tartani), a művek elenyésznek benne, igaz, közben születnek újabbak és újabbak a régiak helyébe. Meghozza-e a természettel való foglalkozás azt az élet-bizalmat, mely elfogadja a mulandóságot és az ebben rejlő végtelenséget? A természetet egyetemességében tekintve képesek vagyunk-e felszámolni a kizsákmányolását? Vagy megismételni egy patakpartdíszítést? Az elfeledett rítusok, a természet archeológiáját gyakorló vagy természetvizsgáló tudományok és a humaniorák széles köre szerint igen, hiszen a természet is ezt teszi.

A Múcsarnok falain kívül ugyan, de a kiállítás szerves részét képezi a Gödöllői Iparművészeti Műhely kertjében látható több természetmű is, valamint a nádasdladányi Nádasdy-kastély parkjában található *Növekvő hajó* című munka Alois Lindenbauertől.

A kiállítás kurátorai: John K. Grande (Kanada-Románia), Keserü Katalin és Mahmoud Maktabi (Irán).

Kiállításunk és a sokszerzős, igényes katalógus erről, a természet, a művészet, a kultúrák, az emberek és a világ mindennapjainkban elfeledett egységéről szól.
/Forráshely:<http://www.mucsarnok.hu/kiallitasok/kiallitasok.php?mid=H1628m2V9aQDaA/>

A kérdéskörök tehát „a kultúra vélt önállósodása” révén a természetművészet ideáigi vezető problematikáiba, ágazataiba, korszakaiba vezetnek. Mint azt Keserü Katalin röviden összefoglalta a „természetművészet” terítékre rakható „kis gesztusairól” a mottóként idézett két mondatban.⁹²

Hogy mindez „kis gesztusok”, ökológiai felelősségvállalás, természetközelség vágya vagy épp új társadalmi szerződés mentén bonyolódik le, arról legalább annyi történeti előkép, aktuális teória, megoszló vélemény van, mint aggály... Aggályos vélemény, némi kultúratörténeti háttérrel, saját összegzésében az alábbi megfontolásokból áll.

⁹² A kiállítás kurátorai: John K. Grande (Kanada–Románia), Keserü Katalin (Magyarország) és Mahmoud Maktabi (Irán).

Természetművészet, utópia és mítosz határán⁹³

Nehezen összegezhető antropológiai és kultúratörténeti vetület lenne az ember és a természet kapcsolatrendjéről, ennek változásairól, gondolkodástörténeti korszakairól, ha rögtön nem azzal kezdjük, amit az európai felvilágosodás és a civilizációs gondolatmenetek a vadság, a barbárság és a fejlődés későbbi fázisaiban a természet kizsákmányolására, ügyes „megcsapolására” és leigázására merészen vállalkozó, harsányan önkiteljesítő ideológiákban rögzített. Kezdve rögtön ott, hogy miben is áll a „természet” fogalma, honnan indul és hol ér véget...? Természet-e még, ha egy óriásfolyó mozgásirányát megváltoztatják, ha egy vulkánkitörés kihat egy város népességére, ha egy földrengésben százak vagy tízezrek hálnak meg, ha befolyásolni tudjuk a légköri viszonyokat vagy a vírusok földrészekén áthúzódó terjedését...? Vagy csupán az a természet jelképes határa, ha a kutyát a fotelba zárjuk, s nem a kertünkben szabadon zabrál? Vagy csak az, ha fény derül rá, hogy minden tettünkkel befolyást gyakorlunk a természetre, s önkorlátozással ennek csökkentésére kell törekednünk immár...? Természet-e még, ha tiltjuk a bálnavadászatot, meghirdetjük a cápavadászatot, vagy lakóterünkbe vonzzuk a medvéket, akiknek életterét mi magunk korlátoztuk a havasokban, s magyar egyedekből újratelepítjük a vidrákat Hollandiában, mert ott az autók eltaposták őket...?

Lehet erről a „fejlődés”, az evolúciós folyamat célszerű, szükségszerű, programozható vagy kontrollálhatatlanná vált verzióiról értekező természettudományok vagy társadalomfelfogások nevében agyalni, s lehet a táji ökológiai harmóniák tervezésének felelősségével is beszélni. Lehet a művészetek körébe vonni a japán díszkerteket vagy a buddhista kavics-építmények tiszteletét, s lehet ugyanakkor földöntúli lényektől rettegni, vagy éppen föl-(és el)ismerni vélni az állatok jogait, a növények fájdalom-küszöbét vagy a totemek, antropomorfizált lények „lelkiségét”... A civilizatorikus eredményeket, az ember természet fölötti sikerét „civilizációnak” minősítő Rousseau idején még részben megvolt a „fejlődés” víziója és respektusa, az akkori tudás-magaslatokról széttétekintve ez eredményesnek és elismerésre méltónak is tűnt, hiszen a 18. században már nem kell kőbaltával járni, vagy nem mindig kell végrendeletet írni, mikor az ember útra kel a Louvre palotájától a versailles-i királyi udvar felé, s egykönnyen ott pusztulhat az erdőben. Ugyanakkor „a

⁹³ Írásom a Múcsarnokban 2016. július 26.-án nyílt *ÁGAK – Kis gesztusok / Természetszövetség / Öko-avantgárd* című kiállítás katalógusához készült bevezető szöveg jócskán bővített, átírt változata.

vadember” még Voltaire tollán is többlet-intelligenciát hordoz vendéglátói, a nemes uracsok világnézetéhez képest, hisz természetismeretén túl tűzgyújtással, kenu-építéssel, főzéssel vagy morális viselkedési mintázatával is magasan veri a köznemesi vagy sznob felkapaszkodottságot. Egyebek közt azért is, mert a természet ismerete, a dolgok „lelkiségének” és az állatszellemeleknek tisztelete nem csupán a horda- vagy törzsi társadalmakban volt (és van) jelen, hanem az antik kultúrákban, vagy akár a modern vadásztársasági szokásnormákban is. A növények, hegyek, folyók, állatok szellemei jobbra megszemélyesítettek a legtöbb kultúrában, de megnevezésük nélkül is a vadász tiszteletére tartanak igényt (pl. egyes állatok vadászatának tilalma, az animizmus, a totemizmus is sok esetben erre a nézetre vezethető vissza). Az állatszellemelek Délkelet-Ázsia, Afrika és Észak-Amerika számos őslakos népének hitvilágában meghatározó módon jelen vannak, az animizmustól eltérően (amely meghatározott *lelket* jelent) feltételezi, hogy „minden ugyanúgy él, mint az ember”, sőt nemcsak lelke van, hanem birtokosa is saját énjének és életterének, mely kifejezi a természetes létét. Ezt a régész, antropológus, filozófus Robert Ranulph Marett „pre-animizmusnak” nevezte el (1909), amiben nem a régebbi, „legősibb” volta meghatározó, hanem a lélekkel összefüggő tartalma, mely pl. az Északnyugat-Amerikai eszkimóknál külön elnevezésekben is tartalmat kap, ugyanis emberhez hasonló élő lényeknek vélik e szellemeket, s hiszik, hogy állatként csupán az emberek szemei előtt jelennek meg. Az antropológus Edward Burnett Tylor szerint a vallás, „mint szellemi lényekbe vetett hit”, esetenként állatok alakját ölti, de nem szimbolikus vagy asszociatív értelemben, hanem a lények és a képzet elválaszthatatlan egysége és láthatatlan hatalmak működésének összehatása értelmében. Viszont a magunk logikájával méricskelt „primitív gondolkodás” olyan értelemadási és intellektus-összehasonlítási tévképzetté állt össze, amely az Európán kívüli társadalmak „civilizálatlanságát” kívánja összevetni a fehér ember fensőbbiségével. Éppen ellenkezőleg, mint az antropológiai gondolkodás teszi... Boglár Lajos brazil kutatásában is talál példát az állatszellemelekre vagy állatvédő erdei szellemekre (*tchividjá*), akik a vadászatok alkalmával az „állatokat adják”, illetőleg emberekre, akik az állatok tulajdonságait, szellemét testesítik meg. „Az állatok ura a vadásznépeknél az elejteni kívánt vadak isteni védőszelleme és a vadász-szerencse adományozója” (Boglár 2005).⁹⁴

⁹⁴ Kicsit kiterjedtebb, de fölöttébb művészeti jelképrendszerről szól az a kiállítás is, mely a Magyar Nemzeti Galéria *Perspektívák – művészet és etnográfia* című aktuális kiállításán az értelmező átvétel és a

A természet megigézése és leigázása mint civilizatorikus program valamiféle „jó utópia” alakjában mutatja meg, hogy Föld átlátható univerzuma a természet és tulajdon „felvilágosult” arculataként kezelhető: Rousseau számára ez jó utópia, emberi nagyság erkölcsökben, „még romlatlan állapotokban” meglelhető képze. Ez hevítette, mikor *az emberek közötti egyenlőtlenség* eredetéről, alapjairól és természeti örökségéről akkortájt /1755/ vizionálható és idealizált állapotok vitája uralta el a filozófusok eszmevilágát... Rousseau a *társadalmi szerződés* esélyeiről /1762/ elmélkedve és az akkori „fejlett társadalomban” a civilizatorikus előnyöktől akár önként szabadulva is kimondja: a „természeti ember” ősi közösségek egyede, ekképpen pedig szabad és egyenlő, s mégannyira az, ha leszámol a munka, az önzés, a felhalmozás és a magántulajdon béklyójával..., az alapvető életösztön révén pedig a szépre-jóra alkalmasság intézményei (például morál, partnerség, együttműködés, megértés) segíthetik, míg az egyenlőtlenség önkényuralma nem nehezkedik rá végképp... A harmonikus „természeti állapot” föltevésével (ahol szerinte csupán életkori, értelmi, nemi egyenlőtlenség létezhetett) a képzelt viszony morális törvények és ökológiai egyensúly víziójának minősül – már kortársai szemében is, mégannyira a mai normaképzetek idejében. A Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Tocqueville, Morgan, Engels, Tylor és követőik révén újragondolt fejlődéstörténet telis-tele maradt a vadság, barbárság és civilizáció lépcsőfokain látszólag éppen a *természet fejlődéslétráján* „fölfelé” ballagó ember evolúciós feladattudatával, majd Darwin nyomán a természeti harc és progresszió föltételeivel/esélyeivel számolható („természetes”-nek tartandó) egyenlőtlenségi víziókkal. Egészen a Római Klub első /1972-es/ jelentéséig, mely a növekedés határaitól már globális fenyegetésként szólt... – a fejlődési létrán ugyanis sikerült oly magasra másznunk, hogy az már bedőléssel fenyeget.

A „természetvallások” történelmi státuszt át nem élő részesei (eredeti aktorai, az úgynevezett bennszülöttek, őslakosok), továbbá hívei (a Máság és változatosság elfogadói), majd párhuzamosan kritikusi azonban nemcsak törzsi világok egyedei lehettek, vagyis az archaikus, „primitív” népek. Hanem a modernitások mindenkori részesei is, akik egész voltak legfőbb indítékát a gyarapodásban, tulajdonlásban, fölhalmozásban és a „rossz kísértésében” képzeltek megragadhatónak. Rousseau még a

mintakövető formaépítés modernista hagyományát illusztrálja Picasso és kortársai művészetében. Lásd erről körvonalazó írást itt: <http://www.maszol.ro/index.php/kisebbsseghben/65895-kisebbsseghben-muzeumi-targyvarazs-vagy-az-avignoni-kisasszonyok-b-vos-baja> ; lásd még Bodrogi Tibor et al. *Mitológiai ábécé*. Gondolat, Budapest, 2010. On-line: <http://muvelodestortenet.weebly.com/uploads/3/1/6/3/3163669/mitologiai-abc.pdf>

moralitás-próbaként hangzó kérdést (melyet a dijoni akadémia tett föl a korszak okoskodóinak: „A tudományok illetve a művészetek fejlődése javította-e az emberi erkölcsöket?”) tagadó válaszával hárítani tudta az öntelt elfogultságot, mondván: nem, a kultúra és civilizáció egyenesen megrontotta a világot, így romlatlanságát a természeténél fogva jó, szépre-jóra alkalmas ember „visszanemesítésével” lehet csupán elképzelni, újrafelfedezett természetihittel. A rousseau-i válasz még a „belenyugodni vagy ellenállni” dichotómiája volt, s ez még számos természetvallási megfontolással gazdagodott az időben, avagy sokszor inkább kalandorok, felfedezők, földrajzosok, néprajzosok s később kulturális antropológusok révén vált pontosabbá vagy föltártabbá. De mindvégig körülvette a naiv természetről és annak fölemelő pompázatosságáról szóló vágyképeket, a képzőművészetek nyelvén szólva az alkotó víziókat is. Idézzük ide a „Vámos Rousseau” egzotikus szürreálját, vagy Picasso és Modigliani afrikai ideáljait, Gauguin tájait és asszonyait, Odilon Redon angyali szimbolikus világait és bukolikus földrészeit, a preraffaeliták képzelményeit, de akár a szecessziós „gödöllőiek” (Körösfői-Kriesch Aladár, Nagy Sándor, Toroczkai Wigand Ede, Remsey Jenő) mitikus történeti performanszait és vizuális szimbolizmusát, vagy másutt és más kultúrákban az indiános álmvilágokat, az opera-műfaj Kelet-mániáját (Bizet, Verdi, Puccini), a *Tavaszi áldozat* vagy az *Allegro barbaro* dinamikáit, a pop-kultúrák ázsiai hitek iránti rajongásait, a hippi-kultuszok konstruált antivilágait, vagy akár napjaink újkelta historicizmusát és újpogány hazai őskultuszainkat...⁹⁵

Kortárs kérdésfelvetésünk és e kiállítás egész performansa szinte alapélményként fogalmazza meg a kihívó dilemmát: lehetséges-e, hogy ezekben a „darabka elkerített földekben” és képzelt világokban dúskáló vágyképben, a „nagyra nőtt” ember bornírt világuralmában nincs egyéb, mint a megszállás, gyarmatosító bírvágy, uralás, s esetenként talán a „megsegítés”, a máskéntgondolás szimbólumokba átvetített variánsai, kesergései, intimizálásai?⁹⁶ Nem az lett-e a rousseau-i felvilágosult fejlődésideál és mitizált pre-civilizációs múltkép, amit épp a megmerevedett vallási életvezetési normák kritikusai tekintettek a „szabályozatlanság” gyönyörűségének és az angolkert-divatoknál

⁹⁵ Az utóbbihoz példaképpen: *Pagan Federation International* (<http://hu.paganfederation.org/paganism.html>); Hubbes – Povedák szerk. 2015; Povedák – Szilárdi szerk. 2014.

⁹⁶ Csupán egy párhuzam, de tanulságos is: http://548oranyorkban.blog.hu/2014/05/22/egy_magyar_no_aki_buzat_termelt_a_world_trade_center_t

is fontosabb szabadság-ideáloknak? Lett-e vagy maradt-e még menthető – nemhogy az „archaikus ember”, a „primitív lélek”, de maga a természeti táj és tér maga –, amit ki ne akarna kisajátítani valami más céllal, bírvágygal, belakási vagy felügyeleti fennhatósággal bárki olyan, aki a modernizációt készséggel összetéveszti a bármiféle természet fölötti uralommal? S ha e térben ott is lakoznak istenek – a fák, felhők, állatok, éghajlati tünemények, vizek, hangok, színek vagy események eredendő lakói –, van-e még, aki érti hangjukat, tolmácsolni tudja és akarja szándékaikat, normáikat, vagy akár csak megérteni mibenlétüket, igazukat, jogaikat? Van-e más a hiteken, vallásokon, eszményeken, ideálokon túli, gazdasági és tulajdoni érdektől független idea, mely a „vissza a természethez” vágyképét, az antropomorfizált utópiát nem az alárendelés, az úrhatnám hatalom-patológia mentén, hanem az ökoszisztéma egészében és az együttélő kultúrák összhangjában vágyik megnevezni? Találunk-e mi, a társadalom tagjai, s Ő, a természet maga, bárhol is olyan hajlandóságot a megértésre és együttélésre, mely a hiteken és bizonyosság-kereséseken túl még képes lehet abba kapaszkodni, ami megmaradt érték, s ami még nem számolódott föl vagy nem koszolódott be a haszonvételi orientációjú emberi bírvágytól...?

Korántsem meglepő folyamat ez. Az uralomra jutás, a természeti (majd idővel a „természetes”) alávetése a practicista haszonvételnek, mindig is büszkeség tárgya, értékrendek totális gyarmatosításra használt eszköze volt és maradt, a legkorábbi őstörténet-felfogásoktól napjainkig. Jung például az „archaikus ember” lélektanával ismerkedve megannyi afrikai, óceániai, ausztráliai dél-amerikai példával illusztrálja, miként zajlik a „természeti” lény és a civilizációs hatások, szerepek folytonos konfliktusa, tanulási folyamata, állandó változása (idézem): „»Magic is the science of the jungle«. A baljós előjel arra ösztönöz, hogy azonnal meg kell változtatni az eddigi tevékenységet, mellőzni kell a tervezett vállalkozást, módosítani a lelki hozzáállást. Ezek bizonyára mind nagyon célszerű intézkedések, tekintettel a véletlenek csoportosulására és a primitív embereknek a lelki kauzalitást illető tökéletes járatlanságára. Mi megtanultuk – hála az úgynevezett természetes okok egysíkú preferenciájának –, hogy elválasszuk a szubjektív lelki jelenségeket az objektív természetesektől. Ezzel szemben a primitív ember lelke környezete tárgyaiban foglal helyet. Nem ő esik bámulatba, hanem az objektum, egy *mana*, vagyis az rendelkezik varázserővel, ennél fogva minden láthatatlan hatás, amit mi szuggesztibilitásnak vagy képzelőerőnek tulajdonítanánk, számára kívülről jön. /.../ A lelki történés objektív, és a külvilágban zajlik. Még az álmaik is

realitások, különben figyelemre sem méltók. Az Elgon-hegység környékén élők például a legkomolyabban közölték, hogy ők sohasem álmodnak, legfeljebb a sámánjuk. Ő pedig kérdésekre azt válaszolta, hogy mióta az angolok bejöttek az országba, már ő sem álmodik. Persze az apjának még voltak nagyszabású álmai, tudta, hová vándorolt a csorda, hol tartózkodnak a tehenek borjaikkal, mikor van háború vagy dögvész. Most már csak a *district commissioner* tud mindent, ők semmit. Ugyanolyan rezignált volt, mint egyes pápuák, akik úgy vélik, hogy a krokodilok nagy része belépett az angol adminisztrációba. Ugyanis egy bennszülött fegyenc egyszer megszökött a hatóságoktól és miközben egy folyón megkísérelte az átkelést, egy krokodil súlyosan megcsonkította. Azóta feltételezik, hogy az egy rendőrségi krokodil volt. Az Isten már csak az angolok álmaiban beszél, hiszen övék a hatalom, nem pedig az elgoni varázslóé” (Jung 1974).

Persze, az elgoni varázsló hatalma és a brit adminisztrációval küzdő népesség természetképe nemcsak a természeti funkciók és társadalmi struktúrák átlátásához szolgál eszközzel, hanem a mentális gyarmatosítás elleni mechanikus fegyver is. A társadalom- és várostörténész Lewis Mumford írja e fejlődéstudományi és természetfelfogási elgondolások értelmezéseként: „A hódítás, a népirtás és a bosszú visszatérő, krónikus tünete minden »civilizált« államnak; Platón szerint »természetes« állapotunk a háború. Itt az történik, amivel később is annyiszor találkozunk; a királyi hatalom e tökélyre fejlesztett eszköze az óriásgép, megszületvén maga teremtette meg azokat az új célokat, amelyeket később szolgálni látszott. /.../ A modern történészek elkendőzik e tényeket, mert a »civilizált« embernek, ha meg akarja őrizni önbecsülését, vagyis az életmentő illúziót, miszerint racionális lény, el kell felednie ezeket a rossz emlékeket. A civilizáció két pólusa tehát a mechanikusan megszervezett munka és a mechanikusan megszervezett pusztítás és népirtás. /.../ Hobbes harcias primitív emberének még annyi történelmi realitása sincsen, mint Rousseau nemes lelkű vademberének. Akárcsak a madarak világában, a »territorialitás« elve a határvetelések rendezésének nyilván barátságos módozataihoz vezethet, és csak később, a tulajdon és az előjogok megszerzésének »civilizáltabb« korában került sor a háborúra” (Mumford 1986:72-73, 38).

A „rendőrségi krokodil” mint válasz a „primitívek” mindenkori „leprimitívezésére” épp oly uralmi eszköz, mint a „civilizáció” felmagasztalása.⁹⁷ A „primitív technikákra” rátalálás is ennek fókuszában áll. Ismeretes megannyi kereskedő tevékenység, mely a natúra lefosztására éppúgy merész, mint ennek kamatpiacra cipelésére. A természetművészet, s maga a természet mint teremtő művész rendszerint nem kis, hanem hatalmas és sodró természetű, szeszélyes és tökéletes is. Aki pedig arra veszi az irányt, hogy kihallja szavát, megértse szimbolikus tökélyét, kitermelhet megannyi értelmezést, melyek a tudás és közlés piacán azonnali csereértékkel bírnak, vagy korszakokat átívelve is tartósítanak valamit abból, amit archaikus értékként vizionálunk. Ezek a tartósított értékek, „ősiség jogán” többletértékkel bíró tárgyak, jelképek, feltárások és felmutatások válnak erőteljesebb akarat, fókuszált közlés vagy interpretált magabiztosság révén utópiákká, meginterjúvolt sorsigazságok képzetéivé, re-folklorizált örökséggé, traditumok parancsaivá, vagy éppen művészi alkotások bázisává, megjelenésmódjává. De aligha van etnológiai archívum a világ bármely pontján, ahol ne lenne relatíve teljes készlete az őslakos népek vagy más kultúrák mítoszait övező tárgyakkal, narratívákkal, s minden néprajzi múzeum megküzd a változatok mind teljesebb verzióival. A természetmítoszok és a természet művészeti lenyomatai nélkül aligha van etnológiai tudás, és a prezentációk végtelen száma nemcsak az antropológusok, hanem a szimbólumok gyűjtői, mítoszfejtők szótárai, kortárs átértelmezések feltárói, leképezői számára is végtelen variánsok hatalmas tárházai. Ami megérteni való, az inkább a jelentések tere, a közlések mikéntje, a mutatkozások oka és módja – vagyis mindaz, ami nagy és átfogó világképekbe illeszkedő belátások, műtárgyak és esztétikák, korszakok és stílusirányok sokféleségét feldolgozó rendszerei számára jelent kihívást. No meg a természetművészek számára, akik nemcsak koncepciózusan formálják a művészeti szcénák rendjét, hanem értelmező alakítói, kételkedő opponálói egyúttal a világrend megváltozott mítoszrendjének is.⁹⁸

A természet és műalkotás viszonyában a legtöbbször a szövegek, szertartások, szimbólumok, megjelenítésmódok és olvasataik tűnnek elő – akár filozófus, nyelvész, műértő, folklorista, régész vagy zenetudós, szobrász vagy gazdaságtörténész legyen is

⁹⁷ Tanulságos példatár olvasható e szöveggyűjteményben Vekerdi Lászlótól vagy Melville Jean Herskovits-tól: <http://mek.oszk.hu/01600/01668>, s közelebb a ritualizmushoz, animizmushoz: <http://film.sapientia.ro/uploads/oktatas/segedanyagok/041-Mitosz.pdf>

⁹⁸ Ehhez érdekes kortárs háttérként szolgál a természetművészet egyik magyarországi műhelyében készült esettanulmány, Katona Betti: Természetművészet és hatalmi kérdések. *Kultúra és Közösség*, 2013/2. Elérhető itt: http://www.kulturaeskozosseghu/pdf/2013/2/KEK_2013_2_08.pdf

értelmezőjük. Ők az imitációból, az imágóból, az utánzásból és reprodukálásból indulnak ki, eközben az emberi képzelet vég nélküli ismétlésekből és teleológiákból fakadó variánsait vizslatják, s ha rálelnek is valamire, értelmezési- és megjelenítésmódjuk már egyénivé lesz. A romba dőlt mitológiák, átalakult imitációk, nosztalgikus imágók, mesterkéltné újraterektések java többsége valami megközelíthetetlen és visszahozhatatlan eredetiség nyomába szegődik, mely jó közeget, éltető miliót biztosít a háttérben, a hitelesítés során. Ha meg is kerül valahol ez a hitel, (mondjuk egyiptomi királysírokban, vagy azték templomrom alatt, indián rezervátum múzeumában, vagy nemzeti pantheonok mélyén, porló pergameneken vagy rekonstruált szertartásokban fölmutatható lenyomatai lelhetők meg leginkább), akkor már mindig *mássá lett* tünemények, mint voltak akkor, midőn „természeti” mivoltuk jellemezte őket csakis. „Természet” és ember képzelt viszonya, az idő zsarnokságában vergődő, kutató tekintet érzékenysége, az értelmezési keret és élményközvetlenség adott vagy konstruált művészi módja már önmagában is elvitatja /szinte megcáfolja/ a természet létének, vallásának, mindenkori többletjelentéseinek vízióját, vagy legalábbis korlátozza azt. Erre még mindaz ráakódik művészi intimitásokban, ami körülveszi ezt emberi alkotókészség terén, ami érthetővé és átélhetővé varázsolja az éppen meglelt kreatív univerzumot. A múlt pillanat etnológiai kimerevítése, a természetvallás alkalmi fohásza, a szimbólumfejtések „általános” érvényű üzenetei vagy irodalmi konnotációi világosan jelzik, hogy nincs „objektívált valóság”, nincs vitathatatlan „realitás” – csak képek, képzetek, közlésmódok, üzenetek vannak, zárt vagy nyitott rendszerekben, közeli vagy ismeretlenül távoli eszköztárakkal. A „primitív gondolkodásmóddal” foglalkozó módszeres kutatások ugyanakkor minden archaikumot, szimbólumot, igét, fohászt, jelet és jelöletlenséget a premodern társadalmak örökségeként halmoztak föl, s ezekben (vagy ezekkel szemben) álltak össze a „szcientikus” magabiztosságot az élményközvetlen alkotói attitűddel elvitató alkotók.⁹⁹

Sőt, ha kell és lehet az utópiák sok évezredes történetének gyökereit meglelni, s máig meghosszabbítani, akkor is minden fejlődés-elv, haladás-képzet és impozáns

⁹⁹ Lásd a munka, a filozófiák, az irodalmak és építészetek „élő múltjait” átfogó virtuális fogalom-analízist például Lewis Mumfordtól, vagy Darwin hatásának kérdéséről kérdéséről ugyanőt, továbbá Lévy-Bruhl prelogikus kollektív reprezentációit, Durkheim vagy Herskovits társadalomszervezeti modelljeit, Molnár Tamás utópia-magyarázatait, egyébképpen az „idő zsarnokságával” kortárs módon leszámoló Eriksen posztmodern teóriáját, a „rossz emlékezetét és a jó kísértését” keretbe foglaló Tzvetan Todorov 20. századi mérlegét, Nigel Barley kameruni szertartás-leírását, Leo Strauss természetjog és történelem konfliktusát taglaló alapművét, az új-pogány vallásosság és új mitológiák kortárs elemzését Hubbes László Attila – Povedák István szerkesztésében, valamint Katona Bernadett tanulmányában.

remény dacára is alapkérdés marad: mennyire lehet eközben eltávolodnunk attól az önképtől, hogy az immár minden archaikus kötődéséből végképp mentessé válni próbáló ember technikai utopizmusa (ideológia-semleges, jólét-párti, belső lényegünkre fókuszált modellje) legyen, avagy a manipulált környezettel és szüntelen halmozódó tárgyi világgal együtt egészen az ember és természet egyensúlyának teljes megbomlásáig hajszolja önmagát, művileg tárgyá és képpé üresített énjét pedig kiszolgáltatja az immár nem természeti, hanem manipulált biológiai és környezeti sorvasztások, új mitológiák tömegének. Alapdilemma marad, hogy a technika teokratái meghagyják-e a belső és lényegi élet kiüresedését, a lelki elsorvadást, „a politikai viszonyok bírálataival” és a boldogság elérésének mindennemű akadályával szembeni türelmetlenséget. Haszonelvűek, s ilyen a művészetük, lelkiségük, uralombiztos óvóhelyeik java része, s ilyen még sokszor a valamiképpen kiépített/kimutatott természetvallásuk is. Olyan „ökológiára” épít mindez, amely a haszonkulcs uralmát sosem cserélheti föl az élmény szabadságával, az új ábrándok gesztusaival, performansaival – s még kevésbé engedi leválasztani az archaikus, a „természeti embert” a maga gonoszaitól, félszeitől, mitikus őseitől és hőseitől. Persze ez is valamely utópia talán, „sosemvolt világ”, melynek „természetessége” mítosztalan, de amely sosem keverhető össze a természeti ember életvilágával. Mert hát ő maga nem gondolja el magát „természeti emberként”, nem él az utópia fogalmával sem, de performansaiban mindvégig újratermeli, élővé konstruálja a mindenkori mítosz igényét és valóságképét. Az ő valósága pedig éppúgy konstrukció, mint a miénk, csak őt hidegen hagyja a mi boldogtalanságunk, minket meg az övé...¹⁰⁰

Vizuál-ökológia, avagy a narratív szcientizmus mutatkozása

„...Ha azonban létezik valóságérzék, és létjogosultságában ki kételkedne, kell lennie olyasvalaminek, amit lehetőségérzéknek nevezhetünk. /.../ a lehetőségérzéklet olyan képességként határozhatjuk meg, amelynek segítségével elgondolhatunk bármit, ami lehetne is éppen, és nem tartjuk fontosabbnak nála azt, ami éppen van...”

Robert Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*¹⁰¹

¹⁰⁰ Bővebben lásd Molnár Tamás *Utópia*-könyvét (1992), melyben a tökéletlen ember tökéletes társadalmat alkotni képtelen végzetét ismerteti mint örök eretnokség tantörténetét...

¹⁰¹ 1. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977:18

A múcsarnoki nemzetközi természetművészeti kiállítás világosan tükrözi, hogy korunk esztétikai és narratív művészeti ágazatai kétségtelenül komoly lépéseket kívánnak tenni a környezeti tudás-/tudomány-/területek modernizálása, korszerűvé és „konvertálhatóvá” tétele, ezáltal sokoldalú alkalmazása ügyéért, egyúttal persze a kultúra-megtartás, a kulturális örökség, a kulturális antropológia mindegyre kitüntetőbb alkalmazási programjáért is. E fejlesztés-, építés- és alkotásbeli ismeret-korszerűsítés hatékonyabban terjed ki a műszaki-technikai, informatikai és számítástechnikai, biológiai és élettudományi szakterületekre, mint a jóval nehezebben „modernizálható” társadalomtudományokéra. A fejlődés hite melletti tanúságtétel, ugyanakkor a komplexitás felé nyitottabb társadalmi mozgások, politikai és életmód- vagy életminőség-szintű változások egyre inkább megkövetelik a társadalom mélyebb, egyszersmind kiterjedtebb ismeretét, ez ismeretek bemutatását és a következtetések elbeszélését, vagy legalább sugallatát. Elegendő itt talán nem több területre, mint az ökológiai félelmekre, a környezettudatos magatartásra, a válságteóriákra utalni, melyek a kríziskezelés feladatát róják az amúgy elvontabb vagy „elszálltabb” szellemi szférákban járatos kutatókra, alkotókra, közvetítőkre vagy befogadókra is. Nehéz, sőt egyre lehetetlenebb azt a fajta kibúvót keresni, amelyet a humán tudományok oly sokszor megtalálnak akkor, midőn választ (vagy válaszokat) kell (kellene) keresniök a társadalmi (és gazdasági, politikai) változások új vagy megújuló kihívásaira, a folytonosság vagy a tudatos szakítás, esetleg a szembenállás stratégiáinak védelmében is.

A környezettel foglalkozó természettudományok, főként a humán ökológia tudományterületén persze jó ideje már karakteres kihívások jelzik, hogy a diszciplináris osztozottság megnehezíti a válaszadást a környezeti körülmények romlására. Nem elegendő víztisztító berendezésben gondolkodni, ha a természetes élőhelyek egyes típusai reménytelenül pusztulnak; nem elég csak a gyárkéményekre szerelni szűrőberendezéseket, ha az autóforgalom behálóz egyre több települést vagy tönkretesz a városkörnyékek rekreációs övezeteit, a hálósobánk vagy a kiskertünk klímáját is; nem megoldás a vízlépcső, ha kipuhtul környékén az élő fajok néhány tucatja, s nem kielégítő az sem, ha néhány jószándékú védegyleti aktivista fához láncolja magát, megakadályozandó kivágását... Nem elegendő eltiltani az embereket a

vadászattól és a halászáttól, a műtrágya-használattól és a vegyi kezeléstől, ha ezekhez anyagi érdeke, megélhetési kényszere vagy helyi hagyománya köti őket...

A példák hosszan sorolhatók, s a természeti környezettel foglalkozók bizonyosan jobban is ismerik a válságosra fordult környezeti feltételek károsító mechanizmusait, drámaibban írnák le pusztuló növény-, állat- vagy rovarfajok jövőjét, ijesztőbbre formálnának a társadalmi túlélésre vonatkozó összképet, mint azt a humán tudományok képviselői akár csak el tudnák képzelni. De a gazdaság, a politikai rendszerek és a társadalom átalakulási folyamatára érvényesen e „humán felfogásoknak” is vannak olykor megfontolnivaló képletei, rendszerszerű megközelítései, folyamatszerű ábrázolásai azokról a jelenségekről, amelyek látszólag „csak” (vagy tisztán) a társadalmat érintik...! Be kell immár látni, hogy ökonómiáról beszélni társadalom nélkül, ökológiáról gondolkodni a társas kapcsolati rendszerek és működésmódok áttekintése nélkül, globális klíma-válságot hírelni megdöbbenő közelképek nélkül épp olyan szépeltő félreértés, mint egy élőhely flóráját függetlennek hinni a széljárástól vagy a talaj geológiai rétegződésétől.

A múcsarnoki tárlaton kiállított műtárgyak, természeti alkotások, fotók, performanszok viszont épp a meghökkentő művészeti beszédmódokkal sokkolják a nézőt, hisz oly módon tekintik a társadalmi (sőt: társas, közösségi) feltételek együttesét, hogy nem kívánnak mindenáron e kapcsolatrendszerbe kívülről és fölülről mesterséges kerítéseket beépíteni, nem próbálják mereven elválasztani a természet- és társadalomtudományok, embertudományok és esztétikai interpretációk közös létét és komplexitását, vagy rendszerszerű összefüggéseit sem akarják elhallgatni. Ugyanakkor e két tudástartomány, melyek évszázadok vagy ezredév óta külön-külön utakon (is) járnak, most és itt egybekötve, s mindkettőnek összekötő fonalait elegendő szélességű hatás-együttessé erősítve kínálnak olyan átlátásokat, párhuzamokat, kölcsönhatásokat, ritmusokat, harmóniákat és értékrendi párhuzamokat, amelyek nélkül sem a tudományágak, sem közös és együttes függésrendszerük nem tárgyalható érdemben. Nem kívánnak persze „mindenre alkalmas megoldást” adni, sem minden érdeklődő egyed érzékenységre rámászni, csupán egy eddig még talán elhanyagolt, vagy kellőképp figyelembe nem vett szellemi lehetőséget villantanak föl; olyan lehetséges gondolkodásmód, szinkronitás (térbeliség) és diakronitás (időbeniség) együttese ez a nézőpont, amelyet bátran követhet, alkalmazhat mindkét tudományterület, sőt mindenfajta műveltségű, készségű, nyitottságú befogadó is. Ha másért nem, legalább

közös érdekelttségünkért, reménytelibb jövőnkért, a veszélyekkel és valóságokkal együttesen számolni képes egyensúlykeresés esélyeként... S mert itt nem természetrajzi vagy csupán ökomuzeális szemléletről van szó, hanem esztétikai és jelentésterületi összefüggésekről, teszük mindezt a műalkotások nyelvтанát használva és a közléstartalmakat provokálva is.

Az a tudományok közti (interdiszciplináris) felfogásmód, melyet helyzetének és fontosságának rövid leírásával, morálfilozófiai előzményeivel és állandósult vízióival próbáltam föntebb jelezni, *ökológiai antropológia* névre hallgat. Már az elnevezés is egyértelműen mutatja, e két tudományterület közrehatásából, egymást megtermékenyítő felfogásából, összefonódásából áll – ám ekként nem (okvetlenül) képvisel még önálló helyet a tudományok rendszerében, vagy még kevésbé van jelen direkt hatásokkal a műbefogadás fogyasztói világában. Mint új diszciplínának, erénye, hogy megpróbálja föloldani a humán és „reál” tudományok közötti (nem kevésbé mesterséges) merevségeket, megpróbál átlátását biztosítani az *emberről* és az *emberért* felelősen gondolkodó tudásterületek közötti, illetve közös érdeklődési pályákat, mégpedig úgy, hogy kölcsönösen elfogadható szempontokat kíván föllelni olyan felfogásmódokat követve, melyek mindkét területen immár elfogadottakká váltak, de egymásra hangolódásukkal eddig még keveset foglalkoztak. Kár lenne itt oly szimpla hivatkozásokba kapaszkodni, melyek szerint egykoron a polihisztorok még át tudták tekinteni az emberre, társadalomra, természetre, hitekre (sőt bolygókra-csillagokra) vonatkozó tudás közel egészét, ma pedig ez már szinte lehetetlen... De arra érdemes és kell is utalni, hogy az emberi társadalmak fejlődésének reménye, a különböző társadalmakat éppen „fejlettségük” alapján mérlegelő, besoroló vagy akár csak összehasonlító szándékok is más megítélésbe kerültek át napjainkra, mint láthattuk őket a felvilágosodás időszakában vagy a 19. század végén. A biológusok, a filozófusok, a moralisták és a szociológusok egyként belátták (vagy korszakonként újra fölismerték), hogy az ember fejlődésének kiindulópontja, folyamata és végcélja sem nem egyértelműen meghatározható, sem nem egyformán értékelhető, sem nem összehasonlítható azon a módon, ahogyan ezt Szent Ágoston, Vico, Lamarck, Linné, Condorcet, Darwin, Hegel, Marx, Engels (és követőik) tették. A humánbiológia, a genetika, vagy épp az etológia jeles kutatói (Konrad Lorenz, Jane von Lawick-Goodall, Ludwig von Bertalanffy, E. T. Hall, Csányi Vilmos) olyan módon találtak rá a 16-17. században közgondolkodásba került (s addig nem is létező!) *fejlődés*-gondolatra, hogy

annak immár filozófiai, szociológiai, viselkedés-rendszertani, valláselméleti, kulturális antropológiai kiegészítését is szükségesnek vélik.

Sőt, nem ritkán éppen ezek az elméletek – melyek eredményeket és elmaradottságokat, konfliktusokat és harmóniákat, ellentmondásokat és kölcsönös függéseket is felölelnek – találnak rá ismételtén azokra a válaszokra, amelyeket korábban a természet- és társadalomtudományok külön-külön fogalmaztak meg, olykor szkeptikusan, olykor reménytelenül, máskor (politikuskok vagy ideológusok által) előírtan, de összességében mégis egymástól elkülönítve. Ezeket teszik immár közös alapúvá, *komplexitásukban* értelmezhetővé. A válaszok egy része nem akadékoskodik sokat az ellen, hogy az emberi természet (s ezáltal a társas viselkedés, a kapcsolatok rendszere, a kölcsönhatások megannyi módja és formája) biológiai eredetű; más kutatói csoportok harcosan kiállnak amellett, hogy minden biológiai alap és hatás is kultúráktól függő, vagy tanult és tanítható, örökségként kapott és generációról generációra tovább is adható. E két igen eltérő felfogásmód csak az emberi gondolkodástörténet kiemelkedő szakaszaiban, csak néhány (főleg európai és amerikai) térségben, s csupán csekély hatásfokú tudatosság állapotában talált egymásra jó ideig – szemben például a vallások némelyikének terjeszkedő-hódító rendszerével, amelyek univerzális megoldást, egyetemes tudást, „örök” hagyományt, elvitathatatlan értékrendet, szakrális normarendszert kínálnak, eltekintve olyan kételyektől, mint az emberlét értelmének megfoghatósága, a morál sokféle rendjének párhuzamossága, a halál ténye és a halál utáni lét kérdése, a változás és az örökkévalóság értéke, az átalakuló ember civilizációs technikái és a pusztítás-pusztulás rémképe stb.

Még árnyaltabb és látványosságát tekintve is rétegzettebb mindez, ha a környezetet féltő aggályok, természetet védő indulatok, elbirtoklás elleni tiltakozás és lerablást elutasító (ma már leginkább kisebbségi) akarat fog össze a természet védelmében és megóvásának szándékával. Vissza kell utalnom arra a fenti megállapításra, hogy az emberiség létének és változásainak célja, léptéke, értelme és haszna sokféle felfogás, morál, pragmatikus cél vagy intellektuális érdek alapján kerül megítélésre. Más a teológiai válasz az emberlét kezdeteire és végcéljára, más a morálfilozófiai válasz a lét milyenségének változásaira, más a viselkedéslélektani magyarázat a civilizációs javak hozzáférhetősége, elérhetősége, hasznossága szempontjából, és megint másként ad feleletet az emberiség hihetetlen létszámbeli gyarapodását aggályosan szemlélő társadalomtudomány is arra a kérdésre: képes lesz-e

a glóbusz lakossága a megfelelő, a méltó, a biztató válaszra, amikor a jelenlét formáit és a lét esélyeit latolgatja. A műalkotásokbani válasz mindezeket egyszerre korántsem tudja pótolni, sem helyettesíteni, sem univerzálisabb programokkal felülmúlni. Viszont különféle felfogásmódok tükrözik, visszhangja próbál legalább lenni, melynek változása (és változtathatósága, árnyalása) aszerint is lehetséges, hogy mely területek, milyen súllyal, milyen korszakból, mely társadalom válaszadói által fogalmazódnak meg. Vagyis aszerint, kiktől válogatjuk össze a kortárs tudás alapjait, a kereső szempontokat, a fölmerülő kérdésekre adott megerősítéseket, üzeneteket, jelképes tartalmakkal kiegészülő narratívákat.

Ehhez a széleskörű, de térben-időben igen korlátozott seregszemléhez térben és (magyar, európai, amerikai, „primitív” világokból való, óceániai, afrikai, kanadai kiállítók révén) időben is („öröknek tekintett”, kortárs, univerzális, kisközösségi, minimal-artos vagy öko-artos stb.) válaszok illusztrálják itt, hány- és hányféle megközelítési, megértési mód lehetséges, illetve ezek révén kreatív szándékkal utalnak újabb másokra, amelyek időben megelőzték vagy szaktudományos alapon vitatták egy-egy teória érvényességét, egynémely esztétikai kánon jogosultságát, vagy pusztán csak a híradás, meghökkentés, ráébresztés direkt üzenetét adják át.

Az ökológiai antropológia (bár alig néhány éve-évtizede fogalmazta meg először e felfogásmód létét és lehetőségeit egynéhány kutató) alapszinten *ember és környezete viszonyában* kínál új felismeréseket. Ember és életvilága szempontjából e viszonyrendszernek környezet-etikai alapszempontú elbeszélése pedig leginkább azt tükrözi, hogyan látják a társadalomtudományok, művészet-teóriák, privát esztétikák, lelemény-művészeti felismerések az „ontológiai” ember és természeti környezete *viszonyát*. Viszonyt mondok, s ezzel hatások, kölcsönösség, élő kapcsolat is feltételeződik! Van-e ilyen, s ha van, miért nincs? Mi nincs, vagy mi hiányzik ebből a viszonyból? Képes-e az ember önmaga természetéhez való viszonyát *kívülről* látni, majd láttatni, sejtetni, elfogadtatni? Vagy elegendő-e, ha belülről, saját érdekei és létcéljai felől látja a természet kiaknázhatóságát, lesi a maga hasznát, s elorozza azt, amit szükségesnek („szükségletnek”) ítél...? Felelős-e mint alkotó, mint kortárs, mint gondolkodó, mint kritikus, mint élő és még egy ideig élni próbáló lény – mindazért, ami kimondva vagy kimondatlanul is körülveszi? S ha a természetművészet az eszköze, lehet-e a legkisebb gesztus is kevés ahhoz, hogy a monumentálisra növekedett „rossz

utópiát” legalább sugallani megpróbálja, ha már végigmondani nem is okvetlenül lesz módja...?

Azt, hogy a természet miként „tud” önmagáról, hogyan reagál az őt érő (külső és belső) kihívásokra – ezt a társadalomkutatónál jobban tudja a legtöbb a természettannal ismerkedő, az élővilágot „élő világgént” értelmező bármely szakember... Az emberrel foglalkozó „reál” tudományterületek talán következetesen „megadják” az „érvényesnek” tekintett válaszokat – jelesül a maguk módján... De ama kardinális pont, ahonnan a természettel és a társadalommal foglalkozó felfogásmódok más-más irányba indulnak, ritkán kínál mindkettőjük számára biztos és egyezményes alapot. Az eltérések módja és iránya lehetővé teszi a két út közötti megkülönböztetést (a képlet tömörsége kedvéért igencsak leegyszerűsített módszerbeli és szemléletmódbeli) változatban:

a természettudományok

- az oksági relációkat keresik és mutatják föl;
- a történések rendjét nevezik meg és tapasztalati úton általánosítják;
- eszköztáruk a vizsgálhatóság, az ellenőrizhetőség, a megismételhető kísérletek elvégzésére alakult ki;
- megfigyelési tárgyak és eredményeik a metrizálhatóság (valamiféle mérce alapján elvégezhető, számszerűsíthető) szempontja alapján jelenik meg;
- vizsgálati helyzeteikre a laboratóriumi elvontság, „patikatisztaság” jellemző, melyben zavaró momentumnak, „információs zajnak” nincs helye;
- belső normájuk az objektivitás, a szubjektum befolyásától mentes „adatkinyerés” és adatközlés; horizontjukon a nagy rendszer(ek) ideája lebeg, gyakorta ezek megnevezése és leírása a céljuk, bár nem mindenkor foglalkoznak a legszélesebb horizonton és legmélyebb komplexitás értelmében vett emberi relációkkal;
- a mérési eredmények alapján születő elméletek nemcsak vállalhatók, de időtállóak is (legalább céljuk mindenkor ez volt);
- a megismerési folyamatot és a tervezhetőséget praktikus momentumok, célok és eszközrendszerek határozzák meg.

Ebből a megközelítésmódból azonban hiányzik annak (legalább elvi) elismerése, hogy a mérések nemcsak objektívek tudnak lenni, de a kutatás és innováció egyéb mentális feltételek függvénye is (például nevelési rendszeré, kutatói példaké, zseniális oktatóké, „eszement” kísérletezőké, finanszírozási érdekeké, stb.). Hiányzik továbbá a

hit, a befolyásoltság, a mámor, a vallás, a vonzalom, a poézis, a csók íze és a töltöttkáposzta élménye is. Hiányzik a *cselekvő* ember viszonya a dolgokhoz, jelenségekhez... (Mindez nem jelenti azt, hogy Albert Einstein ne lett volna vallásos vagy muzsikus is, vagy Stephen W. Hawking ne lett volna mozgáskorlátozott...);

a társadalomtudományok pedig inkább

- az okok mögött szándékot, célt, érdeket, körülmények hatalmát, esendő embert, véletlent is figyelembe vesznek;
- a történések rendszerében az emberi képességek, nyitottságok, hatások és kölcsönhatások, motivációk másik (olykor párhuzamos, olykor szembenálló) rendszerét is figyelembe veszik;
- eszköztáruk a beláthatóság, áttetszőség, esetlegesség, változékonyság, megismételhetetlen egyediség, vitatható hipotézisek és megkérdőjelezhető általánosíthatóság mentén alakult ki;
- megfigyelési tárgyaik és eredményeik egy sajátlagos mérce alapján elvégezhető felmérés részei, ám korántsem mindig számszerűsíthető jelenségek egyes csoportjai, amelyek bemutatása és értelmezése korántsem független a felmérő céljaitól, értékrendjétől, hangoltságától, érzékenységétől stb.;
- vizsgálati helyzetek helyett sokszor virtuális, elvont, szinte alig létező világok szuverén leképezéseire építik tudásszintjüket, s ennek mindenkor része, velejárója a zavaró momentumok, „információs zajok” kalkulálása is, sőt: olykor épp ezek adják a pontosítás (mögöttes jelentés, motiváció, „üzenet”-megértés) lehetőségét is;
- belső normájuk az objektivitásra törekvést kiegészítő kutatói involváltság, a szubjektum befolyásától korántsem mentes megértés, a sokszor szubjektív hangú értelmezés, a kritikai tartalom, a különböző összefüggésekkel számoló, de a „végső tudás” megszerezhetőségében kételkedő alapállás;
- horizontjukon a nagy rendszer(ek) mellett a kis rendszerek, mikrovilágok, kölcsönös belső függésrendszerek belátása is szerepel, a megnevezést és értelmezést egyenrangúként kezelik;
- a felmérési eredmények alapján (nem igazán vagy egyre kevésbé) próbálnak időtálló állításokra vállalkozni (legalább céljuk mindig lehetett egyéb is, pl. befolyásolás, motivációk felismerése, rejtett összefüggések föltárása);

- a megismerési folyamatot sokszor az élet sodrásától függő, számos esetben esetleges vállalkozásnak tekintik, a tervezhetőséget nem okvetlenül tekintik egyfajta végcélnek, sőt a lehetséges konkrétságban is csak feltételes hatások befolyásának tudomásul vétele alapján szólnak.

Ebből a megközelítésmódból jól kitetszően hiányzik annak (sokszor elemi) elismerése, hogy a mérések objektívek is tudnak lenni, és hogy a kutatás és megértés sokszor (ön/korlátozóan) szubjektív függvénye a megközelítésmódoknak. Jelen van továbbá a hit, a befolyásoltság, a mámor, a vallás, a vonzalom, a poézis, a csók íze és a töltöttkáposzta élménye is. Alapmérce a *cselekvő* ember viszonya a dolgokhoz, jelenségekhez, a megismerő szubjektum nyitottsága és befolyásoltsága... (Mindez persze nem jelenti azt, hogy Johann Sebastian Bach is ne lett volna vallásos és muzsikusz személyisége dacára roppant rendszerszerűen gondolkodó is, vagy Gandhi ne lett volna törekeny személyisége ellenére tömegeket megmozgató, strukturális modernizátor... stb.).

Meséesebben elmondva a társadalomtudomány is hasonlítható olykor – minél „tudományosabb” akar lenni, annál inkább – egy olyan ökológushoz, aki már régóta csak helikopterről nézi („tekinti át”) az élőhelyek állapotát, mikrovilágát – általánosságban persze így is sok mindent tud és meglát, a látottakról „igazat” szól, sok szempontból érvényeset is mondhat, hiszen egykor jól megtanulta, sőt megismerte a kutatási területet –, de valójában sosem beszél konkrétan egyetlen élő harangvirágról vagy tintagombacillatról. A fordulat a társadalomtudományokban is, az egyedi megismerés esetében is akkor következik be, amikor kiváló ökológusunk végre leszáll a terepre (vagyis a társadalomba), és képes lesz leírni azt a sokszínűséget és sokszerűséget, ami akár egyetlen jelenséget is bizonyítva körülvesz, s egyazon biztonsággal fogja majd látni a fát és az egész erdőt is. De azért ez nem a leggyakoribb jelenség: a társadalomtudósoknak is vannak térképeik, adatsoraik a tömegesen létező emberekről, akiket nem személyiségük, adottságaik vagy egyedi voltuk alapján jellemeznek, hanem előfordulási minták alapján: például a *statisztika* vagy a *demográfia*, amelyek nagy embertömegekről alkotnak képet, mégpedig ezt sem egyedekre koncentrálva teszik, hanem *adatokkal* (ezek összességével) beszélnek el megfigyeléseiket. A *historia* például, mely a történések folyamatát követi figyelmével, kitünteti egy pontot az emberiség életútján, s abból a mai nap felé közelítve mondja el feltételezéseit vagy adatait, olykor feltételezve, hogy

mindennek fejlődési célja, útja, tempója van – s e téren még változás is bekövetkezhet, hiszen az egyívű, egycélú, egyvonalú evolúció elméletét több másik egészítette ki, s a 20. században már a többvonalú fejlődés-teóriák korántsem voltak ritkák, az egyenes mozgásirányt pedig olykor cikkcakkosnak, olykor nekilendülőnek, máskor megtorpanónak, vagy hullámszerűnek is leírták. A (humán) *geográfia* pedig, mint alkalmazott embertudomány a térbeliség számos mozgásos vagy változó kiterjedésű jelenségét követte nyomon, egyfajta zárt körnek tekintve a létezési módokat és pályákat – de sokszor még így is hiányzott közlendőiből egy-egy esendő emberi momentum, perszonális érdek, leplezett cél. Az *ökológia* a mikrojelenségek és a makroviszonyok összefüggéseit vizsgálja, problémák és válságok gazdasági-környezeti relációit elemzi, s mint az „ébredés” vagy félelmes fölismerések tudománya a totális válsághelyzet előtti pillanatokban küld riasztó értesítést az óvatlan társadalmak felé (a Római Klub kiáltványától a Johannesburgi Csúcsig megannyi formában és hangsúllyal). Az *ökopolitika* sok esetben ugyanennek folyamatszerző fegyvertára immár, eszközként él a szinkron és a diakron folyamatok elkülönítésével, programként pedig a központi döntéshozó folyamatok helyett a decentralizált (helyi, autonóm, öntevékeny) mozgalmak és történések fontosságára fókuszál, megfogalmazva a makro helyett a mikro fontosságát, mint azt a „gondolkodj globálisan, cselekedj lokálisan” elhíresült alapelv is jelzi), de fölkiáltójellel jelzi a harmónia fokozódó hiányát és a diszharmóniák fenyegető hatásait, az egyensúly-szabályozás és a válságkezelés technikáinak elkerülhetetlenségét. A *szociológia* embertömegek jellemző rendszerében gondolkodik, hierarchiákba és függésviszonyokba ágyazza a társadalmi történéseket, az egyes jelenségeket is a tömegesség alakjában teszi kutatás tárgyává, s eszköztárában hangsúlyosan van jelen a kinagyított értelmezések mögötti kutathatóság, az operacionalizálás, a bizonyíthatóság igénye, de szándékát tekintve a komplexitás felé fordul végső soron.

Nem próbálok itt minden tudásterületre kitérni. Nyilvánvaló, hogy a pszichológia például eltér a korábban vázlatosabb lelki képletektől, a vallásjelképek kutatása is, a családtörténetírás úgyszintén..., noha alapszinteken mégis találkoznak egymás szempontjaival és következtetéseivel. Ami fontos itt: *deskriptív* (leíró) *tudástípusok* alakulnak ki, melyek a társas kapcsolatok sűrűjében megneveznek és nyomon követnek téri és időbeli dimenzióikban olyan létező formákat, amelyekről a megnevezés

kockázatával állíthatnak olyasmit, ami egyediségében érvényes, ugyanakkor kivetíthető, „felszorozható”, némiképp általánosítható is.

Az a tudásterület, s főleg szemléletbeli, módszerbeli másságot is kialakító megismerési mód, amiről fentebb is szóltam, a *kulturális és az ökológiai antropológia* a társadalom és az ember kulturális komplexitásáról kíván többet megtudni. Nem csupán egy-egy egyénről, de nem is nagy tömegekről. Nemcsak egy adott pillanatban, s nem egyetlen megnevezési vagy leírási módot előírva, hanem a megjelenítés felelősségét a kutatóra hárítva ugyan, de azzal az esetlegességgel, amely például alkalmas lehet arra, hogy egy „pislantást” értelmezni tudjunk... Miféle eszköz ez, s mire jó ekként...?

Talán legfőképpen a dolgok, jelenségek, tárgyak, viszonylatok bemutatása ez, amely valamifajta „sűrű leírás” formájában is eléggé bizonytalan tud lenni. Ez a bizonytalanság a természettudományok vagy élettudományok esetében a hipotézis vagy teória csődjét, érvénytelenségét, igazolhatatlanságát is jelentheti... Nem így az antropológiában, ahol az ember „mint a kultúra maga szötte hálójában” vergődő lény, egyazon kérdéssel tucatnyi másakra tapint rá, egyazon gesztussal is több mindent fejezhet ki, s környezetének értelmező válaszai, reakciói megerősítik vagy gyengítik a gesztus üzenetét, mondanivalóját, értelmezési rendszerét. Ilyen példa olvasható a kortárs antropológusok egyik koronázatlan királyánál, Clifford Geertz-nél, aki a „Sűrű leírás” című tanulmányában módszerbeli és szemléleti igénnyel vezet be minket a megértés, a megismerés, a jelentéstulajdonítás, az ábrázolás rejtelseibe. Ez az írása magyarul megjelent kötetében sűrű harminc oldal, s éppen az általa világosan bemutatott árnyaltság-igény, az árnyalatvesztések és félreértelmezések példái okán eléggé felelőtlenül szimplifikálónak tűnik röviden elmondani, miről is ír. De a kockázatok és mellékhatások tudatában röviden mégis ismertetnem kell, hogy átláthatóvá tehessem a felfogásmód alapszándékát: „Az operacionalizmusnak mint módszertani dogmának a társadalomtudományokban sohasem volt túl sok értelme, s mára – néhány alaposan kitakarított szeglettől eltekintve (skinneri behaviorizmus, intelligenciavizsgálatok stb.) – nagyrészt ki is halt. /.../ Az a kultúrafogalom, amely mellett síkraszállok... lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejtést tartom céloknak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát” (Geertz 1994:172).

Geertz a „sűrű leírást” mint modellértékű megközelítést (eredetileg a Gilbert Ryle-től kölcsönvett kifejezéssel) úgy illusztrálja, hogy „elmesél” egy történetet, amelyben valaki egy pillanatra lecsukja jobb szemhéját – de a szemlehunyás *pillanatnyi művelete mint esemény* is lehet akár fiziológiás történés (pl. tikkelés, pislantás) és gesztus-tartalmú üzenet (megerősítés, beugratás, jeladás, utánczás stb.), attól függően, milyen tartalmat hordoz. Ezt azonban egy tipikusan „objektív” fotográfia alapján sem egyszerű eldönteni. A kérdés tehát sokszor csak az: vajon a pislantás jelentése hogyan illeszthető a „korrelációs mátrixok alapján történő klaszteranalízis” feltáró mélységeihez, avagy a tudományos leírás operacionalizált eszköztárához...? Geertz válasza egy hosszú történet, amelyben egyazon társaságban mást és mást jelent ugyanaz a fiziológiás mozdulat a résztvevőknek, így hát más és más kontextusban kell értelmezni is. (Egy bekötött szemű ember, akit egy elefánt lábához vezetnek, egészen más vízióról, más „lényről” fog beszámolni, mint akit ugyanígy az agyarához, füléhez vagy ormányához kalauzolniak – mégis mindegyikük az elefántról beszél valamiképpen, csak épp akadályoztatva volt abban, hogy komplex módon és a teljes jelenséget érthesse meg...). Ezért mihamarabb a kultúrát és magát az emberi viselkedést szimbolikus cselekvésnek (is) tekintjük, értelmét veszíti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár e kettő keveréke. Sziklák vagy álmok, helyi vagy globális, természeti vagy társadalmi, ősi vagy modern – mindegyik ebbe a világba tartozik, a kérdés inkább arra vonatkozik, mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén (Geertz 1994: 177).

A kulturális elemzés (és ekként a társadalmak természeti-környezeti-kulturális folyamatainak megértése is) „jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a leghelyesebb találgatásokból”. Az ökológiai szemléletmód esetében ugyancsak egyszerre van szó kicsiről és óriásiról, globális történésekről és helyi transzformációkról, a vizek és erdők mérföldnyi kiterjedéséről és egy élőhely mikrovilágáról. Az antropológia szemléletmódja a mikrovilágok kutatásában is ugyanazt a megismerő-értelmező, leíró-interpretáló „metodológiát” teszi szükségessé, mint a távoli tájak, elvarázsolt világok kulturái és társadalmi esetében...! Vagyis „bármire”, bárminek értelmezésére alkalmas lehet. S ha kutatásról, beilleszkedésről, tapasztalatok regisztrálásáról van szó, akkor a megismert vagy merészen körvonalazott jelenségek értelmezése maga is egyfajta „szövegolvasás”, a környezet, vagy a természeti kultúra szövetének, szövésmintájának „letapogatása”,

amely nemigen nélkülözheti a kutatói önértékelést, az összehasonlítást, a semmilyen mértékben nem nélkülözhető empátia gyakorlását, a szerep- és nézőpont-változtatás állandó kísérlését. A „megnevezés joga” éppúgy a kutatóé, mint a megismerhető jelenségek esetében a természettudósé. Amit e tudományos sodrásban a kutató tehet: feltételezi, megkeresi és felmutatja a vélhető vagy megnevezhető értéket. Feladatnak ez sem kevés...

Az antropológiai szemlélet eleve a komplexitásból indul ki, onnan, ahol a szociológia már lemondóan elhagyja a vizsgálhatónak tekintett tartományt. Az antropológia is tényekből építi tudását, eseményekre fordít figyelmet, de a kulturálisan értelmezhető jelenségek komplex egységét, sokszoros összefüggésrendszerét kívánja megérteni, beláttatni, továbbgondolásra ajánlani. Nincsenek „végső válaszai” (vagy ha vannak is, ezek nem kötelezőek a másként gondolkodókra, máshol kutatókra, más összefüggéseket keresőkre nézve). S ha egy olyan jelenséget tekint tárgyának, amilyen a vallás, az emberi testről kialakult kép vagy a csereviszonyok és ajándékok rendszere (Marcell Mauss például mindháromat tanulmányozta, miközben legfontosabb társadalommorfológiai tanulmányát az eszkimókról írta, lásd Mauss 2000), akkor is egyszerre tekinti fontosnak a jelenségek *kívülről* látását és *belülről* áttekintését. Ez az *étikusnak*, illetve *émikusnak* nevezett felfogásmód, melyek egységét, kölcsönhatásban létét, kölcsönös függését és folytonos változásait az antropológusnak hűen kell követnie.

Az antropológiai gondolkodásmód sokáig a kultúra megismerését és rendszerének feltérképezését tekintette feladatának (a „lajstromba vételt” akkor állították le, amikor a minták száma meghaladta a fél ezret, s rá kellett jönni, hogy minden értelmezhető a kultúra rendszerében, s alig van olyan emberi jelenség, amelynek ne lenne a kultúra dimenziójában is sajátos tartalma, funkciója, hatása). Lévén szó itt nem valami antropológia-elméleti bevezetőről, engedtessek csupán azt hangsúlyozni, hogy a kultúra eredeti jelentése és tartalma, a *cultivare* leginkább a természetbeni munkálkodásra vonatkozott, a műveléssel kapcsolatos volt, növényi kultúrák, szőlőművelés, talajelőkészítés, mezőgazdasági technikák tartoztak jelentéskörébe. Az antropológusok (bár elsősorban a társadalomkutatókhoz sorolják őket), kezdetben épp annyit foglalkoztak a kortárs vagy történeti népek (pl. indiánok, ázsiai és dél-amerikai magaskultúrák, afrikai törzsi életmódok, szimbolikus struktúrák, szakrális szokások, stb.) természethasználati jellemzőivel, mint a kulturális örökség részeként megbecsülhető régészeti, építészeti, vallási, irodalmi, eszközhasználati

sajátosságokkal. Az antropológia a megélhetés, az életmód, az életformák és értékrendek jelenkori, ill. történeti sajátosságait kutatja, s (bárha olykor távolinak tűnő kultúrákról szól, pl. kanadai eszkimókról, szibériai sámánokról, melanéziai kereskedelemről, inka vallási rítusokról, római városünnepekről, japán családszervezési tradíciókról stb.) mondanivalója a kortárs gondolkodás számára is van. Sőt: a magát környezeti és gondolkodási válsághelyzetben érző emberiség, a nyugati kultúra csődjén sopánkodó szakemberek nem kevés csodálattal tekintenek a (véltetően) negyvenhatvan éves melanéziai kultúra mindmáig változatlan fennmaradása felé – vajon hogyan csinálhatják, hogy még mindig életben vannak, mi pedig két-hármezer év alatt szinte „elhasználtuk” kultúránkat és a minket eltető természetet, talán épp a kultúrávesztés, vagy elhasználás nyomán?

Az antropológia előfutárai által fölített kérdések számos választ kaptak a társadalomtudományok művelőitől, s ezek között a 19-20. századi embertudományi gondolkodásra jelentős hatással volt az *evolúciós* felfogástól áthatott értelmezés: egy képzeletbeli (vagy a történelmi időben tényleges kezdetként megnevezett) kiinduló ponttól napjainkig ívelően ment végbe az ember (és környezete) szerves fejlődése, s jutott el napjainkra a globális összefüggésekig, az elemitől a komplexig és összefüggésekbe ágyazottig, az egyvonalú evolúciótól a kultúrák rendszerszerű összefüggéseikig, az egyes kultúrák egyidejű fejlődéséig, az egyedi kultúrák egyetemes jellemvonásaiig, a hasonlóságok (vagy épp az eltérések) átadás ill. átvétel során más kultúrákba átkerült verzióig (diffúzió), az egymásra épülő komplexitásokról, mintakövetésről, kölcsönzésekről szóló elméletekig (bővebben Bohannon – Glazer kötetében).

A jelen esetben bennünket közelebbről érdeklő ökológiai felfogások sincsenek előzmények nélkül. Az evolúciós teóriák az élő és az élettelen formák kulturális jelentéstartalmainak értelmezői is voltak, az életmódra és a megélhetés-túlélés esélyeire vonatkozó felfogások nem nélkülözhatték a kollektív tudat megismerését, sem az értékrend átalakulási folyamatait, sem a kapcsolathálózatok, normák, eszközhasználati típusok, ökokulturális sajátosságok megnevezését – vagyis a *megélhetési módok teljességéről* kellett beszélniük. A kultúra megnevezése, értelmezése, határainak kijelölése, belső összefüggéseinek feltárása ennél fogva részint a történelem menetében nyomon követhető változások fölismeréséhez vezet, részint eszközül szolgálhat a humán szféra sajátosságaira vonatkozó tudás bővítéséhez. Az antropológiai gondolkodás ehhez

a *rákérdezés* eszközét adja (mi, miért, mióta, mi mindennel összefüggésben, milyen kölcsönhatásokkal együtt, miféle rendszert alkotva, milyen értelmezési lehetőségeket kínálva fogalmazható meg, s hogyan változik maga a kutatás tárgya, a kutató és a következtetések rendszere is), továbbá az értelmezés kötelezettségét, lehetőségét és igen széles (akár szubjektívnek is tekinthető) interpretációs horizontot kínál. Lássuk be, hogy a többféle értelmezés nem árt, csupán használhat azoknak is, akik kialakítják őket, s azoknak is, akik belülről nézve másképp fogalmaznak saját világukról, mint a kívülállók teszik ugyanerről. A társadalomtudományok rendszerszerű értelmezési módjai és a korlátozott szépség eluralkodása azonban nem a lemondás hangsúlyával szól, csupán az óvatosságával. Képzelt ökológusunknak lehet az a tapasztalat, hogy egyik gomba miben másabb, mint a másik, talán nem újdonság – de nem is okvetlenül kardinális kérdés az erdő túlélő stratégiái szempontjából. A társadalom és a természet harmóniájában (vagy íratlan békeszerződésében) eddig meglévő kiegyezések felborulása, korunk ökológiai krízise azonban sürgetővé teszik a belátások hitelességét.

Az antropológiai gondolkodás vállalt feladata az egyes társadalmak tanulmányozása és összehasonlítása az indukció módszere révén (Franz Boas), a szokások tanulmányozása egy kulturális egész részeként, valamint elterjedtségük elemzése a szomszédos kultúrákban. Amikor az antropológia kutató nézőpontja és *rákérdező* módszere révén felfedi a szerkezeti tényezők hatását, a kultúrát alakító pszichológiai aspektusokat és a szokásokat, akkor a helyi-területi fejlődés történetét figyelembe véve nevezi meg azokat a kulturális alakzatokat, amelyek az alaptípusuk normái szerint megfigyelhetők, és nem a biológiai, evolucionista vagy összehasonlító szemléletmódot követi, hanem a kulturális integráció hatását és folyamatát. Ennek az integrációs mechanizmusnak régtől fogva módja volt egy-egy szubkultúra, csoportszintű társadalom vagy etnikai milió szervező elvei alapján hatás alá vonni egyes típusokat, közösségeket vagy kollektív entitásokat – a globalizáció korában azonban erre már csak részben van esély. Az antropológusok (a kortárs világ egy korántsem elhanyagolható részében) egyre többször kényszerülnek arra, hogy kérdezők helyett válaszadók legyenek... Így például a globális krízisek révén felmerülő kérdésekre az egyik válasz a káoszelméletek elfogadása, a sorsára hagyott elégedetlenség tudomásulvétele. E nemcsak globális cserére, hanem a munka-érték, az időháztartás, a rangok, a társadalmi szerepviselkedés, a szimbolikus tőkék piacára vonatkozó megfontolások a huszadik század végi gazdasági-, társadalmi-, morális- és értékválság kimondásáig jutottak el,

látványosan jelezve például azt, hogy a társadalom egyedei közötti kooperáció lehetősége, szándéka és feltételrendszere, valamint a szerződési morál és a kölcsönösen tiszteltben tartott jogképesség a versengő típusú társadalmakban is működési alapfeltétel, nélkülük végletes válságok kezdődnek meg, és a lerabló-zsákmányoló életmód önmagában nem élheti túl a totális szolgáltatásokban gondolkodó társadalmi közösségeket. Az ökológiai feltételeket ugyanis nem érdemes egyedül a gazdasághoz kapcsolni, mellette a társadalmi együttélésnek megannyi nélkülözhetetlen szabálya, racionalitása, normája, értéktartománya van... – beleértve a szokásokat, a társadalmi kommunikáció számos formáját, a nyelvet, a hitelképességet, a kölcsönösséget, a bizalmat stb.

A kultúra ökológiája kétségkívül visszatekint a természet és társadalom, kultúra és világ- (vagy válság-)értelmezés 1920–30-as évekbeli előképeire, az eredeti, ökológiára, az entitás és környezete, vagyis ebben az esetben a kultúra és a környezet viszonyára. A *cultural ecology* egyaránt hangsúlyos szópár, de korunk értelmezési tartományaiban az ökológia a kölcsönhatások tanulmányozása kíván lenni élő szervezetek eloszlása és mennyisége, egyensúlya és változásai szempontjából. S amiként az antropológia a viselkedés, felfogások, értelmezések és létmódok jelentésszerű univerzuma, a kultúra kontextusában értelmezett ökológia sem tud eltekinteni attól, hogy egy jelenség nem vonatkoztatható el saját háttérétől, történetétől, működési közegétől, „társadalmi környezetétől”. Ezt a háttérret a kultúra adja, de nem elterpeszkedett felhővonulatként, hanem szinte természetes környezetként (létező szellemi-spirituális közegként): a természeti objektumok szintje „fölött” úgy létezik a környezet, mint kényszerfeltételek együttese, külvilág, működési közeg. A hagyományos élővilág-felosztásba ma már az ember is szerves lényként beletartozik, de oly sok más ugyancsak. A kultúra által vezérelt létszférák, amelyeket az ökológiai antropológia tanulmányoz, leegyszerűsített formában a következő tudományterületeken jelennek meg: ilyenek a *viselkedéstudományok*, melyek ember és világ, mikro és makro, tér és idő dimenziójában taglalják a létmódok szerves egységét; a *kultúra ökológiája* (ebben az értelemben a kultúra attitűdök, magatartások, ismeretek, minták összességéként jelenik meg, pl. az antropológus Ralph Lintonnál, de Clifford Geertz-nél már kevésbé viselkedés, mint inkább jelentés-univerzum); végül a környezeti nevelés, a környezettervezés és a környezetvédelem szoros egysége, melynek környezetpolitikává és környezettudatos

pedagógiává szervezését intézmények, értékrendek, szemléletmódok egyaránt szolgálják.

Az ökológiai antropológiát – más néven, de nem teljesen azonos tartalommal – *környezeti antropológiának* is nevezik (lásd bővebben Borsos 2000), melynek fő kérdése, hogy *a kultúra természeti környezetében milyen jelenségek hatnak együttesen*. E tudományterület teoretikusai az alapkérdést nem a *valamennyi kultúrában* jelen lévő alrendszereket értelmezve válaszolják meg, hanem a kultúra kialakulása, szerveződése, „miértjei” és „hogyanjai” révén. Vagyis a kölcsönhatásokban. S teszik ezt úgy, hogy nem a biológiai ökológiából eredeztetnek párhuzamokat, hanem a föntebb említett, sok kutató által leírt (vagy az őket megelőző időszakban *antropogeográfiának* nevezett), technikai-fizikai-geográfiai és elosztási determinizmusokban, talaj-éghajlat-társadalmi élet összefüggéseiben, valamint az ismétlődő szabályrendszerek szintézisében, illetve kulturális areákban és történeti hatásokban nevezik meg a lényegi történéseket. A kultúra ökológiája persze egyúttal *humánökológia* is, melynek azonban teljes tartalmára vonatkozó tudományos konszenzus még nem alakult ki.

Mindezen körvonalak mellett és után is alapkérdés marad: lehet-e és szabad-e akkor hát a természetben magában zajló természetművészetet a tér adottan kész dimenziói közül a falak (épületek, múzeum, lakóparkok) határolta alkotótérbe „átemelni”? Marad-e passzív az alkotó ember, ha „visszanemesedik” a természethez, vagy épp kitágítja annak lüktető életszerűségét az emberlét belső szférái, a lelkiismeret, a psziché, a tolerancia és empátia felé is? Esetleg épp fordítva: utópiák gyártójává merészkedik a kortárs mítoszt építő, a performer bátorsággal új természeti hierarchiákra figyelmet irányító? S visszahat-e az alkotóerő, a habitus, a hatás a művészi magatartás révén magára a természetre, a domináns életfeltételek belátására, a természet hierarchiájának újrakomponálására? Ne mondjunk még „igen”-t, mielőtt a kelet türelmét és bölcselmét a nyugati természet-leküzdés úrhatnámságával össze nem vetjük! Az alázat, reflexivitás, a „falusi” vagy alternatív városszéli élet belátásai ugyancsak rituálék, performatív kihívások, magán-paradigmaváltások egyszersmind. Az „expansionista-aktivista” attitűd, az amerikai *land art*, *nature art*, *environmental art*, *ecological art* térhódítása mintegy fél évszázada már, s ma főképp az evolúciós teóriák (élő és élettelen formák) kulturális jelentéstartalmainak értelmezésére vállalkozó kísérletei talán részben tükrözik az életmódra és a megélhetés-túlélés esélyeire vonatkozó felfogások, a kollektív tudat megismerésének kísérletét, az értékrendi

átalakulási folyamatokat, a kapcsolathálózatok és normák, eszközhasználati típusok és ökokulturális sajátosságok megnevezését, a mitikus perspektívát éppúgy, mint új túlélési modellek keresésének dilemmáit. Az *environmentalizmus* bátorsága az esztétikai funkcióval szemben immár nem a privát tulajdonról, nem a hierarchiáról árulkodik többnyire, hanem a természettel való újfajta szövetkezés utópiájáról, majdnem tán mítoszáról is (lásd még Mumford munkáit, Fraser vallás- és mágia-históriai összgyűjteményét, vagy Katona Bernadett inspiráció-értelmezését, Kapitányék életmű-terjedelmű szimbolizáció-köteteit és mai alternatív művészportréit).

A kortárs természetművészet talán már nemcsak a művészi jelenlét tradicionális, lokális, kézműves és komplex harmóniára törekvő szándékában mutatkozik meg, mely az alkotó és befogadó ellentétpárjára épült sokáig, de immár megbillent, s a hierarchia helyébe a befogadó közösség reflexív viszonyát éppúgy a műtárgy funkcionalitásához rendeli hozzá, mint egykoron a felfedezés párjaként a megszállás/indoktrináció jótéteményét elvető, élményközösségi harmóniát kereső belátások. Ez ha „magas” kultúra (mint az ősi Egyiptomban vagy az inkáknál), ha „mély” (mint Óceánia vagy Szibéria népeinél), ha nemzetközi vagy lokális, intim módon érvényesülő vagy performatív – végső fokon a lehetségest szolgálja. Avagy, talán épp a „karókat” szedegeti vissza, miként Rousseau vizionálta egykor, vagy mint a természet ökológiájának, a kortárs kultúra természetfogalmának, vagy a változó antropológiai „embertudománynak” új interpretációit teszi lehetővé a művészeti szcéna tükrében...

Helyzet-adta jelentés – térbe loccsant közlés

A kiállítási térben kínálkozó bóklászás lehetősége egyúttal a szimbólumok erdejében barangolást is kínálja. Emitt egy talajra roskadt faág látható, melynek végső pusztulását a szimbolikus (és jelentéses) térbe emeléssel oldja meg a művész: hajszálvékony fehér cigarettapapírral tartósítja az egész kétméteres természeti konstrukciót a törzstől a legkisebb ágvégekig, majd egy sarokba állítva szúrós fényel olyan árnyékot varázsol mögé, mely szinte ködlő térbe emeli és ebben életteli sötét vonalakba fonódik, miáltal átszimbolizálja és többszörösen is élővé teszi az immár holtta vált természeti anyagot, (árnyéka az élőknek van!), majd nevet ad neki és kiállításra viszi. Amott egy másik, fölfelé csúcsosodó, végehajlott süvegszerűen tornyosuló anyagra a legsűrűbb szövésmintát ragasztgatja talált madártollakból, s ezáltal az elívelő alakzat minden lecövekeltsége dacára a légiességet, mozgásosságot hordozza, performatív üzenetet vesz

magára. A kiállítóterben több más madár-szárny, röppenés és hussanás, szárnyaszegett lét kiterjeszkedései, lebbenő és illékony természetesség idézi az emberi és „angyali”, légies és kiszolgáltatott, szabad és nőies jelrendszert. A madár mint lélek, röppenés, kiszolgáltatott vágy, szabadság, esendőség, terjedés és elmúlás...



https://scontent.xx.fbcdn.net/hphotos-xpa1/t31.0-8/12307420_1704037629830578_5525475305082521143_o.jpg

Persze, nem maguk a művek, hanem a mintegy beléjük költöző ember, az értelmező pillantás tölti meg ilyes tartalmakkal a láthatóságot. Victor Turner kulturális antropológus szimbólumértelmezési eljárása szerint *pozicionális jelentést* kapnak ekképpen a kutató tekintete elé kerülő tünemények, amit abból olvashatunk ki, ahogyan egy szimbólum viszonyát meghatározzuk más szimbólumokhoz képest, vagy egy tárgy ill. cselekmény teljes struktúráját áttekintjük.¹⁰² A látható szimbólum függhet más vizuális vagy narratív, akusztikus vagy anyagszerű motívumokhoz fűződő viszonyától, de meg a cselekvések együttesétől is, amelyben megjelenik. Minthogy ez különösen igaz

¹⁰² Turner, Victor Witter 1967 *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, Cornell University Press.

a törzsi művészet tárgyaira, szinte kézenfekvő az antropomorfizáló játék velük, mivel többnyire nem statikusak, hanem dinamikus funkciójuk van.¹⁰³

A jelentés következőképpen a szimbólumok pszichológiai hatásával is társul, amely ideológiai és érzéki pólusokhoz kapcsolódik, vagyis normákat és értékeket szabályoz, amelyek irányítják az egyén közösségi viselkedését is, érzelmileg motiválják a cselekvést és elfogadást. Az etno-esztétika rendszerében alapvetően összefonódik az eszmei funkció és a dramatikus megjelenítés, a tartalom és a forma mellett a művek jelentéstartalma és motiváltsága is. Képzeljünk el egy kilenc részes kiállító teret, melyben szinte egymásba folynak, kölcsönhatásba kerülnek az alkotások. Egyiknek hangja van, mert a természet alapja, a Föld sóhajait teszi hallhatóvá, a másiknak homokszerű szitálása mintázható meg egy figurális hengerrel, a harmadik csupán fotó egy kék és rózsaszínű csempedarabokkal „kibéelt” patak partjáról láttatva a szivárványos suhanást. A strukturális elemzés, melyben mindezek nemcsak „lettárszerűen”, hanem interakcióban értelmezhetőek, valahol az érzékszervek komplex munkáját, az emberlét teljesebb függésrendszerét, a „természet-olvasat” jelentésmezőjét rajzolják körül, s ez ezért tűnik meghatározónak és hatékonnak, mert összekapcsolja a művészi termék, produkció vagy *performance*¹⁰⁴ belső logikáját az adott társadalom más mintáival és adott emberi reflexiók önálló tereivel, kölcsönhatásaival.

Egy másik terem sarkában indonéz művész „üzenete”: öt, öles faanyagból formált, talpakon álló szabályos kereszt, mintegy egyetemes jelképként..., „karjaikra” akasztva egy-egy tekintélyes méretű kókuszdió, megfelelően, a látható kiszáradás rétegeivel, szinte rögös felületével. A közlés itt is a látványon túli értelmezés függvénye: keresztény szakrális kultúrában akár a vérző Megfeszített nedveit fölfogó edény, mintegy ereklyetartó vagy amulett-függő is lehetne, de mert az alkotó a túlnyomóan iszlám-hitű

¹⁰³ Az *antropomorf* görög eredetű fogalom: emberszerű, emberiesített, ember alakú, vagy vele kapcsolatos jelenséget testesít meg; vallási megnyilvánulásként a természeti jelenségek emberi tulajdonságokkal való felruházásaként is ismert. Számos kultúrában eredettörténetek, mesék, mitológiák, irodalmi művek élnek az antropomorfizálás eszközével, a képzelet, álom, félelmek ugyancsak telítettek velük, a népi kultúra „képtára” (de a sci-fi irodalom, képregény, rajzfilm, számítógépes játék, fantasztikus film, mesefigurák parttalan tömege, Esopus meséi, a *Maugli* vagy *Mickey Mause* históriája, Orwell *Állatfarmja*, a *Csillagok háborúja*, vagy az *E.T.*) ugyancsak végtelen mennyiségben szolgál példákkal, mivel a megszemélyesítő, de még uralható szférát közvetítik, szemben a félelmetessé formált lények világával, akikkel szemben az ember érzelmi, viselkedési, morális és megismerési stratégiái hatástalanok maradnak.

¹⁰⁴ *performance* (angolban a „szerepjáték”, „eljátszás”, „teljesítmény”, „előadás”) olyan artisztikus cselekvés, amely tervezett vagy spontán attrakció során egy célzott közösségnek vagy közönségnek szánt üzenet átadására vállalkozik. Művészeti produkcióként lehet vizuális alkotás, zene vagy színpadi produkció is, az etno-esztétika értelmében pedig olyan komplex közlésforma, amely része lehet pl. egy rítusnak, eszköze vagy előjátszása valamely tartalomnak, megjelenítése valamely szimbolikus jelzésnek-jelentésnek.

Indonézia „küldötte”, még rejtelmesebb a mögöttes tudás. Nevezetesen az, hogy a természeti világot az ipari bambusz-dömpinggel betelepítő „globalizáció” épp a természetes vízkészletet vonta el a helyi lakosságtól, melynek szenvedéstörténete azonban senki gyarmatosítót nem igazán érdekel, s e mű erről a természetfosztott állapotról üzen a megértő külvilágnak... Persze, mint minden vizuális élményvilág, amint fogalmi betűsorba „fordítják”, rögvest kevesebbet is hordoz már. Ismeretes, hogy minden múlt(-értelmezés) történetfüggő, sőt nagyban és többnyire, egészében és változó mivoltában is értelmezéstörténet függvénye (vagy az is). A jelentésterék diskurzusa, meg a szereplők elbeszélés módja sosem lehet ettől elrugaszkodott. Sem azoké, akik formálói, alkotói a diszkurzív tereknek, sem azoké, akik befogadói. Miként Hayden White írja: *„Minden történelem fikció”* – s ezzel az utóbbi fél évszázad történetírásának egyik alapszemponjtját fogalmazza meg, minthogy a képzelet és emlékezet kifejezetten esszéisztikus és irodalmi-bölcseleti gesztusként értelmezhető kihívássá éppen ettől válik talán.¹⁰⁵ A megértést szolgáló bölcseleti narratívák persze régtől fogva kiegészülnek a természetfölötti, a nehezen értelmezhető, a társadalomfüggetlen vagy épp társadalmi alrendszeri tüneményekkel, egyebek között a vallási/egyházi/világképi jelenségekkel is, kibélelve ezek megannyi művészeti-képzeleti összefüggésével is. Így az időn, annak múlásán, épülésén, elfoszlásán, tündöklésén vagy leromlásán elámulni hajlamos egyén folytonosan új és új összefüggésrendbe, tárgyi és természeti, naturális és mesterséges környezetbe kerül. Az „idők teljességében” való hit – vagy legalább ennek esélyét fókuszba emelő gondolkodási szertartás – akár „üdveményeket”, akár hétköznapi eljárás- és megélés módokat egyaránt tükröz, minduntalan a világok „démoni hatalmasságaival” vagy szakrális bizonyosságot kereső mitikus világképek konstruálásával törekszik érvényes narratívákat előállítani (bővebben lásd Rudolf Bultmann alapkönyvét 2007: 205-212, 316-322).¹⁰⁶ S arról, hogy az elbeszélő módok miként ülednek le vagy eresztik gyökereiket a mítoszba, ugyanő így vélekedik: *„A mítoszban az a hit fejeződik ki, hogy az ember által lakott, ismert és rendelkezésre álló világ alapja és célja nem önmagában van, hanem kívül esik az ismert és megfoghatón, és hogy ezt az ismert és rendelkezésünkre álló világot folytonosan áthatják és fenyegetik az alapját és határát jelentő titokzatos hatalmak. Ezzel együtt a*

¹⁰⁵ Az erről szóló problematika volt kurrens témája a (White részvételével és tiszteletére rendezett) 2009-es rochesteri történész-konferenciának, *Between History and Narrative: A Colloquium to Honor Hayden White*. <https://www.rochester.edu/news/printable.php?id=3356>

¹⁰⁶ Bultmann, Rudolf 2007 *Hit és megértés*. L'Harmattan, Budapest.

mítosz azt a tudást is hordozza, hogy az embernek nincs hatalma önmaga felett, hogy nemcsak az ismert világon belül nem független, hanem mindenekelőtt az ismert dolgok világán túl ható erőktől függ, és hogy e függés révén éppen az ismert erőktől válhat szabaddá. A mítosz tehát tartalmazza saját kritikájának motívumát, azaz megalapozza objektíváló elképzeléseinek kritikáját, mivel tulajdonképpeni célja – hogy a világ és az ember felett uralkodó dolgok transzcendens hatalmáról beszéljen – kijelentéseinek tárgyiasító jellege folytán homályosan és burkoltan jelenik meg” (Bultmann u.o. 212). „További vizsgálódásra lenne szükség annak leírására, hogy meddig terjed a hasonlóság a modern történet- és természettudomány között. Számunkra most az a fontos, hogy a modern történelemfelfogás a valóságot nem objektíváló módon, hanem a történelmileg egzisztáló ember valóságaként értelmezi” (o.u. 317).

A kiállítás mintegy százötven alkotójának is sokszor talán alapkérdése: elavul-e, ami régről, természettől, múltból való, s ha mégsem, mi élteti tovább, hogyan kel új életre, illeszkedik kortárs szimbólumrendszerekbe, narratívákba, létmódokba, normaképzetekbe, „objektíválódó” tudásba, meg azután mindez milyen formaváltozatban létezik tovább? Marad-e régi a természeti és emberi múlt, ha újraértelmezzük, ha friss nevet kap, s ha életképessége új verzióban mutatkozik, vagy ha éppenséggel végképp elpusztul, esetleg ha csak elavul, idejét múlja? Miként marad meg mégis mindaz, amit fölhasználtak, megváltoztattak, demitologizáltak épp elégszer, átírták és újraélesztették megannyiszor, s mindezek után (vagy mindezek ellenére) megmaradt mégis az igény, hogy életre galvanizálják a mitikus históriát a kortárs kontextusok egyik „alapszövegeként” – vagy pedig ez újabb keletű mitikus világképek helyébe természetmítosz alapjait fektessék le? S egyetlen közös térbe öntve megmarad-e az önálló jelentések tartalma, avagy kölcsönhatásokba olvad és konfliktusba kerül, harmonizál vagy megküzd egymással kinek-minek megjelenített tartalma?



http://www.natureartbiennale.org/bbs/board.php?bo_table=nomadic&wr_id=72&lang=eng

Írásom egy előző blokkjában az antropológiai olvasat szükségességét merészkedtem hangsúlyozni. Az a humánökológia, amely a narratív művészetek értelmező szótárával kínál „olvasatokat”, sosem lehet mentes az előképektől, függetlenül attól, hogy ezek szakrálisak, performatívak vagy materiális okságok viszonyrendszerébe illesztettek. A hegy magas sziklakapuban kifeszített ruha tánca a szélben, vagy az erdélyi tájban mesterséges bozótszerűen „visszatermesztetiesített” tájrészlet, amelyet az ember mintegy újraformáltan visszaad a tájnak, s esetleg míves márványmedencét ültet a tó vizébe, hogy kontrasztot képezzen a mesterkéltnél és a szerves között, mind-mind fölidézni azt a kulcskérdést vagy alapproblémát, hogy mit tudunk – egy antropológus szemével vagy egy képzőművész érzékenységgel – a természet és az ember (képzelt) viszonyáról, e viszony „megemelt” kifejeződéseiről. A „természetinek” és a formálnak bensőséges viszonyáról akár a törzsi kultúrákban, akár a modern nagyvárosban napra nap láthatjuk lenyomatait. Amikor a művész azzal provokál, hogy a nagyvárosi flasztterra talpalatnyi gyeptéglát rak le, s ezzel kihívóan becsempészi az elidegenedett gépvilág szívébe az onnan kinyúvasztott természet(esség)et, akkor megnevezi, életszerűvé teszi, kontrasztosan hangsúlyozza az értékvilágok relativizálásának aspektusát, s újraalkotja

valamely magáncélra a természetmítoszok indokolt értékrendjét, jószerivel új mitológia üzenetét közvetítve.

Tudjuk jól persze, hogy a modern és praktikus, „hatékony” és „eredményes” tanok, elbeszélések, narratívák és analogikus vagy dehistorizáló közlésmódok aligha többek, mint időleges, divatos, de nem kizárólagos komponensei a hömpölygő históriának, s mint ilyenek, természetesen ugyancsak *a történelem elbeszélésének verziói*; de tudjuk közben azt is, hogy a demitologizáló, vagy épp átmitologizáló eljárásmodok sosem lesznek-lehetnek egyeduralkodók, míg jelen van az értelmező ember egyedi-csoportos kérdezési és válaszadási rutinja is. Ezzel együtt persze lehet föltenni azt az alkotás- és művészet-ellenes kérdést, amit Hayden White szerint a XX. század legjelesebb történészei az antinarratív irányt követve föltettek, nevezetesen azzal a meggyőződéssel, hogy a világ jelenségei nem beszélhetők el formalizált vagy improvizált közlésmódokban...: *„megtagadták, hogy a múltból egy történetet meséljenek el, pontosabban szólva, nem egy jól jelzett felütéssel, középső és befejező résszel rendelkező történetet írtak; az általuk vizsgált folyamatokra nem húzták rá azt a formát, amit általában elbeszélésként szokás értelmezni. Miközben elmondták a valóságról szerzett észleleteiket, illetve azt, amit ők annak tartottak, nem narrativizálták az általuk vizsgált bizonyítékokban, illetve az azok mögött meghúzódó valóságot nem öntötték egy történet formájába. Példájuk alapján megkülönböztethetünk olyan történeti diskurzust, amely elbeszél, s olyat, ami 'narrativizál', azaz olyat, ami nyíltan rátekint a világra és jelenti észleleteit, s olyat, ami úgy tesz, mintha a világot magát beszéltetné, mégpedig egy történet formájában”* (Whyte 1996).¹⁰⁷

Mindemellett ez a kiállítás a kultúratörténeti támpontok jelenléte dacára elsősorban élő hagyományt, kortárs jelenségeket és következményeket vizsgál a legkülönb narratívák révén, s ezért az sem meglepő, hogy a szimbolikus formák „grammatikájára”, működési mechanizmusára, keletkezés- és működésmódjára fókuszál. „Kis gesztusokra”, melyek súlya nem föltétlenül tömegükben van, hanem a testesülésben, a jelentések teresedésében, az „ágak”, ágazatok, fonatok, szövetek, ritmusok és ciklusok teljességeiben. Szemléleti módszerében a tárlat részint az intézmények, vitális szekvenciák, jelképek, csoportmagatartások, tájtípusok, lokális kultúrák, ellenkultúrák és antropogén létmódok magyarázatára merészkedik, emellett

¹⁰⁷ White, Hayden 1996 A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. In Kiss Attila Attila – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc szerk. *Testes könyv I.* ICTUS és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 333-354.

ezek működését illusztráló narratívákra vállalkozik, részben vagy egészben is hol az univerzális formák, hol a rendszerszerű működés, hol a képzetek és világképi támpontok törvényszerűségeit világítja meg vagy mutatja ki. Narratív és konstruktív képleteik szerint az alkotók többsége valamiképp az egyetemes szakrális-mágikus-mitikus szimbólumok természetrajzát vázlatozza, sőt egyes közlési szubkultúrákban (távolkeleti, kanadai, dél-amerikai, iráni, ausztráliai stb.), avagy e kultúrák egyes korszakaiban más-más szerveződési formákat, idoloikat, virtuális konstrukciókat mutat be. E kultúratörténeti aspektusú elbeszélésmód persze csak részben, s korántsem vita nélkül illeszkedik a mitikus elbeszélési módok, a műtörténeti elbeszélés- és emlékezetkutatás aktuális eseteinek tanulmányaiba, de nem kíván egyik alkotó sem kizárólagos narratívákat bevezetni, önnön határain túlra kiterjeszteni vagy rábeszélősen közzétenni. Emellett a történeti előkép is önálló termet kap a magyar alkotók korai (1960–2000) közötti művei révén.

A kiállítás egészét jól láthatóan nemcsak a világ összes tájairól meghívott alkotások és felfogások formálják, de maga a Természet és Ember kölcsönviszony, a művészet természeti képeitől a természet művészi képzetéig, a Földön (és földben, föld révén) megtestesülő folytonosság legprovokatívabb üzenete is: a Világ egykor volt, s ma sem lehetetlen vagy nem idejétmúlt egysége, a maga veszélyeivel, fodrozódásaival, beszédével, hangzásaival, libbenéseivel – s ebben az Ember a maga válaszó és rákérdő, önfelfedező és pusztító adaptációs hajlandóságával is. A „Kis Gesztusok” kortárs kölcsönhatásai, a „Természetszövetség” hazai előzményei, s az iráni szülőhelyű „Öko-avantgárd” így együtt sugározza az életbizalom lehetőségét a mulandósággal dacolás formájában, a kreativitás és újraalkotás lényegét, a lét lüktető-dobbanó reflexióinak harmóniáját. Tengeri szél és viharos sodrás, majd elsimuló fövény és rajzolatai, ha időlegesen egymásba is omlasztják akut közléseiket, de összhatásukban a meghallgatás, a ráébredés, a folytonosság lelkiisége kap teret... E teremő és egyúttal mulandó végtelenség azonban nemcsak történés, hanem esemény, sőt jelentés és üzenet is. Közlés, melyre fülelni lehetséges, a természet archeológiáját megfogalmazni ugyanígy esélyes, mi több: talán egyetlen ígéretes performance a létben, az elfeledett rítusok között, a lüktetés harmóniájában.



Az idei Építészeti Biennálé plakátja: María Reiche a Nazca-kősvatag tévonalait kutatja.

Rálátás nélkül még a látható sem érthető...

S hogy mindezekre ráérezzünk, sőt „rálássunk”, egy kicsit létrára is kell állnunk, technikába is kell kapaszkodnunk, s megértést mímelve okoskodó ábrázattal is tartozunk önmagunknak. Ami ezen mégis túl van, az már a megértés esélye, az összhang reménye, a fölborult egyensúly legalább mentális korrekciójának feladata. Nos, ehhez, erre bízotva, ebbe beavatva szólít meg a természetművészet antropológiai értelmezés-készletének alkalmazása, belátásainak gyarapítása. Vagy ha más mégsem: élménye.

Források

1. A.Gergely András szerk. 2004 *Ökológia – kultúra – embertudomány. Környezet és ember a paradigmaváltások korában.* /Szöveggyűjtemény/. Budapest – Sopron.
On-line: <http://mek.oszk.hu/01700/01710>
2. A.Gergely András – Hajdú Gabriella – Papp Richárd – Szász Antónia – Varga Andrea szerk. 2011 *Antropológiai-etnológiai-kultúratudományi kislexikon.* Etnoregionális munkafüzetek 108. MTA PTI – ELTE TÁTK, Budapest.
<http://mek.oszk.hu/10200/10291>
3. A posztkoloniális művelődésemélet. *Helikon*, 42. (1996)/4., tematikus szám.
4. Aknai Tamás 1995 *A Pécsi Műhely.* Jelenkor Kiadó, Pécs.
5. Andróczy Csaba 1988 *A mítosz fenomenológiai átértékelődése.* On-line:
<http://www.zetna.org/zek/folyoiratok/88/androczy.html>
6. Baczko, Bronislaw 1978 *Lumières de l'utopie.* Payot, Paris.

7. Barley, Nigel 2012 *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból.* Typotex, Budapest.
8. Beke László 1996 Central-East Europe. In Fagone, Vittorio szerk. *Art in nature.* Edizioni Gabriele Mazzotta, Milano, 109-116.
9. Bhabha, Homi K. 2002 *A Másik kérdése: szereotípiá, diszkrimináció és a kolonializmus diskurzusa.* In *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása...* Szerk. Bókay Antal, Vilcsek Béla, Szamosi Gertrúd, Sári László. Osiris, Budapest, 630-644.
10. Birket-Smith, Kaj 1965 *The Paths of Culture.* University of Wisconsin Press (m. 1969 *A kultúra ösvényei. Általános etnológia.* Gondolat, Budapest, 312-321).
11. Bischoff, Ulrich 1990 A nagy gesztustól a kis gesztusig. Megjegyzések az anyag fogalmának változásához az utóbbi húsz év képzőművészetében. In *Ressource Kunst. Erőforrások. Újraértelmezett elemek a művészetben.* Múcsarnok, Budapest. 7-13.
12. Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra. Két eset.* Szimbiózis, Budapest, 104, 111.
13. Boglár Lajos 1995 Az őskultusz. In *Vallás és antropológia.* Szimbiózis, Budapest.
14. Bourdieu, Pierre 2011 *A gyakorlat elméletének vázlatja.* Napvilág Kiadó, Budapest.
15. Clark, Kenneth 1949 *Landscape into Art.* John Murray, London.
16. Cocchiara, Giuseppe 1961 *L'eterno selvaggio.* Il Saggiatore, Milano (m. *Az örök vadember.* Gondolat, Budapest, 1965:166-246.).
17. Derrida, Jacques 2001 *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában.* In *Bevezetés az irodalom elméleteibe, I., Olvasáselméletek /Szerk. Dobos István/.* Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 347-360.
18. Dornbach Mária 2009. *Istenek levesestálban. Az afrokubai santería.* Eötvös József Könyvkiadó, Budapest.
19. Dumézil, George 1952, 1997 Előszó Mircea Eliade: *Images et symboles.* Édition Gallimard, Paris; valamint in Eliade: *Képek és jelképek,* 7-31.
20. Durkheim, Émile 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Alcan, Paris (m. *Az animizmus.* In *A vallási élet elemi formái.* L'Harmattan, Budapest, 2003:55-74).
21. Elekes Károly 1983 Tájművészet. „Benned éljen a mű”. *A Hét,* 1983. május 27. 50-51.
22. Eliade, Mircea 1997 *Képek és jelképek.* Európa Könyvkiadó, Mérleg sorozat, Budapest.

23. Eriksen, Thomas Hylland 2009 *A pillanat zsarnoksága. Gyors és lassú idő az információs társadalomban*. L'Harmattan, Budapest.
24. Erőss István 2011 *Természetművészet*. Budapest, saját kiadás.
25. Erőss István és Katona Bernadett beszélgetése 2012. november 10-én az egri Eszterházy Károly Főiskola Vizuális Művészeti Tanszékén. Lásd Katona 2013.
26. Fejős Zoltán 2006 Az etnográfiai jelen mint időszemléleti probléma. In Mayer László – Tilcsik György szerk. *Személyes idő – történelmi idő. Rendi társadalom – polgári társadalom*, 17. Hajnal István Kör – Vas Megyei Levéltár, Szombathely, 31-40. old.
27. Fontenrose, Joseph 1966 *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles.
28. Fowkes, Maja – Fowkes, Reuben 2005 Tájékép keret nélkül: a természet a kortárs képzőművészetben. [http:// www.translocal.org/shows/unframedtext_hu.htm](http://www.translocal.org/shows/unframedtext_hu.htm) (2008.05.16.)
29. Frazer, James George 2005 *Az aranyág*. Osiris, Budapest.
30. Geertz, Clifford 1994 *Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása*. In *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest [korábbi kiadás: Századvég, 1994], 304-324.
31. Grande, John K. 2004 *Balance: Art and Nature*. Black Rose Books, Montréal.
32. Goodmann, Nelson 1969 *Languages of art. An approach to the theory of symbols*. London, Oxford University Press;
http://anthropolis.ngo.hu/tanulmanyok/doc/tarr_daniel-apokaliptikus_aramlatok.pdf
33. *Helikon*, 42(1996)/4. (A posztkoloniális művelődéstudomány).
34. Herskovits, Melville Jean 1949 *Man and His Work: The Science of Cultural Anthropology*. Knopf, New York.
35. Hubbes László Attila – Povedák István szerk. 2015 *Már a múlt sem a régi... – Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. MAKAT – MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged – Budapest,
http://real.mtak.hu/32753/1/Szabados_2015_Semeistos_Almos_Arpad_u.pdf
36. Ingold, Tim ed. 1994 Humanity and Animality. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Routledge, London, 14-32.
37. Jung, Carl Gustav 1974 *Az archaikus ember*.
<http://mek.oszk.hu/02000/02013/html/archaik/>

38. K. Horváth Zsolt 2006 Lineáris? Homogén? Folytonos? Szempontok az idő fogalmának társadalomtudományos dekomponálásához. In Mayer László – Tilcsik György szerk. *Személyes idő – történelmi idő. Rendi társadalom – polgári társadalom* 17. Hajnal István Kör – Vas Megyei Levéltár, Szombathely, 13-22. old.
39. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2014 *Alternatív életstratégiák*. Typotex, Budapest.
40. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. 1995 „*Jelbeszéd az életünk*”. Osiris-Századvég, Budapest
41. Katona Bernadett 2013 Természetművészet és hatalmi kérdések. *Kultúra és Közösség*, 2:133-138.
http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2013/2/KEK_2013_2_08.pdf
42. Kerényi Károly 1939 *Homérosi himnuszok Herméshez, Pánhoz, Dionysoshoz*. Budapest. Ford. Devecseri Gábor, bev. Kerényi Károly. Kétnyelvű Klasszikusok V., Budapest.
43. Kiss Gábor Zoltán 1999 Inspiratív metahistóriai elegy. *Aetas*, (14) 1-2. On-line:
http://www.aetas.hu/1999_1-2/1h-16.htm ;
http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=17282
44. Leach, Edmund Ronald 1961 *Rethinking Anthropology*. Athlone, London.
45. Lévi-Strauss, Claude 1964–68 *Les Mythologiques I–III*, Paris.
46. Lévy, Pierre 1997 *Cyberculture*. Odile Jacob, Paris.
47. Lévy-Bruhl, Lucien 1927 *L'âme primitive*. Les Presses Universitaires de France, Paris.
http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/ame_primitive/ame_primitive.html
48. Loszev, Alekszej 2000 *A mítosz dialektikája*. Európa, Budapest.
49. Marett, Robert Ranulph 1914 *The Threshold of Religion*. Methuen & Co., London.
49. Meletyinszkij, Jeleazar 1985 *A mítosz poétikája*. Gondolat, Budapest.
51. Molnár Tamás 1993 *Utópia – örök eretnokség*. Szent István Társulat, Budapest.
52. Molnár Tamás 2001 *A gondolkodás archetípusai*. Kairosz Kiadó, Budapest.
53. Morton, Arthur Leslie 1969 *The English Utopia*. Lawrence and Wishart, London (m. *Angol utópia*. Kossuth, Budapest, 1974).
54. Mumford, Lewis 1922 *The Story of Utopias: Ideal Commonwealths and Social Mythes*. Bony and Liverigh, London.

55. Mumford, Lewis 1965 *The Human Prospect*. Arcturus Books, Southern Illinois University Press, Carbondale.
56. Mumford, Lewis 1986 Az Új Organon. / Az óriásgép tervezete. / A „civilizáció” terhe. In *A gép mítosza*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 45-93, 257-311.
57. Ruyer, Raymond 1950 *L’Utopie et les Utopies*. Presses Universitaires de France, Paris.
58. Strauss, Leo 1999 *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Pallas Stúdió, Budapest.
59. Novotny Tihamér 1989-90 Történetek és más összefüggések. In Novotny Tihamér szerk. *MAMŰ. Marosvásárhelyi Műhely 1978–1984. Tegnap és Ma* (a kiállítás katalógusa). Barátság Művelődési Központ és Könyvtár, Százhalombatta. 6-36.
60. Povedák István – Szilárdi Réka szerk. 2014 *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Vallási néprajzi könyvtár 38. Szeged.
http://www.academia.edu/7210512/S%C3%A1m%C3%A1n_s%C3%A1m%C3%A1n_h%C3%A1t%C3%A1n._A_kort%C3%A1rs_pog%C3%A1nys%C3%A1g_multidiszciplin%C3%A1ris_vizsg%C3%A1lata
61. Revel, Jacques 1996 A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása. *Aetas*, (11) 4:217-237.
62. Strauss, Leo 1999 *Természetjog és történelem*. Attraktor Kiadó – Pallas Stúdió, Budapest.
63. Sturcz János 1994 A kiállítás koncepciójáról. In Bálványos Anna – Bárd Johanna szerk. *Természetesen. Természet és művészet Közép-Európában* (a kiállítás katalógusa). Műcsarnok, (Ernst Múzeum), Budapest. 9.
64. Sturcz János 1994 Természetesen... Magyarországon. Természeti anyagok, energiák és helyszínek használata a magyar művészetben 1970-től napjainkig. In Bálványos Anna – Bárd Johanna szerk. *Természetesen. Természet és művészet Közép-Európában* (a kiállítás katalógusa). Műcsarnok, (Ernst Múzeum), Budapest, 151-201.
65. Szász László 1981 Távolorodó művészet: provinciától a vidékig. *Korunk*, 1981/12.
66. Szilágyi Ákos 1988 *Ezerkilencszáznyolcvannégyen innen és túl. A negatív utópiák társadalomképe*. Magvető Kiadó, Budapest.
67. Tiberghien, Gilles A. 1995 *Land art*. Éditions Carré, Paris.

68. Todorov, Tzvetan 2005 *A rossz emlékezete, a jó kísértése. Mérlegen a XX. század.* Napvilág Kiadó, Budapest.
69. Trencsényi-Waldapfel Imre 1960 *Mitológia.* Gondolat, Budapest.
70. Turner, Victor Witter 1969 *The Ritual Process.* Penguin Books, Bungay (magyarul: *A rituális folyamat.* Osiris, Budapest, 2002).
71. Tylor, Sir Edward Burnett 1871 *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom.* J.Murray, London.
72. Varga Zoltán 1984 *Búcsú az utópiától.* Forum, Újvidék.
73. White, Hayden 1997 *A történelem terhe.* Összeáll. Braun Róbert; ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest (Horror metaphysicae).
74. White, Hayden 1997 A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében. In *A történelem terhe*, 103-104.
75. White, Hayden 1996 A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában. *Aetas*, (11) 1. On-line: http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=17333
76. Whyte, Hayden 1978 The fictions of factual representation. In *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism.* The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
77. Yattoo szerk. 2006 *International Nature Art Symposium.* Korean Nature artists Association – Yattoo, Gong Ju. www.TheWorldNatureArt_resize.pdf ; www.natureartbiennale.org/bbs/board.php?bo_table=nomadic&wr_id=9&lang=
78. Zolnay Vilmos 1983 *A művészetek eredete.* Magvető, Budapest.
79. Yattoo szerk. 2006 *International Nature Art Symposium.* Korean Nature artists Association – Yattoo, Gong Ju. On-line: www.TheWorldNatureArt_resize.pdf ; www.natureartbiennale.org/bbs/board.php?bo_table=nomadic&wr_id=9&lang=

Látvány-melléklet:

80. Secrets of the Nazca Lines – World History Channel
<https://www.youtube.com/watch?v=QaUAWXBhQH0>
<https://www.youtube.com/watch?v=OdNGQYcV-7I>
 Marília Reiche (1903–1993) Nazca (1932)
<https://www.youtube.com/watch?v=xmNhosUd0jk>

Egypercesek

Réffy Orsolya

Antropológia-tanulásom antropológiája – annak is az a része, hogy mi marad meg, mit mire használhatok

Az antropológusok azt csinálják, hogy fognak egy tojást, és anélkül, hogy feltörnék, megmondják, hogy pontosan mi van benne – mondta Tanárúr az első órán. Ekkor döntöttem el, hogy be fogok járni. Mert ez egyrészt nyilván ennél sokkal bonyolultabb, másrészt érdekes és izgalmas. Az valamilyen furcsa nyugalommal tölt el, ha valamit elsőre nem értek, mert akkor tudom, hogy van benne felfedeznivaló, és el lehet jutni egy pontból a másikba. Hogy az ember hibrid gépjárművel vagy hullámvasúttal megy, az már más kérdés. Esetemben az utóbbi történt.

Az antropológia meghatározó része a viszonylagosság. Lehet-e antropológiai szempontból elemezni egy csoportot? Igen, valószínűleg könnyebben. Mint mondjuk az óramutató mozgását? Vagy a sárkányokat? (A. Gergely 2017) És mi a helyzet magunkkal? És a világ összes dolgával?

A kurzus egyik leggyakoribb mondata talán az volt, hogy fél év alatt nem lehet antropológiát tanulni. Ezzel ugyan egyetérték, mégis fontosnak gondolom ezeket a rövid alkalmakat. Amire rögtön megtanított, hogy egyenes választ adni nem lehet. Minden a körülmények, meg viszonyok függvénye. Igen is, meg nem is. Minden attól függ, hogyan, és miért.

Jó lenne, ha mindenre így felelhetnénk. Igen is, meg nem is. De ha megkérdi egy tag, lesz-e a felesége, mégsem mondhatom, hogy hát, drágám, igen is, meg nem is. Ez a társadalom ezt nem engedi meg. Van olyan társadalom is, ahol meg nincs ilyen kérdés. Akkor végülis ezt a kérdést is lehet antrósan nézni. Hol, hogyan működik.

Például, ha andragógus szemmel nézem, örök kérdésünk az, hogy lehet-e felnőtteket nevelni, tanítani? Tanáraink is mást mondanak, a szakirodalmak is, van akinek sikerül, van akinek nem. Egyrészt ez olyan dolog, hogy magunknak kell megtapasztalni, másrészt sosem fogunk tudni végleges választ adni. Lehet-e felnőtteket tanítani és nevelni? Igen is, meg nem is. Könnyebb ezt a kérdést antrós szemmel vizsgálni, hiszen akkor máris nem egy elvárásnak próbálunk megfelelni, nem kell

bebizonyítanunk lehetetlent, és nem leszünk csalódottak, amikor a cél máshogy valósul meg. Mert van olyan helyzet, amikor lehet felnőtteket tanítani, amikor fogékonyak és motiváltak rá, és van, amikor nem. Amikor a szegényebb országrészekben arra sincs idejük és lehetőségük, hogy a családjuk számára megteremtsék az élhető körülményeket, akkor nehéz lesz rábírnom az egyént arra, hogy tanuljon az asszertív kommunikációról. Másik esetben, mondjuk egy középvállalat menedzserei közt ez kiválóan működik.

Felmerül: mit jelent a felnőttek tanítása? Azt, hogy egy meghatározott ismeretanyagot (ha tetszik alapműveltséget) átadjunk a felnőtteknek és ők azt vissza tudják mondani? Ezt meg is tudjuk tenni, meg nem is. Mi lenne, ha inkább képességekben, kompetenciákban határozzuk meg azt az „ismeretanyagot” amivel a felnőtteknek rendelkeznie kell? Megfoghatatlanabb, ez igaz, de célravezetőbb. Vegyük elő megint az antrós szemünket. Van egy ember, egy felnőtt. Közmunkás és nem jó életkörülmények között él. Nem tud kommunikálni a főnökével. Van egy ugyanilyen emberünk, csak ő Budapesten él a belvárosban, és egy nagyvállalat alkalmazottja. Ő sem tud kommunikálni a főnökével. Lehet-e egy tanfolyamra beírni őket? Nem. Nem lehet, mert bár a probléma ugyanaz, másra van szükségük. Az első emberünknek meg kell tanulnia mondjuk helyesen e-mailt írni, és nem félni attól, hogy elveszíti a megélhetését (tehát az önállóságát, önbizalmát növelni), a másiknak pedig arra van szüksége, hogy az indulatait próbálja meg kezelni.

Vagy ha inkább szociológiai vizekre kalandoznánk, akkor mondjuk megoldhatjuk-e egy mélyszegénységben élő család gondjait? Lehet, hogy meg. De akkor ott van még másik húsz ilyen család, csak abban a faluban. Fogjuk inkább a családokat, értelmezzük, értsük meg őket külön-külön, majd őket együtt, a falu, a térség, az ország, a világ részeként, és akkor, a megfelelő erőforrások keretében igen, segíthetünk jobbra tenni a világot.

A világon sok ember van, sok elsőre ugyanolyan problémával, mindenki egy szelet. Minden szelet más, és minden szelettel külön lenne jó foglalkozni, hiszen akárhogy is nézzük, ezek a szeletek (az emberi tőke szeletei, ugye) teszik össze a társadalmat. Ha egy szelet rossz ízű, vagy nem odailó, akkor rögtön látszik. Most szerintem sok szelet rossz ízű. És ezen egyrészt az andragógia (lenne) hivatott segíteni. Andragógiát pedig antropológia nélkül nehéz. Meg kell vizsgálni a szeleteket, értelmezni őket önmagukban, és a világ viszonylatában, akkor tudnak a helyükre

kerülni, és rendeltetésszerűen működni. Egy kirakóst nem tudunk nem összeillő darabokkal kirakni.

A pszichológiával is el tudunk játszani „antrósan”. Egy ember depressziós, mert válnak a szülei. Tudok-e neki anélkül segíteni, hogy megérteném a világát? Nem tudok. Vagyis, igen is, meg nem is, mert a korábbi eseteken és a pszichológia tudományos ismeretei alapján tudok neki irányokat mutatni, de ehhez az is elég lenne, ha magától elolvasna egy könyvet mondjuk, nem kellene ülésekre járnia és időt, pénzt, energiát száni a szakemberre. Miért tesszük ezt mégis? Azért, mert a pszichológustól azt várjuk, hogy megért minket. Megérti létezésünket, problémáinkat, sokszor helyettünk gondolkodik, megtanul a jó pontokon bökdödni, hogy megtegyük, amire egyedül nem lennénk képesek. De hogyan tudja ezt a pszichológus készségszinten elsajátítani? Úgy, hogy beleavatkozás nélkül megismeri az embert, hogy értelmezi szeletként, és az előzetes tudása alapján létrejött feltételezéseit igazolja, vagy sem (ebből lesz a tapasztalat, minél igazolhatóbb, annál jobb). Vagyis antrósan gondolkodik. Talán nem is tudja, de ez a kulcs.

A kulturális antropológia segít megérteni az egyén és a társadalom kultúráját. A kulturális antropológusok azért léteznek, mert nélkülük tényleg nem tudnánk úgymond, mi van. A kulturális antropológia vitathatatlan haszna a kultúrák közötti kommunikáció jó működése. Honnan tudjuk, hogy Japánban vagy Thaiföldön mik a szokások? Honnan tudjuk, hogy hogyan viselkednek, mi hogyan viselkedjünk, honnan tudjuk, hogyan teremtsünk kapcsolatot? Legjobb, ha onnan, hogy megfigyeljük őket. Vannak előfeltételezéseink, elmegyünk, és megnézzük, hogy beigazolódik-e. Nem avatkozhatunk közbe, az csalás lenne, csupán megfigyelők vagyunk, akik azt szeretnék, hogy előfeltételezéseik beigazolódjanak, de azt ne mi mondjuk ki, hanem a vizsgált csoport.

Nem tudom az antropológia előtt mi lehetett. Így minden világosabb. A világot egyszerre nézni részenként és egészében. Minden viszonylagos és relatív, minden minden függvénye. Nehéz. Nehéz, de célravezető. Mert például mi a legjobb módja annak, hogy megismerjük az izlandi LLL szemléletet (*Harangi 2010*), vagy Lappföld oktatását (*Harangi 2010*), vagy a toradzsa kultúrát (*Barley 2015*)? Menjünk el, és tapasztaljuk meg! Figyeljünk oda rá, de igazi figyelemmel. Jegyezzük föl, összegezzük, értelmezzük, helyezzük el a világban, és akkor mondhatjuk, hogy megismertük azt a szeletet.

Az antropológia *igenis* extrém sport. Nick Barley kulturális antropológus a nyolcvanas években elment indonéz területekre kutatni, és erről írt egy ironikus, realista művet. *Az antropológia nem extrém sport* címmel jelent meg. Jelenleg is olvasom, és élvezem. Kalandos, de nem kalandregény, a színtiszta valóságot írja le rengeteg humorral fűszerezve. Barley egyszerűen fogta magát, és kiválasztott a rengeteg népcsoport közül egyet, egy eldugottat, ami nem emelkedett ki semmivel a többi közül. Fogta, elment, megnézte, megírta. De még hogy! Még nem tartok a felénél sem, de úgy érzem, az lesz a vége, hogy szívesen elmennék Barley után és megnézném, hogy most, harminc évvel később mi a helyzet ott a hegyek között Toradzsaföldön.

A biztosítónál mondták neki, hogy az antropológia nem extrém sport. Pedig lehetne. Egy antropológus egy elképzelt világban, láthatatlan tud lenni, összemenni nagyon picire, megnőni hatalmasra, halmazállapotot, színt, helyet változtatni egy csettintésre... Ha mindezt megtehetné, ezerszer könnyebb dolga lenne. Az összes szakirodalmi olvasásom során nekem viszont úgy tűnik, hogy mindezt meg is teszi, csak épp a varázslatok nélkül. Az antropológusok valószínűleg a legkifinomultabb, óvatosabb, megfontoltabb emberek. Mit jelent ez? Hogy nincs szükség varázslatra ahhoz, hogy megértsük a világot. Csupán jó antropológusokra. Ha tovább megyünk: tökéletes oktatási rendszerre van ahhoz szükségünk, hogy értelmes felnőtteket neveljünk? Nem feltétlen, elég ha a tanárok jók (a szó legtökéletesebb értelmében jók!). Vagy: szükség van-e egy tökéletes gazdasági berendezkedésre, tökéletes politikai rendszerre, tökéletes egészségügyre, és még sorolhatnám? Nincs feltétlen. Elég, ha a tagjai, az emberek, a világ szelei jól működnek. Ezek a szeletek pedig akkor tudnak jól működni, ha megismerik magukat és egymást.

Visszajutottunk oda, hogy az antropológusok ebben segítik a társadalmat. Ők az a szelet, akik a többi szeletet egyben tartják. És még egy: ahhoz, hogy mondjuk az oktatás vagy a politika nevű nagyobb szelet jól működjön, a tagjainak kell jól működni, akik pedig attól fognak, ha az emberi tőke komolyan van véve, és értéke szerint kezelve. Hogyan lehet jól kezelni az emberi tőkét? Még keresem, de abban biztos vagyok, hogy az andragógiának is nagy szerepe lesz benne. Mondhatni, hogy az andragógia az antropológiával kézenfogva jár a legjobban.

Van egy Erdős Virág vers, „Ezt is elviszem magammal”. Egyik kedvencem, és sokszor írom át magamban a szövegét úgy, hogy egy lezárult időszak végén mi az, amit magammal viszek tovább. Mit viszek az antropológiából tovább? Elsősorban egy

aprólékosabb, és holisztikusabb világszemléletet. Azt, hogy az örökös visszakérdés megerősíti vagy megcáfolja az állításokat, ezért nagyon hasznos. Azt, hogy az empátia, az óvatosság és a megismerés utáni vágy nemes, jó, és nem csak a magam, hanem a társadalom számára is hasznos lehet. Azt is elviszem magammal, hogy légynek lenni a falon jó. Csöndben lenni, gondolkozni, a kis dolgoktól az egész világot megmozgató kérdésekig eljutni és összefüggésbe hozni jó, izgalmas, kalandos.

„Két zacskóba van becsomagolva a kávéja. Egy kisebbbe, egy nagyobbba” – jegyeztem fel Tanár úrról az első óránkon, amikor megtudtam, hogy beadandó írás lesz, és úgy éreztem el kell kezdenem megfigyelni a világ apró részeit. Ez a lista végül ugyan összefüggéstelen lett, a kávé ténnyől a villamoson utazó néni cipőjén át a testvérem kenyérvágási szokásáig mindenféle volt rajta, és nem is voltam kitartó vezetésében, de ráébredtem, hogy milyen érdekes emberekről véletlenszerűen megfigyelni szokásokat, és utána keresni az összefüggést más-más tevékenységeikkel. Ezt most már sokat csinálom. Örökös viszonylat-keresés, Tanár úr így hivatkozott rá. Nem csak szórakozásnak, szabadidős tevékenységnek nagyszerű, de remélem, egyszer tudományosan is űzhetem.

Amiből a legnagyobb csomagot viszem, az a figyelem. Figyelni kell mindenre. A világra magunk körül, magunkra magunkban, és magunkra a világban. Nem tudok integrálni, de a toradza népről tudok mesélni. Nem tudom melyik megálló után melyik jön, de az utazóközönséget pontosan le tudom írni. Nem tartom fölöslegesnek az ablakban ülést és az utcai emberek figyelését. Végsősoron így tudjuk megismerni a világot, figyelve, összefüggéseket keresve, és empátiával, viszonyításokkal fordulva minden apró rezdülése felé. A kurzusnak vége, ezt a figyelést én viszont folytatom. Nem tudom, hogy egyébként elkezdtem-e volna tudatosan figyelmet fordítani a rezdülésekre, tehát a Tanár úr által emlegetett „hasbeszélésről” szó sincs. Remélem kicsit antrósabb lettem.

Szakirodalom:

81. A.Gergely András (2017) Sárkányos verzió. *Antro-pólus*, (3) 2:151-152.
82. Barley, Nigel (2015) *Az antropológia nem extrém sport*. Typotex Kiadó, Budapest.
83. Harangi László (2010) Az LLL Izlandon. *Kultúra és Közösség*, 4:153-138.
84. Harangi László (2010) Öt nap a finn Lappföldön. *Kultúra és Közösség*, 4:131-134.

Handó Péter¹⁰⁸

Nem a cet által elnyelten

Salgótarjánon belül a Jónás-telep frekventált helynek számít, s így is él a köztudatban, ám van benne egy „sziget”, amely egészen más képet mutat. Ez a Határ út. Az Acélgyár volt munkásszállója és a vele szemben lévő egyszintes sorház. Mindkettő családok (jogviszony tekintetében gyakran tisztázatlan) tulajdonában van, a terület viszont – amelyen elhelyezkedik – ma is az üresen kongó falú gyáré. Ennek következtében az itteni út ezidáig nem kapott/kaphatott aszfaltburkolatot. A rajta lépkedőnek szél kavarja a port a szemébe, szájába. Állónap a legkülönbözőbb korú lurkók félmeztelen maszatos csapata próbál játszani az – elmondások szerint – vizelettel és ürülékkel kent földön. Az előbbi jórészt egy-egy itt élő, zűrös életmódot folytató férfitől, az utóbbi a szabadon kóborló harci kutyáktól, vaddisznóktól származik. A látvány kiábrándító, még ha a közelmúltban több konténernyi szemetet vittek is el az egyik megbontott épületrész elől a közmunkások – a kerület képviselője jóvoltából. Akik régebbről itt élnek, a közelmúltbeli drasztikus romlásra panaszkodnak, s ezt összefüggésbe hozzák az Idegérből és a Rokkanttelepről újólág érkezettekkel.

A szegénység már a szabadlevegőn is szagokban mérhető. Bevezetnek a „szállóba”. A cűg ki-bejár a betört üvegű csapóajtón. Mutatnak egy földszinti folyosón lévő foltot. A létezés nyomot hagy. Van, aki – a lakásából kilépve – rendszeresen idevégzi kis- és nagydolgát. Néhány lépéssel odébb, jobbra is, balra is üresen, ablak és ajtókeret nélkül tátongó lakások, szeméttel vastagon beszőrva. Hajléktalanok vacka, de egyet sem látok közülük. Nappal van. Egy madzaggal felkötött gázcsonk fityeg a falon. Az egyik lakó próbálta az „eleven csövet” olyan magasságba juttatni, hogy a gyerekek ne tudják hintának használni. A közeli játszótér ugyanis fémfelvásárlás áldozatává vált. Jobbik esetben kenyérre, rosszabbikban italra, drogra ment el az így befolyó pénz.

Megtorpanunk egy „lakás” előtt. Mondják, amíg a tulajdonosa kéthónapnyi börtönbüntetését töltötte, feltörték, kirámolták, az „értéktelen” dolgokat szétszórták benne, ajtaját, ablakát tokostól elfűtötték. A férfi szabadulását követően – jobb híján és kisémmizve – visszaköltözött vidéki szüleihez. A téglák itt is, ott is lógnak, a mindent

¹⁰⁸ A szerző Miskolcon végzett kulturális antropológiát, számos esszé- és verskötet, képzőművészeti alkotás megformálója, klasszikus „kulturális menedzser” típusú életvilág-kutató.

beborító dzsuva fertőzés- és balesetveszélyes, ennek ellenére a gyerekek előszeretettel használják közösségi térnek. Sokak szerint addig nem történik semmi, míg baj, esetleg áldozat nem lesz.

Bevezetnek egy második emeleti lakásba. Penészfoltok a falon, hulló vakolat, leszakadt mennyezet. Ez az általános kép, bárkihez kopognék. Máshol a doh mellé salétromszag is vegyülhet, ha kevésbé szellőztetnek – vonom le a következtetést. A lapos tetőn lévő fémek eltulajdonítása közben a bitumenréteg számos helyen fölszakadt, a hiányzó csatornák miatt a házfalon ömlik le az eső, megtekinthetővé téve az épület „csontvázát”. A helyreállítás, pótlás ideig-óráig tart, mert egyéni beruházáson alapul. Nincs lakóközösség, házfelügyelőség, közös költség... Másfelől valamiből meg kell élnie annak is, aki közmunkához sem jut. Őrt meg nem lehet minden mellé odaállítani. A magántulajdon sérthetlensége a nincstelenek körében nem létezik. A környékbeliek vagy erős testű kutyákat tartanak, vagy zárják a kapukat, esetleg a kettőt együtt alkalmazzák, különben bármikor beszalad valamelyik kölyök, s már viszi is, amit éppen talál. Húzza a földön a ruhaszártó kötélről letépett frissen mosottat. Senki sem mondja neki, hogy ezt nem illik, nem szabad. A károsult sem. Féli a szülőket. Innen talán iskolába, óvodába se viszi el a gyerekeket senki – felügyelet nélkül rohangálnak, ténferegnek délelőtt is. Nekik egy-egy csínytevés igazán jó szórakozás. Az apák, a nagyobb testvérek is valahogy elütik a számukra kimért haszontalan időt. Körükben viszont póker dívik az „udvarra”, nyílt utcára kivitt asztal körül. Többnyire zsetonra, de időnként pénzre is. Az ezresek akkor röpködnek, amikor befutnak az Acélgyári útiak, vagy a város más részén élők. Ekkor már valaki komolyabb összeget bezsebel: egy-két havi segílyt.

Ott-tartózkodásom alatt kettesével többször is befutnak a gyermekvédelmiek. Akiket keresnek, azok éppen nincsenek odahaza. Látszik, hogy villámgyorsan és megkönnyebbülten távoznak.

Lefotózok egy felcímkézett Trabantot, rendhagyó rendszám táblával. Többek által szidott gazdája hamarosan előkerül – biciklin tolvá a moslékot valamelyik kifőzdéből. Kiderül, egy hónappal én vagyok az öregebb, de ettől függetlenül nem kvaterkázunk. Autója egykor a nagyállomási versenyeken szerepelt. Mutatja a felvételeket egy mellénk szegődő leányzónak is. Aztán ő is kiböki, miért szálka a szemekben: éjjelente lavórból eteti a vaddisznókat a „portája” előtt. Mondja, szelídek a vadak, megvárják, míg leteszi eléjük az ételt, s hátrébb húzódik két-három méterre. Mindezt éjjel kettő-három felé – a

kutyák és az alvók öröme. Ő egy Kemerovo-telepi kétszintes családi házból érkezett egy évtizede, ahonnan a testvére ebrudalta ki a szülők halálát követően. Egykor Volándolgozó volt, aztán rokkannyugdíjas lett, de azt az ellátását végül elvesztették tőle. Számos betegséggel küzd (talán egyiket se kezelteti), így aztán sehol sem alkalmaznák szívesen.

Érettségi előtt álló lány jön a közeli családi házak felől. Barátnőjével felül a Trabant motorháztetejére. Meg van győződve arról, hogy csak rosszat lehet írni erről a helyről, ugyanakkor látszik rajta, itt van otthon, jól érzi magát ebben a közegben. Beszélgetésünk során megtudom, hogy a vendéglátás területén szeretne továbbtanulni. Tisztában van a diploma értékével. Tervei vannak, s azokat most építgeti.

Némivel odébb – műanyag kerékpárján – mellém gördül az egyik csupamaszat három-négy éves lurkó. Ugyan nem értem mit mond, de veszem az adást a kezében szorongatott és agyonnyomorgatott olcsó csoki láttán. Átveszem. A csomagolás gyerekbiztos, mert én sem tudom eltépni. A fogaimat kell segítségül hívnom. A tenyerébe öntök egy darabot, s javaslom, hogy a többit óvatosan piszkálja elő, hiszen darabokban van. Arcát ragyogóvá varázsolják az édességből nyert boldogsághormonok. Kérdem, miközben megsimítom buksiját: – Finom? – Bickel. Fülig érő szájjal odébb teper a járművével. Vétlen abban a sorsában, amit nagy valószínűséggel prognosztizálhatunk neki. Itt, a „Jónás” gyomrában.

Zsehránszky István¹⁰⁹

Hangra hang ugyanaz

Négy csavargó színházat játszik egy elhagyott állomáson. A Bukaresti Nemzeti Színház *Titanic zenekar* előadásán látható ez. Talán arról lenne szó – prózai fordításban –, hogy a mai világ perifériára sodorta az emberséget. Csupán bennünk, a lelkünk mélyén és a fantáziánkban, ha van még menedék. Világunk – miként azt a gyönyörűen megalkotott színpadkép, Andrada Chiriac műve is tanúsítja – romhalmaz békeidőben. Nem a légítamadások tették rommá, hanem a nemtörődömség. Gondoljuk csak el, hány gyönyörű, monarchiabeli állomásépület található szép hazánkban immár romos állapotban – beszakadt a tetejük, falaikról hull a vakolat, de azért még mindig ellátják feladatukat. És csavargók között várhatjuk a vonatot, szinte minden állomáson. Tehát helyben vagyunk...

A darab szerzője – Hriszto Bojcsev bolgár drámaíró – azért tovább megy ennél. Megpróbál a lelkébe látni az állomások állandó lakóinak, a csavargóknak. Kiderül, hogy az embertelenné váló valóságból szöktek ide. Onnan, ahol már nem találják a helyük. A valóságból való szökésnek akár három módja is van. Az egyik az *ivás* – ezt műveli mind a négy csavargó. A másik a *vallás*, a hitbe menekülés – ezt kevésbé művelik. A harmadik pedig az *értelmes cselekvés* – ez lenne az igazi, de erre ők már nem képesek. Hát szomorú ez a diagnózis...

A romos állomásnál – a hazai gyakorlattal ellentétben – már nem állnak meg a vonatok. Hogy miért? Mert ott, a darabban legalább is – nincs fizető vendég, jegyet váltó utas. Aztán az egyik vonat mégiscsak megáll, és ledobnak róla egy emberszabású bőröndöt. A csavargók odarohannak, mint akik kincsre leltek. Csakhogy a bőrönd kinyílik, és kiszáll belőle egy varázsló, aki elbűvöli, az illúziók világába viszi – valójában becsapja – a szerencsétlen csavargókat. Ők lesznek a bűvészmutatvány tárgyai. Egy pillanatra mindenki azzá válik, amivé – elképzelése szerint – lenni szeretne. Aztán a bűvész segítségével mindannyian befejezik pályafutásukat, átjutnak a másvilágra. Felix Alexa rendező érti a darabot. Felismeri azt, hogy „az alternatívák, az illúziók egy más világot jelentenek, amelyekben még szabadok vagyunk. Különben csak a halálban

¹⁰⁹ A szerző kulturális és színházi újságíró Bukarestben, egyúttal egy on-line folyóirat kisebbségi mellékletének szerkesztője is.

reménykedhetünk, mint szabadítóban”. Ezért szinte felemelő az, ahogy az előadáson a csavargók rendre eltűnnek az emberszabású bőröndben. Egyiküket kivéve: az állatgondozót, aki magára marad a bőrönd mellett, miközben az éhen halt medvét siratja...

Én ugyancsak prózaibbnak látom a bűvész figuráját is. Szerintem ő nem bűvész, csupán csak politikus. Aki, hogy választót szerezzen, törbe csalja a csavargókat. Bár ne lenne igazam... Nem kellene, hogy ugyanaz történjék velünk is, mint a darabbéli csavargókkal. Nem kellene, hogy ugyanazt játsszuk, mint ők, immár az életben.

2018. január 24.

A.Gergely András

Kor-kép, létezés-hit – tükör által világosan Egyperces másfél perc

„minden kultúra elemi építőköve a múltról szóló elbeszélés”

Csakis körvonal sejtelve lehet egyperces ihletbe fogalmazni egy 376 oldalas kötetet. Mégis kell, mert részint a korok képei, a létmódok hitbeli sajátlagosságai kívánják meg, részint a míves papíron színek és tónusok árnyaltsága, a betűtípusok eleganciája kívánja, hogy a sokszorosan megpakolt könyvespolcokról is leemeljük a harmonikus kínálat és bűvös kellem árnyalataival teljes egyik gyönyörűséget. A könyv címe távolságtartóan visszafogott, egyúttal persze fantáziálásra ébresztő: *A magyarországi zsidóság képes története*.¹¹⁰ A gyulai Dürer nyomda éppúgy, mint a kötetet tervező Kálmán Tünde láthatóan „tobzódtak”, amikor a kivitelezésben a pazar visszafogottságot is a mondanivaló tónusához simító elgondolást együttes összhatásként mérlegelték. Elképzelhetsz egy kódexet, arany palástban, illuminált ikonokkal a fejezetek élén, vaskosan és kíméletlenül elegánsan... – ez a kötet ugyan kevesebb arannyal, de békésen túltesz rajta. Lapra lap, képre kép, mindegyiknél oldalnyi szöveg, mélyebb vagy kiemelő színtónusban, a tipográfia legkiesebb hagyományaival gazdagon élve, s még a nyomásminőséggel harmonizáló papírtónust is a képek tartalmához igazítva (példaképpen a *Pusztuló zsinagógák* oldalpár kilenc fotója matt feketén, napjaink szakrális eseményeinek pillanatképei színes-fényes tapintású felületen). S éppen mint egy kódexnél, a szöveg látvány-egésze a laikus számára ugyanolyan választékosan kialakított, mint a hívó igényét szolgáló közlések a szakszerűség terén, a szakmaiság garanciáival a forrásjelzések, a névmutató, a helységnévtár, a képek forrásainak közlése révén. S a kötet a visszafogott tényközlésektől a tónusos információkon keresztül az adatközlés albumhoz illő méltóságával gazdagodva kínálja a szerény tudást, mely ugyanakkor megejtően pazar is. Csak mintegy „mellékesen”: az első szövegközi kép *A diaszpóra emlékei* címen egy Esztergom mellől származó, a 3. évszázadban keletkezett sírkő igényes fotója, az oldalpár másik felén is egy Aquincumból megmaradt 4. századi

¹¹⁰ Vince Kiadó, Budapest, 2014., 376 oldal

családi sírkő s egy szombathelyi agyagmécses a 2-3. századból. Az emlékek kötetbeli „ellenoldalán” a 2013–14. táján készült életképek jelzik az 1770 évnvi emlékanyag két végpontját, egyben az idősíkon elhelyezhető pontszerű létezés, s az ilyesmit végletesen kísérő történések és felfogásmódok drámaiságát is. Mint ezt a történész, a Nemzeti Múzeum főigazgatója, Csorba László szavaival illusztrálhatjuk a kötetből: „A dolgok lényege és a dolgok története között a lehető legszorosabb az összefüggés, így minden kultúra elemi építőköve a múltól szóló elbeszélés. Szavak és képek, képek és szavak százaiból, ezreiből táplálkozik a történelmi emlékezet, amelynek megőrzése és tudományos gyarapítása adhatja minden közösség önmagáról alkotott fogalmainak egészségesen szilárd fundamentumát. A mi esetünkben ez azt jelenti, hogy nem lehetünk normális magyar emberek anélkül, hogy ne ismernénk alaposan a saját zsidó történelmünket” (357. old.).

Az eltűnt idő nyomában barangolva nemcsak ez a méltató szöveg, a magyarországi zsidó műemlékek és kulturális örökség ismerete, elfogadása, értékelése adja a kötet alaptónusát, hanem az emlékezés méltóságába fektetett remény, a múltfeldolgozás árnyalt rétegeibe is bevilágítani kész szakszerűség, a szakrális sokszínűség rétegeit is a maguk gazdagságában megmutató intencionalitás az, ami áthatja a könyv egészét. Csorba László ezt személyes példáival, a hazai zsidóság történetének kiemelkedő néhány alakjával, valamint gyerekkora, a kádári Magyarországon rejtve megmaradt zsidóság-identitás képekben megmutatható élménykészletével is illusztrálja, sőt tanúsítja: „Ezeken a kutatói tapasztalatokon keresztül jutottam el végül a nyilvánvaló fölismerésig: a teljes magyar történelmet csak az értheti meg és művelheti sikeresen, aki ismeri a magyarországi zsidók, a magyar zsidók, a zsidó magyarok, a mózes-hitű magyarok és társaik történetét. De többet mondok: bárki magyar ember a saját közösségéről is csak akkor kaphat teljes képet, ha megnézi annak arcát a zsidó tükörben is” (358. old.). Nos, ez a kötet éppen ehhez a megértő tudathoz, elfogadó ismeretanyaghoz, értékelő szemlélethez szolgál sűrű illusztrációs anyaggal, mint jeleztem: az ókori Pannónia zsidóságától, a középkori Magyarország, a három részre szakadt államiság, a török idők, a reformkor és szabadságharc, az emancipációs és asszimilációs átmenet, a világháborúk kora és köztes időszak, a vészidőszak, a felszabadulástól rendszerváltásig, s 1956-os külön blokkal a rendszerváltozási időszak részletfelvételeiig fogja át a hazai zsidóság történetét. Az oldalanként meglepő gazdagságú képválogatás, a képaláírások és

bemutató fejezetek lényegében földidézhetetlen gazdagságúak, s képek lévén önmagukban is hordozzák a korok, felfogásmódok, illusztratív vagy lejárató, látványos vagy esendő mivoltát, szakrális hagyományát és sorsüldözött szerepét egyaránt mindannak, amit köznapian „magyarországi zsidóságnak” nevezünk. Ez a jelző nemcsak a Csorba László interpretációjában is hangsúlyos komplexitás-felfogást sugallja a zsidóság helyzetét, kulturális örökség-rétegeit, példáit és mintázatait tekintve, hanem maga történeti hitelével és tűnékenységével, áldozatosságával és szerénységével, másságával és asszimilálódottságával sugallja azt is, mennyire nem létezik nélkülük a magyar história sem. A könyv szakmai szövegekölzései Jalsovszky Katalin, Tomsics Emőke és Toronyi Zsuzsanna tollából és szakmai mélységükből eredeztethetők, de tükrözik az egyes korszakok, ábrázolásmódok, stílustörténeti rétegek, társadalmi környezetek, személyiségek, intézmények, szokások, társadalmi státuszok, kultuszok, életmód-elemek, tárgyak, szimbólumhasználatok, normák, élethelyzetek, sajtó, tudomány, hitélet, művészeti ágak, mesterségek, közösségek, vérvalóságok, tulajdonviszonyok, zene, színház, szociális állapotok, tiltások, pogromok, tömeggyilkosságok, könyvégetések és zsinagóga-építések, rablások és gyász, újrakezdés és alijázás, embermentés és politikai konstellációk megannyi olvasatát is. E sok tucatnyi alcím még felsorolás-szerű közlése is lecövekelné ez ismertetés határtalanságát, közvetlen sugallatait – épp elegendő annyit érzékeltetni, hogy az idő „nem tűnt el”, hanem éppen alakult, a lét hitbelisége visszahat a hit korbeliségére, együtt pedig közös állapot, közös helyzet és közös értelmezéssel kitölthető közfelfogás kínálatát is magukba rejtik: közös mindaz, ami a magyarországi zsidóság (csöppet sem könnyed) sorsával összefügg. Ábrázolat vagy életkép, színes vagy dokumentatív, levéltári vagy magángyűjteményi, erdélyi vagy felvidéki, kárpátaljai vagy őrvidéki, vidéki vagy budapesti, ezek mind egyetlen album tematikus aspektusai – s egyenként is, egymással összefüggő tartalmaikban még inkább azt tükrözik, miképpen létezett és létezhetett-e egyáltalán az a historikus arculat, melyet a hazai zsidóságtörténet címszóval jellemezhetünk. A létmódok sokfélesége és a dokumentált életvilágok hagyatéka azonban jelzi: méltóképpen több figyelmet érdemes szánnunk a részletekre, mint amennyit mindmáig ebből tudatosítottunk...! A Vince Kiadó kötete vetekszik számos hazai zsidóságtörténeti munkával, s ha lesz szebb ilyen szakmunka, azt bizonyval jelezni fogjuk...!

Szemle

A.Gergely András

Történetmondási antropológiák felé

Peremlét-mindennapok és téridő-formációk

A soron következő feladatként, ha itt nem pusztán könyvcímeket szednénk csokorba – követve az internetes könyvpiac egy-egy nagymonográfiát is öt mondatban „elintéző” közlésmódját –, szinte kézre állna, hogy oly széles ölelésű cím alá sorolható művekre is kitérjek, melyek révén mind a műégsz, mind a róla felkínálkozó elbeszélés méltó felülete lehet az alkotó és olvasó közötti lehetséges találkozásnak, avagy művek és olvasóik érintkezési hatáslehetőségének. Az alábbi könyv-mustra elemei ezért elszántan „elbeszélőre” formálódnak – előzetes megbocsátást remélve az Olvasótól. Vagy ha mást nem, legalább azt az időt, melynek teresedésében, létformáiban az alkotói közlés szándéka valamely szűkös interpretációs „áterszen” keresztül juthat a befogadóhoz – belátva mindennek korlátait, stiláris ésszerűségeit is. Ha lehet a tűznek, a nemiségnek, a politikának vagy a pedagógiának antropológiája, miért is ne lehetne magának a forrásokhoz eljutásnak, a textuális gyűjtésnek, a képszerű feldolgozásnak éppoly jogos feltárásmódja a narratívák antropológiája?! Hátmég, ha kultúrtájak, kollektív emlékezet, marginális életvilágok belső tereumaiba vezet mindez...

Interetnikus mezsgyék és érintkező kultúrtájak

A kisebbségkutatók közös meglepetéseként a közelmúltban elhunyt, földrajzos alapozottságú Ilyés Zoltán fektette le a kultúrtájak közötti kortárs gondolkodás új aspektusait *A kulturális kontaktzóna történeti változásai a székelyföld keleti peremvidékén* című munkájában.¹¹¹ Mint más műveiben is,¹¹² Ilyés Zoltán a kulturális antropológia komplex kutatási és szimbolizációs szféráiban *a táji adottságok közötti etnikai és nemzeti identitást* leli meg a Kárpát-medence multietnikus térségeiben.

¹¹¹ Elérhető itt: <http://www.antroport.hu/ilyes-zoltan-a-kulturalis-kontaktzona-torteneti-valtozasai-a-szekelyfold-keleti-peremvideken-az-egykori-csik-megyeben/>

¹¹² *Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben* /2003/ <http://www.uni-miskolc.hu/~btkvat/doc/pub/konyvek/vagabundus.pdf>; *A gyimesi „ezeréves” határ olvasatai* /2005/; *Etnicitás és szimbolikus geográfia: A táj kisajátítása, különösen határvidékek, kontaktzónák esetén* /2010/; *A nemzetesítés néprajza/antropológiája. Kutatástörténeti vázlat* /2014/ stb.

Megannyi helyen megfogalmazza a turizmus és az örökségesítés kapcsolatrendjét és kutatási példáit, a történeti földrajz keretei között tárja föl a kultúrtáj, a tájhasználat jelentőségét a Kárpátokban és Gyimesben, eközben az antropogén geomorfológia és etnikai földrajz, vallásföldrajz és lokális kapcsolatrendek számos szférája foglalja le figyelmét. Sőt: a földrajzi körvonalak, tájak és terek, határok és történetiség változáshagyományai kerítik körbe eszmehorizontját: *A tájhasználat változásai és a történeti kultúrtáj 18-20. századi fejlődése Gyimesben* című doktori disszertációja¹¹³ a magyar nyelvterület perifériáján elterülő, izolált és polgárosodásban igen megkésett mikroregionális egységet veszi antropológus-földrajzos-társadalomtörténész nagyítója alá. A „nagyító” itt némi eufémiával formált kifejezés, hisz a Keleti-Kárpátok földrajzilag izolált, önfenntartó (autark) termelésre berendezkedett, hagyományos paraszti üzemszervezeti módokat még látszólag változatlanul fenntartó közösségi mintázata épp az „egykor és most” dimenziói között mutat tájhasználati módokat és tájformáló hatásokat. Teszi mindezt Ilyés olyan történeti ökológiai, kultúrakutatási és ökológiai antropológiai késztetettséggel, amellyel a Tatros felső vízterületét mintegy „leltárba” véve a természeti keretek, a tájformáló kolonizáció, a román és magyar megtelepedőket jellemző tájbeélés alapján például birtokjogi, területhasznosítási, szociokulturális és antropogén morfológiai jegyek alapján írja körül, magát a térbeliséget a régi birtokegységek, az erdőpusztítás, a földművelési módok és teraszformáló stratégiák, ökológiai folyosók és sáncok, közös legelők és privát adóviszonyok, pásztorkodás és népességnövekedés dimenziói között felmutatva. A mű egésze éppen a szociodemográfiai és antropogén morfológiai sajátosságok miatt bekövetkező kultúrtáji veszélyeztetettséget hangosítja föl a záró fejezetben, melyben a folklórturizmus, a tájlesztétkai képre sokszor negatívan ható magánosítási cselezések, a gazdálkodást veszélyeztető tájlerablás és erózió, az életformaváltást követő új értékszemplélet eluralkodását és károsító hatásait mutatja ki imponáló aprólékossággal. Ha a hagyományos gazdálkodás elemei (állattartás, erdőhasználat, tejfeldolgozás, szántóművelés stb.) és a tájszerkezetben elemi egységekként megvolt, de ritkuló lakófunkciók (belsőségek, esztenák, szakrális emlékek, kerítések, nyári szállások, közösségi terek) átadják helyüket a traktoros művelés biodiverzitást csökkentő hatásának, továbbá ha a nyugati stílusú fogyasztóiság és turizmus-érzékeny szolgáltatások pusztíthatatlan hulladékhegyeket termelnek ki, s ha a tájvédelem nem

¹¹³ Disszertációk az Eszterházy Károly Főiskola Földrajz Tanszékéről, 1. Eger, 2007. 191 oldal.

képes tudatos, közösségi értékrendre épülő kollektív cselekvésre építve a kultikus szokásokra és belső kapcsolatrendre érzékeny beavatkozásra – akkor a kultúrtáji univerzum egykönnyen „szociális ugarrá” változhat át. A kötet egésze izgalmasan képviseli az ökomuzeális szemléletet, és a tradíciók változásával együtt járó kényszermodernizációs folyamatokat átlátni, értékelni, kezelni még lehetséges racionalitást, beleértve a tájváltozások gazdasági, esztétikai, funkcionális, közlekedési, turisztikai, talajtani, növényzetkutatási, állattenyésztési és birtokviszonyokban kifejeződő életmód-változatokat is, de szinte „mellesleg” a helynevek, tájszerkezeti változások, kulturális-politikai-szimbolikus határok és határhasználatok szinte teljes környezetrajzát is adja. A kulturális antropológia, melynek csupán igen megritkult érdeklődési terébe (és szinte csak véletlenül) kerül be mostanság a paraszti táj vagy a kultúrtáj, ekkénti ráközelítéssel Ilyés révén azt a kivételes szemléletmódot mutathatja fel, melyet jószerivel egyedül képvisel ezzel a komplexitás-követéssel.

A földrajzi, etnopolitikai és kulturális rétegek torlódására, mentális régészeti feltárásának, izgalmas kalandjának alapos vázlatára vállalkozik Ilyés Zoltán egy további munkájában is: a *Mezsgyevilágok. Etnikus interferenciák és nemzeti affinitások térbeli mintázatai a Kárpát-medencében* című kötetével¹¹⁴ az utóbbi idők monografikus feldolgozásai között is kiemelkedő súlyú elméleti közelítésben tárgyalja a Kárpát-medencei kutatások egy sajátlagosan „kultúrföldrajzos” aspektusát. Ilyés munkásságára régóta a kulturális antropológia, az etnikai kutatások és a földrajzi-gazdasági-megélhetési szemléletű kölcsönhatás-elemzések voltak jellemzőek, e kötetében pedig kifejezetten körüljárja, és a történeti Magyarország mentálisan konstansnak tekintett világaiban is térképészi pontossággal regisztrálja mindazon eltéréseket, melyek a köztes szférákat, áthatásokat, etnikus interferenciákat kínálják az empirikus megismerés számára. A Szerző kartografikus precizitása a teorikus térből indulva, de azt minduntalan az empirikus lokalitás-kutatásokban tesztelve építi ki a maga mintázatait, melyek (erőteljesen hangsúlyozva itt a minősítő jelzőt) *korszakos* alapjaiként szolgálnak mindazon felfogások mai állásának és jövő esélyeinek, melyek a régió mikroközösségi terében a lehetséges rajzolatokat körvonalazzák. Műve fontos szemléleti irányok foglalata, egyúttal disputáló olvasata és empirikus tesztje is, melyre nemcsak a

¹¹⁴ Ilyés Zoltán: *Mezsgyevilágok. Etnikus interferenciák és nemzeti affinitások térbeli mintázatai a Kárpát-medencében*. Lucidus Kiadó, Kisebbségkutatás könyvek, Budapest, 2008. 200 oldal

kutatóknak-kutatásoknak, hanem a tárgyalt mezsgyék lakosainak, életteli életvilágaiknak is komoly szüksége van.

A könyv címének varázslatos túltengése szakkifejezésekben és a legkülönbözőbb tudásterületeken is sokszor vitatott-átértelmezett tartalmakban láttatja, egészének sugallata pedig mégannyira igazolja, hogy sokterű, sokágú, szétágazó tartalmú gondolatívokkal él a Szerző. A három nagyobb fejezet földrajzi terekben is strukturálisan tagolt vidékek, eltérő szubkultúrák és etnikai csoportkultúrák együttélését tükrözi: *román-magyar interferenciák* Csíkban, görög katolikus papság helyzete a milleniumi hazaformálás idején, székelyek a csángókról és magyarországi sztereotípiáink, gyimesi „ezeréves határ” szimbolikus rekonstrukciója és nemzeti turizmus, *Kárpát-medencei német identitások* szepességi, szlovák, nemzeti és etnikai keretek, autonómiatörekvések és lojalitáskényszerek helyzetképei, s elméleti keretként a kötet kezdő blokkja *régi fogalmak és változó kontextusok* terében. A határ, a kontaktzóna, a szórvány, a peremvidék, a nyelvsziget-néprajz és a honvágyturizmus székelyföldi, körmöcbányai, bánáti, cseh-erdei terepeken... – olyan fogalmi univerzumok mindezek, melyek szűkös szótára is monografikus alapmű lehetne már. Ugyanakkor reménytelenül komplex tudások, s még reménytelenebb feltárási szorgalom, földrajzi és néprajzi tudás, antropológiai érzékenység jellemzi ez előadásokat-tanulmányokat egyenként is, amelyek együttese valaki invenciózus egyetemista számára egy kiadós életút termékének tűnhet, és kortárs kutatótól ugyancsak a legtiszteletreméltóbb respektust követeli meg. Ilyés Zoltán egészen kétségbeejtően egyedi a maga felkészültségével, terepkutatói helyismeretével, érdeklődésének a Kárpát-medencei kisebbségek sorshelyzete iránti maximális nyitottságával, szakmai precizitásával is. Aligha ismerhető olyan szakmai érv, mely ellene szólna, ha vitatkozni kellene Vele – de nem kell, mert lenyűgöző pompájú és részletességű érvelése, retorikai attrakció-számba menő előadásai azt a tudományos emberfőtől nemcsak elvárható, hanem ritkaságát tekintve roppant sokra becsülendő perfektséget képviselik, melyet nehéz „jogosabb-okosabb” érvekkel elvitatni. Ehelyett tisztelni és szeretni, élvezni és magasztalni annál inkább lehet. Könyvei részletesebb ismertetésére örömmel vállalkoznék, de nem itt, s nem mostanság, hisz akkor egy elismerő kritikai értékelésére majdnem annyit illene szólni, mint amennyit ez előadásokból és tanulmányokból összeállított kötetében maga összerendezett. Csupán sajnálni lehet, ha ezek a művek nem igazán juthatnak el szépliteratúrai miliókba, irodalmi folyóiratokba vagy ismeretközlő weboldalakra – ezzel

ugyanis főképpen azok veszítenek, akik számára pótolhatatlan forrás és élvezetes tudományos csemege lehetne az etnicitás hazai szakirodalmában és határokon túli értelmezései között.¹¹⁵

Vannak olykor tehát könyvek, tudások és közlések, amelyek nemcsak nem évülnek el, hanem még akkor is hatnak, ha vannak ugyanakkor beidegződött rossz szokásai a többrétegűvé válni látszó tudás-ágazatoknak (avagy, kortárs fogalommal és meghökkentő sugalmazással: a „kreatív iparágaknak” és „tartalomszolgáltatásoknak”), s mindezzel még a hétköznapi könyvpiacnak, a „tudni-nem-érdemes” szakterületeknek is. Fontos, nem múló értékek ezek, kedvére és okulására a Kárpát-medencei identitások, térségi kultúrák, etnikai közérzetek és üdvtanok kutatói vagy értői számára...

Nemzeti térképészet – ha kartografizált etno-tér-tudományba simul

Ha a fentiek szabhatják meg a diskurzusok rendjét, nem érdektelen a követőkre is elismerő szakmai pillantást szálni! Nemzeti tér, földrajzi és tájfogalmi história lengi be Krasznai Zoltán munkáját is, kinek vállalása azonban a bölcséleti bóklászások között általában nem túlságosan preferált térképtudomány, földrajzoktatás és történeti térségszemlélet keretei, határai között mozog. Mozog pedig több rendben is, elsőként a históriában (a két háború közötti Magyarország reprezentáció-történetében), másodsor a tértudományok és a térképészet dimenziói között, harmadrészben pedig a nemzet- és ország-megjelenítések roppant izgalmas térségi határkonstrukcióinak terében.¹¹⁶ Ami a térségiség, területi identitás kérdéseiben az elmúlt két évtized földrajztudományi irodalmából kifejezetten izgalmassá lett (nevezetesen a térfogalmak fejlődésrajza és regionális metszeteik), vagy ami az etnokartográfia és etnikai térképészet néprajzi vagy ideológiai megjelenítés-történetében a leghúzóssabb hatást gyakorolta (ebben is főképp Keményfi Róbert kutatásai, részben Kocsis Károly etnodemográfiai alpművei vagy Borsos Balázs történeti adatbázisa),¹¹⁷ az mind megjelenik e kötetben, ráadásul a mentalitás- és politikatörténet olyan időszakának

¹¹⁵ Nem mellékes körülmény, hogy 2015. december 8.-án vesztettük el Őt örökre... Nagyobb és főbb munkái mindenestre többségükben elérhetőek és le is tölthetőek ezen a webhelyen: <http://www.kisebbssegkutato.tk.mta.hu/adatbazis/a-kisebbssegkutato-intezet-kiadvanyai>

¹¹⁶ *Földrajztudomány, oktatás és propaganda. A nemzeti terület reprezentációja a két világháború közötti Magyarországon.* IDResearch Kft. / Publikon Kiadó, Pécs, 2012., 262 oldal.

¹¹⁷ Utóbbiról lásd bővebben: A.Gergely András 2013 A vallásnéprajz új teresedései. *Tér és Társadalom*, 27. évf. 3. szám, 150-158.

komplex rajzolatával, ami kevés kortárs opuszban örvendezteti meg olvasóit. Krasznai a nemzeti terület(ek) reprezentációiból válogat impozáns mennyiséget (térképjegyzéke közel száz tételes, színes mellékletei további közel száz plakát-reklám-képeslap-illusztrációval színesítik az összképet), melyekben a trianoni veszteség, a marginalizáltságba sodródás, a nemzetlét-pusztulás víziói mutatkoznak, s mindezt az első világháború utáni időszak térkép-foltjaiból öltögeti egybe, mégpedig úgy, hogy a könyv egyképpen lehet öröme térképésznek, történésznek, szimbólumkutatónak, politológusnak, műtörténésznek vagy földrajztanárnak. Régen láttam ekképpen száraz tematikáról ilyen harsányan izgalmas könyvet (talán Stegena Lajos híres térképtörténete vagy az Európa-ábrázolások gyűjteménye vetekszik ezzel a képmennyiséggel, viszont alulmarad a történeti és tértudományi kontextusokban), ugyanakkor a „papír-ízű” lapozgatások mögött a térbeli politizálás kivételesen provokatív ideológiatörténete is föltárásra érdemesült, s ettől valóban multidiszciplináris teljességű a könyv. Bárha a kartográfia kora-ókori ábrázolástechnikái éppúgy lehettek akár utazók, uralkodók vagy gazdálkodók megörökítési módszerei, mint a foltokból összerakható vaktérképek vagy kisiskolás tankönyvi ábrák, maga a kartográfia (mint papírra rajzolt tér-vetülete az átélhető térélménynek) szinte sosem lehetett tiszta tudomány, amennyiben mindig is közlekedési, hadászati, hódítási, áruforgalmi-szállítási vagy épp migrációs tematikák melléklete volt, de a trianoni határproblematikák esetén „rajzolata” még súlyosan izgalmas kérdéstömeg is lett. Az, hogy térről, térképről, térbeliségről miképp gondolkodnak a francia Annales-iskola hívei és követői, a francia doktori kurzusokon és kutatásokon edződött Krasznai számára olyan bevezető fejezeteket kínált doktori értekezése anyagához, amit azután a két világháború közötti Magyarország nemzetfogalmához, nemzeti terület-vízióhoz és reprezentációs anyagaikhoz vezet tova, illő egyensúlyban tartva nemzeti ideológiák, nemzeti oktatás, vizionált vagy imaginált nemzetegység és manipulatív oktatási felületekre szerkelt vizuális ismeretanyag elemeit. Ez a „foltonfolt” képződmény – nem kis részben a francia tértudomány és társadalomtudomány öröksége révén – példátlan harmóniába rendeződik az értekezés lapjain, kölcsönös meglepetést kínálva uralomtörténet, tértudomány és kultúraelmélet hívei számára, azzal a végső üzenettel, hogy a két háború közötti nemzetkonceptiókban bekövetkezett területi, földrajzi és főleg nemzetideológiai átváltozás jelentőségének és médiumokban föllelhető lenyomatainak hosszú távú hatása van a szimbolikus nyelvezetek, intézményes hatások,

politikai célként megfogalmazódó szegregációs vagy bűnbakképző ideák kontinuitása révén. „A regnáló elit ideológiai alapjaként mobilizációs, legitimációs célokat szolgáló reprezentációkból... már kontrolálni képtelen tragikus erők váltak” a második világháború idejére. S ha csak idejére, az már a történeti képhez tartozik, nem pedig a jelenre is, mely ismét keretet ad a történeti marginalitás biztosításának új útjaira, a visszaforgatható történeti időfolyam manipulálására, imaginált egységesség történeti károosságának fölismerésére...

„...amint Európa mappáját vizsgálom, hirtelen ijedtség borzong végig rajtam: hiányzik Magyarország! Csakugyan, hazámat hiába keresem, eltűnt a vonalak zűrzavarában” – idézi Krasznai Babits Mihálytól, s további szövegeket is felhoz az eltűnés historikumához, a kisiskolásoknak tanított földrajzi tájak Trianon előtti és utáni élményanyagához, a határok vizuális (reklám, képeslap, plakátok, filmhíradók) megjelenítésmódjaihoz kapcsolva levezetéseit. A majdnem negyven oldalnyi színes melléklet a magyar nemzeti szimbolikában létjogot nyert jelképi tartalmak széles körét hozza illusztrációként az oktatás és politikai propaganda, revíziós érzületek és szakralizálódott tárgyegyüttesek révén – jelképtári mutatványként halmozva elő „Száműzött Hungáriát” és a Kárpátok Szent Istvánját, Szent-évi nyereményszelvényt és Krisztus urunk keresztjét cipelő magyart, Jézust magyar koronával, a németek terjeszkedését vasútvonalakkal akadályozó stratégiát, vagy épp a békekonferenciát előkészítő francia politikai mentalitást ismertető tényanyagot. Az országhatárok és a földrajzoktatás viszonya, a térképek történeti kutatásba bevont jelentéstere, a tájfogalmak alakulása és kríziskezelési szerepük, diplomácia és revizionizmus Kárpátalja ürügyén, vagy épp a limpiai csodás feszület és a Habsburg-család viszonya egyenként is, de összefüggések rendjében még inkább pontosító összhatással szolgálnak a diskurzusok nemzeti rendjének és revizionista betagozódásának huszadik századi körképébe. Eddig nem, vagy nem ekképpen mélységben létezett diszciplínát ölel át Krasznai, s teszi kötetét „a nemzeti terület reprezentációját” a magyar és környező világképek rendszerében érzékenyen elhelyező forrásművé. Ugyan a narratív történetmesélés inkább csak másodelemzési szintű regiszterét futja végig, de pontosan érzékelhető, hogy maga a történetmondás sem lenne lehetséges a faktumszerű formák, ideologikus közléstartalmak és maga az egész trianoni kollektív emlékezeti képvilág nélkül...

Nemzeti térkép-felület – ha társas emlékezetté olvad

A társadalom és a nemzeti vagy kulturális azonosságtudat történeti víziói közé nemcsak a fotók, regények, memoárok, filmkockák és a kommunikatív elbeszélismódok tartoznak, hanem az emlékformán fölidézhető miliók körében fogant konstrukciók is. Ezekről, s a társadalmi emlékezet mint nemzeti térkép-felület alapkérdéseiről formált remekbe szabott monográfiát Zombory Máté is, aki a kortárs kultúrakutatás egyik leginspirálóbb körképét nyújtotta ezzel. *Az emlékezés térképei. Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után*¹¹⁸ olyasfajta vállalatot tesz, melyben a térbeliség, nemzet, lokalizáció és európaiság részint valami képzeleti laboratórium termékeiként, „az én múzeumaként”, a nemzeti összetartozást és állam nélküli nacionalizmust a „természetivé tétel”, vagy az „otthonhoz visszatérés”, az „ellenmodernizációs stratégiák” perspektívái között szemléli. Zombory narratívája a posztmodern ébredés, komplex kultúratudományi és interaktív megismeréseméleti diskurzus impozáns opusza. Nem vélek jogosnak világszerte vagy nemzetközi kontrasztba egyszerűsített összehasonlítást, de Zombory egész ráindulása, a kultúrakutatás és diszkurzivitás nyelvének magabiztos használata, a kortárs problematikák tengerében magabiztosan eligazodó értelmezési kísérlet mintapéldánya, az „alternatív nemzeti otthonok” térdinamikai alapvetését kínáló traktátus. A hat nagyobb fejezet (három elméleti és három empirikus tanulmány) körvonalai között megkomponált nemzet-emlékezeti térkép ugyan nem vállal direkt kapcsolatot a történeti antropológiai vagy a politológiai–etnológiai nemzet-diskurzussal, de úgy vélem, a nemzetkutatásban az emlékezet-politikai fő hangsúlyt kiemelve roppant fontos distinkciót kezdeményez. Ekként szól erről Ő maga: „...nem a nemzet jelentése miatt, az odatartozás kritériumának monopóliumáért folytatott nemzetállamon belüli küzdelmek foglalkoztatnak, hanem azok a párt- és „oldal”-független kulturális koncepciók, amelyek a magyar nemzetállamot tekintve egységesnek mutatkoznak. Ez az egység persze nem valamiféle belső magyar állandó, hanem a nemzetállami hatalmi–intézményi rendszerből következő, történetileg meghatározott és kormányzatilag kikényszerített működés” (8. oldal). Ehhez figyelembe veszi nemcsak a nacionalizmus globális kontextusát, az időbeliséggel összefüggő szerveződésmódokat, a helyek és terek virtuális hazát és otthonosság-élményt kínáló funkcionalitását, a tér és ember viszonyának lokalitás-tudatban megjelenített verzióit, no meg az 1989 utáni

¹¹⁸ L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011., 308 oldal.

ünnepek, nemzetépítő elbeszélések, egyéni identitás-választási stratégiák mögötteseinek, nemzeti térkeresés és határolás identitás-korlátozó vagy építő narratíváit, lekezelő és fölemelő gesztusainak empirikus hatásait is. Letisztult nyelvezete, mégis asszociatív és inspiratív üzenetei (talántán túlegyszerűsített minősítéssel) az utóbbi évek egyik legkreatívabb szakirodalmi forrásanyagává teszik kötetét.

Ha történész, politológus, kisebbségsszociológus, kommunikáció-kutató, politikai antropológus vagy szociálpszichológus lennék, kötelező irodalomnak tekinteném mindezen pályák felsőfokú szakképzésében Zombory munkáját, itthon legalább annyira, mint a külhoni formálnemzeti és határátlépési miliókben, határokon túli magyar oktatásban, a magyarságtudomány megannyi felsőiskolájában. A kötet teljes és egzakt ismertetése itt most nemcsak az Olvasó tisztos türelmét már réges-rég meghaladó terjedelem miatt lehetetlen, de problematikusnak tűnik alapos kijegyzetelés nélkül „áttekintő” típusú „olvasatot” gyártani róla. A szinte oldalanként is sokfelé elágazó gondolatgazdagság miatt sem lehetséges ebbe belefogni. Annyi azonban mentségemül szólhat, hogy ha a kötet s a szerző erényeinek jelzésével épp csak hozzájárulhatok a megismerés és befogadás élményéhez, már többet értem el, mintha dadogva idézgetnék félmondatokat a sűrű olvasatokat és árnyalt deskripciókat oldalanként kínáló könyvből. Van az úgy, hogy az ember belát egy önmaga által talán vágyott, megkezdett, de be nem teljesített gondolatkísérletet, szemléletmódot, s ráébred, hogy épp ez az, amit követni, létrehozni érdemes lett volna, s amit épp másnak sikerült. Sem nemzettudatot, sem önismeretet, sem tudományt művelni és fölfedezni nem érdemes enélkül, és kortárs szaktudományt sem ajánlatos – talán épp azért, mert immár ez is az emlékezés (valamelyik) térképéhez tartozik...

Elbeszélések a Szilágyság interetnikus együttélési tereiből

Lehet, a múlt-átélés és kontinuitás-elfogadás korántsem csak önelhatározás kérdése. Viszont ahol az időnek tere van, s a tér idejébe vetetten a magányosan kollektív énkeresés más perspektívák felől is áttekinthető-átélhető, sőt kreálható változatokban is létezik, netán emelkedettebb spiritualitás velejárájaként formálódik, ott tolakszik elő a kérdés, mitől marad mégis kontinuuus, ami megszakadhat, mitől túlélő, ami pusztulásra-romlásra ítéltetett...?! Survival avagy revival, ahogyan az alábbi könyvben is rendre

visszatükröződik, kiérdeklődik, sőt provokálják az érintettek kérdéseit és a kutatói válaszokat szintúgy...

Részint ezekről a kérdésekről és kérdésekből is formálódik az egyensúlyi együttélés-helyzet, melynek a miskolci Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet oktatói-hallgatói lettek felmutatói egy tanulmánykötetben, mely a szilágysági Tövisháton készített terepmunka tapasztalatait jeleníti meg interkulturális rejtelmek terén.¹¹⁹ Az Antropos sorozat korábbi elméleti etnológiai és vizuális antropológiai forráskiadásai (a debreceni Csokonai kiadó révén) számos társterület (esztétikai tapasztalat, struktúrák és funkciók, idegen-fogalmak, európai etnológia, kortárs és modern antropológiai iskolák, irodalomantropológia, helyek és terek narratíváinak) feltárása után most saját tanszéki terepkutatás tudásanyagát felmutató elemzői kör térségtanulmányait tartalmazza e kötet – az utóbbi évek kesergő kritikai szemléletmódját is fennen cáfoló tudásként, a „stabil etnikai együttélési helyzet jellemzőinek és sajátosságainak ... jó példájaként”. Az etnikailag vegyes erdélyi peremvidék hosszú távú partnerségi és konfliktuskezelési modellje akkor is ritkaságként értékelhető, ha a kisebbségkutatások vagy határon túli elemzések javarészt tévesztésről, a korántsem rejtélyes marginalizálódásról és státus-bizonytalanságról szólnak legtöbb esetben. A lokalitás problémái, az asszimilációs gyakorlatok, az egymás tükrében együtt élő nemzetek hagyománykötötte világa olyan rehabilitációs folyamatok révén kerül itt előtérbe, melyek Völcsökön, Bősházán, Monón és Szamosardón 2009-ben kezdett, és három évig tartó megismerési folyamatban nem az oppozíciók természetrajzára, hanem a *szociokulturális hasonulás mikéntjeire* engedtek rálátást. Mégpedig olyan miliőre, kistérségi kultúrára, melyben az interkulturális rejtelmek oka csupán részint az asszimiláció évszázados folyamatának kivételes be-nem-következése volt/maradt. Továbbá református és ortodox (valamint neoprotestáns kiségyházi) kölcsönhatások együttléte, hagyományos gazdálkodási formák harmonikus átalakulása is erősítette ezt, emellett a szokásbeli és etnikai életmód-elemek megléte is kellő alapot adott a kutatásra, s olyan vizuális rögzítésre (fotó, film) is érdemi feldolgozási lehetőséget kínált, mely kellő komplexitással írhatta körül az együttélések konvencionális módjait.

A kötet két-három terjedelmes formai egységből az első az oktatóké, a második a diákoké, a harmadik pedig mintegy „függelékként” csatolt dokumentumfilm DVD-anyaga

¹¹⁹ Biczó Gábor – Kotics József szerk. „*Megvagyunk mi egymás mellett...*”. Román-magyar etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton. Miskolci Egyetem, KVAI, 2013. 312 oldal, DVD film-melléklettel.

és leírt szövegek könyve, amelyben ez az „elkacagott világ”, a „megvagyunk mi egymás mellett...” hangulata rögzül s nyer élményközeli teljességet, intim igazolást. A három formális dimenziót indításként Bán András vizuális antropológiai megközelítése, valamint Dallos Csaba szilágysági terepmunka-példáiból felmutatott, elbeszélés-reprezentációkat felvonultató filmes kutatói írása köti át az oktatói-tudományos szint felől a szövegek könyvi zárófejezethez, részint pedig az előtte közölt, diákok formálta esettanulmányokhoz. A kötet ezzel a három tömbre építettséggel nem csupán olvasóinak nyújt áttekintési segítséget, de harmonikusan tükrözi a miskolci antropológusok konzekvens létformáját, melyben diák és oktató, fotós és kutató, elemző és adatgyűjtő együtt, partnerségi összefogásban keres és fedez föl, formál tanulmányt vagy oszt meg empirikus kutatási tapasztalatot. Biczó Gábor (Kotics Józseffel közös) bevezető körvonalai a Tövishát vegyes lakosságú színtereiről szólnak elbeszélően, majd ugyancsak Biczótól egy impozáns összegző fejezet az etnikai együttélés egyensúlyhelyzet-elméletével körvonalazza a kutatási problematikát, valamint Kotics József megélhetési stratégiákról formált etnikai értékdimenziói ezután kellő súlyt és respektust adnak a kutatás egészének, kereteinek és céljának, hogy ehhez harmonikusan illeszkedjenek egyetemi hallgatóik önálló és komoly elemzései. Keresztury Ágnes tradíció és migráció bősházi változásairól, Osgyáni-Kovács Kitti (amúgy OTDK-különdíjas és valóban értékes) völcsöki közösségvizsgálata a hiányzó közös lételemekekről és kváziközösségi életjelekről, majd Mészáros-Nagy Éva női normákról, szerepekről és normaszegésről készített áttekintése Monóról, végül Ujhelyi Anna magyar-román együttélés-összképe a bősházi globális/lokális folyamatokról... – összességükben az utóbbi idők egyik legtanulságosabb és legizgalmasabb leképezéseinek, komplex kultúrakutatási példázatainak egyikét adják ki. (A kötet tartalma, bevezetője: http://www.uni-miskolc.hu/~btkvat/doc/kiadvanyok/szilagysag_bemutato.pdf).

Terek, idők és rejtelmek a mindennapokban, a falusi-kistérségi „longue durée” harmóniai és késztetettségei az együttélés nemcsak kacagtató, de a függésrendek térbe rajzolható dimenziói mentén reményt ébresztően elbeszélhető folyamatábráját segítik megrajzolni, szinte monografikus gazdagsággal.

Történeti terek, idői kényszerek

„Jó” térben lenni, s a hosszú időtartamok lehetőségeit a kényszerek tantörténeteivel is egybevetni ma már nemcsak történészi, földrajzos vagy antropológus feladat, hanem mindezek együttesét igénylő vállalás. Kevés erre elszánt elme és kutatói program adatik meg, hacsak nem életmű-értékűen merészkedik részkérdések belső és kiterjedési terekben is járatosnak mutatkozó attitűd olyan összegzésbe fogni, mint Oláh Sándor tette Csíkszeredában. *Kényszerek – tanúságtevők. Történetek a legrosszabb évszázadból* című kötete¹²⁰ pontosan erre vállalkozik. Az eltűnő (vagy eltűnt) életforma vonzásából kényszerekkel és vágyakkal a Nagy Háborútól a szocializmus kori életformaváltásig és az ügynökjelenség „alulnézeti” elbeszéléséig számos olyan dimenzióra lehetünk figyelmesek, melyekből az életformák és életvilágok tapasztalattörténeteit egybeszerkesztve formál emlékezet-könyvet. Célja nem utolsósorban az, hogy a történelem valódiságában már szinte elbeszélhetetlen történései ne tűnjenek a névtelenség feledésébe, s ne legyen megszépítő emlékezet része „a meggyötörtek, megkínzottak, üldözöttek, vagy az erőszak enyhébb formáival uralom alá hajtottak, a diktatorikus uralomgyakorlásban szoros függőségi viszonyokba vetettek” megannyi története, hanem megmaradjon „a hóhéroknek segítők története is”, „hátha kevesebb rosszra lesznek kaphatók a későbbi nemzedékek” (6. oldal). Oláh abból indul ki, hogy megannyi történész szerint a 20. század az emberiség történelmének eddigi legrosszabb, kivételesen kegyetlen időszaka volt, diktatúrák és genocídiumok, tömegpusztító háborúk és ideológiai gyilkosságok, embertelen életminták és mérhetetlen brutalitás söpört végig rajta, s e megrendítő tapasztalatból a különféle életvilágokban élő és cselekvő emberek tömegei számára maradtak jelképes és történeti hitelű tudások. A kötetben ezek számos verzióját, egyéni történeteket jeleníti meg, egyértelműen a történetmesélés legújabbkori narratív trendjeinek megfelelően, s térben szólva a külső hatalmi kényszerek és belső, egyéni döntések metszéspontjain, az átélés tónusán át vezet a falusi vagy városi környezet, a fölművelők vagy kisiparosok, munkások vagy értelmiségiek életútján át betolakodó hatalmi relációk felé. Igaz meséiben, a narratív történetmondás talán típusos, az alávett egyént a maga csoportminőségében feltárulkozóvá váló életpályák bűvkörében vonultatja föl, nem utolsósorban épp a létformák elbeszélőinek, értelmiségi közvetítőinek térben és időben behatárolódó

¹²⁰ Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2016., 336 oldal

emlékezéseire hagyatkozva. Kiemeli Oláh az egyéni életutakban személyes emlékekanyagként megmaradt dokumentumok, levelek, sőt irodalmi feldolgozások jelentéstereit is, hisz ezek mint a korszak „lenyomatai” nem „maguktól” beszélnek, hanem a hallgató tekintete, a kutató pillantása és értelmezési keretbe emelő gesztusa révén nyerik el életvilág-leírási arculatukat. A múltbéli valóság-fogalmak és a torz vagy hamis ideologikus képeket tükröző életvilág-hazugságok kritikai áttekintése ma még és már nem halogatható tovább: Kurkó Gyárfás életpálya-modellje, egy falusi kisvállalkozó narratív emlékekanyaga, egy pap az ügynökhálózatban vagy a közösségi emlékezetet, a székelyföli életmódváltást áttekintő nagyívű résztanulmány pontosan a 20. század megrendítő tapasztalatát, magatartásmodellek és erkölcsmintázatok sokféleségét hozza terítékre, nem másképp, mint ahogy Ők Maguk, mi magunk vagy a korszak leíró és interpretáló tanúja elbeszélheti. A könyv épp az iménti pillanatban jelent meg, de mert az előző, *Kivizsgálás* című művének gondolati folytatása, már az alaposabb olvasás előtt is figyelemre érdemesnek látszik e téren, hogy a köztörténeti írás, a látletekben nevet találó és a kutatói „öntörténet” feladattudatát is ellátó vállalás fontos részeseleme a tapasztalati párhuzamokat kínáló más munkáknak.

Oláh Sándor új opusza, s benne Szabó Gyula *Gondos atyafiság*-a, Füzi Lászlónak a parasztéletforma ellehetetlenüléséről vallott nézetei, Márton Áron és az ügynöklétbe bevont Pálfi Géza kapcsolathálója, a székelyföldi munkamigrációk sorsdöntő személyes mozzanatai, de meg további megannyi kérdéskör megfélemlítés-történeti narratívája talán nem az egyetlen, de bizonyosan állíthatóan egyike az utóbbi évek lokalitáskutatási, térségkutatási és faluantropológiai szempontú feltárásai közül a legjobbakkal. További, részletesebb elemzésére még érdemes lesz visszatérni, akkor immár a kötet piacra kerülése és olvasása után...

Történetmondás – mesékben, szerepekben, kontextusokban

Már Oláh Sándor kötete, vagy a fennebb előretolt továbbiak sem bizonyos, hogy érdemben jellemezhetőek volnának tartalomjegyzékük rövid közlésével, fejezeteik áttekintő vagy aprólékos bemutatásával. Bizton állítható, hogy a mindezeknél is alakraküllemre-tipográfiára nézve inkább tankönyvként mutatkozó mű (mely 7. a Kriza – BBTE közös, *Néprajzi Egyetemi jegyzetek* sorozatban), leginkább annak szolgálhat öröme, aki a faktumok birodalmában a látható hierarchiát szereti megbecsülni, avagy

a való világ dolgainak elrendeződési módját keresi folyton. Holott éppen Keszeg Vilmos munkája, *A történetmondás antropológiája*¹²¹ mutatkozna izgalmasnak e téren a rejtelmeket hagyók között, mivel a kötet fejezetei, leíró tartalmi épp azt az *elbeszélhetetlen elbeszélhetőséget* veszik mintegy szintaktikai rendszerbe, azt is árnyalva a narratívák mentén, ami elbeszélés, történetmesélés, elhallgatás, beszédesemények, mesék, balladák, életútvallomások, tréfálkozások, vagy akár reklámközlések körébe tartozik.

Keszeg Vilmos monografikus vállalása talántán új korszak is a népi szövegek, az alfabetizáció és írásszokások, a „homo narrans” megrajzolására tett kísérletek (s főként az Ő kísérletező alaplírási!) között. Nem mintha nem épp Ő lenne, akinek ez a kilencvenes évek elejétől ne lett volna önnön folklorisztikai alapkérdése, emberek és elbeszélési kontextusok összefüggéseiben meglátható jelzés- és jelentéstartalmak körében felmutatható tapasztalati tudása is, hogy akár a népi írásbeliség, akár a recens folklórkutatás, akár a privát történet elbeszélési stratégiái közötti választás terén, de minduntalan megmutatkoznak a beszélőközösség epikus örökségét hordozó készletek közötti választás lehetőségei, a narratívák világkép- vagy világhelyzet-alakító szándékának olvasatai.

„Amikor az ember történetet mond, *emlékszik*, felidézi a hallott, a memorizált történetet... /.../ amikor ez ember történetet mond, magát kívánja kifejezni, élményeit és gondolatait. /.../ Amikor az ember történetet mond, azt jelzi, hogy ő is része a világnak, s a történetével olyanná szeretné *alakítani a világot*, hogy az számára jó legyen. Hogy a beszéd, a diskurzus, a történetmondás a világot – különösen annak emberekből álló részét – értelmezi és alakítja, s azáltal, hogy a történet elhangzik, maga is része a világnak, hogy a történet meghatározza, milyennek lássuk a világot, ezt a tudomány a 20. század elejétől kezdte gyanítani, az 1960-as évektől pedig hangoztatni is” (9. oldal).

Aki tehát „történetet mond, az *homo narrans*”, s e kötet a történetmondó emberek habitusairól szól, kutatói tapasztalatok és helyi gyűjtések alapján, végső célként úgy, hogy az „élő emlékezet és a korábbi gyűjtések által átfogott 20. századot reprezentálják”. A narratív viselkedést az emberi cselekvések egyikeként megjelenítve, a nyelvi jelek történetek és üzenetek sorába illeszkedő, értelmező és forgalmazó változataiban felmutatva tekinti át a textualitás mögötti érzelmek, célok, szándékok, értékrendek,

¹²¹ Egyetemi jegyzet. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, 2011., 303 oldal

gondolatok, követhető tudások átörökítési módjait, melyek összekötnek történeti korokat, eseményeket, jelenségeket, tárgyakat és embereket, generációk közötti viszonyokat, nagyobb összefüggéseket is, s teszik őket transzparenssé. Ezek mint reprezentációk újraszerkesztik a világot, s olyat tesznek hozzá a narratív valóság részeként, mely így létezhet csupán, egyéb formában nemigen. „A narratív viselkedés változatos célokat, szándékokat követ. A történetet használó és befogadó ember önmagát fejezi ki, érzelmeit, gondolatait, értékrendjét tisztán, expliciten, maga és mások számára könnyen érthetően jeleníti meg... Reprezentációként újraszerkesztik a világot, valamint olyan világokat tesznek létezővé, amelyek – narratív valóságként – csupán ebben a formában léteznek” (10-11. oldal).

Persze, maga a történet mint központi kategória mindig a valóság nyelvi, kognitív, kommunikatív, esztétikai, szociális és morális cselekvésként tartalmazza a valóságot, szerkesztett mivoltában és önreflexiókban az előadó önképét is, miképp fennebb a földrajzosok elbeszélte tájai, kontaktus-zónái, virtuálisan valóságos világai is. Az első tartalmi tömböt, elmélet- és kutatástörténeti áttekintést a kötetben a történetmondás konkrét elemzése követik, s ezek vezetnek a megértéshez a habitus, a társas kapcsolattartási formák, a narratív megnyilatkozások rendszerbe illeszthető, funkcionális fejezeteit (pl. az *Irányzatok és elméletek; Narratológia. Fogalmak, terminusok; Történetek és kontextusok; népmese, lokális ballada, populáris élettörténetek, rátótiádák, hírlapi reklámszövegek...*). Mintegy zárásképpen a kommunikáció teljesebb és szélesebb felületein már a sajtómunkás „alulnézeti perspektívája” és a társadalomról való tudás demokratizálása/patrimonizálása következik az írás és oralitás dimenziói közötti harmóniákkal, végül függeléként a *Haladás* és az *Aranyosvidék* című lapok reklámszövegei.

Ejsze, ha a Szerző is rápillanthat önmaga magára mint befogadóra és maga az adatfelvétel, a kiválasztás, a rögzítés, a felhasználás megannyi módjával bánni jogosult közvetítőként is van valamely önképe, amely része a rendszernek, akkor a recenzens miért is ne tehetne hasonlóképpen...?! Keszeg Vilmos kötete tudományos és oktatási volumenét tekintve is oly kivételesen gazdag, rétegzett, megtanulásra és alkalmazásra méltó, hogy további szavakkal csak csökkenteni lehet az értékelés hevült tónusát. Erre márcsak azért sem vetemednék, mert amit magam is elmondtam fennebb, az is narratíva, egyféle aspektusú világegész impressziója, többféle interpretáció és narratív beavatkozás velejárója..., vagyis mindaz, amit művelünk, valahol ebben az

elbeszélhetőségben bízva fogalmazódik meg s kap késztetést a szavak, történések megjelenítése, akaródzások megértése, továbbgondolások végtelen variációi számára.

Antropológiá(k) valóságra és a fikcióra hangolva

A történések, megértő szavak, világegész-interpretációk egyik izgalmas kísérlete magából a valóságok és antropológiák lehetséges találkozásából is talán megfejthető. A MAKAT tematikus konferenciájának épp ez volt alapkérdése 2016-ban az SZTE BTK-n megrendezett két napos, több szekciós, nemzetközi találkozóknak, mely *A találkozás antropológiája* címen zajlott.

E képzet, hogy már a találkozásnak is van antropológiája, talán sokaknak disszonánsan hangzik, s „magasról nézvést”, a tudományelméletek távolából persze kihívóan is. Ám ha azt nézzük immár közelebbről, mennyi irányba indult és hány ponton mutat kultúrák, népek, szemléletmódok, közeledések, megértések és reprezentációk iránti elköteleződést a kutatók roppant széles, de egyre gyarapodó köre, amely közeledni látszik az antropológiai horizonthoz, akkor már sokkal kevésbé meglepő mindez. Hitek és tudások, tudományok és képzetvilágok sajátlagos metszete, összegzési vagy komparatív lehetőségei persze számos szakmai konferenciát jellemeznek, s ezek között tűnik fel immár a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság /MAKAT/, mely épp a konferencia tanulmánykötetével indította kiadványainak egyre gyarapodó tematikus sorozatát. S bár a korábban kiadott kötetek ugyancsak mutatják a vallásantropológiai, kutatásmódszertani, iskolák és irányzatok sokasága közötti kapcsolódások, inspirációk, elkötelezések komplex rendszerét, de a lehetséges partnerségek körében a tematikus hívószavak köré kiépülő tudományos léggör kisugárzásait és hatását jól jelzi a tudástalálkozó ténye, mintegy száz fős előadói köre, végül a konferencia-kötet is. *A találkozás antropológiája* csábos cím, de kellőképpen parttalan is..., ennek léggöre pedig hozzávetőlegesen belengi a kiadványt.¹²² Tegyük hozzá: szerencsére.

E léggöri áthatás a kétnapos konferencia szekcióiban tükröződött már a lehetséges találkozások elméleti, módszerbeli és tudásterületek közötti alapkérdésekben is, indokolt tehát a Szerkesztők sarkosnak tetsző sejtetése az Előszó 5. sorából: „A

¹²² *The Anthropology of Encounters / A találkozás antropológiája*. Szerkesztette Lajos Veronika – Povedák István – Régi Tamás. Magyar Kulturális Antropológiai Társaság, Budapest, 2017., 252 oldal

találkozás létrehozza és fenntartja a kultúrát. Nélküle nincs emberi civilizáció, nem alakulnak ki a társadalmak, közösségek, vagy családok. Találkozások nélkül gyakorlatilag nem lenne semmi, amit elemezhetnénk, és nem lenne senki, aki nem létező elemzéseinket számon kérné rajtunk...” (7. oldal). De éppen mert azt sem tudtuk, hogy a találkozásnak is lehet antropológiája, a kötet ettől kezdve önmagában is izgalmassá válik...!

Csak röviden lehetséges lapozgatnom, de korrekt ismertető, sőt előszó és tartalomjegyzék is megtalálható a kiadványról a Társaság elektronikus oldalán,¹²³ úgyhogy ami itt a találkozási kapcsolatháló részévé válik, az sok esetben a hitek (Horváth Márk – Lovász Ádám, Csáji László Koppány, Abdessamad Belhaj, Anna Kérchy), a kultúratudomány (Chris Hann, Kathryn M. Hudson, Sz. Kristóf Ildikó, Baumann Tímea, Tamás Ildikó, Schiller Katalin, Lovas-Kiss Antal) vagy éppen a kortárs antropológiai perspektíva-változás terén megtett kitérők, útbejárások, rátalálások és természettel kialakított kapcsolatok vidékén tükröz újdonságot. Ami még ezeken túl is jelentős összefüggés-hálóba helyezi a szempontok, módszerek, értelmezések sokaságát (egy konferencia nyomán, ahol százhusz jelentkező előadó, három kontinens tíz országából adta elő válogatott tudásterületi tapasztalatait), az éppen a hívószó, a tematikus vonzaskör volt: *A találkozások antropológiája (The Anthropology of Encounters)* ugyanis a legkülönb értelmezések szerinti érintések, ráismerések, felfedezések, intimitások körére volt érvényes, sőt, ezek alig megfogható terére, határvidékek lehetőségére is. A tematikus körvonalak elméleti megközelítéseihez Régi Tamás közöl először „kreatív határvidékek” főcímmel jól megfogható elméleti keretet, Wilhelm Gábor meg egyenesen a „kontaktzóna” más tudományterületeken helyszíni részvétel alapján megtapasztalható tudásteret és metodológiát jelöli ki az antropológia-etnológia-kultúrakutatás számára érvényes tudástapasztalat nyomán. E hitek és tudások, tudományos leírások és életközeli élmények határvidékein zajló viták, megismeréseméleti perspektívák egyúttal az eredeti, a szándékolt, az értelmezés mélysége és kiterjedése alapján elkülönülő, majd közössé váló, esetenként muzealizálható tudásjátszmák ismertetésével gazdagítja a kulturális találkozások módozatait (gyarmatosítástól hatalmi vagy kulturális kölcsönhatások jelenlétéig, nyelvi készletektől konfliktusmegoldásig, homogén földrajzi tájak és eltérő történelmi korfelfogások együttes jelenlétéig számos

¹²³ <https://sites.google.com/site/makatinfo/hirek/A-talalkozasok-antropologiaja-kotet> ; ugyanitt ismertető Vukov Anikó Veronika olvasatában, <http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2018/3/12.pdf>

elmélet parallel jelenlétéig). A kötet tehát nem a felszínes, hanem épp a mélyrétegekben zajló elérési, kultúrafenntartási, kölcsönhatás-elméleti, kapcsolat-függő, akár kereskedelmi, akár kultúrafüggő érintkezési erővonalakat rajzolja a tudástérbe, ide értve turisták, menekültek, gazdálkodók, cserekapcsolati kölcsönhatások, szakrális értéktartományok, s közeli vagy távoli etnográfiai leírások tematikus csokrát is.

Egykoron gyarmati jelenlét, kényszer és ráhatás, őslakos válasz és érintettség válaszadás sokféle tartományát összekötő pontonhíd itt már egyértelműen jelzi a szakmai normák és respektált tudások találkozását is azzal a rétegzetten specifikus társadalmi közeggel, ahol a kutatók megfordulnak, s fölmutatja azt a háttérvilágot is, melyben a kölcsönhatások maguk is tudásvilágokat formálnak, hit-szférákat képeznek le, társadalmi közéletet jellemeznek vagy tudásterületi határok közötti átjárást, átlátást bizonyítanak a kortárs gondolkodók számára. A találkozást már maguk a témakörök, vallások, hitek, társadalmi környezetek, tudományos aspektusok párhuzamai is közvetítik: például a kontaktzóna mint terep az etnográfia és muzeológia közös horizontján (Wilhelm Gábor), a néprajzi, szociálanropológiai és kulturális antropológiai szemlélet összekapcsolódási területén vagy Hofer Tamás munkásságában, Chris Hann saját térségi kutatásaiban (Tázláron), esetleg éppenséggel az idői és térbeli távolság párhuzamai közepette, ahol egy pueblo indián közösség 1896-os fotóján és ennek befogadásán át Aby Warburg művészettörténész és az ismerős/idegen értelmezési szférákba vezető utak láthatók meg találkozási helyszínként Sz. Kristóf Ildikó tanulmányában. S mert a kontaktusok egyszer képzeleti, máskor közvetlen és valódi területein egyaránt jelen van a tér és terep, habitus és tapasztalat, értelmezés és válasz, itt nemcsak a terepkutatások évei-évtizedei lényegesek, hanem a generációs szemléletkülönbségek (a fiatalok közt Baumann Tímea, Schiller Katalin), a média-hatások, interpretációs közegek és értelmező közösségek kölcsönhatásai is (Lovas Kiss Antal, Yuko Kambara, Abdessamad Belhaj, Anna Kérchy vagy Tamás Ildikó írásában). Az értelmező világ érvényessége, avagy amikor nemcsak „a terep” keres választ, de a válasz maga is terep, izgalmasan mutatkozik meg Horváth Márk és Lovász Ádám dolgozatában, akik *A szörny szája. Hibriditás és poszthumanitás a szörnykutatásban* címen a filozófusok aspektusából beszélnek el a kultúrtörténet szörnyeit, s a rettentő alakokat mint „kulturális testeket” mutatják fel, pusztító entitásuk mégis kitartóan jelen van az emberi normarendszerekben, réműletes világképekben. S mert a határzónák valójában nemcsak testesült, vizualizált, tárgyi mivoltukban is kezelhető létezésformák, még

tüneteményesebb alakokat öltenek „*az energia, rezgés, Szentlélek*” ködében, ahol egy új vallási mozgalom csoporttagsága képviseli az érintéses gyógyítás eszközkészletének birtoklását Csáji László Koppány dolgozatában.

Ilyesféle „érintések” köszönnek vissza Donatella Schmidt, Giovanna Palutan és Beatrice Gaborin északkelet-olaszországi (venetói) és római esettanulmányaiból, akik az Olaszországban landoló menekültek ellátásának jelképtárával is foglalkoznak, s akikre szinte rímél Abdessamad Belhaj a magyarországi muszlim közegben készített kutatási áttekintése a vallási előírások és a környezeti hatásoknak kitettség terén, vagy amiként Kathryn M. Hudson afrikai rabszolgák és indiánok leszármazottaik identitás-narratíváiban láttatja a múlt-jelen-jövő élményét, meg ahogy Kérchy Anna a 'másság' zsidó származású cirkuszművészek visszaemlékezéseiben föllelhető ellenállási stratégiáit jeleníti meg hihetetlen intenzitással. Az emlékezet és az imázsformálás esettanulmányai a zajló időben nemcsak a kultúrakutatókat érdeklik, s nem pusztán tudományos kérdéskörként metszik ki a maguk relatív érvénytartományát a mindenkori találkozások világmegismerési komplexitásából, hanem rész-válaszokat is formálnak a tudományra visszaható eredendő kérdések eszköztárán át. A hitben, tudományban, közéletben, közösségben kialakuló entitások azután majd egy másik lehetséges dimenzióban lelik meg önnön interpretációs színterüket – talán ott, ahol a mindenséggel lehetséges találkozás nem csillagászati, bűvésztudományi, gráfelméleti vagy zenepedagógiai aspektusok foglalata lehet csupán, hanem az emberi egyetértések, el- és megértések közös színtere is...

A.Gergely András

Feltáró évtizedek, szaktudományi kulcskeresés, amerikanisztikai vallástudomány

E héten lesz évnapja, hogy a magyar etnológia két jelentős személyisége emlékére szakmai napot szervez Budapesten a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT), koszorúzással, előadásokkal, visszatekintő tisztelettel *Boglár Lajos és Hofer Tamás születésének 90. évfordulója* alkalmából. /A két tudós etnológus születési időpontja között két nap különbség van mindössze, így közös megidézésük – azon túl is, hogy egymásnak partnerei, respektáló szakemberei, egyetemi kollégái is voltak – korántsem formális/. Az illő és kellő tiszteletben nem lesz hiány, s bár mindkettejük némely munkájáról megemlékeztem már hasábjainkon, sőt mindkettőjüknek valamely méltó születésnapra üdvözlő kötetet is szerkesztettem, vagy kiadásukhoz hozzájárulhattam,¹²⁴ valahogyan Boglár kisebbségben maradt. Ez pedig kisebbségi rovat, így most egy kapcsolódó kiadvány révén hadd tegyek tisztelgő kört Boglár Lajos néprajzkutató, egyetemi oktató, az MTA doktora, iskola-alapító kulturális- és vallásantropológus (ELTE) emléke ürügyén, kinek idézőjeles „kisebbségét” nem az életmű, hanem a kisebbségi indián kultúrákkal foglalkozás elhivatottsága adja.

Az „ürügy” bár hamisan hangzik, itt teljességgel megáll. Mégpedig nem tőlem származó, nem révemén megvalósuló, hanem egy társ-egyetem, a hazai vallásnéprajzi kutatás egyik nesztora és pásztora, a Károli Gáspár Református Egyetem kiadványai között, a „Károli könyvek” címen indult /konferencia- és monográfia-sorozatában/ megjelent produktum révén. A kötetsorozat a hetvenes számnál jár, a sorozatszerkesztő dr. Sepsi Enikő három alsorozatra tagolja őket, külön kör a monografikus műveké, másik a tanulmány- és konferencia-köteteké, s egy harmadikba a forráskiadványok és fordítások tartoznak..., így mintegy elbúvik a roppant tekintélyes gyűjteményben az a kötet, melynek címzettje éppen Boglár Lajos volt. A Bubnó Hedvig, Horváth Emőke, Szeljak György szerkesztette *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában. A Boglár Lajos*

¹²⁴ A korrekt parasztok Átányon. <https://sites.google.com/view/peri-mikro-szrp/2018127-146/a-korrekt-parasztok-%C3%A1t%C3%A1nyon>; *A nemzet antropológiája. Hofer Tamás köszöntése*, 2002. <https://mek.oszk.hu/06800/06812/>; Boglár Lajos: *Magyar hagyományalkotás Brazíliában* <https://mek.oszk.hu/10700/10733/>

emlékkonferencia tanulmánykötete alcíméből adódóan is konferencia-kiadvány.¹²⁵ A régészeti, kulturális antropológiai, történeti és irodalmi tematikus fejezeteket kínáló tematikus kötet az intézményben kialakított Latin-Amerika Kutatócsoport 2014-es konferencia-tárgykörének írásait fogja össze oktatók, diákok, kutatók szövegváltozataiból, melynek 342 oldalas terjedelme egyszerre jó tizenöt oldalas kivonatot komponálni, meg nesze-semmit mondani róla..., hisz már pusztán a konferencia előadóinak névsora és előadás-címei is kiteszik egy beszámoló felét. Ezért azután ha nem akarok tiszta tartalomjegyzék-másolatot mellékelni, kénytelen vagyok tagolási szempontot választani, s kínálkozik is a lehetőség a Boglár-tanítványok köre, a tematikus közelségben mutatkozó, és a tisztelgők csoportjait bemutatva – de Boglár egyetemi ember lévén ezek mint szakmai körök gyakorta egymásba is átmosódnak, diákból kolléga lesz, munkatársból önálló kutató, egykori terepmunkásból akadémiai szaktudor. Ami azonban a legtöbb írást alapszinten meghatározza, az nem is okvetlenül a Boglár-művek olvasata, a „Boglár-kultusz” éltetése, hanem talán az, ami Számára is fontosabb volt: a dél-amerikai indián kultúrák kutatásának, s így a hazai vallásantropológia, vallásetnológia, szimbolikus kutatások amerikanisztikai ágának megteremtése a magyar tudományosságban.

Nemigen tagadhatnám, hogy Boglár Lajos egyetemi műhelyében magam is a kilencvenes évek eleje óta megrekedtem, könyveiről rendre írtam is, óráit vagy előadásait hallgattam többször, s a „Boglár-kultusz” fenntartásában egykori diákjai vagy kollégái között is találtam magamnak való tennivalót. De itt ez mellékes, csupán az okadatolt elfogultság okán kell kivalljam: ez a tisztelgő kötet már önsúlyában is meggyőzi az amerikanisztika elkötelezettjeit és bűvkörüket arról, mit jelenthet egy szakmai tekintély jelenléte egy tudáságazatban. Olyan terjedelmes műről van szó, melynek szinte bármelyik írása alkalmas lenne alaposabb ismertetésre..., választani mégsem lehetséges, vagy nem lenne méltó a legrangosabb latin-amerikanisták széles köréből kiemelni mondjuk a Candomblé afro-amerikai vallással foglalkozó diák (Demeter Gábor) írását, a vallásosság irodalmi szemléletéről értekező kolléga (Imrei Andrea) munkáját, a hazai szaktudományban „zászlóvivő” szerepet vállaló Anderle Ádám fél évszázados kutatástörténetet összefoglaló „téziseit”, vagy a budapesti kulturális antropológiai iskola Boglár Lajos megteremtette műhelyének időtávlatos bemutatására vállalkozó Prónai Csaba írásait, ugyanis mindegyikben sokszorozott tudás,

¹²⁵ Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016., 342 oldal

illő respektus, a kutatói elkötelezettség (jobb szó hiányában: megszállottság) éppúgy jelen van, mint a szakmai aprólékosság, s végső soron a kutatói részvételben ama elszántság, mely a kulcskérdések keresésében, a lehetséges válaszok megtalálásában, a folytathatóság feladattudatában, a kutatott társadalmak, vallások, életmódok mély tiszteletre alapozott megismerési alázatában kap kellő formát.

A tematikus választás hiányát tükröző aspektus persze nem az értékszemplélet nélkülözését tükrözi. Talán inkább a parttalan gazdagságét, melyet a kötet tanulmányai között, elméleti fogódzókát keresve vagy módszertani megoldásokra lelve, de mindenkor tudáskincsekre utalva sem lehet „lazán összefoglalni” a szavatosság és szakmaiság kellő elismerése nélkül: az előadók-szerzők között Gyarmati János például a főképp térségtörténész Anderle Ádám mellett az egyik legkiválóbb szakmai gondnoka a néprajzi-történeti térfélen az amerikanisztikai gyűjteménynek, Szeljak György ebben a kutatási tárgykörben a mexikói halottak napja pre-hispán és kortárs jelenségeinek legfőbb kutatója, Főzy Vilma a legjelesebb néprajzi gyűjteményszervező és a Boglárkövetők hűséges táborának egyik lelke, kulcsembere, Schiller Katalin pedig mint egykori tanítvány a perui vidék és andoki kultúra kutatásának ifjú utánpótlását képviseli a szent legendák és életviteli szertartások, piacok, totonák gazdaság és rítusok témakörében. Ugyanebben a tematikus miliőben Kézdi Nagy Géza is képviseli a Boglár-hagyomány intézményesítését, az egykori diák Kovács Nóra a Buenos Aires-i magyar közösség kutatásában viszi tovább a Boglártól jött kutatási készletet, a szintén antropológus Drjenovszky Zsófia a pueblo indián életmód vallási köntösének felmutatásával gyarapítja az amúgy is meglehetősen színes életvilág összképét, s ugyanitt Letenyei László (Javier Zea-val közös) írása az andoki migráns közösség budapesti zenei világába csábít az Inti Raymi ünnepe tudományos intimitásaival. Semmiképp sem szorul másodvonalba az e körben elmaradhatatlan Dornbach Mária afrokubai santéria-beavatási témaköre, aki ugyancsak klasszikussá érlelődött transzkulturációs kérdéskört talál, s akkor még szót sem ejtettünk Semsey Viktória neoaszték világkiállítási pavilon-elemzéséről, ami kortárs interpretációk felé tágítja a Boglár Lajos és iskolája kialakította értelmezési teret, vagy Horváth Emőke izgalmas dolgozatáról, melyben az 1959-es kubai „szakállasok” és katolikusok egykori pozícióinak és időközbeni nézőpont-váltásának okait, levéltári és sajtó-forrásait tekinti át a konfliktus-mezők fennmaradásának izgalmas hitpolitikai és nemzetépítési stratégiaváltásai közepette. S akit itt most kihagytam a huszonnégy szerző közül, csak a pillanatnyi lapozgatásból maradt ki, de a

dolgozatok (eredetileg előadások, írott változatba átültetve) szerencsére elérhetőek a kötetben és nemcsak a Boglár-iskola vagy a térségkutatás szemléleti, módszertani, tematikai és interpretációs horizontját gyarapítják mindannyian, de azt is tükrözik, ami a címbe foglalt összegzésben a hitvilág, a tematikus érdeklődés-irány és a tudományos igényesség alapkritériumának konzekvensen megfelel.

Boglár mintegy évtizedig volt kitartó építője, alapító tanszékvezetője a magyar kulturális antropológiának, előtte oktatója az ELTE néprajzi tanszékének, akadémiai főmunkatársa az MTA Orientalisztikai Munkaközösségének, előtte a Néprajzi Múzeum muzeológusa és a Nemzetközi Osztály vezetője, mindezek közben pedig a történeti néprajz, az etnológia, a vallásnéprajz nemzetközileg is bőségesen elismert szakembere, nem mellesleg műfordító is (főképp a klasszikus brazil, portugál és dél-amerikai indián irodalmat tolmácsolta, valamint számos dél-amerikai indián folklórkiadványt, mesekönyvet szerkesztett), s néprajzi filmesként is számos pótolhatatlan opusza áll a szakmatörténet fókuszában.¹²⁶ Nem nehéz hát életművéhez, filmjeihez, őslakos népek kutatásának forrásaihoz, az amazóniai indián kultúrák tárgyi emlékanyagához kapcsolódó témakört találni,¹²⁷ mely egy tisztelgő-emlékező előadáson vagy tanulmánykötetben helyet kaphat. Ami nehezebb: életútjához, szaktudományi felkészültségéhez, habitusához illő minőségben tartani oly előadást, mely azután konferencia-kötetben megjelenhet. A Károli-könyvek nem egyetlen konferencia-kötete ez, de méltó a kiadói, egyetemi, szaktudományi elvárásokhoz, sőt példázatos izgalmassággal tartósítja a mítoszok, vallási létformák, jelképtárak, szimbolikus és szakrális tárgyak iránti érdeklődés garantált fennmaradását. Megőrzi egyúttal az etnológiai kutatómunka, az empirikus valláskutatás és vallásantropológia, a latin- és dél-amerikai kultúrák változó örökségét, mely így a vallástudomány intellektuális bázisát is gazdagítja.

¹²⁶ lásd még részletesebben <http://www.nevpont.hu/view/1915>

¹²⁷ Boglár mint a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság alapító elnöke, a Néprajzi Múzeum egykori munkatársa páratlan kincstárral bővítette a tájegységi gyűjteményt, sőt amazóniai gyűjteményének egy értékes részét családja Boglár halála után följánlotta a Múzeumnak, ahol az értékes anyag egyúttal közkinccs is lehet. E személyes emléktárgyakkal kiegészülő tárgyi örökséget barátok, tanítványok, kollégák segítették a Szimbiozis Alapítvánnyal, a Magyar Kulturális Antropológiai Társasággal és a Néprajzi Múzeummal partnerségben közgyűjteménybe juttatni, szponzorok révén szimbolikus tárgyvásárlás támogatásával közös örökséggé tenni.

<https://sites.google.com/site/makatinfo/projektek/boglar-hagyatek>

Az ismertető korábban megjelent itt: <https://sites.google.com/view/peri-mikroszrp/%C3%B6r%C3%B6ks%C3%A9g/felt%C3%A1r%C3%B3-%C3%A9vtizedek-szaktudom%C3%A1nyi-kulcskeres%C3%A9s-amerikanisztikai-vall%C3%A1studom>

Mikro-Fókusz

A Kilencvenesekre

11

A Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) **Boglár Lajos és Hofer Tamás születésének 90. évfordulója alkalmából** emléknapot szervez november 29-én, amelyre minden kedves érdeklődőt és megemlékezőt invitál és szívesen lát. Meghívó:

<https://tinyurl.com/boglar-hofer-90>

Program:

Meghívó: <https://tinyurl.com/boglar-hofer-90>

Koszorúzás és rövid emlékezés | 2019. november 29. (péntek) 14:30–15:00

♣ Hofer Tamás sírjának megkoszorúzása | Szentmártonkáta, Tölgyes utcai sírkert

Találkozás 14:15-kor Szentmártonkátán, a Tölgyes csárda előtti parkolóban

♣ Boglár Lajos sírjának megkoszorúzása | Budapest, Farkasréti temető

Találkozás 14:15-kor az 59-es villamos végállomásánál lévő temetőbejáratnál

Emlékülés | 2019. november 29. (péntek) 16:00–20:00

Helyszín: Három Holló kulturális központ, Mozaik terem (1052 Budapest, Piarista köz 1. – bejárat a Szabad sajtó út felől)

16:00 Köszöntő és bevezető előadások | 17:00 Filmvetítés | 18:00 Kerekasztal Boglár Lajos és Hofer Tamás örökségéről

19:00 Hozz egy történetet az ünnepeltekről 5 percben! Élmények, emlékek kötetlen felidézése a közönség segítségével

Povedák István: *A MAKAT elnökének köszöntője*

Kapitány Gábor: *Emlékek és gondolatok Boglár Lajosról*

Sárkány Mihály: *Emlékek és gondolatok Hofer Tamásról*

Filmvetítés. A filmes blokkot összeállította: Füredi Zoltán

Kerekasztal-beszélgetés Boglár Lajos és Hofer Tamás örökségéről

Felkért résztvevők: Bali János, Csorba Judit, A.Gergely András, Kovács Nóra, Papp Richárd, Prónai Csaba és Szeljak György, Teisenhoffer Viola.

Moderátor: Povedák István.

Az emlékező-megidéző beszélgetésből és az előadásokból itt most Kapitány Ágnes és Gábor, Papp Richárd, valamint Sárkány Mihály szövegét közöljük.

Ugyanakkor egyik régi szakmai barátunk, Keserü Katalin jelezte: lemaradtunk a Boglár és Hofer közös pályakezdésénél Velük együtt induló pályatárs és barát, Németh Lajos művészettörténész ugyancsak 90. születésnapjának ünnepléséről. Ezt „pótolandó”, a Németh tiszteletére rendezett emlékezés nyitó előadásának szövegével tesszük teljesebbé a hármuk közös egyetemi művészettörténeti, majd szakmai élményközösségének elemeire is utaló „megidézéseket”.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor¹²⁸

Öt történet, öt lecke

Boglár Lajosnak nem voltunk tanítványai, kollégáinak kapcsolt be minket az ELTE BTK Kulturális Antropológiai képzésébe, a múlt század kilencvenes éveinek elején. A kulturális antropológia, amelyet néhány társával ő élesztett újjá Magyarországon, határterületként jelent meg különböző (sőt, különböző karokhoz is kapcsolt) társadalomtudományok (a néprajz, a szociológia és a pszichológia) között, s mi azok közé a kevesek közé tartoztunk, akik nem a néprajz, hanem a szociológia felől érkeztünk, s kvalitatív kutatásokat végezvén ugyanúgy éreztük meg a kulturális antropológiában (az akkor dominánsan mennyiségelvű szociológiával szemben) a magunk adekvátabb terepét, mint ahogy Boglárék váltak le a néprajztudományról. Boglár Lajosnak – aki impulzív, érzékeny, mondhatni lebilincselő személyiségével nyomban megnyert és fellelkesített bennünket az új feladatra: a kulturális antropológiai képzés meggyökereztetésére, a kulturális antropológia tudományos társaságának megalakítására –, ránk nyilván mint szociológusokra volt szüksége. De most arról szeretnénk szólni, hogy mi mit kaptunk tőle és általa.

Öt, hozzákapcsolódó történetet idéznénk fel. Ezek mindegyike egy-egy kulturális antropológiai leckének is tekinthető. És ha a szó szoros értelmében nem voltunk is Boglár-tanítványok, ezekbe a történetekbe sűrítetten talán megragadható, hogy mi is az, amiben mégis annak tarthatjuk magunkat.

¹²⁸ MOME – TK SZI

1. történet. Wayaman és a lányok. Wayaman, a villamos, a repülő és a rózsza



A televízión keresztül nagyon sokan találkozhattak az amazóniai sámánnal, Wayamannal, akit Boglár Lajos ottani terepmunkáján ismert meg, s hozott Budapestre. Budapesten akkor éppen sámán-konferenciát rendeztek, a történelem időnként igazán groteszk helyzeteket teremtő alakulása folytán az MSZMP korábbi pártiskolájának Villányi úti épületében. A sámánkonferencián sokféle ember felbukkant, a sámánkultúra autentikus képviselőitől és e kultúrát tanulmányozó tudósoktól révülést kiváltó dobolókon át önjelölt táltosokig és „boszorkányokig”. Wayaman a lehető legautentikusabb sámán volt, egy olyan kis őserdei törzsből, amelynek még valóban és minden retró-mozzanat nélkül áll szemlélete centrumában a sámánkultúra, és amely törzsnek a legminimálisabb az érintkezése a globalizált világcivilizációval. Olyannyira, hogy noha Wayaman törzse is egy modern állam területén él, és tagjai ennek az államnak a polgárai, az embereknek nincs vezetéknevük. Így aztán ahhoz, hogy Wayaman útlevelet kaphasson az ország elhagyásához, ki kellett neki találni egy vezetéknevet. Miután mindez megtörtént, Wayaman repülőre szállhatott és megérkezhetett Budapestre. A frissen született magyar kulturális antropológia lelkes

újoncai, a tanszék hallgatói, ahogy mondani szokták, a tenyerükön hordozták a kedvesen, zavartan mosolygó varázslót. Az őserdei törzs átlagmagassága jóval alacsonyabb a miénknél, a sámán egy kiskamasz magasságával és szilfid alkatával a vendégnek járó szereteten kívül az egyetemista lányok anyai ösztönét is kiváltotta. A szó szoros értelmében kézről-kézre adták, babusgatták, simogatták. Igen nagy meglepetés érte őket – tekintsük ezt az első leckének –, amikor a hazatérésre készülődvén az idős, otthon nagy tekintélyű sámán rábökött egyikükre, hogy őt hazaviszi magával. Boglár Lajos, aki tolmácsolta a szavait, megmagyarázta a lányoknak, hogy ebben nincsen semmi meglepő. Az ő kultúrájukban ha egy nő beleül egy férfi ölébe, márpedig itt erre is sor került, egyértelmű jelzése a felajánkozásnak. Éppúgy nem kellett volna ilyesmit tenni, mint ahogy keresztény templomba nem lép be fejfedővel, zsinagógába meg fejfedő nélkül, mecsetbe cipővel az ember. Mindenesetre ezek a lányok (a terepre utazás nélkül is) tapasztalati leckét kaptak abból, hogy mit jelent a kulturális relativizmus, és hogy az antropológus munkájának alfája, hogy amikor egy másik kultúra képviselőjéhez közelítünk, saját kulturális beidegződéseinket alá kell rendelnünk a másik kultúra tiszteletének.

A kulturális relativizmus megértéséhez Wayaman látogatásának egy másik epizódja is hozzájárult. Boglár nem sokkal a budapesti út után újra meglátogatta otthonában a sámánt, hogy megkérdezze tőle – egy kis whiteology –, mit mesélt törzse tagjainak az útvjáról, és egyáltalán mi volt számára a legmeglepőbb utazása során. A törzsnek semmit sem mesélt, felelte a bölcs öreg, mert a saját életükben azt nem tudnák semmire sem használni. Ami pedig számára a legmeglepőbb dolog volt, az a rózsa. Ilyen virág náluk egyszerűen nincsen. Na de hát a villamos? A repülő? A repülőket ők is szokták néha látni, ahogy apró madarakként repülnek fenn az égen, az pedig, hogy beleül az ember és elrepül vele, nem különösebben meglepő, az ő mondáikban is előfordul, hogy emberek madarak hátán utaznak, mint ahogy a villamosnak is megvan a megfelelője: egy óriáskígyó, amelynek az ő ősei szintén utaztak a hátán.

Ez a lecke a tolerancia, a megértés, az empátia leckéje: annak a leckéje, amin az egész kulturális antropológiai szemlélet alapszik. Egyrészt megérteti, hogy saját beidegződéseink nem azonosak „a világ” rendjével, csak egyik változatát képviselik annak, és a tőlünk eltérőt ugyanazzal a mércével kell mérnünk, ahogy magunkra

tekintünk. Másrészt erősen sugallja azt is, hogy tartozunk bármely kultúrához, mindannyian emberek, egymás testvérei vagyunk, alapjában véve ugyanazokkal a vágyakkal, elképzelésekkel, képességekkel – amelyek csak más-más alakot öltenek az egyes kultúrákban, de mindenütt végső soron ugyanazokat a funkciókat próbálják betölteni.

2. történet. Éjszakai és nappali kultúra



Ez nem történet, de tanítás. Boglár Lajos életművében az egyik legizgalmasabb fejezet, ahogy braziliai tapasztalatai alapján bemutatja, miként szorította az európai gyarmatosítók kultúrája a föld alá Latin-Amerika őslakói, illetve a behurcolt néger rabszolgák kultúráit. Nagyon érzékletes és pontos ennek a *nappali* és *éjszakai* kultúra kettősségként való megfogalmazása. A hivatalos kultúra alatt továbbélnek az illegálissá tett kulturális elemek, a szó szoros értelmében „éjszakai” kultúraként, hiszen a tiltott rítusok, titkos kultuszok gyakorlására, továbbadására legtöbbször az éjszaka „leple alatt” kerül sor. Ez csaknem mindenütt így történik, ahol egy-egy kultúra beleütközik a legalitást kijelölő korlátokba. A beatnemzedék számára ismerős a kép, ahogy például Moszkva parkjainak éjszakájában egy-egy padra tett magnóból felharsan a rockzene, hogy a rendőrök közeledtén mindenki sietve eltűnjön a helyszínről, de Budapesten is pinceklubokban, a „föld alatt” telt a rock és a beat hősokora. De Boglár képe-képlete

segítségével átértelmezhető Kelet-, vagy Dél-Európa története is. Erdei Ferenc a két világháború közötti időszak Magyarországot „kettős társadalomként” jellemezte, bemutatva azt, hogyan élt egymás mellett és egymással is szemben két, különböző osztályviszony: a tőkés és munkások, illetve a földbirtokosok és parasztok egyfelől kapitalista, másfelől feudális társadalma. Míg a politikában még a hagyományos feudális elit dominált, és a polgári-kapitalista társadalom ennek béklyói alá szorítva próbált kibontakozni „új idők új dalaival”, a gazdaságban már a kapitalizmus uralkodott, és a „feudálkapitalizmusokban” a jobbágyfelszabadítás óta mindinkább a feudális „maradványok” szorultak alárendelt helyzetbe. A második világháború után aztán a feudalizmus erői az államszocializmusokban, de lényegében Dél-Európa kapitalista felén is elveszítették legalitásukat. És itt léphet be az értelmezésbe a Boglár által leírt modell. A feudalizmus működésének olyan elemei, mint a személyes függőségi viszonyok érvényesítése a gazdaság vagy a politika területén illegitimekké, „éjszakaiakká” váltak. De ilyenként fennmaradtak, s bár a hivatalos megítélés korrupcióként, nepotizmusként, paternalizmusként bélyegzi meg őket, a társadalom azon része, amely kultúrájának ezek a mechanizmusok továbbra is szerves alkotóelemei, az „éjszakai” szférában továbbműködteti, nem elítéli, hanem saját kultúráként továbbadja őket. És amíg egy kultúra kielégíti egy közösség máshogy ki nem elégített szükségleteit, ellát bizonyos funkciókat és továbbvisz hagyományokat, addig ez nem is lehet másképpen. Éppen ezért nagyon fontos, hogy a kulturális antropológia a *saját társadalom* elemzésében is hozzájáruljon a működések valódi megértéséhez.

3. történet. Asszonyfarsang



Boglár Lajos legpéldaadóbb öröksége kutatói etikája. Az a kérlelhetetlen szigorúság, amellyel állandóan mérlegelte saját részvételének felelősségét. Mert nemcsak a kulturális antropológia legadekvátabb módszerének, a „résztevő megfigyelésnek” fogalma zárja ki az olyan struccpolitikát, amely nem néz szembe azzal, hogy a terepmunkát végző mégoly passzív megfigyelő is része a terep történéseinek; mindannyian szabad akaratú, döntéseket hozó emberek lévén, mindig mindannyian felelősek vagyunk mindazért, amiben benne vagyunk. Ha ezzel nem is mindig kellemes szembenézni.

Boglár életének egyes részletei a kulturális antropológusok körében közismertek. Közismert a mátraalmási asszonyfarsang története is. Azért az „újszülöttek” kedvéért röviden elmeséljük, kiegészítve azzal, ahogyan ő maga kommentálta a történetet. Az asszonyfarsang igen ősi népszokás. Mint minden farsang, ez is „fordított nap”, e tekintetben az ókori Bacchanáliák és Bolondünnepek örököse. A Boglár kutatásába bekerült asszonyoké is ilyen ünnep volt. Olyan alkalom, amikor – a férfiak kizárásával – az asszonyok olyan dolgokat műveltek, amiket a patriarchális falu társadalmá egyébként nem engedélyez az asszonyoknak. Dohányoztak, alkoholizáltak, trágárkodtak, mulattak. De nem csupán a farsangi karnevál egy fajtája ez. Hanem – mint a férfiak kizárása mutatja – a titkos női társaságok ősi hagyományának fenntartója is. Annak a hagyománynak, amely a titkos férfitársaságok megfelelőjeként igazán ősi idők óta létezik. A titkos férfitársaságok, a vadász harcosok társaságai a patriarchátus, a férfiuralom megteremtésének alapjai; Afrikából ismert, ahogy ezek a férfiak („férfiházak” létrehozásával, ahova más nem léphetett be), kialakították a maguk férfiközösségeit, s aztán álarcokkal „szellemek” képébe öltözve megtámadták, riogatták a nőket és gyermekeket, fenntartva e „férfiházak” hatalmát, míg mindez átment a hatalomgyakorlás intézményesített formáiba. De ha a férfiak ilyen társaságokba szerveződtek, megtették ezt a nők is, s bár a patriarchális rend évezredek során nem tudták semmissé tenni a férfiak hatalmát, megszervezték a maguk „szubdomináns” árnyékhatalmát. Míg a férfiak vadász-, és harci képességeikre és fegyvereikre alapoztak, a nők a nemi munkamegosztás rájuk eső részének készségeit, jártasságait és eszközeit használták. A titkos női társaságok létét például a görög mitológia számos olyan története jelzi közvetve, amelyben bacchánsnők, amazonok vagy a szúzi istennő,

Artemisz és kísérői tépnek szét, pusztítanak el körükbe illetéktelenül betévedő férfiakat. A nők titkos érdekképviselője fennmaradt az évezredek során, persze „éjszakai” kultúraként, megbélyegezve a „boszorkányság” fogalmával, s ennek következtében sokszor pogromok és hivatalos büntetőeljárások áldozatává válva. De fennmaradt, mondhatni a mai napig. Egy kulturális antropológus számára egy ilyen jelenséggel találkozni isteni ajándék.

A találkozás remekül sikerült, a kitűnő szakember elnyerte az asszonyok teljes bizalmát, a rítust sikerült filmen megörökíteni. Itt jön azonban a kutatás és a nyilvánosságra hozatal viszonyának etikai dilemmája. Természetes, hogy egy tudományos kutatásnak nincs sok értelme, ha eredményei nem kerülnek legalább valamilyen mértékben nyilvánosságra. Az is fontos, hogy akiket „vizsgálunk”, maguk is kellő visszacsatolással értesülhessenek a vizsgálódás eredményeiről. A visszacsatolásnak azonban korlátai is lehetnek. Ez esetben az volt a baj, hogy a falubeli férfiak is megnézték az asszonyfarsangról készült felvételeket. És ez annyira sokkolta és felháborította őket, hogy hazamentek és – egy kis túlzással elmesélve – kivétel nélkül valamennyien megverték a feleségüket. Hogy mégis hogy képzelik ezt? Akár így történt, akár nem, az asszonyfarsang megszűnt. (Legalábbis egy időre mindenképpen). Vagyis a társadalomtudós, aki felfedezett egy gyöngyszemet, egy igazán archaikus népszokást, egyúttal meg is ölte azt. Boglár Lajos rendre visszatért ehhez az esethez. Kutatói lelkiismerete háborgatta, s csak akkor sikerült legalább egy kicsit megnyugvást találnia, amikor kiderült, hogy néhány éven belül az asszonyfarsang résztvevői átvették a falu minden hatalmi pozícióját. (Tanácselnök, téeszelnök, titkár, stb.). Vagyis az informális női hatalom – ha már nem gyakoroltatható – fogta magát és átment a formális hatalomba. És ez – ahogy egy kulturális struktúra kifejezőmódot vált – megint csak egy nagyon érdekes kutatási eredmény.

De bárcsak minden társadalomkutató olyan könyörtelenül, olyan szenvedélyes lelkiismerettel tenné mérlegre saját tevékenységét, mint ahogy Boglár nézett szembe a mátraalmási esettel és annak tanulságaival!

4. történet. Arany és méreg



Boglár etikai örökségének fontos része, hogy az akcióantropológia követőjének vallotta magát. Ellentétben azokkal, akik igyekeznek minél sterilebben tartani, saját hatásuktól minél inkább „megkímélni” a kutatott terep közösségeit, mindig hangsúlyozta, mennyire illuzórikus ez a törekvés. A kutató etikai kötelességének tartotta, hogy ha egy terepmunkán lázas beteggel találkozik, és van nála lázcsillapító, akkor azt odaadja a betegnek, s ezt nem mulasztja el azért, hogy „eredetiben” tanulmányozhassa, mire mennek a helybeli gyógyítók. Csakhogy nem mindig világos, mi a gyógyszer.

Ismét az amazóniai esőerdő a helyszín, egy „kőkorszaki” (vagy csaknem kőkorszaki) szinten élő törzssel. A törzs az államtól rezervátumot kapott, ott élik életüket a maguk kultúrája szerint. Csakhogy. Csakhogy a rezervátumon folyó kanyarog keresztül, s ez a folyó a törzs életterének fontos része. Csakhogy a folyóban aranypor van. Csakhogy ezt az aranyat „fehér emberek” meg akarják szerezni. Aranyat és mérget említettünk. A méregről a latin-amerikai leírásokban leginkább éppen az őslakók fúvócsővel és kuráréval folytatott vadászatai kapcsán olvashatunk. Ez esetben azonban nem erről van szó. A mérget a fehér aranyásók (pontosabban aranymosók) szórták a folyóba, hogy kiirtsák az indiánokat és megszerezzék a területet s legfőképpen annak aranyát. Boglár Lajos a terepen dolgozva értesült a történésekről. Természetesen nem volt kérdéses a

számára, hogy egy akcióantropológusnak, de egyáltalán egy embernek, ha tud, ilyenkor tennie kell valamit. Ő idegen kutatóként nem avatkozhat egy független állam életébe, nem is ő a leghitelesebb tanú, de biztos volt abban, hogy erről „a világnak” tudnia kell. Megszervezett egy televíziós beszélgetést, és sikerült találnia egy olyan indián fiatalembert, aki ehhez a törzshöz tartozott, de kijárt egy missziós iskolát, és kellőképpen képzett volt ahhoz, hogy a televízióban hiteles tanúként elmesélje, mi történik a törzsükkel. Megtette. Ezt a fiatalembert aztán rövid időn belül lelőtte valaki. Boglár Lajosnak haláláig kínozza a lelkiismeretét ez a történet is. Mert egyfelől bizonyos, hogy „vétkesek közt, cinkos, aki néma”. De akkor mit kellett, mit lehetett volna tennie? Az ellen, hogy nem csak egy embert, hanem egy egész népet megöljenek?

5. történet. Chile, 1973. A kulturális antropológia és a Sötét Oldal



Boglár tanár úrnak voltak tapasztalatai a politika Sötét Erőinek működéséről. Diplomata gyermekeként felnőve is hallhatott egyet-s-mást a színpalok mögötti manipulációk természetéről, s az ötvenes évek Magyarországon is bőven lehetett dantei információkat szerezni arról, hogyan is működik az Inferno. Amikor megjelent a Securitate egy magyar anyanyelvű ügynöke a kulturális antropológusok között, azonnal megérezte rajta a kénzsgot, és mindenkit figyelmeztetett, legyenek ezzel az emberrel óvatosak. Azaz nem is a kén szagát érezte, csak a drogokét: feltűnt, hogy az illető véletlenül a világ éppen azon országaiban végzett terepmunkát a gyógynövény-termesztési szokásokról, amelyek a kábítószer-termesztés ismert bázisai, a Securitaténak pedig, tette hozzá a

Tanár Úr, a kábítószer-kereskedelem köztudottan az egyik fő bevételi forrása volt. E figyelmeztetés nyomatékosításául mesélte el az ismert tragikus chilei történet kevésbé ismert hátterét. Azt mindenki tudta, mi történt 1973-ban Chilében. Allende szocialista, Amerika-ellenes kormányát megbuktatta a vezérkari főnök Pinochet tábornok puccsa; és a „junta” nemcsak magát az ellenálló Allendét gyilkolta meg, hanem utána igazi fasiszta módszerekkel szimpatizánsai ezreit is. De mi volt mindennek az előzménye? Nem sokkal Allende választási győzelme után a Dél-Amerikában kutató vagy kutatni szándékozó kulturális antropológusok örömmel észlelték, hogy megnyíltak előttük egyes alapítványi támogatások csatornáit. Különösen kedvező lehetőségekhez jutott néhány chilei kutatás. Az egyik ilyen terepmunka a partmenti indiánok körében folyt. Egy etnikai kisebbség életének körülményeit vizsgáló klasszikus antropológiai terepmunka. Egy másik kutatás városantropológiai jellegű vizsgálat volt: a fuvarosok, áruszállítók társadalmi csoportját, szubkultúráját járta körül. Mindkét kutatás rendkívül gazdagon, aprólékosan feltárta a vizsgált közösség életét, gondolkodásmódját, nehézségeit, problémáit. És mit tesz isten, néhány hét múlva fellázadtak a partmenti indiánok, a teherfuvarozók pedig országos sztrájkot indítottak. A két lázadás félig-meddig megbénította az ország életét. A hadsereg erre, az ország kormányozhatatlanná válására hivatkozva vette át a hatalmat. Az antropológusok később kiderítették: a támogató alapítványok mögött ismert titkosszolgálatok álltak. A gondos antropológiai terepmunka eredményeinek felhasználásával nem volt nehéz nekik fellázítani azokat a csoportokat, amelyekről ezen eredményeknek hála pontosan lehetett tudni, hogy egy ilyen robbanást milyen módon és milyen sérelmek felnagyításával lehet belőlük kiváltani. Az antropológusok között lelkiismereti válság tört ki. Az antropológia nem az intolerancia szítására, hanem éppen ellenkezőleg, a tolerancia állandó növelésére született tudomány.

Persze a Curie-házaspárt nem lehet felelőssé tenni Hiroshimáért. A politikai Sötét Oldal bármit fel tud használni céljai érdekében. Működése nem ok arra, hogy a tudomány álljon le, nehogy eredményeit hasonló módokon az emberek ellen fordíthassák. De Boglár Lajos ezzel a történettel is tanított valamit. A politikával mindig résen kell lenni. Az antropológus nem engedheti meg magának a naivitás luxusát.

*

Hát ilyesmiket tanultunk mi Boglár Lajostól. És még sok egyebet is. Például azt, hogy nem érdemes olyan jelenségeket más kultúrában kutatni, amit a sajátunkban is lehet. Ha valakinek a képzeletét felgyújtották az afrikai boszorkány-varázslások, „boszorkánypraktikák” természetét kutathatja éppen saját kultúrájának ilyen szerepet felvállaló szereplői között is. Aztán, hogy amikor olyan hiedelmeket vizsgálunk, amelyekben egyébként nem osztozunk, mindennapi életének lehetőleg minél aprólékosabb megismerésével mégis csak próbáljuk minél „émikusabban” beleélni magunkat annak a gondolkodásába, akinek a hiedelmei ezek. Aztán, hogy az antropológiai fotódokumentáció akkor igazán jó, ha olyan pillanatot kap el, hogy a képre nézve érteni lehessen az egész folyamatot, amiről szó van. Hogy a saját országunkban folytatott vizsgálatok számára érdemes olyan évekig fennálló terepmunka-bázisokat kialakítani, ahol különböző kutatói csoportok az adott kulturális közeg mindig újabb sajátosságait tudják egymáshoz kapcsolhatóan feltárni. (Így működtettünk az ő észak-magyarországi terepmunka bázisa mintájára egy másikat az ország nyugati végein). És így tovább.

De ami őt Boglár Lajossá tette, az a megnyerő, barátságos kommunikációs stílusánál is inkább az a gyermek kielégíthetetlen kíváncsiságát megőrző, és ugyanakkor minden túl egyszerűnek tűnő dologgal szemben kételyekkel és kérdésekkel teli, önmagával szemben is kíméletlen, megalkuvástalan tekintet volt, amilyennek az eszményi Kulturális Antropológus tekintetének lennie kell.

Köszönjük

Lajos/Buci/Tanár

Úr!

Papp Richárd

Megtalálni az embert

Boglár Lajos antropológiájának személyes olvasata

1. Sao Paulo, 2020. február 12.

Boglár Lajos nyomában indultam el ide. Hosszú ideje váratott magára ez az út. Korábbi érdeklődésem, terepmunkáim más vidékek felé vonzottak eddig.

Miért is vagyok itt?

Akik ismerték Boglár Lajost, tudják, mennyire szerette Brazíliát. Itt született, élete része volt az ország és nem csupán antropológiai értelemben. Mélyen átélve kötődött ide és vágyott vissza innen Európába, hogy beszélhessen szülőhazájáról. Hosszú előadásokon és még hosszabb éjszakákon át mesélt nekünk, tanítványainak, barátainak Brazíliáról. Sao Paulo városa ugyanúgy, mint a nambikvara, guarani és botokudo kultúra vagy Jaraguá do Sol „újmagyar” közössége jól ismert világokká váltak számunkra is.

Ugyanakkor tanár úr halála után lassan megszakadt tanszékünk kapcsolata Brazíliával. Boglár Lajos történetei, írásai velünk maradtak, de az élő kapcsolat megszűnt... és eltelt 16 év... talán már semmi nem hozható vissza ebből, talán új utakat sem sikerül találni...

Akárhogy is, most itt ülök egy Sao Pauló-i könyvtárban és többek között a több mint nyolcvan éves, még mindig aktív antropológus, Carmen Junquirea válaszára várok, akiről annyit mesélt Boglár Lajos nekünk. Próbálom felvenni az elszakadt fonalat, próbálom megérteni, megérezni miért, hogyan volt fontos Sao Paulo számára.

Ami biztos, hogy A.Gergely András kérésére itt írok Tanár úrról... és „az ember a legfontosabb” sokat ismételt Boglár-gondolat jut újra eszembe.

Nem érzem eddig jól magamat ebben a városban. Zuhog az eső. Hideg van. A lakás, a szobám nagyon hideg, átsüví rajta a szél, barátságtalan... Úgy érzem, mintha senki nem akarna találkozni velem. Kedvesen, de határozottan ráznak le azok, akik korábban e-mailben, WhatsApp-on olyan kedvesen, örömmel invitáltak Sao Paulóba. Akikkel eddig találkoztam, kedvesek voltak, de távolságtartóan, hidegen viselkedtek velem. Legalább is én így éreztem.

Kulturális sokkom van, nem kétséges. Egy módszertanilag is tanulságos kulturális sokk.

Nem csupán egyetemi kapcsolatokat próbálok találni itt, elkezdtem egy vallásantropológiai kutatást is a Comunidades de Mensagem de Silo (Silo's Message Communities, Silo Üzenetének Közösségei) spirituális csoportok tagjai körében. Közülük találkoztam eddig néhány emberrel. Kulturális sokkom, a borzasztó idő miatt csak még nehezebben elviselhető kaotikus és ijesztő metropolisz mellett, a velük való találkozásokhoz kapcsolódik.

Természetesen ez nem az ő hibájuk. Nagyon érdekes ez a kulturális sokk, mivel eredője azoknak a pozitív sztereotípiáknak halmaza, amivel Sao Paulóba érkeztem.

Boglár Lajos emlékezetem által tovább szépülő, szimplifikáló történetei, sztereotípiáim a „brazilok” vidámságáról, melegszívűségéről, barátságáról, szenvedélyességéről, valamint brazil ismerőseim narratívái „saját” kultúrájukról, amelyeket Európában mondtak nekem, egy klasszikus, nem túl szofisztikált elvárást alakítottak ki bennem a „brazil emberről”. Mindezt tovább erősítették azok a kedves invitációk, amelyekkel az említett közösség tagjai hívtak meg magukhoz és fejezték ki érkezésemből, közöttük tartózkodásomból fakadó örömeiket és lelkesedésüket. Ugyanígy többen hangsúlyozták közülük (más Európában megismert braziliai barátaimhoz hasonlóan), hogy mennyire nem érezték magukat jól Európában, mivel az „európai emberek” zárkóztak, hidegek, barátságatlanok, nem úgy, mint a „brazilok”...

Ehhez képest... „ugyanazt” érzem, amit ők éreztek Európában... – miközben (illetve talán pont ezért) teljesen az ellenkezőjére számítottam.

Egyébként azok közül a brazilok közül, akiket itt ismertem meg, és akik nem jártak még Európában, szintén többen panaszkodtak nekem (nem direkt és nem személyesen nekem szánva, csupán beszélgetés közben megemlítve) a Sao Paulóban élő vagy turistáskodó európaiakra, mint olyanokra, akik nem csupán barátságatlanok, de állandóan panaszkodnak mindenre.

Lehet, hogy velem is ezért ilyenek? Mert európai vagyok? Azzal vigasztalom magam, hogy hűvösségük irányomban nem személyes, hanem ugyanúgy sztereotípiákból fakad, mint az én elvárásaim. Bár, de, ráadásul, végül is én is panaszkodom most ☺

Akárhogy is van, mit lehet tenni ebben a helyzetben?

Az egyetlen lehetőségnek a „helyzet” belátására való törekvés látszik. Belátni, elfogadni a „szituációt”, a kulturális sokk realitását és önreflexiót gyakorolni. Türelmesnek lenni, megpróbálni értelmezni, hogy miért viselkednek ők így velem és nekem mi a bajom

mindezzel. Az imént leírt „sztereotípiák találkozása” például lehet egy ilyen „szituáció- és önértelmező” kísérlet. Ez az értelmezési próbálkozás is abból indul ki legalább, hogy mit, miért gondolhat a kutató és azok az emberek, akiknek körében kutatni szeretne.

„Az ember a legfontosabb”. Amikor ez a mondat eszembe jut, nyugodtabb tudok maradni, hiszen ami most történik velem szintén egy emberi és kulturális antropológiai tapasztalat és ezt sem érthetem meg anélkül, hogy ne az ebben a „szituációban” találkozó emberekkel együtt próbáljam meg megtalálni a válaszlehetőségeket a kulturális sokkókból fakadó kérdésekre. Megtalálni bennük és magamban az embert a sztereotípiák mögött.

Sao Paulo, 2020. február 12. Boglár Lajos itt van velem.

2. A kultúra arcai: Boglár Lajos antropológiája

Boglár tanár úrról nem tudok múlt időben beszélni. Tanszékünk szobái falán máig láthatóak az általa készített fotók, a szekrényekben sorakoznak könyvei, videokazettái. Ötletei, szavai, szeretete és humora továbbra is körülölelik a folyosókat, a termeket és tanítványai, kollégái szívét. Ami biztos, hogy az általa írt könyvek, a *Trópusi indiánok között*, a *Wahari*, a *Pau Brasil* még sok-sok nemzedéknek hozza meg a kedvét majd a kulturális antropológia és a dél-amerikai kultúrák megismeréséhez csakúgy, mint az általa lektorált *Szomorú trópusok* Lévi-Strausstól, vagy az általa szerkesztett és előszóval ellátott *Népek, nyelvek, kultúrák* című Franz Boas könyv. Kevesen tudják, de a latin-amerikai kultúra és világnézet megismeréséhez Borges műveinek, valamint a *Popol Vuh*, a maja-kincse indiánok szent könyvének (Kucka Péterrel közösen) lefordításával is hozzájárult. Több tucat tudományos publikációjával, a *Vallás és antropológia* jegyzettel, a *Mítosz és kultúra*, valamint *A kultúra arcai* című könyveivel a hazai és nemzetközi társadalomtudományi diskurzus és oktatás számára nyújtott elévülhetetlen segítséget. És még nem szóltam kiállításairól, az indián törzsi művészetet bemutató albumairól és filmjeiről.

A felsoroltakon kívül Boglár Lajos életműve és szívügye a budapesti kulturális antropológia szak hazánkban elsőkénti megindítása és fenntartása volt. A ma már többek által „budapesti iskolaként” elnevezett szakon az általunk kutatni kívánt közösségek intenzív, közvetlen megismerésének kritériuma mellett az irántuk érzett felelősséget, szeretetből fakadó szolidaritást is megtanultuk. Boglár tanár úr átadta nekünk, hogy csak úgy érthetjük meg a különböző kultúrákat és magát az antropológia

tudományát is, ha előítéleteinket félretéve élünk együtt a kutatott közösséggel és mindvégig az ő fogalmaikra, saját értelmezéseikre hagyatkozva próbáljuk megérteni őket.

Boglár tanár úr nem kívánta, hogy minden hallgatója gyakorló kulturális antropológus legyen; arra törekedett, hogy a társadalom legkülönfélébb területein elhelyezkedő diákjai is a kulturális relativizmus, a tapasztalatokból is táplálkozó empátia és szolidaritás világnézetével legyenek átítatva. Tanítványaiként, kollégáiként ezt a szellemiséget próbáljuk megőrizni, továbbadni, életben tartani. Ezért az alábbiakban a Boglár tanár úr által inspirált és vele együtt kidolgozott módszertani kurzustervet mutatom be, amely alapját képezheti, illetve kiegészítheti, továbbgondolásra serkentheti más kulturális antropológiai szakok, specializációk, műhelyek munkáját is.

A kulturális antropológia sajátos társadalomtudományi paradigmája magában foglalja a kulturális relativizmus szemléletmódját, a kutatott közösségek holisztikus értelmezését és a részt vevő megfigyelés alkalmazását. Ennek megfelelően az antropológusok az általuk kutatott közösségek mindennapjaiban való aktív, együttélő részvétellel próbálják feltárni a kulturális-társadalmi jelentéstartalmak valóságait. A kulturális antropológia elméleti irányzatai, munkái sem ismerhetők, érthetők meg ezért egyéni terepmunka-tapasztalatok nélkül, hiszen a meghatározó elméleti munkák is ilyen tapasztalatok mentén, azokból fakadóan, azokat továbbgondolva születtek meg, illetve kommunikálódtak később az azokat alkalmazó, szintén terepmunkát végző antropológusok által. A Boglár Lajos által kidolgozott terepmunka-felkészítés órák szakunkon egyik alapvető célja ezért e kommunikáció elsajátíttatása az elméleti irodalom révén és az önálló terepmunka során. Úgy véljük, hallgatóink csupán e kommunikáció során érthetik meg és alkalmazhatják a kulturális antropológia megközelítését és módszertanát. Mindez a Boglár Lajos által kidolgozott és megvalósított kutatás-módszertani elveket és gyakorlatot követi. Boglár tanár úr így összegezte ezt az egyik vele készített interjú során:

„Mi valóban nagy hangsúlyt helyezünk a terepmunkára, és azt szeretnénk, ha a diákjaink ezen a bázison építenék fel elméleti tudásukat. Azt azonban tudnunk kell, hogy ez a szakma nem jött volna létre, ha Malinowski, Boas, Mead és társaik nem a terepmunka nyomán találják ki az elméleteiket. Mint ahogy Clifford Geertz is elképzelhetetlen Marokkó és Bali nélkül. Ez ugyanígy áll az oktatásra. Ebben a szakmában a tanár elméleti előadása csak akkor lehet hiteles, ha terepmunkára támaszkodik. És a hallgató számára

is csak akkor van jelentősége az elméletnek, ha azt át tudja tenni a gyakorlatba. Csak annak adunk diplomát, aki a minimális százharminc nap terepmunkát teljesíti. Természetesen kivétel ez alól ez az eset, ha a hallgatót fizikai képességei korlátozzák ebben. Azok a diákok, akik terepmunkát végeztek, általában véve sokkal többet tudnak, mint a többiek” (Csáky Marianne 1994. Interjú Boglár Lajossal. BUKSZ: 214-221).

Szakunk tanterve ezért épül a hallgatók terepmunkáira. A szemeszterek során hallgatott előadások és gyakorlati szemináriumok egyaránt a hallgatók kutatásait próbálják segíteni. A diákok mind az elméleti meglátásokat, mind a módszertani technikákat terepkutatói tapasztalataikhoz adaptálják, módosítva, kiegészítve akár azokat. Minden diáknak lehetősége van ezért a tanszék tanáraival való személyes és rendszeres konzultációkra, amelyek során együtt gondolkodhatnak a kutatás szakmai és emberi kihívásain. Tanszékünk oktatási filozófiája, Boglár Lajos örökségét folytatva, azon a kölcsönös, partneri viszonyon alapul, amely ugyanúgy jellemzi diák és tanár, valamint kutató és a kutató közösség tagjainak kapcsolatát. Ezért is olyan fontos, hogy tanszékünk tanárai is folyamatosan kutassanak, éljék át, tapasztalják és ezáltal „első kézből” adhassák tovább a terepmunka nehézségeit és örömeit a hallgatóknak.

Az empátia gyakorlása a terepmunka során vagy az oktatás mindennapjaiban ezzel együtt sem tanítható, tanulható meg mindenki számára, ugyanakkor Boglár Lajos antropológiájának ösvényein haladva lehetőségünk nyílik arra, hogy megérezzük és megérthessük: egymás elfogadásához és értő értelmezéséhez az antropológus számára nem vezet más út.

3. Sao Paulo, 2020. február 19.

Még csak egy hét telt el és máris megváltoztak a dolgok. Egyre többen állnak nyitottan hozzám és nekem is sikerült zárójelbe tennem a frusztrációimat.

„Az ember a legfontosabb”. Megtalálni egymásban az embert, tapasztalni egymást.

Természetesen továbbra is vannak nehézségeim a kommunikációval, egymás elfogadásával, de hát ez elkerülhetetlen az emberi interakciók labirintusában, bárhol is legyen az ember. És/de többen segítenek itt nekem eligazodni ebben a labirintusban. Kedvesen, nyitottan. Érdeklődve. Ma este például az egyik „Silo Üzenete” kisközösségben a kulturális antropológiáról fogok beszélni. Ők kérték. Ők is érdeklődnek miért, hogyan is vagyok közöttük. Kíváncsiak rám. Lassan megismerjük egymást.

Ráadásul Carmen Junquirea is visszaírt. Úgy tűnik, tudok vele is találkozni a jövő héten. Beszélgetni fogunk Boglár Lajosról és az esetleges jövőbeli szakmai kapcsolatokról. Adok neki egy példányt a tanár úr Pau Brasil című könyvéből.

Szép ez az egész. A kudarcok, a nehézségek, a frusztrációk, az egyedüllét, a találkozások öröme, az etnográfia és az értelmezés izgalma. Az ember megtalálásának folyamata magamban és körülöttem.

Boglár Lajos tényleg itt van velem.

Bibliográfia

4. Boglár Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Budapest, Napvilág Kiadó.
5. Boteach, Shmuley 1999 *Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy*. New York, Doubleday (2011. Kóser szex. Focus Kiadó).
6. Bowie, Fiona 2006 *The Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing.
7. Karsai György 1986 Az ókori India. In Oláh Tamás (szerk.) *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Budapest, Gondolat Kiadó, 57-66.
8. Kundera, Milan 1992 *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Budapest, Európa Kiadó.
9. Lindholm Charles 2007 *Culture and Identity*. Oxford, Oneworld Publications.
10. Oberlander Báruch 2017 Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás? *Egység* 2017/9:15-22.
11. Strang, Veronica 1997 *Uncommon Ground. Cultural Landscapes and Environmental Value*. Oxford, Berg Publisher Ltd.
12. Szász Antónia 2012 A tökéletesség mítoszai. *Replika* 3:111-123.
13. Wolff, Hans Walter 2001 *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat Kiadó.

Sárkány Mihály

Kilencven éve született Hofer Tamás¹²⁹

Egy hónap múlva lett volna 90 éves Hofer Tamás, a magyar néprajz, az európai etnológia és a világ antropológiájának kiemelkedő egyénisége, aki elismertségét műveinek és nem a tudományos hierarchiában elfoglalt pozícióinak köszönhette.

Az elismerés számos szimbolikus formájában részesült: Széchenyi-díjat kapott 1993-ban, Herder-díjat 1996-ban, tagja volt a Svéd Királyi Akadémiának, alelnöke lett a SIEF-nek,¹³⁰ hatvan és hetven éves korában Festschrifttel¹³¹ tisztelték meg barátai és tanítványai, miközben Magyarországon valóban vezető pozícióba csak hatvanhárom éves korában került, amikor kinevezték a Néprajzi Múzeum főigazgatójának, és már ennek a szolgálatnak befejeztekor érte meg, hogy a magyar tudomány jelesei méltatták tudós teljesítményét a BUKSz hasábjain 1998-ban Fél Editével együtt az *Arányok és mértékek* megjelenése kapcsán.¹³²

Az elismerés nem szimbolikus formája volt, hogy vendégprofesszorként tanított és kutatott amerikai egyetemeken (Chapel Hill 1974, Rutgers Center for Historical Analysis 1990–1991), miközben egyetemi oktatói kinevezést csak ezt követően kapott az ELTE BTK Boglár Lajos által alapított Kulturális Antropológiai Szakcsoportjában, idővel Tanszékén, véleményét kérték olyan döntés előtt, hogy ki legyen az 1999-ben létesített Max Planck Institute for Social Anthropology igazgatója, és a példák tovább sorolhatók.

Nem kívánom boncolni azokat a viszonyokat, amelyek ezt a helyzetet előidéztek. Már csak azért sem, mert úgy látom, sőt azt hangsúlyozom, hogy Hofer Tamás elképesztően széleskörű és gazdag munkásságának kiteljesedését inkább segítette, mintsem gátolta az a körülmény, hogy a tudományszervezés útvesztőiben, az egyetemi oktatás felőrlő malmában csak mérsékelten vett részt, miközben részese volt a

¹²⁹ Előadásként elhangzott a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság Boglár–Hofer 90 emlékülésén, 2019. november 29-én.

¹³⁰ International Society for Ethnology and Folklore/Internationale Gesellschaft für Ethnologie und Folklore/Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, az európai néprajz legátfogóbb szervezete.

¹³¹ Mohay Tamás szerk. *Közlétesek. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Debrecen, 1992. Ethnica; valamint A.Gergely András szerk. *A nemzet antropológiája (Hofer Tamás köszöntése)*. Budapest, 2002. Új Mandátum.

¹³² Bárh János, Gráfik Imre, Mohay Tamás et al. Tiszteletkör. Fél Edit – Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest, 1997. Balassi Kiadó. BUKSz 1998/3:303-328.

tudomány nemzetközi vérkeringésének, és egyike volt a két magyar néprajzkutatónak, aki a megújuló amerikai-magyar diplomáciai kapcsolatok mellékszálán elérhetővé vált Ford ösztöndíjban részesült 1966–67-ben.¹³³

Az intézményi vezető pozíciók elérése, a magyar egyetemi oktatásban részvétel lehetőségeinek és gátjainak taglalása helyett a mai alkalommal Hofer Tamás kutatásainak fő vonulataira hívom fel a figyelmet, beleszöve ebbe helyenként a személyes emlékeket, mint a mai délután olyan résztvevője, aki talán a legrégebben ismerte meg őt. Hozzáteszem, Hofer Tamás kutatásainak ismertetése a mai napon szükségképpen laudáció.

Kutatásainak egyik vonulata az egyetemi képzés időszakára nyúlik vissza, amelyhez az ösztöndíjat az ELTE BTK Tárgyi Néprajz Tanszék vezetőjétől, Tálasi István professzortól kapta.

Tálasi Istvánnak különösen kedves kutatási tárgya volt a magyar Alföldről jól ismert megosztott településrendszer, a szálláskertes település történeti alakulásának tisztázása. Ezt a jelenséget Györffy István helyezte a kutatás fókuszába, előzményként fontos volt Kállay Ferenc vélekedése, hogy ebben valamiféle „keleti örökséget” láthatunk, majd a köz figyelmébe emelte Erdei Ferenc munkája a magyar városról, amelynek lakói két lakótelekkel rendelkeznek, egyik a városban, másik azon kívül, a határban található, és ezzel a formációval függ össze a tanyarendszer egész problémaköre.¹³⁴

Az 1950-es évekre, Hofer Tamás tanulmányi időszakára már nyilvánvalóvá vált, hogy hasonló megosztott település másutt is található Kelet-Európában, és érdemes nyomozni utána Magyarország más tájain is, nem csak az Alföldön. Ezért vizsgálódott Hofer Tamás a Dél-Dunántúlon és mutatta be kertek és pajták létét a falvakban és azokon kívül.¹³⁵ Kutatott azonban az Alföldön is, és éppen a szálláskertes település klasszikus példjaként ismert Hajdúböszörményben, amelynek eredményeként egy szenzációs tanulmányt közölt, ami kötelező olvasmány volt, így kezdtem őt igazán megismerni. Addig csak futólag találkoztam vele a Néprajzi Múzeumban, ahova a többi elsőéves hallgatóval együtt elvitt Barabás Jenő 1963-ban. Attól kezdve sokat jártunk a múzeumba, hiszen a legkiválóbb néprajzi könyvtár ott volt.

¹³³ A másik Gunda Béla volt, aki 1965/66-ban tölthetett egy évet Ford-ösztöndíjjal az Egyesült Államokban.

¹³⁴ A kérdéskör hatalmas irodalmában eligazítást ad Tálasi István: *Néprajzi tanulmányok, írások*. Budapest, 1979. ELTE BTK Tárgyi Néprajz Tanszék (Dissertationes Ethnographicae 3-4.):131-133, 223, 411-429.

¹³⁵ Hofer Tamás: Déldunántúl településformáinak történetéhez. *Ethnographia* 66. (1955):125-186.

Az *Ethnographia*-ban 1956-ban megjelent „A „Hajdúböszörményi földművesek karámja”, szerény alcímével: „Az alföldi mezei életmód és az alföld településformák kérdéséhez”, gazdag volt adatokban és gondolatokban egyaránt. Az 1888-ban végrehajtott tagosítást megelőző időszakban végzett mozgás bemutatásával indult a tanulmány. A „mezőn”, szántáskor a sokfelé eső földeken körbejártak több napon át a gazdák, a szekéren vitt, alkalmilag felállított „karám” védelmében hálva, főzve, illetve ahol volt, apró építményekben. Mindezt rekonstrukcióval készített fényképek illusztrálták. A tevékenységeket és a tárgyakat funkciójukban mutatta be Hofer Tamás, úgy, ahogyan azokkal a hajdúböszörményiek éltek. A tanulmány azonban nem merült ki ebben. Hofer Tamás a leírt jelenséget elhelyezte a szálláskertes település rendszerében, utalva arra, hogy párhuzamok nem csupán kelet felé,¹³⁶ hanem nyugat felé is kereshetők: Apulia, Szicília óriásvárosai példáját hozta fel. A szálláskertek nyomozásából született meg egyetemi doktori disszertációja 1959-ben, a kutatást azonban tovább folytatta. Tanulmányok sorában vonultatta fel a megosztott település párhuzamait az Ibériai-félszigetről, Itáliából, a Balkánról, sőt Európán kívüli területekről is gyűjtött anyagot a lehetőségek érzékeltetésére. Az európai fejleményeket történeti kontextusba ágyazva törekedett megmagyarázni. Épített Turner határhipotézisére, a védelmi igény, valamint a nagymérvű szarvasmarha-tenyésztési specializáció jelentőségére, ami áruforgalommal kapcsolódik össze, így a történeti anyagot funkcionális szemlélettel vette tekintetbe,¹³⁷ ami eszembe juttatja E. E. Evans-Pritchard megállapítását, hogy a társadalomtörténész és a szociálintropológus „alapjában véve ugyanazt igyekszik tenni”, csak más forrásanyagot vizsgál.¹³⁸

Hofer Tamás nevét azonban elsősorban nem ezek a kutatások, hanem a Fél Edittel együtt írt három Átány-monográfia tette világszerte ismertté: az 1969-ben, a Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Viking Fund Publications in Anthropology sorozatának 46. köteteként, a Corvina Kiadóval is kooperálva, egyidejűleg Chicagóban az Aldine kiadványaként megjelent *Proper Peasants*, az 1972-ben Göttingenben, az Otto Schwartz & Co Verlag által publikált *Bäuerliche Denkweise in*

¹³⁶ Közép- és Kelet-Európa sok területéről bemutatott párhuzamokat Hofer Tamás: „Csűrök és istállók a falun kívül”. *Ethnographia* 68. (1957):377-424.

¹³⁷ Többek között: A hazai tanyarendszer és a másodlagos településszóródás külföldi példái. In *A magyar tanyarendszer múltja*. Szerk. Pölöskei Ferenc – Szabad György. Budapest, 1980. Akadémiai Kiadó, 9-96; Agrárváros régiók Európa peremén. A magyar Nagyalföld példája. In Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz*. Budapest, 2009. L'Harmattan, 17-50. (Első megjelenés 1987).

¹³⁸ Evans-Pritchard, E.E. 1962 *Social Anthropology and Other Essays*. New York, The Free Press, 184-185.

Wirtschaft und Haushalt, majd a *Die Geräte der Átányer Bauern*, amely a Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte und Feldstrukturen, valamint az Akadémiai Kiadó kiadványa, ennek megfelelően Kopenhagen és Budapest nevét egyaránt hordozza a kiadás helyszínéeként. Miként a más nyelven megjelent kötetek, úgy a végre magyarul is olvasható „*Mi, korrekt parasztok...*” (Budapest, 2010. Korall), az *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban* (Budapest, 1997. Balassi Kiadó) és végül *Az átányi parasztember szerszámai* (Budapest 2016. A Nemzetstratégiai Intézet és a Néprajzi Múzeum kiadványa a Méry-Ratio Kiadó gondozásában) más-más kiadók nevét hordozzák, ami jelzi, hogy milyen immenzus teljesítményről van szó.

Főként az első nagy könyv, az angolul megjelent *Proper Peasants* következtében Átány a legismertebb terepmunkák helyszíneéhez hasonló referenciaponttá vált, mint a Trobriand-szigetek vagy a Nupe királyság. Az Átány-kötetek nem csupán azért kapták meg a külföldi olvasót, mert egy ismeretlen világ tárulkozott fel bennük szokatlan részletességgel, hanem azért is, mert nem szokványos közösségtanulmányok. A szerzők ugyanis az európai etnográfiai és az amerikai kulturális antropológiai szemléletet ötvözve, a tényeket tisztelő filológus alaposágával és a kultúra különböző tartományai között a kapcsolódásokat invenciózusan keresve tárták fel és mutatták be tárgyukat – módszertani példát is kínálva. Méltán váltak a könyvek több amerikai, skandináv és német egyetemen kötelező olvasmánnyá a magyar „korrekt” parasztok társadalmának és gondolkodásmódjának hiteles dokumentációjaként a 20. század első felére, azaz a szocializmust megelőző időszakra nézve.

Ha az egyes kötetek utóéletét vizsgáljuk, érdemes arra is figyelni, hogy mit jelent a téma kiemelése és a publikálás nyelve. A *Proper Peasants*, angol nyelvterületen, a már említett, kiemelt figyelmet kapta és kapja. 2008-ban újra megjelent megváltozott alcímmel az Aldine Transactions kiadónál New Brunswick, N.J.-ben és Londonban (az első kiadásban *Traditional Life in a Hungarian Village* volt az alcím, ezt váltotta a *Social Relations in a Hungarian Village*), hiszen a társadalmi viszonylatok témaköre sokak érdeklődésébe vág világszerte, és az angol ma a világnyelv.

A német nyelvű kiadványokra a ma már szűkebb német nyelvterületen tájékozódók és az azokban tárgyalt témák iránt fokozottabban érdeklődők hivatkoznak, mint alapvető munkákra.

A magyar olvasóra Fél Edit és Hofer Tamás szemléletmódja, a múlt létformájának funkcionális összefüggésben megragadása tesz nagy hatást, amely az imént röviden ismertetett hajdúböszörményi tanulmányban is tetten érhető volt, és már a vizsgálatuk kezdetekor, az 1950-es évek elejétől érvényesült a kutatásban. Ez a szemlélet tette lehetővé, hogy egy falu hagyományos, jellemzően a birtokos parasztok által megvalósított életrendjének ábrázolása a társadalmi lét és a társadalmi viszonylatok bemutatásán túl az ember és tárgyainak világa közötti gyakorlatias kapcsolat, továbbá a természeti és a tárgyi környezetről kialakított nézetek, értékszemlélet olyan részletes rajzává kerekedjen, amelynek nincs párja sem a magyar, sem az európai néprajzi irodalomban.

Miközben hangsúlyozzuk az Átány-monográfiák antropológiai vonásait, érdemes arra is figyelni, hogy az amerikai antropológiát alaposan megismerő Hofer Tamás szolgált talán a legtalálóbb elemzéssel az európai nemzeti etnográfiai és az amerikai kulturális antropológia tematikai érdeklődése és módszertani beállítottsága közötti különbségről.¹³⁹

Egy harmadik kutatásvonulat Hofer Tamás muzeológiai munkásságához köthető. 1952-től, még egyetemista korától kezdve dolgozott a Néprajzi Múzeumban, annak munkatársa volt Fél Edit is, akit Hofer Tamás már korábban megismert, előadásait hallgathatta az egyetemen 1949-ben, amikor Fél Edit egy szemeszterben még oktathatott a Néprajz Tanszéken.¹⁴⁰ Az akkori Néprajzi Múzeum nagyszerűen felkészült, európai látókörű, nyelvileg is jól képzett munkatársi gárdával rendelkezett, akiktől tanulni is lehetett, és közjük beilleszkedni is megtiszteltetés volt. Hofer Tamásnak ez olyannyira sikerült, hogy az 1958-ban, a brüsszeli világkiállításon aranyérmert nyert, a magyar népművészetet jellegzetes tárgycsoportonként bemutató, angolul, németül és

¹³⁹ Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages. *Current Anthropology* IX (1968):311-315. Ugyanez: *Anthropologica* N.S. XII/1 (1970):5-22. Ez a tanulmány, a megírás és a két publikálás körülményeit megvilágító bevezetéssel megjelent magyarul két kiadásban is (Amerikai antropológusok és hazai néprajzkutatók közép-európai falukban: összehasonlító jegyzetek két tudományág szakmai személyiségeiről. In *Fehéren – feketén Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. Szerk. Borsos Balázs, Szarvas Zsuzsa, Vargyas Gábor. Budapest, 2004. L'Harmattan, I. kötet, 65-79; és Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz*. Budapest, 2009. L'Harmattan, 119-132.), majd a magyar változat bővítményével kiegészítve a Visegrádi Négyek és az NDK néprajztudományát a szocialista időszakban áttekintő kötet zárótanulmánya lett (*Comparative Notes on the Professional Personalities of Two Disciplines*. In *Studying Peoples in People's Democracies*. Münster, 2005. Szerk. Chris Hann, Mihály Sárkány, Peter Skalník. Münster, LIT Verlag, 343-363).

¹⁴⁰ Erre a tényre Flórián Mária, Hofer Tamás özvegye hívta fel a figyelmemet, miután az elhangzott előadás vázlatát elolvasta.

franciául publikált könyv egyik szerzője volt Fél Edit és Csilléry Klára mellett.¹⁴¹ Ennek némileg átdolgozott változata magyarul 1969-ben jelent meg a Corvina Kiadónál *Magyar népművészet* címen, ennek is volt francia fordítása. Hofer Tamás elmélyedésének a népművészetben ezzel nem lett vége, 1975-ben jelent meg Fél Edittel írt nagyszabású munkája ugyancsak *Magyar Népművészet* címen a Corvina Kiadónál (ennek is volt angol, francia, német kiadása), de ezúttal más felfogásban megírva. Ebben a műben már tükröződtek azok a gondolatok, amelyeket a népi kultúra változásának szakaszairól Hofer Tamás több írásában megfogalmazott az 1970-es években. Arról van szó, hogy a népművészet különböző megjelenési formáinak alakulását – összekötve más művészi megnyilvánulásokkal, például az új stílusú népdalokéval –, sőt általában a népi kultúra alakulását a kelet-közép-európai társadalomfejlődés sajátosságaival hozta összefüggésbe. Mondhatni, hogy a 19. századi magyar társadalomfejlődés egy lehetséges koncepcióját fogalmazta meg akként, hogy a parasztság nemesi minták követésétől elfordulva a század második felében öntudatosodását juttatta kifejezésre, majd a 19-20. század fordulóján kezdett körében meghonosodni az egyszerűbb, polgári formavilág, bár nem minden tárgycsoportban.¹⁴²

Ez az időszak, amely a Ford-ösztöndíj időszakától a Néprajzi Múzeum főigazgatói pozíciójának elfogadásáig húzódik, különösen érdekes Hofer Tamás pályáján. Számos tanulmányt írt, ezek egy részét konferenciákra, amelyekben valósággal sziporkázik intellektusa, reflexiói az európai tudományosságra elképesztő olvasottságról vallanak. Ebben az időszakban szobája a Néprajzi Múzeumban, ahol osztályvezető volt, az időszak legkiválóbb társadalom- és gazdaságtörténészeinek is találkahelye volt, és ott, miként otthonában is szívesen látta ifjú kollégáit, köztük engem is. Azok közé tartozott, aki még kölcsön is adta könyveit amellet, hogy odafigyelt a vele beszélgetőre, akit valóban értékes tanácsokkal segített. Az Egyesült Államokból, Nyugat-Európa országaiból Magyarországra látogató néprajzkutatók, antropológusok rendre őt keresték meg. Nem hallgathatom el, hogy talán éppen ez a népszerűség, elismertség, koncepció-formálási képesség közrejátszhatott abban, hogy viszonya megromlott a múzeum főigazgatójával, Hoffmann Tamással – akinek ugyancsak átgondolt, de Hofer Tamásétól eltérő koncepciója volt a magyar parasztság, ezen belül a különböző falun élő rétegek

¹⁴¹ *L'Art Populaire en Hongrie/Hungarian Folk Art/Ungarische Volkskunst*. Budapest, Corvina.

¹⁴² A legfontosabb idevágó írások: „Stílusorszakok a magyar népművészetben”, „Három szakasz a népi kultúra 19-20. századi történetében”, „Analógia a népzene és a tárgyakat formáló népművészet korszakai között” – ma már együtt olvashatók (Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz*. Budapest, L'Harmattan, 78-115. Az eredeti megjelenési időpontok: 1975, 1982).

kultúrájának alakulásáról a kapitalizmus korában¹⁴³ – és 1980-ban a múzeum helyett az MTA Néprajzi Kutatócsoportjában folytatta kutatásait, immár a múzeumi háttér nélkül. Az MTA Néprajzi Kutató Csoportban osztályvezetőm volt 1988-ig, sőt igazgatóhelyettes is, amíg vissza nem tért a Néprajzi Múzeumba az addigra már MTA Néprajzi Kutatóintézetből.

Ebben az időszakban jött létre az MTA Néprajzi Bizottságán belül 1984-ben egy Kulturális Antropológiai Albizottság 1984-ben, amelynek ő lett az elnöke és Niedermüller Péter a titkára, majd az Albizottság működése az évtized végére megszűnt. Jelentősége volt viszont abban, hogy itteni ténykedése során, mintegy az eddig felsorolt kutatási vonulatok, de különösen a népművészet, a népi kultúra történeti alakulása iránti érdeklődés tanulságaként Hofer Tamás a népi kultúra és a nemzettudat, a nemzeti kultúra problémaköre felé fordult és maga köré tudta gyűjteni a hasonló érdeklődési körben mozgókat. Ennek eredményei általa szerkesztett kötetekben olvashatók (*Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest, 1991. Magyarságkutató Intézet), és a *Néprajzi Értesítő* 1995-ös kötetében, amely a már Hofer Tamás főigazgató által rendezett Néprajzi Múzeumi kiállításához, a *Magyarok Kelet és Nyugat között*-höz kapcsolódott.

A főigazgatói teendők mellett már nagyobb újabb kutatásba nem fogott, viszont végre taníthatott, aminek haszonélvezői a Kulturális Antropológia szak hallgatói lehettek, szerencsésnek mondhatták magukat mindaddig, amíg Hofer Tamás vállalta az oktatást. Ez kifejeződött a 70. születésnapjára írott, már említett, ünneplő kötetben, amelyet A.Gergely András szerkesztett.¹⁴⁴ Az utolsó szemináriumot, felkérésemre, az átányi kutatásról tartotta 2000-ben. Utána már csak államvizsga-bizottsági tagságot vállalt el, rendkívüli tudásáról ott is bizonyosságot tett.

Arra még sikerült megnyernünk, hogy részt vegyen azon a konferencián Halléban, 2003-ban, amely a néprajztudomány alakulását tárgyalta meg a szocializmus időszakában a Visegrádi Négyek országaiban és az NDK-ban, de előadást már nem vállalt. Az ezt követő években hátralépett. Kiemelkedő tanulmányaiból még összeállított egy kötetet Vargyas Gábor ösztönzésére 2009-ben, amelyre az előadásban többször utaltam (*Antropológia és/vagy néprajz*),¹⁴⁵ de a közszereplésről lemondott. Alakját, személyiségét Csorba Judit kitűnő filmje őrzi, az *Átánytól Chicagóig*.

¹⁴³ *Néprajz és feudalizmus*. Budapest, 1975. Gondolat. Különösen: 365-383.

¹⁴⁴ Lásd a 130. jegyzetet.

¹⁴⁵ Lásd a 137. és 142. jegyzetet.

Képmellékletünkben Sárkány Mihály fényképei Hofer Tamásról. A fekete-fehér kép Sárkány Mihály saját fotója, a jyvaskyläi egyetem campusán készítette 1989-ben. Mint jelzi: „A másik 1988-ban készült, amit küldök, színes, Vargyas Lajossal beszélget a Magyar Néprajz V. kötetének megjelenése kapcsán 1988-ban az MTA Néprajzi Kutató Csoportban. Nem tudom, hogy ki készítette, de Tamás ezen az elegáns igazgatóhelyettes”.

Képek Sárkány Mihálytól



Kovács Péter Barnabás

NÉMETH LAJOSRÓL születése 90. évfordulóján, 2019.december 4-én a MISSIONART Galériában

Hölgyeim és Uraim!

Kedves Barátaim!

Ha jól emlékszem, 1958 vagy '59 nyarán lehetett, hogy a Váci utcában Kondor Bélával találkoztam, akit akkor már régebben ismertem. Béla bemutatott az éppen vele sétáló barátjának, a művészettörténész Németh Lajosnak. Én, a kezdő egyetemista, akkor szinte semmit sem tudtam róla, mégis kíváncsian figyeltem, mert azt beszéltek, hogy rövidesen az egyetemre helyezik, és tanítani fog bennünket. Ebből azonban akkoriban semmi sem lett. Nemzedékem, a hatvanas évek elején az egyetemről kikerülő ifjú művészettörténészek számára az általa '61-ben kirobbantott, ún. *Új Írás-vita* tette igazán ismertté a nevét. Szokatlan, egyenesen fölrazó erejű volt a gesztus, ahogyan az adott pillanatban, az akkori politikai-kultúrpolitikai környezetben a maga és az olvasó figyelmét a művészet igazi értékeire, valódi problémáira, s a problémák valós fölvetésére irányította. Voltak köztünk, akik Németh vitaindító tanulmányát valamiféle „próbaleggömbként” olvasták, egyfajta kísérletnek tekintve arra, hogy az adott viszonyok között meddig lehet elmenni. Mások – magam is – a bátor programot láttuk benne. Igen, sokunk számára jelentette pályánkon az indíttatást, a „csak így lehet, csak így szabad” parancsát!

Persze, magának Németh Lajosnak a saját indíttatása már régebbi eredetű volt. Ő Fülep Lajosnak volt a tanítványa, s számára mesterének tudósi magatartása: a fölismert értékek föltétlen tisztelete, az értékek föltárásának és bemutatásának erkölcsi kötelessége megkerülhetetlen etalon volt. Ugyanakkor a fülepi, sokszor kíméletlen, s mások számára nehezen elviselhető szigor egyértelműségével szemben Németh Lajos egyénisége rendelkezett a tolerancia és az empátia kegyelmével is. Németh Lajos egyszerre tudott hinni és kételkedni, s a maga meggyőződése mellett tudott figyelni a másokra is, a másik, a mások igazságára; képes volt a dolgok és vélemények mérlegelésére, s akár az önkorrekcióra is. Tudott hajlékonyan vitatkozni, megértéssel

figyelte az élet és a művészet legkülönbözőbb produktumait, de nem ismerte a tréfát az erkölcs és tisztesség dolgában! Egyik, életében utoljára megjelent, a művészi felelősségről értekező írásában Jacques Maritain-nel egyetértve utasította el a Gide-i gondolatot, hogy *„Annak, amit valaki ír, nincs jelentősége, következménye”*. Szerinte *„Nem lehet olyan törvény, amely ellene szólhatna az erkölcsi kategorikus imperatívusznak, mert az utóbbiban az emberi egzisztencia lényegéről, az ember üdvözüléséről van szó”*.

Hölgyeim és Uraim, Kedves Barátaim!

A kiállítás, amelyben állunk – a rendezők szándéka szerint is – Németh Lajosról szól; a művészettörténészről és kritikusról, kora művészeti jelenségei felé mindig nyitott érdeklődéssel forduló valakiről. Nem titok, pályája kezdetétől voltak a régiak és a kortársak között is kedvencei, voltak, akik munkásságát kiemelten fontosnak, meghatározónak látta. Akik most itt összegyűltünk, valamennyien ismerjük rajongását Csontváryért, Derkovits Gyuláért, Vajda Lajosért, figyelmét és megbecsülését – csak példákat sorolva, korántsem névsort olvasva! – az utánuk később fellépő Schaár Erzsébet szobrászata, Kondor Béla művészete, Ország Lili festői világa, aztán a hatvanas évek induló új nemzedékének, Deim Pál, Jovánovics György, Bak Imre, Nádler István és mások munkássága iránt. Nyitott és érdeklődő volt, különösen, ha a kortárs művészetről volt szó, s bizonyos értelemben konzervatív is: soha nem gondolta, hogy maga lenne a történeti vagy művészi igazság egyedüli letéteményese; soha sem vállalkozott arra, hogy receptet adjon a művésznek, hogy kijelölje a „helyes irányt”. Történészként a megvalósult művekre, az öntörvényű alkotói pályákra figyelt. Élete végéig megmaradt a mindenkori művészet és a művészek szerény, de következetes megfigyelője, régi és születő új értékek tisztelőjének szerepében. Ez a kiállítás, a maga szemléleti és stílusgazdagságában pedig erről szól, erről az alázatos gondról és figyelemről.

Hölgyeim és Uraim!

Köszönöm megtisztelő figyelmüket!

SZAK-TÁRGY-SOR

Közös ismertető rovat formálására hívjuk szakmai társainkat...!

Valamiféle praktikus tudás, áttételes keresés, elfogadásra ajánlott lehetőség kínálata lenne ez. Egy hétköznapi „szaknévsor” helyett egy szakmai tudásterület és értelmezési tárgykör közös halmaza, avagy interpretációk sorozata is egyben.

A cél az átláthatás megoldása, a tudásterületek kölcsönös hatásainak és egymást formáló változatainak kísértő esélyeivel számolás, a „saját tudás” és a „vendégtudás” összhangjainak megteremtése lenne. Hosszas magyarázat helyett csak annyi: az antropológiában fontos, fontossá vált, alapozó vagy átértelmezett tudásterületek megidézése lenne a cél. Eljárásmódban és stílusban is szabad, esszéforma vagy rigorózus ismertető, továbbgondolás vagy olvasásra készítés, megértés vagy belátási kísérlet egyformán lehet alkalmas. A cél: forrásmunkák, értelmező elgondolások, interpretációk, megosztható tudások kerüljenek ki a szemhatárra. Ennek „metodológiája” nem bonyolult: olvasás, értelmező közlés, megfogalmazódó kérdések vagy benyomások cseréje, átértelmezés és kiteljesítés, reményt keltő elsajátítás – és mindezek ajánlása Mások számára is, közös örökséggé tétele magunk és kutatásaink, kollégáink és a szaktudomány jövője érdekében, sőt Mindannyiunk örömére.

A „mire való mindez” kérdésre még nincs empirikus válasz. Kísérlet csupán ez, s majdan kiderül, kinek, mire, miért és mi vált be belőle. Első kezdeményként, „mutatóba” itt csupán néhány „körvonal”, ajánlás, bevezető incselkedés fogalmazható meg. Talán beválik, kísérletként megér ennyit.

A folytatás azonban a szaktudomány további válaszaitól, sőt inkább tájékozási horizontjától, kérdéseitől függ. Kísérlet annyiban is, mi a relevanciája az alkalmazott antropológiák, a „jelzős antropológiák” vagy „tematikus antropológiák” szempontjából, a jövő kutatók keze ügyében, a szakmai örökség eszköztárában.

(A.G.A.)

A.Gergely András

Antro a jogi kultúratörténet felől

Nemigen forgatjuk, kevésbé ismerjük. Ami fura is, de tudománytörténeti okok miatt mégis le lehetünk magyarázatokra. Viszont – bár a történeti múltban és a joggyakorlat, jogfelfogás és a népelet-kutatás szokásjogi aspektusai között mégis ott a helye, a kultúra- vagy tudományközi találkozás élménye szempontjából szintúgy. Persze, a jogról köznapian gyakorta beszélünk (a mindennapi beszédben föllelhető változatait tekintve: felszínesen, ítélezően, sarkosan, lekezelően, rendszerint tévedésektől sem mentesen) megfogalmazott impressziók, valamint a jog szakmai, tudományos, intézményes kezelése (ítélkezés, jogrendszer, jogi alapelvek, jogszabályok, normák, törvények, stb.) esetében, ugyanakkor ettől a mindennapiságtól messze távolra esik az, amit a joghoz és a jogról való gondolkodáshoz asszociációként társítunk. Jut azonban találkozási felület is (amilyen a jogi oktatás, a jogtudományi kutatás, a jogelmélet, jogképesség, jogtörténeti kutatás, jogérzékenység, politikai joggyakorlat, jogintézmények, stb.), amelyen a társadalomtudományi érdeklődés és tudás terep-területként jelentkezik, s ahol a szakmai és a közbeszédben megerősödő jogérvényesülés, jogérzékenység magában a jogfejlődési folyamatban is szerepet kap (ide értve képviselőit, alkalmazóit, értelmezőit vagy ellenzőit is, lásd a jogászság társadalomtörténeti kezelése, a jogantropológia számos részterülete, stb.). Jószerével hasonló a helyzet, ha a néprajzhoz közelítünk: népdal, folklór, életmód, gazdálkodás, népszokások, néphagyomány, s így tovább – találkozik és ismerkedik is a népről való fogalmak történeti rendszerével, a folklór változásaival, ágazataival, kölcsönhatásaival, tematikus kérdéskörökre szabott néprajzkutatási műhelyekkel, szaktudósokkal, szakmai közléskultúrával és kutatások százaival. Esetünkben e két terület, a jog és néprajz közös tartományáról, a jogszokások, a jogi tartalmú népszokások, a kultúratörténet jogi olvasatának és a néprajzi jelenségek jogi értelmezésének határterületéről esik szó.

Az efféle dilemmákkal körülvett kötet nem forog közkézen az antropológusok között. Holott bármely térség, világrész, település bármely közössége, bármely szertartás, rítus, hitvilág, művészeti vagy életviteli megnyilatkozás, értékrend vagy szokás éppúgy telített

2011-ben indult kutatási témakört, mely a jogi kultúratörténet intézményesítésének és egy eredendően fontos új Adattárának kialakítását mutatja be.¹⁴⁶ Maga a gyűjtés, kutatás, ismeretfeltárás és adatbázisba szervezés éppen tíz éve kezdődött feladatát jelző könyvsorozat és a további publikációk mintegy százas nagyságrendje egykönnyen elbizonytalanítja a kutatót, mit is mondhat átfogóan magáról a törekvésről, az eredményekről, a tudásgyarapodás lehetőségeiről és a gyűjtő-elemző-feltáró-közreadó tevékenység egészéről. De van, amit mindenképpen el kell mondani, alább elsősorban erre szorítkozom.

Az első, s messze nem lényegtelen alapozás (talán minden továbbihoz) Tárkány Szücs Ernő professzor szerepe és fundamentális munkája, mely voltaképp ismeretlen tudástartomány újdonságerejével tört be mind a jogtörténeti szakirodalomba, mind a néprajziba, mind pedig a szociológiai, kultúratörténeti, kulturális antropológiai, művelődéstudományi ismeretkészletbe. És valljuk be, mindezekben belül is igen elkülönült, „elvarázsolt”, erősen specifikus kört, alig néhány embert hatott (meg vagy) át. Alig akad olyan, akit a Tárkány Szücs által kínált végtelen tudás, a *Magyar jogi népszokások* 1981-es kiadása (majd a későbbi 2003-as) több mint kilencszáz oldalán összefoglalt jogszokások, társadalmi szabályok, szomszéd népek kölcsönhatásai, regionális tagoltság, etnikai eltérések, egyének és csoportok, társadalmi és helyi tagozódás, illem és norma, szabályok és eltérések, szabályozó elvek és hagyományok, rendtartások és értékrendek, írott és íratlan elvek, normák, értékek (látszólag helyi, belterjes, de valójában) roppant kiterjedt világát észbontóan részletes aprólékossággal megkomponált egésze el ne rémített volna, s el ne ijesztett volna attól, hogy e szaktudományi „bibliát” kellő aprólékossággal áttanulmányozza. Tárkány Szücs könyvjegyzéke mintegy húsz oldalon apró betűkkel felsorolt több száz tétel, ezekben még a lábjegyzetek sokszoros mennyiségű hivatkozási anyaga nem is szerepel, csak a főbb művek vagy források. S persze indokolt a kétely, miért kell ezt a fontosságot túlzásokba esve „forgalmazni”, de valóban az a helyzet, hogy egész szaktudományi rendszerek, tudáságazatok, szakmák, tevékenységi körök, akadémiai nagycsoportok is kimaradhatatlan részesei kéne legyenek ez alapozó mű rendszeres használatából.

¹⁴⁶ *A jogtörténet új forrásai. Jogi Kultúratörténeti és Jogi Néprajzi Digitális adattár.* Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógiai és Vidékfejlesztési Kar. Szekszárd, 2018., 360 oldal, /kétnyelvű címekekkel és többnyelvű összefoglalókkal/. Elérhető itt: <http://jogineprajz.hu/kiadvanyok/megjelent>

Csakhogy: az alapszintű vagy specifikusabb néprajzi művek forrásai között szereplő hivatkozások mellett valójában a művelődés-, társadalom-, tudomány-, jog-, néprajz-, szokás-, életmód-, rétegződés-, család-, intézmény-, párcapcsolat-, gazdaság- és jogalkalmazás-történet egyaránt valamiféle „bábeli könyvtárként” kellene kezelje a korában nem kellőképpen megbecsült tudós főművét és munkáját. Márpedig ez – illőképpen visszafogva a minősítő jelzőket és vádaskodó mutogatást – finoman szólva is elmaradt eddig.

Eddig – de eztán már másképp. A Kutatócsoport, mely Tárkány Szücs indíttatására alapozott komplex ismeretanyag összegzésére, emlékének ápolására, tisztelgő konferencia és kiadvány összeállítására vállalkozott, voltaképp megszabadította a sanyarú szégyentől nemcsak a néprajzos, művelődéstörténész, jogász, kommunikációkutató vagy antropológus szakmák képviselőit, hanem szimpla hagyatékörzés helyett a készítés komolyan vételét vállalva is új programba kezdve vállalta következetesen, hogy eredményeket mutat föl alapkutatási és tematikus alkalmazási színtereken.¹⁴⁷

S annak belátásával, hogy itt lényegében egy évtized kutatómunkájának összegzéséről lehet szó, beleértve a főszereplők korábbi tevékenységét és szakmai orientációját is, mely ugyancsak nem csekély, ez összegző kötet írásai is egyszerre tükröznek áttekinthető olvasatokat és nagyobb ívű tematikus vonzásoköröket.

NAGY JANKA TEODÓRA: *A jogtörténet új forrásai: a Jogi Kultúrtörténeti és Jogi Néprajzi Digitális Adattár* címen foglalja össze a csoport szakmai munkáját (7-46. old.), BÁNKINÉ MOLNÁR ERZSÉBET: *Az igazgatási autonómia lokális történeti, jogi kultúrtörténeti, jogi néprajzi forrásai, módszertani és elméleti kérdései a Jászkun kerületben* címen mutatja föl,

¹⁴⁷ A program kutatási alaptámogatási háttere /OTKA/ e kötetben szinte a bevezető összegzés és befejező (angol) összefoglaló mellett a rendkívül hatékony munkavégzést bizonyítja, s ennek temérdek lajstromát, kiadványok, forráskutatások, előadások, tanulmányok, konferenciák, adatforrások, további közlemények, oktatási anyagok gazdag tárházát adja is a Pécsi és a Szegedi Tudományegyetem, valamint az ELTE partnerségének értelmét adó törekvés. Egészen konkrétan, s illőképpen említve a Pécsi Tudományegyetem Illyés Gyula Kar, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Jogi Történet Tanszéke, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Doktori Iskolája, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar Magyar Állam- és Jogi Történeti Tanszék, valamint a Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Magyar Állam- és Jogi Történeti Tanszék támogatásával készülő közös munka a „A MAGYAR JOGRENDSZER MEGÚJÍTÁSA A JOGÁLLAMISÁG ÉS AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ JEGYÉBEN” címen összegződött.

milyen térségi-etnikai-történeti dimenziók érvényesülnek egy speciális joghelyzetű kistérségben, írása végén egy részletes dokumentáció, egy 1746-os jászkeszi statutum közjő érdekében megfogalmazott szövegével és átiratával (47-111. old.), a kutatócsoport ugyancsak alap-tagja BOGNÁR SZABINA: *Kérdőívek a nemzetközi és a hazai jogi néprajzban* fogalomkörben tekinti át a néprajzi-szociológiai módszertan variációit (113-152. old.), ugyanitt a jogtörténész szegedi tanszékvezető HOMOKI-NAGY MÁRIA: *A mindennapok joga a jobbágy-parasztság végrendeleteiben kérdéskörét* vonja be a levéltári források magánjogtörténeti körébe (153-203. old.), a /sajnálatosan éppen most elhunyt/ pécsi professzor KAJTÁR ISTVÁN: *Áttekintő értékelés a jogi kultúrtörténet forrásairól, módszertani és elméleti kérdéseiről, eredményeiről* címen foglalja össze szinte megszállottan elkötelezett gyűjtésének érdemi forrásanyagát és ezek kezelésének metodikáját, lényegében egy kultúrtörténeti bevezetés anyagaként (205-249. old.), végül NAGY JANKA TEODÓRA, aki benyomásom szerint nemcsak „lelke”, de a kiadványsorozat gondozója, meghatározó bázisa is, *A jogi népeleltekutatás (1939-1948) nemzetközi előzményei, elméleti és módszertani kérdései, eredményei a hazai interdiszciplináris tudományfejlődésben* összegző címen tárja fel az adattár feladatához, interdiszciplináris vállalkozásához, az európai jogi néprajz elmúlt másfélszáz évének és a hazai elméleti-módszertani kutatás-előzményeknek meghatározó irányait, tudásterületeit (251-277.), közleménye végéhez csatolva Sárközi Sándor középső Duna-vidéki jogi néphagyományok községi szintű áttekintését (1942), melynek adat-értékeire és összevont jelentés-mivoltára utal írásában is (278-317. old.). A kötetet a pályázati időszakban megjelent publikációk jegyzéke (317-332.), kutatói portré- és fotómelléklet, valamint az egész kutatás idegen nyelvű kivonatos összefoglalója zárja (333-360. old.).

Fennebb, bevezetőben utaltam a tematikus monográfiák, összegző kötetek megismerési lehetőségeinek korlátosságára..., s lám, az elkapkodott tartalomjegyzék-kivonattal mintegy igazoltam is indító impresszióimat: csupán körvonalak halvány sormintáit lehet jelezni ennyi terjedelemben, de messze nem a tanulmányok tartalmát és átfogó elméleti-történeti-módszertani lényegét. S tény, hogy adatbázisba rendezett anyagról van szó, mely ráadásul nyílt hozzáféréssel el is érhető és letölthető, mégis, ezek bennük rejlő értékeiről, szakmatörténeti értelemben vett újdonság-erejükről, s a társ-tudományok vagy kortárs elméleti irányok felé közvetíthető értékeiről még alig-alig szólhattam. Bizonyos, hogy ez talán fontosabb lenne, mint a kivonatok levonata, de a méltányosabb

megítélést, az aprólékosabb kutatási és megismerési munkát úgysem végezhetem el egymagam. Szerencsére a kötet bármely írását, sőt a sorozat bármely kötetét elővéve ez nem szorul bizonyításra – annál inkább az Olvasó, a mindenkori felhasználó méltó figyelmére számíthatok a gyűjtemények érdemi megbecsülése terén.

Boglár Lajos
Utóhang Lévi-Strausshoz

„Lehet, hogy nem mindig értem Lévi-Strauss szavait, de mindig eszembe juttat valamit...” írta szerzőnkéről egy angol kutató.

Egy amerikai egyetem diákszállásának falán egy Lévi-Strauss idézet olvasható, kiegészítve a következő szöveggel: „Ha ezt a mondatot egyszer megértem, akkor elmondhatom, hogy antropológus vagyok!”

Néhány életrajzi adat: Brüsszelben született 1908. november 28-án. Középiskolai tanulmányai után a párizsi egyetemen jogot, majd filozófiát tanult. Utóbbi diszciplínát két líceumban oktatta 1934-ig.

1935-ben döntő fordulat következett be életében: egy tudományos misszió tagjaként Brazíliába utazott, ahol 1938-ig szociológiát tanított a São Paulo-i egyetemen. Ekkor vált lehetővé, hogy terepkutatást végezhesen: 1938-39-ben eljutott Brazília (vad)nyugati vidékére, Mato Grosso-ba, ahol többek között felkereste a nambikuara indiánokat.

Rövid időre visszatért Franciaországba, hogy azután 1940-ben az Egyesült Államokba utazzon, ahol New York-ban a New School for Social Research-ben tanított. Amerikában kezdte megalapozni antropológiai elméletét és módszertanát: a jeles tudóssal, Roman Jakobsonnal való találkozásból fakadt elmélyült érdeklődése a strukturális nyelvészet iránt, ugyanakkor megismerte az amerikai antropológiai irodalmat, különösen Franz Boas munkásságát.

1945 és 1948 között a francia követségen működött mint kulturális tanácsadó. Visszatért Franciaországba, és 1948-ban doktori fokozatot szerzett „A rokonság elemi struktúrái” és „A nambikuara indiánok családi és társadalmi élete” című műveivel. 1949-ben a Musée de l’Homme igazgatóhelyettese lett, majd az Ecole pratique des Hautes Études egyik vezetője, ahol az írástalan népek összehasonlító vallástudományi tanszékét foglalta el. 1959-től Collège de France szociál-antropológiai tanszékén tanított nyugdíjba vonulásáig, 1982-ig. 1973-ban választották a Francia Akadémia tagjává.

Nevéhez kötődik az antropológiai kutatások strukturalista módszertana, szerzője olyan jelentős visszhangot kiváltó könyveknek mint „A rokonság elemi struktúrái”,

„Strukturális antropológia”, „A vad gondolkodás” és a „Mitologikák” monumentális kötetei.

Utóbbi munkáiban óriási anyagismerettel a „vad” mentalitás folyamatát vizsgálta, abból a tételből kiindulva, hogy a gondolkodás strukturált, és tudatalatti oppozíciókra épül. (Anélkül, hogy e helyütt belemennénk izgalmas elemzéseibe, megállapítható, hogy ő maga is oppozíciókra, ellentmondásokra építkezve érvel, de a vizsgált „vad” gondolkodóval ellentétben, tudatosan teszi!).

Iskolateremtő személyiség, akinek számtalan híve van, és számos kritikusa, akik egyetértenek abban, hogy munkái mindig gondolatébresztők. Bizonyos, hogy Lévi-Straussról nem lehet tárgyilagosan írni: életművét a francia tudomány legnagyobb teljesítményei közé sorolják.

Külön kell szólnom a „Szomorú trópusok” c. kötetről, amelyben megrendítő terepélményeit stilisztikai és szakmai értelemben is briliánsan írta meg. Ezen a ponton elkerülhetetlen egy szubjektív kitérőt tennem: ugyanis abban a szerencsében volt részem, hogy első dél-amerikai terepmunkám azon az úton vezetett, amelyet húsz évvel korábban, Claude Lévi-Strauss hagyott a matogrossoi szavannán. Jómagam 1959-ben juthattam el hozzájuk, immár felvértézve Lévi-Strauss tapasztalataival és tanácsaival. Ezek az indiánok jelentették az első és alapvető etnológiai élményt mindkettőnk számára.

És éppen ez a megejtő módon megírt könyv váltotta ki több szakember, többek között Edmund Leach bírálását. Röviden erről annyit, hogy szemére vetették: kutatóútjai nem igazi terepmunkák, hiszen csak néhány hetet töltött egy-egy indián csoportnál, azonkívül nem tanult meg egyetlen törzsi nyelvet sem, ami nélkül igazán nehéz pontos adatokhoz jutni, például a mitológia terén. Azt is kifogásolták, hogy kutatóútja kezdetén kialakított modelljén, pontosabban munkahipotézisén nem változtatott.

Arról van ugyanis szó, hogy Lévi-Strauss – más antropológusokhoz hasonlóan – azt vallotta: a kutatónak a terepen lehetősége van arra, hogy egy „redukált modellt” alakítson ki, azaz egyetlen embercsoport vizsgálatából megtudja, mi az általános az emberiségben. A francia tudós minden művében állította, hogy a megfigyelő (az etnológus-antropológus) az idegen közegben szerzett első benyomások alapján megteremt egy közvetlen és egyszerű modellt, ami megfelel egy hiteles néprajzi valóságnak. Pedig – s ez a bírálat lényege – a szóban forgó kezdő vagy indító modell lényegében csak hipotézisek és benyomások keveréke.

Ezzel kapcsolatban azt hiszem, nem tévedek, ha azt mondom: Lévi-Strauss számára a legfontosabb az volt, hogy személyesen tapasztalhatta: bár az emberi társadalmak empirikusan különböznek, az egység abban mutatkozik meg, hogy az emberi gondolkodás lényegében mindenütt egyforma. S még valami: ha Lévi-Strauss betartja az iratlan szabályt, és korrigálja első benyomásait, valószínűleg nem születik ilyen szép könyv...

Tíz év elteltével publikálta az első tanulmányt a nambikuarák között végzett kutatásairól, majd egy esztendő múlva látott napvilágot „A rokonság elemi struktúrái” című könyve, amely kötelező olvasmány lett számos etnológiai–antropológiai tanszéken.

Rövid publikációs szünetet követően az UNESCO felkérésére írta meg a „Faj és történelem” című dolgozatot. Közben előkészítette két fontos művét: csaknem egyidőben került kiadásra a „Totemizmus – ma” és a „Vad gondolkodás”. Ezeket követték a „Mitologikák” kötetei.

Jelen dolgozata, bár közel fél évszázada íródott, olyan kérdéseket boncolgat, mint a kultúrák sokfélesége, az egyenlőtlen fejlődés, az etnocentrikus szemlélet – alapjában véve idegen kultúrák megértésének gondjairól, olyan kérdésekről szólva, amelyek nemcsak az 50-es években, hanem manapság is vitatott témái különféle tudományoknak, de az utca emberének is, aki – szó szerint – a bőrén érezheti, hogy a „népek olvasztótégelyében” mindig forr valami...

A következő sorokban néhány gondolatot szeretnék hozzáfűzni a dolgozat alapkérdéseéhez, így a kultúrák különbözősége, a kultúrák megértésének és megismerésének gondjaihoz, valamint arról, hogy mi lehet ebben az etnológus-antropológus szerepe.

A kultúrák különbözőségéről

Nincs könnyű dolgunk, ha pontosítani akarjuk, miért különböznek a kultúrák. Az okok egész soráról szólhatnánk, így például a földrajzi elszigetelődésről, az ökológiai sajátosságokról, a szomszédos kultúrákkal való kapcsolat meglétéről vagy hiányáról, és még sok egyébről, ami hozzájárulhat a diverzitáshoz, de ezek az okok nem elegendőek egy globális magyarázathoz.

Elég ha a szélsőséges ökológiai zónák lakóira gondolunk (pl. az arktikus vagy sivatagi népekre), akik a túlélés módjainak rendkívül változatos megoldásait alkalmazták-alkalmazzák.

Bizonyosan hozzájárulhatott az elszigetelődés ahhoz, hogy egy öntörvényű fejlődés keretében új, esetleg ismeretlen kulturális válaszok születtek; nyilvánvaló, hogy néha a kultúrák közelsége is serkentette az „ellentmondás” vágyát, s egyúttal annak szükségét, hogy a különbség kapjon hangsúlyt.

Tudományos közhely ma már, hogy a kultúra asszimilációja a társadalom által történik. A kultúra társadalmi „átadása” gyermekkorban kezdődik: a személy megtanulja a viselkedési szabályokat, és elsajátítja a nyelvet az élet szövedékében. A megismerés első szakaszában a családon belül történik a kapcsolatteremtés, ezt követi egy tágabb („baráti”) kör, végül az ismerősök körének kialakítása. S ez az út vezet a megismeréshez, saját magam, közelebbi és távolabbi környezetem megismeréséhez. Ennek a folyamatnak igen sok példájával találkoztunk terepmunkáink során, újabban a wayana törzsnél, ahol feltételezésünk szerint a külvilág felé irányuló különleges toleráns viselkedés gyökerei ebben a folyamatban keresendők.

Minden társadalom rendelkezik egy olyan mechanizmussal, amely kanalizálja a kapcsolatteremtési folyamatot; első éveiben a gyermek szorosán kötődik az anyjához, később tágul a kör: következnek a nővérek, majd az anya- vagy apaági nőrokonok, azután a férfitrokonok, végül az idősebb rokonok, így a nagyszülők zárják a sort.

Először is fontos, hogy mindenkitől mást kap: dél-amerikai terepmunkáink egyik antropológiai tanulsága, hogy megfigyeltük: a legkisebb közösségekben sem egyformák az ismeretek, azaz rétegzettek, így az információk is szelektívek, aminek következtében a csecsemő vagy kisgyermek nővérétől a női feladatokról szerez ismereteket (látva-hallva tudja meg, mi a dolga az ültetvényen, a tűzhely mellett, stb.). A fiútestvértől pedig megtanulhatja, mi a férfiak feladata (erdőirtás, vadászat, stb.). A folyamatos belenevelődés révén így lesz ismert az ifjú törzstag előtt, hogy milyen a munkamegosztás a közösségen belül, ugyanakkor természetesnek és sajátjaként fogadja el a körülvevő világot, és egyúttal minden egyebet idegennek, de legalábbis másnak minősít, elsősorban a különös, a sajátjától eltérő szokások miatt. Már pedig tudjuk: a kulturális különbségek példái végtelenek, akár a rokonsági rendszerekre, rítusokra vagy vadászjelzésekre gondolunk.

Ha a megismerés folyamata ennyire szabályozott (és zárt), van-e esélye annak, hogy egy idegen személy „beljebb” jusson? Az antropológiai kutatás egyik fő célja éppen az, hogy belülről figyelhesse meg az adott kultúrát.

Az antropológia-etnológia születésétől kezdve feladatának tartotta, hogy megismerje és lehetőség szerint megértse a különböző kultúrákat. A megismerés alatt nem a szubjektív kognitív fogalmat értve, és nem is objektív adatgyűjtést, hanem a holisztikus értelemben vett, azaz a kultúra globális sokrétűségét figyelembe vevő megismerést. Ezt pedig az antropológiai terepkutatás vezéralakjai, úgy mint Malinowski, Mead, Boas által kialakított résztvevő-megfigyelő módszer tette és teszi lehetővé. Magyarán, amikor a kutató beilleszkedik az idegen közösségbe, tartósan részt vesz a hétköznapi és ünnepi életvitelben, és megfigyeli a kulturális jelenségeket.

Lévi-Strauss is megemlíti Nimuendaju nevét, akit nem véletlenül neveznek a brazil etnológia atyjának: hogy a guarani indiánok kultúráját alaposan megismerje, öt évet töltött közöttük, törzstagga avatták, megtanulta nyelvüket: neki köszönhető a guarani teremtési mítoszok egyedülálló fordítása is!

Egy kultúra belső feltárását a korai etnológia nem tudta teljes mértékben teljesíteni: a kutatók ugyanis nem voltak képesek tárgyilagosak lenni, azaz nem tudták levetni „nyugati” béklyóikat.

Szóljunk azonban az átlagemberről is: ha meg akarja érteni az „idegen”kultúra egyedeit, akiknek az életvitele, viselkedése és mentalitása elüt az övétől, mit tegyen? A nevelés, a szocializáció lehet az útja a türelmes befogadásnak, ami fellazíthatja az etnocentrikus korlátokat.

Az etnocentrikus szemléletről

Lévi-Strauss megemlíti, hogy igen sok nép önelnevezésében szerepel az ember szó, míg más népeket pejoratív jelzőkkel illetnek („az őserdők embere” szemben a „barbárral”). Nemigen fogadnám el ezt az általánosítást. Gondosan értelmezendők az egyes jelzők, mert több jelentésük lehet!

Induljunk ki abból, hogy egy társadalom létének biztosításához feltétlenül szükség van arra, hogy képes legyen osztályozni a világ dolgait. Ebből az is következik, hogy a különbözőség, (mátság, idegenség) megállapítása is lehet az osztályozás egyik kategóriája. Ezzel nincs is baj, az intolerancia akkor válik uralkodóvá, amikor ezek a kategóriák nem egyszerűen az osztályozás-eligazodás kedvéért születnek, hanem azért, hogy bizonyos etnikai, vallási vagy másképpen különböző csoportokat kirekesszenek, üldözzenek, és ehhez ideológiai alapot nyújtsanak.

Néhol az etnocentrizmus feloldását integrációs folyamatokkal próbálják elérni. A különbözőség szülte kérdések kezelésére több megoldással kísérleteztek: példáimat Amerikából meríteném, pontosabban Mexikóból, Braziliából és az Egyesült Államokból.

Latin-Amerika egyik legismertebb indiánvédő mozgalma az *indigenismo* (az indigenák, azaz őshonosok érdekeit védő mozgalom), amely a negyvenes évek elején vált hivatalos akcióvá Mexikóban. A mozgalom – úgy tűnt – tiszteletben kívánta tartani egy soknemzetiségű országban az egyes etnikumok identitását: de talán éppen annak következtében, hogy nem egy adott etnikum sorsáért, hanem a gyakorlatilag megfoghatatlan „indiánság” érdekében cselekedett, végül a mexikói népek integrációjára törekedett.

Ott, ahol az ország lakosságának tetemes százalékát indiánok alkotják, s ahol a törzsek jelentős része kultúrája alkotó fázisában él, ott az integráció csak a helyi kultúrák lerombolásával valósítható meg, hogy helyükbe egy „általános nemzeti” kultúra kerüljön. Sokan kardoskodnak az integráció mellett, mondván: így harmonikus viszonyba kerülhet nemzeti társadalom és kisebbség. Ez azonban csak olyan asszimilációhoz vezethet, amelynek következtében az uralkodó társadalmi és kulturális rendszerek bekebeleznék a kisebbséget.

A neves mexikói kolléga, Ignacio Bernal is úgy vélte, Mexikó az indián és spanyol civilizáció integrációjának a gyermeke! A „melting pot” helyett az integrációban látta a kultúrák jövőjét. Az integráció ellenzői szerint, ha kirekesztjük a kisebbséget, ennek következménye a társadalmi gyarmatosítás egyik formája, a rasszizmus lesz, ez a „végnélküli dráma”, amelynek táptalaja egy társadalom létbizonytalansága.

Rasszizmus, kultúra és az antropológusok

A szakértők szerint a gyarmati rasszizmusnak 3 ideológiai alapja van: 1) szakadék a gyarmatosító és a gyarmatosított között, 2) a különbségeket a gyarmatosítók a maguk hasznára fordítják, végül, 3) a feltételezett különbségeket, mint abszolút tények standardjait alkalmazzák.

A francia Dumont arról ír, hogy a humán tudományok történetét általában a görögségig vezetik vissza, pontosabban Herodotoszig, ennek következtében maga a civilizáció is görögcentrikus – hiszen a többiek „barbárok”, se nem emberek, se nem állatok, határesetet jelentenek. Majd így folytatja: a tudományos antropológia

„kiszolgálója minden imperializmusnak és gyarmatosításnak, a tudomány maszkja alatt megőrökíti az etnocentrizmust, amelytől reménytelenül igyekezett szabadulni.”

Az antropológia ugyan elvetette a naív egzotizmust, de az „etnológiai tudás” egy „hamis tárgyilagosság” jegyében ugyanazt a funkciót töltötte be. A szerző arra a megállapításra jut, hogy nemcsak az elmélet terén, hanem a terepmunka során is kimutatható az uralmi helyzet, hiszen a kérdezett (megfigyelt, adatközlő) ki van szolgáltatva a kérdezőnek (megfigyelő, adatgyűjtő), és ráadásul nem egy spontán, hanem kikényszerített, mesterségesen előidézett kapcsolatról van szó.

A „külső értékek csomagjával” érkező kutató nyugati (gondolkodási, viselkedési, megfigyelési) modellek birtokában, nap-mint-nap hozzájárul az eltérő kultúrák pusztításához! Mi történik azonban a gyarmati sorból való felszabadulás során: itt ugyanis két tendencia érvényesül egyidejűleg – a modernizálásé és a konzerválásé.

Egy független gazdaság kiépítésekor a fejlődés kap leginkább hangsúlyt. Ezzel párhuzamosan, az identitás-keresés jegyében az újonnan alakult államok, „nemzetek” visszakerik az Európába hurcolt javakat (pl. az egykori belga gyarmat, Kongó művészetének remekeit követelte vissza belgiumi múzeumoktól, akárcsak a függetlenné vált Pápua-Új-Guinea Nemzeti Múzeuma felépítéséhez – többek között a budapesti Néprajzi Múzeumtól is – vissza kívánta szerezni a múlt században gyűjtött tárgyakat).

Az etnológiai-antropológiai írások egy része tudathasadásos ellentmondásokat tartalmaz, ha a mai helyzetet, így a kultúraváltás idejét elemezve, csak azt bizonyítja, hogy a nyugati civilizáció behatolása negatív eredményeket hozott – ha összehasonlítja a „múltbéli”, „eredeti” kulturális értékekkel, és nem látja a változás esetleges új értékeit. Az ún. változás-vizsgálatok többnyire azt mutatják ki, hogy, idézem: „az iparosodás, a pénzgazdálkodás, a nyugati adminisztráció stb. romboló hatással bírt a prekoloniális társadalom harmonikus struktúráira”.

Lévi-Strauss egy 1971-es interjúja során, arra a kérdésre, hogyan látja az egyes elszigetelt „primitív” társadalmak jövőjét? így válaszolt: „Ezek mind arra ítéltettek, hogy eltűnjenek, és ezért mély szomorúság tölt el”.

Vannak azonban jócskán optimista kutatók, akik szerint „elkerülhető a kulturális halál”, és akik hisznek abban, hogy „kulturális pluralizmus nélkül nincsen szabad és dinamikus civilizáció”. Emellett kardoskodnak azok, akik rendszeresen végeznek terepmunkát, és akik látják, hogy különböző etnikumok képesek voltak és képesek manapság is túlélési stratégiákat kialakítani. Nem a kihalók, hanem a túlélők

foglalkoztatnak: milyen tényezők játszhatnak közre, milyen mechanizmusok működésére van szükség, hogy az eredeti kulturális értékek el ne vesszenek? Hogyan jön létre – a túlélés jegyében – egy *adaptív értékrend*, a változás, az átalakulás sodrában? Saját, több évtizedes dél-amerikai tapasztalataim alapján, a szóba jöhető tényezők közül hangsúlyos szerepet játszik a törzsi ideológia.

A túlélés mellett törnek lándzsát az ún. akció antropológia hívei is – róluk elsőnek amerikai kollégánktól, a néhai Sol Taxtól hallottunk: ők „nem beavatkozó” tanácsadókként különböző közösségek mellett működtek és működnek.

Sokunkban felvetődött, vajon a szaktanácsadói szerep miként értékelhető?

Ellentmondásossá válhat a tanácsadó vagy a kutató tevékenysége akkor is, amikor az eredeti (hagyományos) kultúrát idealizálja: minden gyarmati országban létezett (és nyilvánvalóan ma is létezik) egy olyan ellenzék, amely esetleg a változások kezdeményezője – ennek az oppozíciónak a szemszögéből ez az idealizálás a gyarmati rendszer malmára hajtotta a vizet.

A kérdés bonyolult jellegéből ízelítőt kaphatunk, ha kissé körüljárjuk a tradíció fogalmát. Amikor a kutatók egy része a „hagyományos kultúra” aspektusait vizsgálja, akaratlanul is a különbözőséget hangsúlyozza, pontosabban rámutat az európai és nem európai jelleg közötti eltérésre. Ezt egyesek úgy értékelik, hogy az „etnikai specifikum” megnehezíti a nyugati civilizációhoz való közelítést. Mások viszont úgy vélik, az eredeti kulturális értékek hangsúlyozása nemcsak konzervatív erőket szolgálhat, hanem előremutató mozgalmakat, a „törzsi vagy népi öntudatraébredés” időszakában, amikor minden jelképnek kohéziós szerepe lehet.

Vajon egy nem-gyarmati, nyugati társadalomban miként nyilvánulnak meg a rassz kategóriái?

A 19. sz. elején egy romantikus kép alakult ki Amerikáról, mint olyan nemzetről, amelyben különböző kulturális örökségek egybeolvashatók egy új társadalmi formába. Ezt a folyamatot az „olvasztó tégely” metaforával jelezték, mintegy megállapítva a kölcsönös alkalmazkodás, egymáshoz illeszkedés tényét, ami az etnikai tudat elvesztésével járt volna együtt. Valóban így működött-e az asszimilációs mechanizmus?

Egy anekdota jól illusztrálja a rasszidentitás terén a különbséget biológiai mítosz és társadalmi realitás között: egy fehér asszony férjhez ment egy indiánhoz: a házasságból gyermekek születtek – az anya egy antropológusnak úgy mutatta be őket: „itt vannak az én kis indiánjaim”, mire a gyerekek rávágta: „Mi félig fehérek vagyunk!”

Anyjuk ezt így kommentálta: „A gyermekeim nem képesek megérteni, hogyan lehetnek félvérek és indiánok egyszerre”.

Az anya egy elfogadott társadalmi definíciót követve válaszolt, a gyerekek pedig valóságos genetikus helyzetüket közölték. A kutató így foglalja össze az eset tanulságait: azért lehetnek félig fehérek és félig indiánok, és egyúttal egész indiánok, mivel az amerikai köztudat így strukturálta a rassz kategóriáit.

S mit tehet a társadalomtudomány ilyen tendenciák mellett?

Általános emberi vonás, hogy mások viselkedését saját jelképrendszerünk jelenségeivel vessük össze, ezáltal kategorizálva a másikat, anélkül, hogy valójában megértenénk. Egy sor tudomány, így az antropológia-etnológia is arra tanít, hogy egymáshoz kell közelíteni az eltérő társadalmi mintákat. Ha mindegyiket elfogadjuk egyenértékűnek, talán lehetővé válik, hogy magunkat is olyannak lássuk, ahogyan mások látnak bennünket.

A címben szereplő történelemről is ejtsünk néhány szót. Lévi-Strauss erősen vitatott történelemfelfogását így foglalta össze: a történelem elmúlt társadalmak képét nyújtja, ami nem egyéb, mint az aktuálisan ismert társadalmak se nem jobb, se nem rosszabb „strukturális transzformációi”; az etnológus tiszteletben tartja ugyan, de nem tulajdonít hangsúlyos értéket a történelemnek. Ha a történelem felölti a múlt eseményeinek emlékezeti alakját, része a gondolkodó jelenének, nem pedig múltjának: „a gondolkodó lény számára minden memorizált gyakorlat kortársi, akárcsak a mítoszban, minden esemény része az egyedüli és egyszeri szinkronikus teljességnek”.

Forrás: In Claude Lévi-Strauss: Faj és történelem. Napvilág, Budapest, 1999:85-92.

FSZEK/Szociológiai Gyűjtemény/Évfordulók/Lévi-Strauss,

http://www.fszek.hu/konyvtaraink/kozponti_konyvtar/szociologiai_gyujtemeny/evfordulok/levi-strauss/?article_hid=3063

A.Gergely András

Egy emberkép-korszak antropológiai tükrözései

Felvilágosodott emberképek és eltérő diszciplínák egy izgalmas, szinte „provokatív” összképe nyílik meg azok előtt, akik a Szent István Egyetem szarvasi Pedagógiai Intézete által indított konferencia- és kötetsorozat olvasói lehetnek. Ebben ugyanis tudások és megismerések, közelítés- és értelmezésmódok újkori textusaira, természetfilozófiai áramlataira, tudástörténeti örökségére fókuszáló tanulmányok tisztes mennyiségét találjuk a kezdeményezés „lelke”, Gurka Dezső tudományos bűvkörében. Jóllehet a kortárs antropológiai tudás erősen a történő jelenre fókuszált, igen határozottan élő társadalmi terep élő egyedeire koncentrált megismerési eljárásokat vállalja, de egyhamar belátható lesz már, hogy maga a tudás tudása, az értelmezés értelmezése sem közösségek, tudós társaságok, érdeklődési és kutatási körök nélküli intézmény. És intézmény nemcsak egy egyetemi vagy tudásterületi kör, kutatóhálózat vagy finansziális források terében, hanem a felfogásmódok filozófiai, fiziológiai, természet- és társadalomképi „gyűjtögető közösség” értelmében is. Talán csak puszta gondolatjáték, de egy valamikori-majdani „antropológusok antropológiái” kutatás és közösségtanulmány eleve kínálkozó „törzsi” színtere, sőt inkább törzs-szövetségi terepe lesz az, ahol a kereső szempontok a vadász-halász társadalmi érdekcsoportok között már képesek lesznek a kevésbé „zsákmányoló”, inkább tudáscsere-gazdálkodással élő tudományos lokalitásokat regisztrálni és elemzés tárgyává tenni. E tárgykör alanyai azonban Mások, a mindenkori mások közötti máságuk is elsősorban élettudományi, természettörténeti, természetfilozófiai, tárgy- és kultúratörténeti kereső szempontok alapján elkülöníthető törzsi hagyományra tekint vissza. „Mitikus” őseik között olyanokkal, akik az ókori filozófia, a reneszánsz esztétika, az újkori embertudomány, a Goethe vagy Schelling, Kant vagy Hegel megtestesítette emberkép nyomdokain haladva lelik meg a tudományos gondolkodás előképeit, s éppúgy, mint a törzsi világokban a mitikus ősök, a mítoszok, a helyi legendák, a kollektív emlékezet és kölcsönös tudás bármilyen más élményközössége.

A tudósközösség természettörténeti érdeklődése nyomán, az „egymásba tükröződő emberképek” újkori világában ehhez hasonló módon kap helyet a középkor megannyi világképi eleme, a geológia, irodalom, ásványtan és filozófia művészeti ágakban tükröződése, no meg egy seregnyi más tudástartomány. Így szinte meglepően könnyű dolgunk van, midőn az oriktognózia mint természetfilozófia, a neptunista-vulkanista geológia 18. századi vitái és weimari-jénai mineralógiai terek történeti szemléletének alapos körbejárása után (lásd *Formációk és metamorfózisok*. Gondolat Kiadó, 2013), sőt a schellingi-fichte-i természetfilozófia eszmetörténeti kontextusai (*A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Gondolat, 2006) vagy további kötetek¹⁴⁸ után a sorozatszerkesztő és irányadó-kezdeményező Gurka Dezső egy harsányabban „emberközeli” kötetel lepi meg olvasóit. „Az itt közzétett írások a különféle kulturális és tudományos területek (mindenekelőtt a medicina és a biológiai antropológia) emberi testről alkotott felfogását vizsgálják, elsődlegesen azon történeti folyamat rekonstruálásának igényével, amelynek során a linneánus tipológiai módszert a morfogenetikus felfogás váltotta fel. E megközelítési mód kialakulásának legfontosabb helyszínei a korabeli Göttingen, Jéna és Weimar voltak, egyik legpregnansabb példája pedig a jelenségeket egymásba tükröztető goethei metódus. A késői felvilágosodástól a romantika koráig végbement jelentős szemléleti változások hatása e diszciplínák későbbi történetében is megmutatkozik, mint ahogyan az ekkor lezajlott instrumentalizálódási folyamat is hosszú távon működőképes intézményeket eredményezett” – olvashatjuk a kötet fülszövegben, érdemben kiemelve, hogy nem tisztán elméleti és német tudománytörténetről van szó „csupán” (ez sem lenne csekély vállalás), de a kötet írásaiban rendre megjelenik a magyar kapcsolódási háló is, ahol ennek esélyei láthatók.

A Szent István Egyetem szarvasi Pedagógiai Intézete által kezdeményezett tudománytörténeti konferenciasorozat a *Formációk és metamorfózisok* cím alatt geológiatörténeti keretben ismerteti meg olvasóit a felvilágosodás és a romantika időszakának hatására az egyes tudományok, tudományágak még el nem különült területeinek kölcsönkapcsolataival, s ezért a korszakos fókusz antropológiai szempontú, avagy kultúra- és gondolkodástörténeti aspektusú kötetben, az *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és*

¹⁴⁸ *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok korrespondenciái*. Doktori értekezés a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Doktori Iskolájában, 2005.
<https://repozitorium.omikk.bme.hu/bitstream/handle/ertekezes>

antropológiában címmel a 18–19. századi filozófia, irodalom és a humán szaktudományok egymásra hatását körüljárva kívánja bemutatni.¹⁴⁹

Ahogy már az emberképek kötet előszó-tónusából, s a tartalom jelezte tematikus csoportosításból is kiviláglik, a témák és szemléletmódok, intézmények és a természet rendszerének humaniorák közé vezetett szemlélete szinte eleve kondicionálja a kötet tudáshorizontját. A kötet szerkesztője fordította Olaf Breidbach áttekintő tanulmányát Goethe metamorfózistanáról szóló körvonalakkal és rendszerszemléleti igénnyel (11-35. old.), s e megformált sokféleség-koncepcióval vezeti be a kötet vitatémáit, ráadásul a kétségtelen belátási kompromisszum felé terelve a kritikai nézőpontot: a metamorfózis fogalmi körében Goethe az önmagából kifejlődő természetet jeleníti meg, sőt, korának bizonyos szemléleti „átlépésével” mintegy lemond a teológiai magyarázatokról, a természet egészében vett egyetlen folyamatként látásával pedig a strukturálatlan anyag organikus formává válását, differenciálódó spirálként önmagába visszatérő alakzatát tekinti evidenciának, melyben főkomponens maga a metamorfózis, a maga rejtve maradó sokféleségben, a benne rejlő-kínálkozó lehetőségek kibontakozásával és fejlődésével együtt. Márpedig e természeti rendhez szorosan tartozik a természet emberi szemlélete is, úgymint nem szimplán a megismerendőre, hanem a megismerőre is kihatóan, s így „a szubjektum az objektumban találja meg önmagát, annak szeretetteljes szemlélése által”. S ha ez maga is megismerési evidenciának tűnne, érdemes Kantra utalni, aki megkérdőjelezi a tapasztalati tudás megbízhatóságát akkor, ha azt a szubjektum befolyásolja. Goethe pragmatikus válasza szerint azonban a kanti verdikttel szemben: mivel a szubjektum a természet részét képezi, a természeti tapasztalat bizonyossággal bír, igaz, ez magában rejti az aspektust, mely szerint valójában akkor a természet szemléli önmagát, így „nincs ellentmondás a természet fogalma és a természetről alkotott szemlélet realitása között” (32. old.). Itt tehát maga a metamorfózistan megismerése is segít abban, hogy a kor tudományos világában (a „realitás és a természet eszméjének szétválása” problematikáját) úgy leljük meg az evidens kérdések és szisztematikus válaszok rendszerében, hogy azok immár akár témakörök szerint, akár tudásterületek vagy empirikus tapasztalati tartományok terén is fejezetcímek átfogó miliójébe kerülnek (filozófia, betegségek, medicina, antropológia, orvosképzés, egészségügyi igazgatás, normarendszerek és „embergép” vagy

¹⁴⁹ Gurka Dezső szerk. Gondolat, Budapest, 2014., 260 oldal. Ezt és a sorozat további kötetait, a kutatók egyéb szaktárgyi előadásait lásd itt: <http://tudasaramlas.btk.elte.hu/hu/tudastar>

paleopatológiai, biológiai antropológiai kérdéskörök szerint). S talán már e fenti bekezdés szakkifejezései, fogalmi nívumai is jelzik, mennyire lenne képtelenség a kötet minden tanulmányán végigrohanni... – ennek élvezetes feladata épp az Olvasóra vár, aki talán még nem rettent meg a testképek és testfelfogások tudástükörből visszapillantó sokféleségétől.

A *Test és lélek a 18-19. századi filozófiában* fejezetcím erőteljesen indít Gyenge Zoltán Kantról szóló írásával, melyben *A lényegtelen ember – elmélkedések a kanti antropológiáról* (39-48. old.) provokatívan kezd elgondolkodni, mennyiben tényleg lényegtelen tényező az ember, akit a kanti felfogás szerint a szubjektivitás, az emberi tévedések tesznek nemcsak indifferenssé, hanem a racionalitástól függetlenné, vagyis számításba sem vehetővé. Hegelnél még a Szellemhez képest az ember elhanyagolható, *A szellem fenomenológiájában* a szellem teljességéhez és általánosságához képest csaknem teljesen ignorálható, de Kantot már foglalkoztatják az emberek érzelmei és vágyai, az elme megbomlása, a hipochondria, avagy a „valóságos mert ésszerű, és ésszerű mert valóságos” hegeli koncepciójának elvitatása, hisz a testiséggel kapcsolatos saját undora és rettegése is ezt a „tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukcióját” teszi a szabályozó elvek racionalitásának párjává. *Az erkölcsök metafizikájának* alapvetésével („krónikus metafizikájával”), a habókosság, a téboly, az eszementség, eszelősség problematikái mentén a szerző itt már a későbbi Kierkegaard, Walter Benjamin és Pszeudo Kierkegaard logikai levezetéseivel „a megfordult világ”, az önhittség előjogát és (politikai-közéleti) elfajulásait hozza párhuzamba, erőteljesen sugallva „a lényegtelen ember” Platontól Ágostonon át a modernekig – diszfunkcióktól eltekintően másként-kezelési bűvkörbe vont beteg-káprázatokig – azt a megannyi verziót, mely „a metafizikát hűtlen szerelemnek” nevezi, s ezzel nemcsak önmagát, de környezetét is betegíti (42-43. old.).

Egy 18-19. századi filozófiát a 21. századi lelátóról jellemezni próbálni persze lehetséges, s ha ennek olykor (ma már leginkább széplelkek civakodásának tetsző) aspektusa volt és maradt is a „*Test és lélek: paripa járomba fogva egy ökör mellé*”. Georg Christoph Lichtenberg a *testről és lélekről* című tanulmány (49-62. old.), Békés Vera írása ezt teszi, mikor a 18. századi német gondolkodó Georg Christoph Lichtenberg tudományos munkássága „»tréfálkozásra« épülő, aforizmákra korlátozódó frappáns megoldásaiból az általa kritizált Lavater-féle fiziognómiai felfogás problémákra redukálásával (az ember arcberendezése utal az illető jellemére) olyan pathognómiát

támogat, mely szerint a hangokban, arckifejezésekben, gesztusokban megmutatkozó szenvedélyek és érzelmek a lélek megnyilatkozásai – viszont mindez csak egy kép, az arculat és lélek elkülönítése lehetetlen... Sőt azt sem tudjuk valójában, hogyan működik a lélek, vagy mire képes a test, ezért ha valaminek nem ismerjük a magyarázatát, rögtön a lelket nevezzük meg a problémát okozónak és a pathomechanizmusok „kimerevítésének”, alkati sajátosságok általánosításának önironikus eljárása ellentmondásba kerül a filozófia lényegével, vagyis „fiziognómiai autodaféhoz” vezethet, s ebben a dualista felfogás vagy a karteziánus leegyszerűsítés („anyagról van szó”) kevésbé felel meg az „Isten és Világ” heurisztikus magasztosságának (53-56. old.). Ez a kép pedig – bár mintegy „újabb szempontokat talál” a lélek természetének dualista nem-megközelítéséhez –, ma már a fraktálgeometria és a skálafüggetlen hálózat kutatási eredmények magasából rácsófol a lichtenbergi tipológia aforizmatikus alapjaira. Érdekes, ahogyan William Hoggarth hat metszetét elemzi (*A szajha útja* című sorozatot), de a test szükségképpen romlása, a védekezés kényszere a személyiségben egészen a „kényszeredett engedelmességig” kíséri a test/lélek vitában megjelenő nyelvkritikai aspektusokat, a korlátozott értelemben vett testiség ismert jelenségeknek alávetttségi kérdéseit: „Szerénység és óvatosság a filozófiában, s főként a pszichológiában; ez az, ami mindennél jobban illik hozzánk” – írja összegző aforizmájában.

E szentenciózus közelítés mintegy kézre is jön itt Tóth Tamás dolgozatához, aki a humboldti antropológiáról tudománytörténeti szemszögből kínál áttekintő gondolatokat (63-75. old.). Miután jelzi, hogy sem az „antropológia” fogalmának nem létezik tudományos közösségek közötti egyeztetett (nyelvi és fogalmi) derivátuma, ugyanakkor az „általános antropológia” sem lehetséges, így „ismeretek univerzuma” és „diszciplináris galaxisok” közötti tudások vitáját láthatjuk leginkább, vagyis mai értelemben „transzdiszciplináris együttműködést” a természettudományok, társadalomtudományok és szellemtudományok között, ezek ágazataiként pedig jogi, orvosi, biológiai, törvényszéki vagy más szakantropológiákat, ezekből átfogóan specifikus szempontot leginkább a kulturális antropológia kínál (ennek is naturalista és kulturalista kutatási irányjaiban), melyet periodizáció (premodern, modern és posztmodern változatok) kísérhetnek, de mindvégig alapmegoldásként marad a filozófiai antropológia redukcionista változata, mely Humboldt esetében „eleve antropológia és filozófia szintézisének megalkotása volt” (69. old.). Tóth írása fontos e kötetben, mert a Christoph Wulf követte „történeti antropológia” nézőpontját hozza

empirikus közelségbe a nyelvi, társadalomismereti, művészeti jegyek áttekintési szándékával, s ebben Paul Ricoeur teóriáját előmozdító hatások együttesével, beleértve a kanti kriticismus pragmatikus ágát, sőt „Rousseau, Herder, Fichte, Goethe és Schiller antropológiai szempontból releváns elméleti munkásságát is” (72. old.).

Mintegy gondolati íven átható kérdéskör szolgál kiegészítésként mindehhez, itt éppen Loboczky János gondolatmenetében (76-86. old.), melyben *Schiller fiziológiai-filozófiai antropológiája* címen a német költő esztétikai írásai, levélrészletei, „az ész és fantázia” természetére vonatkozó „populárfilozófiai” megállapításai között keres poszt-kantiánus reflexiókat, s eközben szembefordul az antik filozófusokat mindegyre citáló „szakfilozófiai” nézőpontokkal, eklektikus szempontokat is vállalva kiáll a merev módszertan-ellenességig vitt empirizmus mellett, és antropológiai érveket keres „a racionális pszichológiával szemben”, mikor karlsruhei értekezéseiben (hármát kellett írnia ahhoz, hogy egyet végre elfogadjanak) épp az ember és állat közötti szellemi természet összefüggéseiről szóló téziseit sikerült „filozófiai orvos” rangra emelnie. Végző soron a szellemit a testiben kereső (Voltaire-iánus) és a fiziológiában is a szellemiek testi mivoltát vizslató (orvosi) aspektust a Diderot-i „anatómia és fiziológia művelése metafizikával és morállal” egybevetés erejét bizonyító értekezése „az egész emberről” (*Wissenschaft vom ganzen Menschen*) szóló felfogásmódot részesítette előnyben, elágazva a morál filozófiája, a szeretet aspektusa, a megismerés és az igazság felismerésének „szép és bölcs törvényét” kereső megoldása felé, vagyis egyfajta „összekötés/érintkezés” kérdéseire vezetett tovább (nem függetlenül Lavater fiziognómiai töredékeitől), eljutva az emberi személyiség totalitásának eszméjéig, a morálfilozófia „öszön és ész, erkölcsiség és érzékenység” dilemmáinak feloldásáig.

E korszakos dilemmák szélesebb körének, s főképp megannyi magyar vonatkozásának feltárása (a kötet vállalásai között is talán itt a leghangsúlyosabban) Mester Béla *Ideggyengeség és hipochondria. Betegségmetaforák a 19. század első felének magyar filozófiai vitáiban* című írásából köszön ránk (87-95. old.). Mégpedig épp annak ürügyén, hogy a magyar filozófiatörténet narratívái között mily közkeletű verziókban szerepeltek ókori hivatkozások, klasszikus idézetek, újkori levezetések, miközben minden adott kor épp a maga szentimentális-romantikus-irányzatos főáramának megfelelően hivatkozza „a gép és a test analógiája” Hobbes-kori vagy felvilágosodás-tónusú változatait, ezek között is az organizmus és mechanizmus közötti megkülönböztetések kísérleteit. Weszprémi István gyermekápolási tanácsadó könyve

(Kolozsvár, 1760) például, vagy az erkölcsi nevelést prioritásban részeltető, a saját test és az állam teste, az önmegfigyelés és a test fölött gyakorolt kontroll túlhajtott, diákkorban elburjánzóan jelen lévő, emiatt a nyilvánosság terét is átható kérdésköre nemcsak a testiség orvosi stílusú elbeszélését tükrözte ekkoriban a filozófiai igényű gondolkodásban vagy kommunikációban, hanem „a nép vélt életszemléletére való hivatkozás, vagy éppen a reformkor elején a női tekintetnek az irodalomban való jogosultságáról lefolytatott nagy hírlapi polémia” mint hiányjelenségek is tükröztek biologicista megítélést, a közös életvilág hatásának kritikájául szolgáló civilizációs értékítéleteket, vagy éppen a vallásfilozófiai miszticizmusba hajló testfelfogások (pl. Kölcsey esetében) valóságidegen metaforák alkalmazását is igényelték, a „kóros valóságérzékelésben szenvedő tudósok” tündértájakra tévedését is újmódi szimbolikus hatalomként „kellemetlen, de elkerülhető testi tüneteket okozó termékek” szabályozásában intézményesíthették. E korszakosan érvényes rálátások csak mélyebb, textuális, és komplex életvilágok elemzésére épülő meglátások alapján segítenek megérteni a gyengeség és kitettség, a külső világtól függetlenedni hajlamos valóságkonstrukció nyilvánosság-fókuszálta (azaz sajtóban terjedő, ott kibeszélt, tematizált, morálfilozófiai szintre emelt) kérdéskörei emiatt épp a kötet főcímébe ágyazott „egymásba tükröződő emberképek” egy sajátos változatát jelzik alapvetően megértendőnek.

Érdemes utalni rá: mindaddig a fenti körvonalakkal a kötet tanulmányainak és kérdésköreinek egyötödét futottam át csupán, szerény előzmények jelzésével. *A korabeli medicina és antropológia szemléleti alapjai* címet viselő fejezetben Magyar László András *A test mint gép – a metaforától a valóságig* című tanulmánya az antik nedvelmélet cáfolatainak „szilárdkórtani”, anatómiai, testgép-elméleti, nedvkórtani változatait vonultatja föl, Gurka Dezső *A „kaukázusi rassz” fogalmának interpretációit* keresi végig a 18. századi német antropológiai vitáiban, Sz. Kristóf Ildikó a Tőle már jól ismert analóg elemzést kínálja – ezúttal *Ausztrál bennszülöttek teste* témakörében és Almási Balogh Pál egy ismeretlen kézírata etnológiai kontrasztjaival, s két nagyobb tanulmány mutatja be a medicina intézményesedésének kereteit (Molnár László, Krász Lilla írásában), majd három másik írás *A romantika korának medicinája* blokkban, s további három *A biológiai antropológia kezdetei és kibontakozása* címmel öleli fel a tudományterület történetét, a paleopatológia születését és a Vácott talált múmiák multidiszciplináris kutatásának ágbogait.

A kötet egésze akár egybefüggő tudásterületi öszkép, akár a több verzióban jelzett „emberképek” és egymás tükrében is változni képes embertudományok mintegy két-háromszáz évét lefedő szemléleti felfedezések kontrasztjait jelzi, nemegyszer maguk a viták és lehetséges nézőpontok kusza fordulatai közepette. A szerkesztő Gurka Géza és a szerző Mester Béla is sugallta fejlődés-szemléleti kritika ugyanakkor nem csupán azt tükrözi, mit tudtak már akkor egymásról, hanem azt is, mit tudtak önmagukról, s miképp nem lehet a másokról való tudást még másabbaktól átvett tudások szimpla tükröződéseként filozófiai érvényű látásmódnak értelmezni, ha közben időszakok, tudástörténeti paradigmák és szemléletváltások, komplexitás-változások és mikroléptékű kölcsönhatás-elemzések korszakai teltek s telnek el.

A kötetsorozat, mint a tudástár része, kiegészül a résztvevő kutatók részint apróbb tematikus ráközelítéseivel, előadás-formában megjelenített közléseivel, de a szaktudományi felületeken publikált további izgalmas tudáskészlettel is.¹⁵⁰ Mindazonáltal érdemes megfontolás tárgyává tenni, hogy az itt és ilyen aspektusban kínálkozó tudományterületi kitekintés ténylegesen is képes az antropológiai kutatások számára releváns szempontok, kérdésfeltevések, értékelési alakzatok számára érdemi megfontolásokat sugallani, vagy ez csupán az én tévképzetem? Más lenne a helyzet, ha a kortárs antropológiai gondolkodás egy lehetséges „kompendiumát”, összefoglaló módszertani és tudományrendszertani összegzését valamiképpen úgy végeznénk el, hogy abból ne kizoruljon, hanem lehetségesen belefoglaltasson mindaz, ami szaktudásunk részét képezve nemcsak a múlt történeti antropológiai, hanem a jelen gondolkodás-antropológiai szempontrendszerébe is szervesen illeszkedhetne.

Ez azonban nem egyetlen szimpla javaslat vagy szentencia, hanem tájékozódás és gyakorlati tudáspróba szintjén fog eldőlni. Ehhez pedig a fentebbi elnagyolt ismertetőben csupán néhány lehetséges elgondolást javallottam, nem többet. A folytatás a folytatókra bízva...

¹⁵⁰ lásd például Gurka Dezső tudásáramlás-folyamatokról szóló összegzését http://tudasaramlas.btk.elte.hu/images/pdf/studies/gurka_changes.pdf, az Alprojektek kínálta további eredményeket <http://tudasaramlas.btk.elte.hu/hu/alprojektek/antropologia-etnologia>, vagy a Sz.Kristóf Ildikó áttekintésében szereplő tudományterületi összefoglalót! https://archive.org/details/A_magyar_neprajztudomany_es_kulturalis_antropologia_az_ezredfordulon/00_011Szkrstof.MTS, továbbá a rokon területek kiadványaiban megjelenő más közleményeket, például <http://www.kaleidoscopehistory.hu/index.php?subpage=kotet&kotetid=56>.