

ELSŐ SZÁZAD

XXII. ÉVFOLYAM

2020. ŐSZ



Impresszum

Az Első Század Online az ELTE BTK HÖK tudományos folyóirata. Alapesetben az ELTE BTK doktoranduszainak dolgozatai, illetve a Tudományos Ösztöndíj Pályázat publikálásra javasolt dolgozatai számára biztosít publikációs felületet. Ezeken kívül az OTDK-s évek esetén az OTDK helyezettjeinek írásaiból válogatnak a szerkesztők. Az Első Század Online évente kétszer jelenik meg, télen és nyáron, a lezárt félévek végén.

Főszerkesztő:

Az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának mindenkori elnöke

Szerkesztőbizottság:

ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottság

A szerkesztőség címe:

ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottság
Budapest VIII., Múzeum krt. 4/H
tudomany@btkhok.elte.hu

Felelős kiadó:

ELTE BTK Hallgatói Önkormányzat

ISSN 2063-573

Tartalomjegyzék

Történelem és Régészet	4
Párkányi Bence: A mykénéi vallás és <i>hérós</i> kultusz továbbélése a bronzkor után	5
Irodalom és Kultúratudomány	43
Bobric Henrietta: A kulturális kannibalizmustól a brazil tropikalizmusig	44
Szabó Csanád: A deviáns írás könyve. Kommentárok Hazai Attila <i>Feri: Cukor Kétség</i> című regényéhez	68

Történelem és Régészet

A mykénéi vallás és *hérós* kultusz továbbélése a bronzkor után

Párkányi Bence

Dolgozatom témája a mykénéi kultúra vallása, ezen belül pedig a *hérós* kultusz és az őstisztelet kérdése. Munkámat egy rövid kutatástörténeti összeggel kezdem, ezután felvázolom a főbb problémákat, amik a görög bronzkor vallásának kutatásával kapcsolatban legtöbbször felmerülnek. Fontosnak tartottam kiemelni ezen problémák közül a *homérosi* költemények szerepét a kutatásban, így ennek külön fejezetet szenteltem. A mykénéi vallást és annak kontinuitását három szempontból vizsgálom. Elsőként a szakrális térről, majd a kultusztevékenységről, végül pedig az általuk tisztelt istenekről írok. Munkám második felében tárgyalom a temetkezések és az őskultusz kapcsolatát, majd egy rövid kitekintést teszek a *minósi* kultúrára is.

Kutatás

A bronzkori kultuszok kutatását két nagyobb szakaszra oszthatjuk, melyek között a korszakhatárt Michael Ventris és John Chadwick „*Documents in Mycenaean Greek*” című könyve jelenti.¹ Ebben a kötetben a kutatók az addig megfejtetlen lineáris-B írással telerótt 300 agyagtábla szövegét közölték azoknak fordításával és értelmezésével együtt.

A 20. század első felében a bronzkori és a későbbi görög vallás kapcsolatáról alkotott képünket elsősorban Martin P. Nilsson, svéd klasszika-filológus nézetei határozták meg. 1925-ben jelent meg a klasszikus olymposi istenek vallásával foglalkozó „*The History of Greek Religion*”² című műve. Két évvel később, 1927-ben kiadta a „*Minoan-Mycenaean Religion, and Its Survival in Greek Religion*”,³ majd 1932-ben a „*The Mycenaean origin of Greek mythology*”⁴ című könyveit, amik a görög bronzkor vallását tárgyalják és a mai napig alapl műnek számítanak a témában. Nilsson, azon felül, hogy az egész Égei-térségben egységes minósi-mykénéi hitvilágot feltételezett, úgy vélte, hogy a bronzkori és a görög vallás között folytonosság van.

Ventris és Chadwick könyve az agyagtáblák formájában új, hiteles forrásokat biztosított az addig írásos emlékek nélkül elemzett mykénéi kultúrához, ami szükségessé tette a korábbi elméletek felülvizsgálatát. Ennek következtében 1953 után a kutatásban két nagyobb irány figyelhető meg. Az egyiket azon kutatók képviselték, akik Lewis Farnellhez hasonlóan csak a

¹ Michael Ventris and John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek; three hundred selected tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. (Cambridge: Cambridge University Press 1956)

² Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*. (Oxford: The Clarendon Press, 1925)

³ Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in the Greek Religion*. (Lund: Biblio & Tannen, 1927)

⁴ Martin P. Nilsson, *The Mycenaean origin of Greek mythology*. (New York: Oxford University Press, 1932)

kontinuitás elmélet egyes részeivel nem értettek egyet, vagy mint George Mylonas, teljes egészében elvetették Nilsson nézeteit. A másik irány képviselői kitartottak amellett, hogy a bronzkori és a későbbi görög kultúra közötti folytonosság az új bizonyítékok birtokában is tartható. Az utóbbi álláspont egyik legjelentősebb képviselője Bernard C. Dietrich, aki az 1973-ban kiadott könyvében, a „*The Origins of Greek Religion*”-ben már a lineáris-B táblákról nyert információkkal alátámasztva érvelt a kontinuitás mellett.⁵ Bár a rendszeres tervátadások során előkerülő agyagtáblák és egyéb leletek egyre több adattal szolgáltak a bronzkori vallásra, a publikációkban mégis háttérbe szorult a kultikus aspektus. Remekül szemlélteti ezt, hogy a temetkezéseket legnagyobb részben gazdasági és társadalmi szempontokból elemezték. A mykénéi vallás kutatásban betöltött marginális helyzetében csak az 1980-ban Robin Hägg és Nanno Marinatos által szervezett konferencia hozott változást. Ez az esemény egy mai napig megrendezett konferenciasorozat első alkalma volt, melynek elsődleges célja az addigi eredmények összefoglalása. Ezen felül igyekeztek felhívni a bronzkorral foglalkozó kutatók figyelmét a szakrális aspektus jelentőségére. Ami a mykénéi valláson belüli *hérós* kultuszt illeti, Carla Maria Antonacciot emelném ki, aki 1995-ben publikált monográfiájával⁶ először készített áttekintő munkát a témában, az őskultuszról pedig Chrysanthi Gallou publikált egy komprehenzív kötetet.⁷

Problémák

A mykénéi vallás kutatását James Whitley egy cikkében „*chimaera*-kérdés”-ként jellemezte.⁸ A találó elnevezés rámutat arra, hogy nincs biztos ismeretünk a vallás mitológiájáról, tisztviselőiről, a rítusok rendszeréről és ezek szerepéről a kultúrára és a társadalomra vonatkoztatva. Éppen ezért, ahogy a *chimaerát* különböző állatok részei, a mykénéi vallásról szóló elméleteket a tárgyi emlékek és a kutatók által felállított hipotézisek együttesen alkotják. A görög vallással ellentétben, ahol a ránk maradt szövegek, epigráfiai források és egyéb írásos emlékek, ezen túl pedig a kultuszok viszonylag jól nyomon követhető változásai segítik a kutatókat, a mykénéi kultuszok elemzésénél ezek igen korlátozottan állnak

⁵ Bernard C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion* (Berlin: W. de Gruyter, 1974)

⁶ Carla M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (Boston: Rowman & Littlefield, 1995)

⁷ Chrysanthi Gallou, *The Mycenaean cult of the dead* (Oxford: Archaeopress) 2015.

⁸ James Whitley, „The chimera of continuity: what would "continuity of cult" actually demonstrate?” in *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, edited by Anna Lucia D'Agata and Van de Aleydis Moorsel (Athens: American School of Classical Studies at Athens, 2009), 279.

rendelkezésre. A Whitley által használt jelzőből is látszik, hogy a bronzkori vallás vizsgálatánál számos problémával állunk szemben, amik közül a meglátásom szerint legfontosabbakat fogom csak megemlíteni.

Ahogy Nilsson is írta: „...a mykénéi vallás egy képeskönyv szöveg nélkül.”⁹ Az egyik legfőbb probléma tehát, ami majdnem minden ilyen témájú publikációban felmerül az írásos források hiánya. Természetesen a lineáris-B táblákon szereplő főleg beszolgáltatást és felajánlást rögzítő listák bár értékes források a mykénéi gazdasági rendszer megismeréséhez, a hitvilágra vonatkozóan jóval kevesebb információval szolgálnak. Ennek volt köszönhető, hogy az ikonográfiai hasonlóságokat alapul véve általánosan elfogadott volt a már említett egységes minósi-mykénéi vallás koncepciója. A feltárások során előkerülő újabb bizonyítékok azonban megcáfolták ezt és ma már tudjuk, hogy a két kultúrának saját vallása volt. A mykénéi vallást később részletesebben is tárgyalni fogom, de alapvető különbségnek tűnik, a minósi kultúra a *khthonikus*, míg a mykénéi kultúra harcias aspektust domborította ki.

A források hiánya vezetett a homérosi szövegek hiteles forrásként való használatához is. Az volt ugyanis az elfogadott álláspont, hogy az i.e. 8. században írásba foglalt orális hagyomány a bronzkorban megtörtént eseményeket rögzíti mitikus formában. Ezen Nilsson által is propagált euhémizmus¹⁰ miatt az eposzok jelentőségét a téma kutatásában sokáig túlértékelték, háttérbe szorítva ezzel a régészeti leleteket és azok kontextusát.¹¹ Szintén az írásos forrásokhoz kapcsolható az a gyakorlat, melyre Antonaccio hívja fel a figyelmet. A kutató megjegyzi, hogy ha feltárók feliratos emléket találnak, hajlamosak elfogadni annak állítását, és hajlandók az előkerülés körülményeit háttérbe szorítva a felirathoz igazítani a hipotézisüket.¹² Erre példának hozza az i.e. 8. századi írott forrásokban nagy szerephez jutó *hérós* kultuszt, ami a régészeti leletek tükrében kevésbé tűnik jelentősnek, mint ahogyan azt az írásos források alapján feltételezhető lenne. További probléma a *hérósok* tiszteletével, hogy a görög területeken csak sporadikusan találkozunk vele.

Nehézséget okoz az is, hogy a szentélyként értelmezett bronzkori épületekből előkerülő leletanyag nem elegendő arra, hogy egy általánosan elfogadott átfogó modellt alkothassunk akár a vallásról, akár a szentélyek felépítéséről.¹³ Kísérletek természetesen történtek egy ilyen modell létrehozására, ám a görög vallással összehasonlítva pontatlan és hiányos eredményt

⁹ Nilsson, *A History of Greek Religion*, 13.

¹⁰ Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, 514.

¹¹ Carla M. Antonaccio, „Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece.” *American Journal of Archaeology* 98, no.3 (1994): 389.

¹² Antonaccio, „Contesting the Past,” 399.

¹³ Whitley, „The chimera of continuity,” 282.

adnak. Az eleinte homogén minósi-mykénéi vallás szétválasztása is új kérdéseket vetett fel. Többek között az egységes ikonográfiai rendszer elvetése után nem tudjuk pontosan, hogy a művészetben melyek voltak az indigén mykénéi és melyek az átvett minósi elemek. Kérdéses továbbá a mykénéi szakrális tisztségviselők feladata és a rangok pontos hierarchiája. Feltételezhető, hogy a paloták a minósi kultúrához hasonlóan itt is központokként szolgálhattak, erre utalnak ugyanis a nagy szárazföldi központokban található *megaron* típusú épületek is.¹⁴

Kérdésesek továbbá, hogy milyen szinteket rekonstruálhatunk a valláson belül. Ha a későbbi időszak görög kultuszaival kapcsolatos tudásanyagunkat vesszük alapul, akkor feltételezhetünk egy hivatalos állami vallást, melynek a központjai a paloták voltak, és ezen túl léteztek helyi és házi kultuszok. Ebben az esetben felmerül a kérdés, hogy a mykénéi egy központosított államvallás volt-e, vagy esetleg egymástól függetlenül működő regionális rendszerekről beszélhetünk? Hägg álláspontja szerint nem feltétlenül kellett léteznie két szintnek, de a rendelkezésünkre álló adatok alapján elképzelhetőnek tartja.¹⁵ A *megaron*nak nevezett, feltehetően szakrális rendeltetésű monumentális épületek az olyan nagy palotákban, mint amilyenek Mykénében, Pylosban, Tirynsben és feltehetően Thébaiban található, központi helyen feküdtek. Érdeemes kiemelni, hogy Krétán a késő-bronzkorban sem találkozunk hasonló alaprajzú épületekkel. Az Eleusisban található Telesterion alatt feltártak mykénéi korú szentélyt is, ami alátámaszthatja a központi kultuszhelyekre vonatkozó felvetést.¹⁶ James Whitley és Ian Morris elsősorban a *hérós* kultusz kapcsán hangsúlyozták, hogy az átfogó elméletek nem megfelelőek. Igaz ugyan, hogy az általános hipotézisek egyszerűbbé teszik a tudományos párbeszédet és az összehasonlítást más vallási rendszerekkel, ugyanakkor az esetleges lelőhelyre jellemző eltéréseket ezek figyelmen kívül hagyják.

Gyakori probléma, hogy a későbbi korok kultuszait visszavetítik a korábbi időszakokra. Ez a tendencia figyelhető meg többek között az olyan mykénéi síroknál, ahol az archaikus kerámiákat bronzkori sírkultusz folytatásához vagy egy hiátus utáni újjáéledéséhez szokták kötni. Az a hipotézis, hogy a bronzkori kultuszgyakorlat később is folytatódott, azt jelentené,

¹⁴ Susan Lupack, *The Mycenaean Religion*. in *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. edited by Eric H. Cline (New York: Oxford University Press, 2010), 331.

Robin Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece.” in *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Robin Hägg and Nanno Marinatos (Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981), 36.

¹⁵ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 40.

¹⁶ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece, 38; Michael B. Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 401

hogy úgy a társadalom, mint a vallás az évszázadok során nem változó, statikus jelenségek. Erre a téves értelmezésre jó példa egy Ithaka szigetén található barlang, amelyben a hellenisztikus korban nagy valószínűséggel Odysseus-kultusz folyhatott. Ezt a kultuszt, a barlangban talált fiatalabb leletek és a homérosi eposzok alapján visszavezették a korábbi időszakokra is, holott nincs jele annak, hogy akár a vaskorban akár korábban a bronzkorban is tisztelték volna itt Odysseust.¹⁷

A feltárással kapcsolatos gyakorlati problémaként említhetjük meg a dokumentáció felületességét. A *tholos* sírok esetében gyakori, hogy a stratigráfiai adatok dokumentációja nem pontos, ezért a temetés során *in situ* összetört edények, a később sírba került darabok és az alluviális feltöltődéssel a sírba került tárgyak elkülönítése nem lehetséges.¹⁸ Ez nagyban megnehezíti az egyszer lezajlott temetkezési rítusok és a sír lezárása utáni sírkultuszok vizsgálatát.

Definíciók

A terminusok közül elsőként azt szeretném tisztázni, hogy mit értek a dolgozatban a vallás, kultusz és rítus fogalmak alatt. Ez után a *megaron* fogalmát igyekszem pontosítani. A fejezet második részében térek rá a halottkultusz, őskultusz és *hérós* kultusz fogalmakra.

Vallás, kultusz, rítus

A fentiek közül a vallás a legtöbb jelentéstartalommal bíró fogalom. Ez jelölheti a gondolatoknak egy olyan rendszerét, melyek egy számunkra nem látható, non-materiális világ létezésébe vetett hitén alapulnak, amely kapcsolatba lép a mi fizikai valóságunkkal és hatással van a minket körülvevő világra.¹⁹ Egy másik megfogalmazás szerint a vallás olyan hiedelmek és szokások összessége, ami összetart egy közösséget.²⁰ Ezekben a meghatározásokban nem esett szó a vallás identitásképző szerepéről, valamint hatásáról az emberek mindennapi életére. Utóbbi az archaikus- és klasszikus korban a források és régészeti leletek alapján is igen jelentős

¹⁷ Antonaccio, „Contesting the Past,” 399.

¹⁸ Paola Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead? (Ab)uses of the Mycenaean Past in the Historical Period.” in *MNHMH / MNEME: past and memory in the Aegean Bronze Age : proceedings of the 17th International Aegean Conference, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018*. edited by Elisabetta Borgna et al. (Leuven: Peeters, 2019), 689.

¹⁹ William Cavanagh and Thomas G. Palaima, „Mycenaean Religion” in *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, edited by Cynthia W. Shelmerdine (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 344.

²⁰ Cavanagh and Palaima, *Mycenaean Religion*, 344.

volt, és valószínűsíthetően a mykénéi korban sem volt elhanyagolható.²¹ A vallás tehát a fizikai valóságon kívüli világra és az ebben lakozó istenségekre vonatkozó hiedelmek és elképzelések olyan komplex rendszere, amelynek a közösség összetartásában és az identitás kialakításában elsődleges szerepe van.²²

Az istenségekkel való kapcsolattartást segítik elő a kultuszok és a rítusok, melyeket az adott vallás keretein belül kell értelmeznünk. A kultusz alatt Émile Durkheim nyomán²³ olyan rítusokat értek, amelyek szabályos időközönként megisméltődnek. A *hérós* kultusz elterjedése a görög szárazföldön mutatja, hogy az ezekben az esetekben tisztelt entitásoknak, bár integrálhatók, nem feltétlenül kell az adott vallás szerves részét képezniük.

A rítusok olyan előre megállapított, meghatározott céllal rendelkező emberi tevékenységek, amiket adott helyen és adott időben végeznek el annak érdekében, hogy megváltoztassák az egyén vagy a csoport érzelmi állapotát.²⁴ Fontos továbbá, hogy a rítusok célja a természetfölötti erők befolyásolása, tehát ezek során a hívők és az istenségek közvetlenül vagy közvetítő útján kommunikálnak egymással.²⁵ Éppen ezért az elvégzett tevékenységeknél kiemelten fontos, hogy szakrális jelentőséggel bíró helyszínen és időben történjenek.²⁶ Tehát a dolgozatban a rítus kifejezés alatt olyan szervezett, az előre meghatározott célnak megfelelő helyen és időben végrehajtott szakrális tevékenységet értek, melynek elsődleges célja a természetfölötti erőkkel való kommunikáció.

Halottkultusz, sírkultusz, *hérós* kultusz

A mai publikációkban is előfordul, hogy nem a megfelelő definíciót használják egyes kultuszok leírásánál, ami félreinterpretáláshoz és téves hipotézis felállításához is vezethet. Éppen ezért fontosnak tartom részletesebben tárgyalni a halottkultusz, sírkultusz és *hérós* kultusz fogalmakat.

A görög nyelvű szövegekben az ősök kultusza helyett a *hérós* kultusz, sírkultusz, halottkultusz megjelöléseket használták a halottal kapcsolatos rituális aktusok

²¹ Cavanagh and Palaima, *Mycenaean Religion*, 345.

²² Természetesen a vallás, mint jelenség ennél sokkal komplexebb fogalom, ugyanis az írott szövegek és az orális hagyomány, valamint ezeknek szereplői is beletartoznak, ám a dolgozat terjedelme miatt, csak a téma szempontjából fontos szempontokat említettem meg.

²³ Émile Durkheim and Karen E. Fields, *The elementary forms of religious life*. (New York: The Free Press, 1995), 60-62. A szociológus az ausztrál törzsi halottkultusz tárgyalásánál említette, hogy a családtagok rendszeres időközönként végeznek rítusokat az elhunytak iránti tiszteletből.

²⁴ Chrysanthi Gallou, *The Mycenaean cult of the dead* (Oxford: Archaeopress, 2015), 13.

²⁵ Gallou, *The Mycenaean cult of the dead*, 13.

²⁶ Gallou, *The Mycenaean cult of the dead*, 14.

megnevezésére.²⁷ Ezek közül a „legegyértelműbb” fogalom talán a halottkultusz, ami a közvetlenül a halál előtt, a temetés közben, valamint az eltemetés után, rövid időn belül lezajlott rítusokat foglalja magába. Itt „kultusz” tehát nem az általam meghatározott jelentéstartalommal bír, ennek oka, hogy a kifejezést a külföldi szakirodalomból vettem át és fordítottam le magyarra (*Cult of the Dead, Totenkult*).

A másik két terminus tartalma merőben eltér egymástól ennek ellenére, már Nilsson is egymás szinonimájaként használta őket. Ahogyan Paola Contrusi megjegyzi, nehezíti a témáról folyó tudományos diskurzust, hogy a „héros kultusz” definícióját sok kutató az aktuális hipotéziséhez igazítja, ez pedig félrevezető lehet a további kutatás során.²⁸ Ilyen esetekben az egyes lelőhelyeken folytatott kultusz meghatározásánál elveszíthetünk esetleges értelmezési lehetőséget, illetve az eltérések miatt nem sorolhatjuk be őket a már létező, vagy általunk újonnan felállított kategóriába.²⁹ További zavart okozhat, ha egy publikációban a modern terminológiát kívánják alkalmazni egy ókori jelenségre, kiváltképp akkor, ha ezt a leletanyag nem feltétlenül indokolja. Ahogy a nem megfelelő fogalomnál, itt is az az eshetőség áll fenn, hogy a rendszer, amiben az adott lelőhelyet értelmezni akarnák, hamis eredményt ad.

Sírkultusz

A sírkultusz, vagy ahogy Antonaccio hivatkozik rá,³⁰ az ősök tisztelete minden esetben sírhoz kapcsolódott. Az, hogy a bronzkori síroknál több helyen találtak későbbi korból származó leletanyagot. A mai temetőkben is számos elhanyagolt sírral találkozhatunk, amiket a hozzátartozók vagy azért nem gondoznak, mert maguk is elhunytak, vagy pedig azért, mert az elhunyt családtagok tisztelete időben nem annyira kiterjedt jelenség. Ha megvizsgáljuk ugyanezt a tiszteletet az ókorra vonatkoztatva, azt látjuk, hogy ez akkor sem volt másképp. Az ókori temetők és sírok leletanyaga alapján az elhunyt hozzátartozó tiszteletének hosszát általában három generációban szokták meghatározni.³¹ Ez alatt az elhunyttal személyes kapcsolatban álló családtagok maguk is eltávoztak és az utóbb elhunytak tisztelete átvette a korábbi generációkét. Visszatérve a bronzkori sírokban talált későbbi leletekre, ezek esetében az áldozatot bemutató és a sírban eltemetett személy között nem kell mindenképpen rokoni kapcsolatot feltételeznünk. Az ilyen rítusok lényege Lewis Farnell és Nicholas Coldstream

²⁷ Carla M. Antonaccio, „The Archeology of Ancestors.” in *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. edited by Carol Dougherty and Leslie Kurke (New York: Oxford University Press, 1998), 47.

²⁸ Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?” 687.

²⁹ Morris és Whitley in: Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 11.

³⁰ Antonaccio, „Contesting the Past,” 398.

³¹ Antonaccio, „Contesting the Past,” 402.

szerint ugyanis legtöbbször az, hogy a sírhoz járulók összekapcsolják a saját jelenüket, az általuk mitikusnak tartott múlttal.³²

A halottak kultuszával ellentétben, ahol csak egy alkalommal elvégzett szertartások vannak (pl.: *ekphora*, *prothésis*) a sírkultusznál szabályos időközönként ismétlődő rítusokkal találkozunk. Az ilyen felajánlások azt mutatják, hogy az őseket olyan entitásoknak gondolták, akik az istenekhez hasonlóan befolyással bírtak az egyénre és a csoportra.³³ Eddig nem került elő olyan nyom, ami alapján azt gondolhatnánk, hogy oltárt használtak a sírkultusznál. A sírok standardnak tekinthető hármass (dromos-stomion-thalamos) felosztásának viszont szerepe volt a kultusztevékenységekben,³⁴ ugyanis a sírok ebben az esetben kettős funkciót láttak el. **(I. Tábla 1-2. Kép)** Egyrészt a halott végső lakhelyeként szolgáltak, másrészt egy olyan közösségi teret biztosítottak a rítusok elvégzéséhez, ahol a sírkultuszban résztvevők összegyűlhetnek. A közösségi rítusok színhelye a *stomion* lehetett. Mylonas szerint bronzkori őstisztelet gyakorlatának ellentmond, hogy a sírokban a már elhelyezett csontokat gyakran a falhoz söpörték. Mindemellett azt is megfigyelték, hogy a halottal eltemetett tárgyakat gyakran körültekintően elásták, így óvták a felajánlásokat.³⁵ Fennáll továbbá az a lehetőség is, hogy a dűlás, amitől a csontok elmozdultak, csak a sír lezárása utáni időszakban dűlás ment végbe, ahogy ezt az Achaiában feltárt *tholos* sírok is mutatják.³⁶

Héros kultusz

A *héros* kultusz és az őskultusz között jelentős elsődleges különbség a rítust elvégzők között van, ugyanis ezek előbbinél sokkal szélesebb körből kerülnek ki, utóbbinál valószínűleg a tág családi körre korlátozódnak. A *héros* kultusz fontos részei a rendszeresen ismétlődő szertartások, ünnepek, processziók és akár a versenyek is. A kultuszban nagy szerepet kap az invokáció, így a *héros* vagy heroizált halott nevét mindig feltüntetik, ha pedig ismeretlen

³² Farnell és Coldstream in: Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?”.

³³ Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?” 688.

³⁴ Chrysanthy Gallou, „The Abodes of the Ancestors: tomb design, ritual and symbolism in Late Helladic IIIA-B Greece.” in *Cult and Death: proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers, the University of Liverpool, May 2002. BAR international series* edited by Danai-Christina Naoum, Georgina Muskett and Mercurios Georgiadis (London: Archeopress, 2004), 19.

³⁵ Az a lehetőség is fennáll, hogy a csontoknak nem tulajdonítottak elsődleges jelentőséget, de ettől függetlenül az ősök szellemét tisztelték.

³⁶ Lena Papazoglou-Manioudaki, “Dishonouring the Dead: The Plundering of the Tholos Tombs in the Early Palatial Period and the Case of the Tholos Tomb at Mygdalia Hill (Petroto) in Achaea.” in *Honouring the Dead in the Peloponnese, Proceedings of The Conference Held in Sparta 23-26 April 2009.* edited by Helen Cavanagh, William Cavanagh and James Roy (CSPS Online Publication, 2011), Letöltve: 2020.11.26. https://www.academia.edu/4980732/Dishonouring_the_dead_The_plundering_of_the_tholos_tombs_in_the_early_palatial_period_and_the_case_of_the_tholos_tomb_at_Mygdalia_hill_Petroto_in_Achaea

személyről van szó, csupán *hērós*ként hivatkoznak rá.³⁷ Az elhunyt maradványainak vagy sírjának megléte, a sírkultusszal ellentétben, nem feltétel. Ennek ellenére a klasszikus korban a különböző *eponymos* és az egyéb, a *polis* számára fontos *hērósok* sírjának vallási és politikai szerepe megnő. Szemléletes példát láthatunk erre Plutarchosnál, ahol a történetíró elmeséli mennyire megnő a népszerűsége Kimónnak, amiért elhozza Skyrosról Théseus csontjait Athénba és eltemeti azokat a *Théseionban*.³⁸ Azért is volt lényeges, hogy a maradványok visszakerüljenek Athénba, mert a *hērósok* csontjainak különleges erőt tulajdonítottak éppúgy, mint a középkorban a szentek maradványainak.³⁹

A *hērós*nak minden esetben rendelkeznie kellett *kleosszal*, és *aratéval*.⁴⁰ Az előbbi olyan hírnevet takar, amelyet az eposzokban szereplő hősök esetében is látunk, amit csak a közösség által méltónak ítélt, az emberek közül kiemelkedő személy birtokolhat. Az utóbbi az az erény, melynek segítségével ezt a *kleost* elérte. A *hērósok* tiszteletének két legfontosabb formája a róluk szóló történetek elmesélése, és a *time*, ami az isteneknek és *hērósok*nak kijáró áldozatokat és egyéb tiszteleti formákat jelenti.

Habár az archaikus kortól kezdődően jól elkülöníthető az ősök, valamint a *hērósok* tiszteletére felajánlott áldozat, a bronzkorról ezt nem lehet elmondani. Stephen Humphrey kritizálta Rhode azon kijelentését, miszerint a *hērós* kultusz az ősök tiszteletéből alakult ki, ám elismerte, hogy azok, akiknek a felajánlások fogadói gyakran két minőségben is kapnak áldozatot.⁴¹ Ebben az esetben az egyén vagy család az elhunytat, mint őst tiszteli, a közösség pedig, mint *hēró*st. Ugyanezzel a jelenséggel találkozunk az antropológiában is, ugyanis az antropológusok két a „kultusz” között sok esetben a mai napig nem tudnak egyértelmű határvonalat húzni.⁴² Mindezekkel együtt Antonaccio amellet foglal állást, hogy a

³⁷ Carla Maria Antonaccio. „Religion, Basileis and Heroes.” in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, edited by Deger-Jalkotzy Sigrid and Irene S. Lemos (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 385.

³⁸ „Amikor Kimón háromevezősoros hajóján hazavitte Thészeusz földi maradványait, az athéniaiak olyan ujjongó örömmel és pompával fogadták, mintha maga Thészeusz tért volna haza a városba. Ott fekszik Thészeusz a város közepén, a Gümnaszion közelében. Sírja a szökevény rabszolgáknak, a szegényeknek és a hatalom áldozatainak menedékhelye, hiszen Thészeusz egész életében védte és segítette a bajba jutottakat, és mindig megértéssel hallgatta meg a nehéz sorban élő emberek kéréseit.” Plut. *Thes.* 36. Máthé Elek fordítása

³⁹ Christopher Jones, *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*. (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 84.

⁴⁰ Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 12.

⁴¹ Humphrey in Antonaccio, „Contesting the Past,” 400.

⁴² Antonaccio, „The Archaeology of Ancestors,” 48.

bronzkorban nem beszélhetünk *hérós* kultuszról, ám a gyökereit ezen vallási jelenségnek minden valószínűség szerint itt kell keresni.⁴³

Megaron

A *megaron* kifejezést Heinrich Schliemann Homéros szövegeiből emelte át a tudományos nyelvbe,⁴⁴ annak ellenére, hogy jelentése már Homérosnál sem egyértelmű. Ő ugyanis egyszerre használja a szót egy ház vagy nagyobb épület szobájának megjelölésére, illetve amennyiben a cselekmény palotában játszódik akkor annak a nagytermét jelöli, máshol viszont az egész palotára is ugyanezt a szót alkalmazza.⁴⁵ Homérosához hasonlóan a kutatók is különböző jelentést tulajdonítottak a fogalomnak, de a legtöbb esetben egy épületkomplexumon belül található szobát vagy szobák csoportját jelölték a *megaron* kifejezéssel.⁴⁶ Pascal Dracque egy egész cikket szentelt annak, hogy bemutassa a terminus nem megfelelő használatából adódó hátrányokat.⁴⁷ A francia régész többek között rámutat, hogy a *megaron* egy kultúrkörön belül is mást jelent, ráadásul ugyanolyan következetlenül használják neolitikus épületek jellemzésére, mint késő-bronzkori paloták egy épületének leírására. Az egyes lelőhelyeken *megaron*ként meghatározott épületek alaprajza és méretei is eltérhetnek, ennek megfelelően az interpretáció sem egyértelmű.⁴⁸ Általában szakrális rendeltetésű épületként szokták értelmezni, ám ez a nagyobb palotákön kívül, mint Pylos, Tiryns és Mykéne igen problémás, ráadásul utóbbiak közül is csak Tiryns esetében elfogadott a szakrális értelmezés.⁴⁹ A kontinuitással kapcsolatban mindenképpen meg kell említeni, hogy egyes elméletek szerint a görög monumentális templomok ebből az épülettípusból vezethetők le.⁵⁰ A 20. század utolsó negyedében nyilvánvalóvá vált, hogy a terminus inkonzekvens használata jelentősen hátráltatja a kutatást, ennek megoldására egyesek a terminus használatának teljes elhagyását, míg mások egy pontos, mindenki által elfogadott meghatározást sürgetnek.⁵¹

⁴³ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

⁴⁴ Pascal Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” in *L’Habitat égéen préhistorique: actes de la Table ronde internationale* edited by Pascal Dracque and Treuil René (Athènes: École française d’Athènes, 1990): 21.

⁴⁵ Catherine Egan, *Nestor’s Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*, 2015, 1.

Letöltve: 2021.02.02.

https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/r/1501/10?clear=10&p10_accession_num=ucin439295528

⁴⁶ Christoph Höcker, s.v. ‘Megaron’. in Hubert Cancik and Helmuth, Schneider and Manfred Landfester (eds.): *Der Neue Pauly* 2006.

⁴⁷ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.”

⁴⁸ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 24

⁴⁹ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 24.

⁵⁰ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 23.

⁵¹ Egan, *Nestor’s Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*, 2.

A homérosi eposzok szerepe a kutatásban

Homéros műveinek nagy hatásuk volt a 20. század elejei kutatásra. Ahogyan a görög vallás egészénél, úgy a *hērós* kultusznál is két nagy irányvonalat lehet elkülöníteni.⁵² Az egyik szerint az őskultusz és a *hērós* kultusz között kapcsolat és kontinuitás van. Ez azt jelentené, hogy már a bronzkorban elkezdődik az a folyamat, melynek végén kialakul a standardizált *hērós* tisztelet, ami a későbbi korokban pánhellén jelenséggé válik. Ebből következik, hogy Homéros műveiben található egyezések vagy hasonlóságok csak véletlen egybeesések és nem voltak hatással a kultusz kialakulására az i.e. 8. században.

A másik elmélet szerint a mykénéi és a későbbi korokban a görög szárazföldön élő népesség között ebből a szempontból nincs kapcsolat. Ez azt feltételezi, hogy Homéros költeményeinek hatására alakul ki a sírkultusz és a *hērós* kultusz az i.e. 8. században. Tehát a mykénéi síroknál megjelenő későbbi leletek nem tudatosan a mykénéi ősöknek, hanem az eposzi történetek szereplőinek lettek felajánlva. Ha az imént jellemzett két irányvonal egy skála két végpontját jelöli, akkor a kutatók általában ezen a skálán foglalnak állást, attól függően, mekkora hatást tulajdonítanak Homérosnak, illetve mennyire tartható szerintük a mykénéi és görög vallás folyamatossága. Coldstream például hangsúlyozza Homéros jelentőségét, és az eposzok hőseinek tulajdonítja a votívok újbóli megjelenését,⁵³ ezzel szemben Rhode szerint⁵⁴ a művek leírásai csak az ión túlvilágképet tükrözik éppen ezért kétséges, hogy az összgörög *hērós* kultuszt ezek alkotások indították volna el.

Mindezek után jogosan merül fel a kérdés: hogyan jelenik meg a halottkultusz az *Iliásban* és az *Odysseiában*? Homéros, bár Hésiodoszhoz hasonlóan használja a „*hemi theos*” (félisten) kifejezést, a *hērós* kultusról igen szűkszavúan ír.⁵⁵ A legtöbb esetben az egyes területek megjelölése miatt említi meg egy *hērós* sírját, ezzel pedig inkább tereptárgyakként szerepelnek az eposzokban. Ezzel kapcsolatban felmerült, hogy ez a heroizált harcos *kleosát* éltetné tovább, ami a tekinthető a *hērós* kultuszhoz tartozó rítusnak. Olvashatunk továbbá olyan emberekről, akik „*hos theos*” (istenekhez hasonló) tiszteletben részesülnek, ám korántsem biztos, hogy ebben az esetben a hagyományos értelemben vett *hērósokról* beszélhetünk.⁵⁶ Érdekes fejezet az *Odysseiában* az ithakai király látogatása az alvilágban. Ennek során Odysseus véráldozatot ajánl fel a halottak szellemeinek, hogy azok visszanyerjék a hangjukat.

⁵² Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 387.

⁵³ Coldstream in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 395.

⁵⁴ Rhode in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 390.

⁵⁵ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 383.

⁵⁶ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 386.

T. H. Price szerint ez egy őskultuszra utaló jel, mert az áldozatot az elhunytaknak ajánlja, így gyakorlatilag a felmenők emlékét is ápolja.⁵⁷ Antonaccio szerint itt nem az elhunyt felmenők tiszteletéről van szó, hanem sokkal inkább egy általános, alvilági istenekkel kapcsolatos *khthonikus* rítusról. Homéros a *hērós* és a *basileios* szavakat is néha felváltva használja, ez pedig jelentheti azt is, hogy a *hērósok* valójában nem isteni származású harcosok, csak kiemelkedő képességekkel rendelkező emberek.

Hack szerint meglehetősen, hogy éppen a jelenvalóságuk miatt nincs kultuszuk a *hērósok*nak. A klasszikus korban népszerű félistenek a tetteiket a mitikus múltban hajtották végre, ez az időbeli távolság pedig elegendő ahhoz, hogy elnyerjék a *hērós* státuszt. Ugyanez az időbeli távolság az eposzok szereplői között nincs meg, így egyértelműnek tűnik miért nem találkozunk a kultuszhoz kötődő rítusokkal.⁵⁸ Az elhunytak *hērós*ként való ábrázolásától eltekintve az archaikus korban nem találunk példát arra, hogy egy halandót a halál után még a közvetlen kortársai a *hērósok*nak kijáró tiszteletben részesítettek volna. Az első ilyen személy a spártai hadvezér Brasidas, aki egy Amphipolis melletti csatában esett el i.e. 422-ben. A hadvezér temetése után egyből a *hērósok*hoz hasonló áldozatok mutattak be a számára emelt oltáránál, és játékokat rendeztek a tiszteletére.⁵⁹

Az eddigiek alapján Hésiodos öt generációjánál az első kettőbe sorolható emberek *hērósok*nak tekinthetők, ugyanis a *kleost* és a *timét* egyaránt elérték. Snodgrass szerint a másodikhoz tartozó emberek voltak azok, akiket a görögök a *hērós* kultusz során tiszteltek.⁶⁰ Ezzel szemben a szerző a saját generációját megelőző kort jellemzi a *hērósok* koraként. Ezek közül a legtöbb névtelenek, ám vannak, akik a boldogok szigetére kerülnek a túlvilágban. Hésiodosnál azonban nem a generációk folyamatossága, hanem azok egymás utáni váltakozása jelenik meg. Amikor az előző generáció eltűnik, megjelenik a következő, és mivel az istenek pusztítják el és teremtik meg őket, nincs köztük leszármazás. Ezzel az író időfelfogása nem lineáris, hanem ciklikus, tehát az archaikus és klasszikus kor emberei ez alapján nem kötődhetnek rokoni szálakkal a letűnt generációkhoz.

⁵⁷ Price in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 391.

⁵⁸ Hack in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 391.

⁵⁹ Jones, *New Heroes in Antiquity*, 1.

⁶⁰ Snodgrass in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 406.

Szagrális tér

Mielőtt továbbhaladnék, pontosítani szeretném, hogy mit nevezek a dolgozatban mykénéi vallásnak. A mykénéi vallás a görög szárazföldön, a késő helládikus periódusban, azaz i.e. 1700/1650-1050 közötti időszakban jelenlevő kultuszok összessége.⁶¹ A központok közül ebben az időszakban a Peloponnésoson Mykénét és Pylost, Boiótiában Thébait míg Krétán elsősorban Knóssost lehet kiemelni.⁶²

A mykénéi szagrális térre vonatkozóan rendkívül kevés dolgot tudunk biztosan. Az írásos forrásokban találkozunk a görög templom részeit jelölő szavakkal. Így az *i-je-ro* a görög *hierómal*, a *na-wi-jo* pedig a *naosszal* feleltethető meg.⁶³ Ebből következtethetünk arra, hogy megkülönböztették magát a szentélyt és a kultuszépületet. Wright három kategóriába sorolta a kultuszhelyeket: az első a *megaron*, a második a kultuszépület, a harmadik pedig a szabadtéri, vagy rusztikus szentély.⁶⁴ A mykénéi kultuszhelyek leggyakrabban nem a palotaközpontok között szétszórva, hanem azokon belül, vagy a paloták közvetlen környezetében találhatók.⁶⁵ A templomépület szerepét valószínűleg a *megaron* tölthette be, amely esetben a palota nem csak gazdasági, hanem kultikus központként is szolgált.⁶⁶ Ebben a központosított rendszerben lehetett kiemelkedő szerepe a lineáris-B táblákon tisztségként felbukkanó *wanax*nak. Az általánosan elfogadott álláspont az, hogy a *wanax* a társadalom vezető tisztségét takarta, aki az adminisztratív feladatokon túl a kultikus tevékenységekkel is foglalkozott. Amennyiben elfogadjuk a vallásban betöltött prominens szerepét, valószínűnek tűnik, hogy ezen aspektusát csak a *megaronban* nyerte el teljesen.⁶⁷ A *wanax* valószínűleg jelen volt a legfontosabb

⁶¹ David A. Warburton, „Minoan and Mycenaean religion.” in: *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. edited by Lisbeth Berdholt Christensen, Olav Hammer and David Warburton (London: Routledge, 2013), 103.

⁶² Ian Rutherford, „Mycenaean Religion.” in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Volume I*. edited by Renee Michele Salzam (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 256.

⁶³ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 263.

⁶⁴ James C. Wright, „The Spatial Configuration of Belief: the Archaeology of Mycenaean religion.” in *Palcing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in Ancient Greece*. edited by Susan E. Alcock and Robin Osborne (Oxford: Clarendon Press, 1994), 40.

⁶⁵ Wright, „The Spatial Configuration of Belief,” 45.

⁶⁶ Colin Renfrew, „Questions of Minoan and Mycenaean cult.” in *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Robin Hägg, and Nanno Marinatos (Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981), 28.

⁶⁷ Hélène Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century.” in *Mycenaeans up to date. The archaeology of the north-eastern Peloponnese - current concepts and new directions*, edited by Ann-Louise Schallin and Iphigenia Tournavitou (Stockholm: The Editorial Committee of the Swedish Institutes at Athens and Rome, 2015), 615.

rítusoknál, vagyis az előző állítás fordítva is igaz, és a *megaron* akkor tölthette be a teljes szerepét, ha a *wanax* is jelen volt.⁶⁸

Mykéné esetében egy négy épületből álló kultuszkomplexumot szoktak rekonstruálni, amiben a Wright-féle kategóriák közül az első két típus megtalálható. A komplexumot a *megaron*, a Freskók háza, az Idolok háza és a Tsountas-ház alkotják. Tudjuk, hogy egy processziós út vezetett a komplexumhoz, így azt is feltételezhetjük, hogy itt közösségi vallási események kerültek megrendezésre. A kultuszépületek azonosítása nem mindig egyértelmű, de a minósi kultúrából átvett kettős bárd és bikafej motívumok szintén jelezhetik az épület kultikus jellegét, ugyanígy a kígyó is lehet szakrális funkciót jelző szimbólum.

Ami a rusztikus szentélyeket illeti, eddig nem tártak fel olyan területet a régészek, ami egyértelműen ebbe a kategóriába tartozna, bár a Haghia Tirada melletti ásások során számos terrakotta figura került elő. Tekintve, hogy ez a hely a Mykéné és Korinthost összekötő úton fekszik, Frickenhaus úti szentélyt feltételezett itt, ám épített emlék innen sem került elő.⁶⁹ Lehetséges, hogy az ilyen rusztikus szentélyeket csak egy fa vagy egy forrás jelképezte, esetleg az oltárok olyan anyagból készültek, amik az idők során megsemmisültek. A művészeti médiumokon megjelenő ábrázolások azonban segíthetnek a rusztikus szentélyek azonosításban. Elsősorban pecsétlőkön és gemmákon találkozunk olyan képekkel, amik a fakultusz meglétére engednek következtetni a mykénéi vallásban. Ezek a fák sokszor fallal⁷⁰ vannak körülvéve, és néhány esetben a fa fajtáját is meg lehet határozni.⁷¹ Ha az ábrázolás egy rítust jelenít meg, fennáll az esélye, hogy ez a tárgy jelképezte magát az istent. A jelenség nem lenne egyedülálló, ugyanis a görög vallásban ismerünk úgynevezett *baetylus*okat, azaz olyan élettelen tárgyakat, amelyek az istent vagy istennőt testesítették meg. A legismertebb példa talán a Delphoiban található Omphalos volt, amit a „a világ köldöke” néven is ismertek, és Apollónnal hoztak kapcsolatba.⁷² Az eddigi adatok alapján úgy tűnik, hogy a barlangok nem játszottak kiemelkedő szerepet a mykénéi vallásban, és a hegycsúcsok közül is csak néhány esetben figyelhetünk meg kultikus tevékenységet.⁷³

A bronzkori szakrális helyeken gyakran a görögök is kultusztevékenységet folytattak. Delphoiban az Athéna Pronaia szentély feltárása során a bronzkori rétegben találtak *psi*- és *phi*-

⁶⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 263.

⁶⁹ Hägg, Official and popular cults in Mycenaean Greece, 38.

⁷⁰ Szakrális kontextusban ezek egy *peribolos* fallal körülvett *temenos*ként értelmezhetők, de biztos információk hiányában ezt nem lehet egyértelműen kijelenteni.

⁷¹ William Taylour, *The Mycenaean*, (London: Thames & Hudson, 1991), 63.

⁷² Taylour, *The Mycenaean*, 64.

⁷³ Rutherford, *Mycenaean Religion*, 264.

típusú terrakotta szobrokat.⁷⁴ Mint tudjuk ezek a szobrok gyakran felajánlás tárgyait képezték, így valószínűsíthetjük, hogy az Athéna szentély előtt is volt már itt valamiféle kultusztevékenység. Ugyanez mondható el a szintén Delphoiban található Apollón templommal kapcsolatban is, azzal a különbséggel, hogy itt egy *rhyton* találtak az épület alatt, ami általában a lakomával vagy italáldozattal járó felajánlásokkal hozható összefüggésbe.⁷⁵

A mai Kea szigetén található Ayia Iriniben tártak fel egy épületet, melyből 32 terrakotta nőszobor töredékei kerültek elő.⁷⁶ A minden valószínűség szerint kultikus célra használt épület a középső-bronzkor és a késő-bronzkor között egyértelmű kontinuitást mutat.⁷⁷ Az előkerült tárgyak - beleértve a szobrokat is - nem kapcsolhatók egy kifejezett istenséghez, így nem tudjuk milyen kultusz folyhatott itt. A szobrok alapján felmerült, hogy több istennek is lehetett ez a szentélye vagy egy istennő különböző aspektusait tisztelték.⁷⁸ A kontinuitás szempontjából fontos, hogy az 1-es helyiségben, ahol a szobrok nagy részét találták, egy *in situ* terrakotta fejre bukkantak a többiektől teljesen külön, i.e. legkésőbb 700-ra datálható kerámiák mellett.⁷⁹ **(II. Tábla 3. Kép)** Mivel az epigráfiai bizonyítékok alapján i.e. 500 körül már biztosan Dionysos kultusz folyt ezen helyen, az ásatók először Dionysosként értelmezték.⁸⁰ Habár igen kicsi a valószínűsége, de lehetséges, hogy a szoborfej a bronzkor végétől, a protogeometrikus koron keresztül hagyományozódott tovább és időközben elvesztette a női identitását,⁸¹ az i.e. 8. század végén itt élő hívőknek pedig már Dionysost jelképezte.⁸² A rendelkezésre álló adatokból nem lehet kijelenteni, hogy a bronzkori kultusz tovább élt a sötét korban is, de az előkerült kerámiák alapján az biztosnak látszik, hogy az épület használatban maradt és a rituális tevékenység jellege nem változott.⁸³

Érdekes helyzettel állunk szemben az eleusisi Telesterion területén feltárt bronzkori objektum esetében is. **(II. Tábla 4. Kép)** Az épületet kezdetben a helyi elittel hozták kapcsolatba. Travlos szerint az Eumolpidáké, egy előkelő eleusisi családé volt, akik az i.e. 8. századig használták, Mazarkis-Ainian viszont úgy vélte, hogy egy vezető *genus* tulajdonában lehetett,

⁷⁴ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece”, 39.

⁷⁵ Taylour, *The Mycenaeans*, 61.

⁷⁶ Miriam Ervin Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*. (Princeton: American School of Classical Studies, 1986).

⁷⁷ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 37.

⁷⁸ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 36.

⁷⁹ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 38.

⁸⁰ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 38.

⁸¹ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 40.

⁸² Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 39.

⁸³ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 41.

ám használatával a bronzkor végén felhagytak és majd csak a vaskorban kezdték újra ismét használni.⁸⁴ George Mylonas volt az első, aki felvetette és régészeti adatok mellett történeti tényekkel támasztotta alá, hogy az épület kultuszhelyként működött. Elméletét arra alapozta, hogy az épület túl kicsi volt ahhoz, hogy lakóház lehessen, viszont az ásatások során találtak egy azt körülvevő *peribolos* falat, ami azt jelentené, hogy a helyet csak egy szűk réteg látogathatta. Ezt az elméletet később Darcque megcáfolta az írásos bizonyítékok elégtelen voltára és a *B-megaronnak* elnevezett építmény *peribolos* falának vitatott értelmezésére hivatkozva.⁸⁵ A szentély értelmezés mellett szól, hogy az épület előtt találtak egy objektumot, amit Mylonas oltárként interpretált, ám ezt Darcque csak egy ismeretlen rendeltetésű objektumként határozta meg.⁸⁶ Ez a platform, gyakorlatilag mindenben megfelel az Anders Bregquist által az oltárok meghatározására felállított követelményrendszernek. E szerint oltárként azonosítható egy olyan limitált felülettel rendelkező platform, ami időtálló anyagból készült és a föld szintjéből kiemelkedve egy épülethez kapcsolódik.⁸⁷ Tovább erősíti a szakrális értelmezést, hogy nem messze ettől a kőtől feltártak egy csatornát, amiben állati csontokat találtak. Ha figyelembe vesszük, hogy csontok égettek voltak és ugyanahhoz állatfajhoz tartoztak, akkor azt látjuk, hogy a Heléne Whittaker által felállított égetéses áldozatra vonatkozó kritériumok is teljesülnek, így szinte biztosan áldozati rítusokat folytattak itt. Ezek szerint az áldozathoz megfelelő hely szükséges, ez ideális esetben egy tűzhely vagy egy platform, amin végre lehet hajtani a felajánlást, valamint a felajánlandó áldozat, amit a régész a feltárás során nagy számú égett csontként fog megtalálni.⁸⁸

A kontinuitással kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy az ideológia átvétele, nem feltétlenül jelenti az identitás továbbélését is. Ennek megfelelően, bár egyértelműnek tűnik, hogy egy már létező szakrális építményre emelték a Telesteriont, valószínűtlen, hogy már a bronzkorban is Déméter és Persephoné misztériumvallása kapott volna itt helyet. Azt lehet tehát mondani, hogy a késő-helládikus II B és III B között rituális célokra használták az épületet, ám a kultuszokban változás következett be a mykénéi és a geometrikus kor közötti

⁸⁴ Travlos and Mazirkis-Ainian in: Michael B. Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 402.

⁸⁵ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 402.

⁸⁶ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 403.

⁸⁷ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 415.

⁸⁸ Whittaker, Heléne: „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult.” *Opuscula Atheniensia* 31-32 (2008): 183-190.

időszakban. A kutatók közül többen, így Taylour⁸⁹, Cosmopoulos,⁹⁰ Rutherford⁹¹ és Hägg⁹² is úgy vélekednek, hogy számolhatunk azzal, hogy a hely megtartotta a bronzkori kultikus aspektusát, ami véleményem szerint is reális elképzelés. Ami a szárazföld többi részére vonatkozik, azt látjuk, hogy vannak helyek, ahol megvan a nyoma a folyamatos kultikus tevékenységnek, ám a legtöbb esetben ez nem minden kétséget kizáróan bizonyítható.

Kultusztevékenység

A klasszikus görög világban az egyik legelterjedtebb módja az áldozat felajánlásának az égetés volt. Sokáig nem került elő olyan bizonyíték, amely alátámasztaná, hogy a mykénéi korban is hasonlóan fontos szerepe lett volna ennek a rítusnak. Rutherford szerint nem volt jellemző, hogy égő áldozatot mutattak volna be az isteneknek,⁹³ Lupack szerint viszont voltak olyan helyek ahol ezt nagy biztonsággal feltételezhetjük, ám ki lehet zárni, hogy ez egy egész görög szárazföldön elterjedt gyakorlat lett volna.⁹⁴ A *megaronok*ban feltárt tűzhelyek arra engednek következtetni, hogy itt biztosan volt égetés és csak még jobban megerősíti ezt a felvetést, hogy a Pylosban találtak egy felajánlási táblát a tűzhely mellett.⁹⁵ Legtöbbször az állatnak ugyan azt az általában kevésbé húsos részét használják. Nem zárható ki ez a fajta rítus akkor sem, ha nem kerül elő nagy mennyiségű égett csont. Fennáll a lehetősége, hogy a későbbi konstrukciók építése során ezek szétszóródtak, vagy ha a csatornába kerültek egy részüket akár a víz is elmoshatta. Itt visszautalnék a feltárással és dokumentációval kapcsolatos problémákra. Nagy a valószínűsége ugyanis, hogy ha találtak is ilyen megégett csontokat nagyobb mennyiségben, a 19. század végén és 20. század elején, nem gyűjtötték össze őket, vagy ha össze is gyűjtötték, a feldolgozás során nem biztos, hogy jelentőséget tulajdonítottak nekik.

Ennél egyértelműbb az italáldozat kérdése, mivel több olyan edényformát ismerünk, ami a libációra alkalmas ráadásul a *megaronok*ban találtak az italáldozat elvezetésére alkalmas csatornaszerű mélyedést. Az égetéshez hasonlóan ez az áldozati forma is megtalálható a későbbi görög kultuszoknál, eredetét pedig Hägg a késő-helládikus korra vezeti vissza elsősorban a kerámialeletekre hivatkozva.⁹⁶ Az étel- és italáldozatokhoz szorosan kapcsolódik

⁸⁹ Taylour, *The Mycenaeans*, 62.

⁹⁰ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 424.

⁹¹ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 264.

⁹² Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 40.

⁹³ Rutherford, *Mycenaean Religion*, 265.

⁹⁴ Lupack, „The Mycenaean Religion” 38.

⁹⁵ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 38.

⁹⁶ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 331.

a *feasting* kérdése. Több lelőhelyen találtak csontokat a libációs edények töredékei mellett, ami engedhet arra következtetni, hogy a mykénéi kultúrában is tartottak kultikus lakomákat. Whittaker megemlíti Eleusissal kapcsolatban, hogy az ott talált csontok lehetnek egy kisméretű, valószínűleg családon belüli, háziáldozat maradványai.⁹⁷ A rendelkezésünkre álló írásos források alapján nagyobb méretű *feastinget* is feltételezhetünk, mivel Pylosból kerületek elő olyan táblák, amik nagy mennyiségű étel, illetve ital beszolgáltatásáról tanúskodnak, és egy-egy feljegyzés formájában egyéb városokban is előfordulnak ilyenek.⁹⁸ Warburton⁹⁹, Rutherford¹⁰⁰ és Lupack¹⁰¹ is azt írják, hogy lehettek közösségi lakomák, amik nagy valószínűséggel összekapcsolódtak valamilyen processzióval.

Az ilyen kultuszeseeményekről a lineáris-B táblákon is van említés. A táblákon szereplő *theophoriaként* rekonstruálható szó valószínűleg egy olyan menetet takar, ahol az isten szobrát, vagy esetleg kis szobrait hordozták körbe.¹⁰² A falfestményeken is találkozunk ilyen ábrázolással, és Rutherford különbséggé emeli ki a mykénéi és minói freskók között az előbbinél megjelenő női processziós ábrázolásokat.¹⁰³ Robert Parker az i.e. 6. században újjászervezett *panathénaia*-fesztivállal állítja párhuzamba a *theophoriát*. Meglátása szerint ez utóbbi a bizonyíték arra, hogy az állam által szervezett ünnepeken a szokásos processzió és a *feasting* mellett egyéb kultikus tevékenységeket is végeztek, melyekhez hasonlót a bronzkorban is feltételezhetünk.¹⁰⁴ Összességében azt lehet mondani, hogy a később használt áldozati formák jó része már a mykénéi kultúrában is megvolt.

Istenek a lineáris-B táblákon

Ezek után felmerül a kérdés, hogy milyen istenek tiszteletére teheték ezeket a felajánlásokat. Az agyagtáblák többségét az i.e. 1200 körüli időkre tehetjük, szövegük pedig jórészt felajánlásokat és beszolgáltatásokat rögzít.¹⁰⁵ Ezekben feljegyzésekben megnevezték a beszolgáltatott terméket és annak mennyiségét, az istent, akinek ajánlották és egyes esetekben még a beszolgáltatás hónapját is. Ezek mellett olyan táblákon is gyakran találkozunk

⁹⁷ Whittaker, „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult,” 269.

⁹⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 266.

⁹⁹ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 135.

¹⁰⁰ Rutherford, „Mycenaean Religion” 266.

¹⁰¹ Lupack, „The Mycenaean Religion” 331.

¹⁰² Lupack, „The Mycenaean Religion” 333.

¹⁰³ Rutherford, „Mycenaean Religion” 260.

¹⁰⁴ Whitley, „The chimera of continuity,” 283.

¹⁰⁵ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 257.

istennevekkel, amelyek nem ehhez hasonló gazdasági információt tartalmaznak. A nevek gyakori előfordulása miatt felmerült a lehetőség, hogy nem istenekről, hanem hétköznapi személyekről van szó, akiknek a nevét istennevekből képezték. A táblákon szereplő nevek nagy részét azonosítani tudjuk görög istennevekkel: Zeus, Héra, Poseidón, Athéna, Artemis, Árész, Hermész, Dionysos, Eileiuthyia, Erinys megfelelőire mind találunk említést.¹⁰⁶ Olvashatunk olyan istennőkről is, mint Diwia, vagy Posidia, amik később a görögöknél már nem jelennek meg, de az agyagtáblákon gyakran előfordulnak. Utóbbi kettő közül az első, a *Di-wa* néven ismert Zeusnak, a második pedig valószínűleg Poseidónnak, a női alakváltozata. Ez a két istenség jelentős Knóssosban, és Pylosban azonban feltűnő, hogy soha nem szerepelnek dedikációban együtt a férfi párjukkal.¹⁰⁷ A görögöknél prominens szerepet betöltő Apollónnal nem találkozunk, ám általánosan elfogadott, hogy az Apellón egy korai névváltozata az istennek,¹⁰⁸ valamint az, hogy a görög korban hozzá társított melléknevek, mint az Ennualios,¹⁰⁹ vagy a Smitneus¹¹⁰ szintén ugyanezt az istent jelölik.

Potnia

Az olyan istennők, akik az i.e. 8. század után fontos szerepet töltenek be, mint Démétér, Athéna, vagy Aphrodité nem jelennek meg a lineáris-B táblákon. Ennek oka az lehet, hogy a legjelentősebbnek tartott, Potnia néven tisztelt istennő aspektusaiként kaptak helyet a mykénéi pantheonban. A feljegyzések tanúságai alapján ő volt a legtöbbször megemléített női isten ebben a korban az egész égei térségben.¹¹¹ A legtöbb esetben valamilyen melléknévvel, vagy jelzővel van ellátva. Így azt gondolják, hogy *A-ta-na po-ti-ni-ja* alak nagy valószínűséggel Athénét jelöli, akinek az identitása nem feltétlenül egyezik meg Pallas Athéné istennővel.¹¹² A leletek alapján az is elképzelhető, hogy egy általános városvédő istenségről van szó.¹¹³ Egy másik összetételben megjelenik a *Si-to po-ti-ni-ja* akit a gabona úrnőjeként értelmeznek és Démétérrel feleltethető meg. Knóssosban megjelenik a *da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja*, azaz a labirintus úrnője, aki a Minótaurus mítoszával lehet összefüggésben. Az egyik értelmezési lehetőség tehát az,

¹⁰⁶ Lupack, The „Mycenaean Religion,” 333.

¹⁰⁷ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 272.

¹⁰⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 260.

¹⁰⁹ Taylour, The Mycenaean, 45.

¹¹⁰ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 261.

¹¹¹ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 333.

¹¹² Rutherford, „Mycenaean Religion,” 260.

¹¹³ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 118.

hogyan Potnia esetében egy, a minósi anyaistennőhöz hasonló istenségről beszélhetünk, akinek az említett entitások csak egyes aspektusai.¹¹⁴ A másik lehetőség az, hogy a Potnia egyszerűen úrnőt jelent, és a vele álló szavak jelölik azt, hogy az adott kontextusban minek az úrnőjéről van szó. Ez az elnevezés egyébiránt Homérosznál is megjelenik, *Potnia Thérón* formában, ami ebben az esetben Artemis „állatok úrnője” aspektusát jelöli.¹¹⁵

Ezek alapján a mykénéi vallás rendszere igen komplex lehetett, ami viszont egy szervezett papi rendet is feltételez. Hägg felosztásában ezek az istenek a hivatalos valláshoz tartozhattak, ezt támasztja alá a táblákon megjelenő számos tisztviselőnév is, melyek szintén a komplex, papi rendszer mellett szólnak.¹¹⁶ Warburton szerint azonban a mykénéi társadalom felépítését tekintve fejletlennek számított, így ezek a kifinomultabb vallási elemek csak később, a bronzkor vége után alakulhattak ki.¹¹⁷

Láthatjuk tehát, hogy az tizenkét olymposi isten majdnem mindegyike előfordul a lineáris-B táblákon. Ennek ellenére nem feleltethetjük meg a mykénéi és a görög isteneket, ugyanis lehet, hogy a nevek teljesen eltérő feladatkörökkel és tulajdonságokkal rendelkező entitásokat takarnak. Nilsson felvetette, hogy a görög mitológia történeteiben megjelenő titánok és istenek közötti konfliktus valójában a mykénéi és az újonnan felbukkanó istenekkel kapcsolatos „kulturális csatározást” jelöli,¹¹⁸ ám ebben egyáltalán nem lehetünk biztosak. A bizonyítékok alapján csupán azt jelenthetjük ki, hogy a nevek a bronzkor után is használatban maradtak.

Tholos sírok

A mykénéi kultúrában elterjedt *tholos* sírok felépítésnek kapcsán már érintettem, hogy egy elmélet szerint a halottkultusz és az őskultusz miatt alakult ki a hármas felosztás. Az első *tholos* sírokban még nincsenek a későbbiekre jellemző fedett, ciszták, ahová a csontokat és az értékesebb mellékleteket tették. Mylonas szerint ennek az az oka, hogy a vezetők második generációja látta az előző sírjainak kifosztását, és igyekezett megvédeni mellékleteket a sírablóktól.¹¹⁹ Ezek az általában kőlapokkal fedett gödrök a sír aljában, amik Cavanagh szerint egy középső helládikus hagyományt folytatnak és nem későbbi hozzátételek, hanem eredetileg

¹¹⁴ Taylour, *The Mycenaeans*, 45.

¹¹⁵ Hom, *Ilias*, 21, 486.

¹¹⁶ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 333.

¹¹⁷ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 105.

¹¹⁸ Nilsson, *A History of Greek Religion*, 37.

¹¹⁹ Mylonas in: Litsa Kontroli-Papadopoulou, "Mycenaean Tholos Tombs: Some Thoughts on Burial Customs and Rites." *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no. 63 (1995): 121.

is hozzátartoztak a sírokhoz.¹²⁰ Az ilyen gödrökben talált nagyszámú embercsontot lehet az újabb temetkezések előtti purifikációs szertartás részeként értelmezni, de nem zárható ki az *ossarium* eshetősége sem. Több sírban is találtak külön helyiségben elhelyezett kőemlényeket és félköríves padkákat, amiket a halottkultusz lakomáihoz kötnek.

Összesen 136 ilyen *tholos* sírról tudunk a görög szárazföldről és a szorosan hozzá tartozó ión szigetekről.¹²¹ A sírok között található régiókra jellemző eltéréseket, mint például az északnyugat-görögországi *tholos*oknál elterjedt szokás, ami szerint nem építenek *stomiont* a síroknak.¹²² Papazoglou-Manioudaki publikált két Nyugat-Achaiában található Mygdalia mellett feltárt két sírt, ahol ez a jelenség volt megfigyelhető.¹²³ A sírok a késő helládikus IIB-III A1-re datálhatók, legalábbis a későbbi időpont után az elsődleges felhasználók felhagytak a sírok használatával, és már nem tisztelték tovább az ide temetetteket. A Mygdalia-hegynél található *tholos*okban tűz nyomára bukkantak, ami nem szokatlan jelenség a mykénéi síroknál. Ezt kézenfekvő lenne a már tárgyalt égetéses áldozat bizonyítékaként értelmezni azonban ebben a kontextusban felmerült egy következő temetkezés előtti purifikációs szertartás lehetősége is. Koklában láthatunk példát egy olyan sírra, amit az i.e. 15. században kiürítettek és megtisztítottak, ám nem temetkeztek újra bele.¹²⁴ Utóbbi esetben elképzelhető, hogy valamiért az utolsó pillanatban letettek a temetkezési szándékukról, de a kutatókban felmerült, hogy az üres sír értelmezhető akár *kenotaphium*ként is.

Mykénéi őskultusz

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy milyen kevés egyértelmű bizonyítékkal rendelkezünk a bronzkori *hérós* kultusszal kapcsolatban. A Pylosban, illetve annak közelében Pakianében megtalált lineáris-B táblákon kétszer is megjelenik a *ti-ri-se-ro-e* kifejezés, mind a két alkalommal értékes felajánlások fogadjaként.¹²⁵ A feliratok szerint a felajánlásban szereplő istennek és ennek a mellette szereplő entitásnak egy arany edényt és rózsával illatosított olajat ajánlanak fel. Nem tudjuk pontosan, hogy milyen szerepet töltött be a *ti-ri-se-ro-e*, vagy, hogy egyáltalán köthető-e kultusz hozzá. Felmerült az a lehetőség, hogy a purifikációval lehet kapcsolatban, de az is, hogy esetleg a *wanax* legitimációjában volt szerepe.

¹²⁰ Cavanagh in: „Kontroli-Papadopoulou, Mycenaean Tholos Tombs,” 121.

¹²¹ Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 113.

¹²² Papazoglou-Manioudaki, „(Dis)honouring the dead,” 507.

¹²³ Papazoglou-Manioudaki, „(Dis)honouring the dead.”

¹²⁴ Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 120.

¹²⁵ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

Egyesek ezt a későbbi korokban megjelenő *Tritopatores/Tritopatreisszekkel* kapcsolják össze.¹²⁶ Beszédes nevük - a három atyák - is megerősíteni látszik azt a feltevést, miszerint az őstisztelet három generációra nyúlik vissza. A *tritopatores* kifejezés az ősoket, mint egy egységes csoportot jelöli, és kultuszuk főleg Attikában van jelen, de Szicíliában is találkozhatunk vele, ahol egy Silenosból előkerült felirat szerint kétfajta áldozatot is bemutatnak nekik.¹²⁷ A szicíliai városban talált *lex sacra* szövege szerint az első áldozatot a tisztátalanok számára ajánlják fel, a második viszont már az isteneknek szól, amit egy purifikációs szertartás után kapnak meg.¹²⁸ Ez alapján feltételezhetjük, hogy a megtisztuláshoz köthető rítusokkal is kapcsolatba hozhatók. A szóalakok hasonlósága alapján egyértelműnek látszik összekapcsolni a mykénéi és a későbbi táblán szereplő görög kifejezést. Ha legalábbis részleges kontinuitást tételezünk fel a mykénéi és a görög vallás között, akkor felmerül a kérdés, hogy a bronzkorban is az ősoket érthették-e *ti-ri-se-ro-e* alatt. Amennyiben igen, akkor lehetséges, hogy itt az éppen aktuális *wanaxot* megelőző vezetőkhez való kötődés és a természetfelettil való közvetlen kapcsolat hangsúlyozása miatti „elődkultusz” jelenik meg?¹²⁹ A legtöbb ókori kultúrában az istenekkel való kapcsolattartás az uralkodó státuszának kifejezésére is szolgált. Sokszor a genealógiát is isteni ősrre vezették vissza, mivel ez rendkívül erős legitimációs tényezőnek számított.¹³⁰ Az ilyen formán központosított hatalom eszközei voltak a paloták is, ami az isteni ősökkel együtt időben és térben is biztosította a vezető hatalmát.

A leszármazás és a „heroikus” őshöz való kötődés jelenik meg Lefkandiban a Toumba temetőben, ahol egy protogeometrikus korra datálható épület előtti teret használták a temetkezésre.¹³¹ **(II. Tábla 5. Kép)** A „*Lefkandi Héroón*”, ahogyan a kutatásban hivatkozni szoktak rá, egy 50 méter hosszú és 10 méter széles platformra épült, elnyújtott téglalap alakú, egyik oldalán apszisos záródású épület, melyet csak igen rövid ideig használtak.¹³² Az

¹²⁶ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

¹²⁷ Roy Kotansky, „The Lex Sacra from Selinous: Introduction, Translation, and Notes.” in *La Città Inquieta. Selinunte Tra Lex Sacra e Defixiones Diadema 2* edited by Alessandro Iannucci, Federicomaria Muccioli and Matteo Zaccarini (Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015), 128.

¹²⁸ Kotansky, „The Lex Sacra from Selinous,” 131.

¹²⁹ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

¹³⁰ Heléne Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function of the Mycenaean Religion.” in *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000.* edited by Robert Laffineur and Robin Hägg (Liège: Peeters, 2001), 355.

¹³¹ Jan Paul Crielaard and Jan Driessen, „The Hero's Home. Some reflections on the Building at Toumba, Lefkandi: M.R. Popham, P.G. Calligas-L et H. Sackett eds., Lefkandi II, 1-2, 1990-1992.” *Topoi: Orient Occident* 4, no.1 (1994): 253.

¹³² Crielaard and Driessen, „The Hero's Home.” 253

épületnél egy funkcióváltást feltételeznek,¹³³ ugyanis a használat után egy *tumulust* emeltek fölé és az említett temetkezések csak ez után kezdtek megjelenni. Ami kiemelkedővé teszi a lelőhelyet, az az épület fő helyiségének padlójába vágott két gödörsír. Ezek közül az egyikben négy ló csontvázára bukkantak, a másik közvetlenül az előző mellett kialakított sírban pedig egy női és egy férfi elhunytat találtak, előbbi csontváz, utóbbit hamvasztásos rítussal eltemetve egy mívés fém hamvurnában. A férfi elhunyt a mellékletek alapján az előkelő rétegben is jelentős szerepet tölthetett be. A sírok értelmezése kérdéses, főleg annak tükrében, hogy Homérosznál is találunk párhuzamot ehhez hasonló rítusra Patroklos temetésénél.¹³⁴ Az épületet annak monumentalitása miatt templomnak is gondolták, de a kora-vaskorban nehéz különbséget tenni a lakó-és gyülekezőhelyek és a szakrális épületek között.¹³⁵ Az épületben feltárt sírok kapcsán felmerül a kérdés, hogy lehet-e a sírt *hérós* temetkezésként értelmezni. Bár a *héroón* név használata megmaradt, itt inkább egy elhunyt vezetőhöz kapcsolódó őstiszteletet feltételezhetünk

Kultuszgyakorlat és harcosidentitás

Ami a közép-helládikus kort illeti, nem találkozunk olyan tárgyakkal, amelyeket speciálisan az őstisztelet rítusaihoz használtak volna. Ez alól kivételek a temetkezések feltárása során előkerült *rhytonok*, amik nagy valószínűséggel már ekkor is a libáció kellékei voltak. Az italáldozat mellett ételáldozatra is van bizonyítékunk, ugyanis mykénéi a B-sírkörből került elő ételmaradvány, tehát valamilyen felajánlással mindenképpen számolnunk kell.¹³⁶ Ebben a korban néhány, a hatalommal nem összekapcsolódó közösségi rítusra utaló kultuszhelytől eltekintve, mint amilyen Nisakouli vagy Kynortion esetében megfigyelhető, főleg házi rítusokról beszélhetünk.¹³⁷

Az késő-helládikus korban azonban nagyobb gazdasági, társadalmi és politikai változások mennek végbe, amik elősegítik egy egységes szimbólumrendszer és ezzel együtt egy vezető „specialista” megjelenését.¹³⁸ Ekkor már a hatalom és a vallás erősödő kapcsolatáról beszélhetünk, ami a bronzkori kultúráknál a gyakran hangsúlyozott harcosidentitás egyre

¹³³ Crielaard and Driessen, „The Hero's Home.” 253

¹³⁴ „Mézzele, olajjal telt korsókat tett kerevetje /mellé még, és négy meredeknyaku szép paripát is /nagy sebesen/máglyára rakott, sóhajtván erősen. /Hív ebe számra kilenc volt Patroklosznak, ezekből /most kettőt nyakazott le Akhilleusz és odadobta;” Hom. Iliás XXIII. 170-174.

¹³⁵ De Waele, J. A. K. E. "The Layout of the Lefkandi 'Heroon'." *The Annual of the British School at Athens* 93 (1998): 379.

¹³⁶ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 356.

¹³⁷ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 355.

¹³⁸ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 382.

erőteljesebb kifejezésével is jár. A mykénéi B-sírkörben még sok fegyvert találunk, a későbbre datálható A-sírkörben viszont már kevesebbet. Ezt tekinthetjük egy konfliktusokkal teli időszak utáni békésebb periódusnak, ahol az elit hatalma már megszilárdult, és kevesebb fegyveres konfliktusra került sor.¹³⁹ Ugyanakkor a harcos identitás hangsúlyozása nem egyedül a mykénéi kultúrára jellemző, hanem egy általános bronzkori tendencia.¹⁴⁰ Bár Antonaccio az i.e. 10. századra vonatkozóan ír a harcos sírok hármasságáról, véleményem szerint ezek a mykénéi sírokat tekintve is érvényesek lehetnek.¹⁴¹ A kutató megfigyelésében a harcos életmódra utaló mellékletek első jelentése természetesen a harcos identitás kifejezése. Az elhunyt a sírjával és a mellékleteivel jelzi, hogy a társadalom egy felsőbb osztályba tartozott. A második a sírnál zajló *feasting*-gel kapcsolatos. Ebben az esetben szintén a státusz kerül kifejezésre, egyrészt a *feasting* pusztá megrendezésével, valamint azzal, hogy az elhunyt a lakomán egyszerre tölti be a házigazda és a vendég szerepét. A harmadik lényeges elem a sírban található import tárgyak jelenléte, amik nem csak a vagyonra, hanem a kereskedelmi kapcsolatokra is utalnak. Mivel az ilyen összeköttetések általában hosszabb idő alatt szilárdulnak meg, fenntartásuk pedig folyamatos idő, energia és pénz befektetését igényli, az ilyen úton beszerzett tárgyak a sírban ezeket a kapcsolatokat is hangsúlyozzák.

A mykénéi temetkezéseknél sok helyen kőből vagy bronzból készült nyílhegyeket találtak a sírban, amiket valószínűleg a halotti rítusok során dobáltak bele a résztvevők. Ezek szolgálhatták a gonosz szellemek elűzését, de az is felmerült, hogy a nyílhegyek a *hérós* temetkezés indikátorai is lehetnek.¹⁴² A harcos síroknál sokszor megfigyelhető az eltemetett fegyverek rituális rongálása is. Ezeknél felmerül az a lehetőség, hogy azért tették tönkre valamilyen módon a fegyvert, mert nem fért volna be a sírba másképp, ám a legtöbb esetben a sír mérete nem indokolja például egy kard meghajlítását. A széles körben elfogadott elmélet szerint ezek a harci eszközök, mint ahogyan a többi melléklet, inkább túlvilági státusztárgyak szerepét tölthették be. Ez még mindig nem indokolná a rongálást, tehát a gyakorlatnak valószínűleg ideológiai okai voltak. Elfogadhatónak tűnik az az elképzelés, miszerint egy ember halálával az általa birtokolt személyes tárgyak is halottak, vagy más megfogalmazásban „fertőzöttek” lesznek.¹⁴³ Ebben az esetben a tárgy kikerül az élők szférájából, és ezt az említett rongálással kívánták kifejezni. Gallou az összetört libációs edények kapcsán ír arról, hogy a

¹³⁹ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 356.

¹⁴⁰ Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century,” 615.

¹⁴¹ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 391.

¹⁴² Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 118.

¹⁴³ Soles in: Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 21.

tárgyak tönkretételével azok státusza megváltozik, és az élőbből ezek is átkerülnek a halotti szférába.¹⁴⁴

Kréta

Bár munkámban a mykénéi vallással és kultuszokkal foglalkozom részletesen, fontosnak tartom, hogy röviden szót ejtsek a minósi kultúráról is. Kréta bronzkori kultúrájának vallásáról még a mykénéihez képest is kevesebb információ áll rendelkezésünkre. Az az elterjedt nézet, hogy a minósi egy pacifista vallás lett volna, főleg a mykénéivel összehasonlítva, ma már nem állja meg a helyét.¹⁴⁵ A kevés adat alapján az egyértelműnek látszik, hogy a vallás központjában egy, vagy több istennő állhatott, aki szoros kapcsolatban állt a termékenységgel és a hatalommal egyaránt.¹⁴⁶ Bár férfialakok is megjelennek szakrális ábrázolásokon, számuk sokkal kisebb, mint a nőké.

Nem jelenik meg a szakállas, teremő, bölcs, akivel a keleti kultúrák esetében majdnem minden esetben találkozunk. Az állatok ura kompozícióban ábrázolt alakok általában fiatalok, és nem viselnek arcszőrzetet. Ugyanígy jellemző a fiatalság hangsúlyozása egy másik, valószínűleg városvédőként értelmezhető, robusztus férfi istenségre, valamint egy harmadik legtöbbször oroszlánja kíséretében látható vadászként ábrázolt alakra is.¹⁴⁷ Ez utóbbit általában bottal vagy lándzsával ábrázolják. **(III. Tábla 6. Kép)** Ami a *hérós*okat illeti, a minósi kultúrában sem tudunk semmi bizonyosat mondani róluk. A gyűrűkön gyakran megjelenik az istennő mellett egy hátrafesztített testtartásban levő férfialak, akivel kapcsolatban felmerült, hogy akár *hérós* is lehetne, de erre vonatkozó egyértelmű bizonyíték még nem került elő. **(III. Tábla 7. Kép)** Végül megemlítenék még egy gyűrűt, amin két ifjú, ereje teljében lévő férfit láthatunk, ahogy éppen egy szelíd oroszlánt vezetnek. A gyűrű kapcsán Nanno Marinatos írja, hogy az oroszlán, a természet egyik legerősebb ragadozója szelíd állatként áll az alakok mellett, tehát ezek a fiatalok nem lehetnek közönséges emberek, hanem inkább istenekkel, vagy *hérós*okkal van dolgunk.¹⁴⁸ Ugyanígy helytálló feltevés lehet, hogy az ábrázoláson fiatal

¹⁴⁴ Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 21.

¹⁴⁵ Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century,” 615.

¹⁴⁶ Nanno Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), 147.

¹⁴⁷ Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, 165.

¹⁴⁸ Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, 171.

arisztokratákat láthatunk, akik a társadalmi osztályuk kívánatos erényeit testesítik meg. (IV.

Tábla 8. Kép)

Peter Warren Myrtos városában tárt fel egy kéthelyiséges épületet, ami valószínűleg kultikus funkciót láthatott el. (IV. Tábla 9. Kép) A két eltérő alapterületű szoba közül a nagyobbikban egy igen rossz állapotban megmaradt emberi koponyára bukkantak, ami alapján Warren őskultuszt, vagy emberáldozatot feltételezett, ám ez utóbbira a kutató rendkívül kevés esélyt lát. A sziget egy másik, kisebb kikötővárosában, Mochlosban tártak fel hasonló alaprajzú konstrukciót. A késő-minósi IB-re datálható épületet az ősök kultuszához kapcsolják.¹⁴⁹ A Mochlosban feltárt kissé komplexebb, de lényeges vonásaiban a myrtosival megegyező, két egyenlőtlen részre osztott épület délnyugati alsó szobájából is előkerült egy koponya. Ez a darab jobb állapotban van, mint a myrtosi, de az alsó állkapcsa hiányzik. A délkeleti szobában egy nőszoborra és egy agyaghajó maradványára leltek. Soles szerint a két városban feltárt épületekben két különböző kultusz rítusai kaphattak helyet.¹⁵⁰ Egyfelől a nagyobb helyiségben egy istennőt tiszteltek, a kisebbben pedig az őskultusz lehetett. A koponya fölötti emelet beszakadt, ám az agyagedények töredékeiből nagy *pithos*okat rekonstruálnak, amiket valószínűleg a *feasting*ek alkalmával használtak. Lakomára utal az is, hogy mind a két városban a koponyák közelében tűzhelyet és padkákat találtak, ráadásul Mochlosban az állatsontok alapján kültéri főző- és étkezőhelyet is gyanítanak. A koponya mellett két személyhez tartozó csontok kerültek még elő, amik David Reese szerint a két oldalon található emelvényeken feküdtek.¹⁵¹ Itt ismét felmerül, hogy ezek a személyek valamely rituálé áldozatai lettek volna, de sokkal valószínűbbnek látszik, hogy inkább résztvevői voltak a szertartásnak, mintsem elszenvedői.

Szintén Soles publikált Mochlosból egy addig közöletlen épületet, amit az „Elefántcsont-*pyxises* nő házá”-nak neveznek.¹⁵² Ez a konstrukció közvetlenül a központi ceremoniális épület mellett van, nevét pedig egy fából készült és elefántcsonttal borított töredékes *pyxis*ről kapta. A tárolón kívül egyéb ékszereket is találtak az épületben, amik arra utalnak, hogy a ház egy előkelő hölgyhöz tartozott.¹⁵³ (IV. Tábla 10. Kép) A tárolón egy istennő *epiphániáját* és egy hozzá igyekvő négytagú processziót láthatunk. A narratíva nem pontosan érthető, de a menetet

¹⁴⁹ Jeffrey S. Soles, "Evidence for Ancestor Worship in Minoan Crete: New Finds from Mochlos." *British School at Athens Studies* 18 (2010): 331-38.

¹⁵⁰ Soles, „Evidence for Ancestor Worship,” 335.

¹⁵¹ Reese in Soles, „Evidence for Ancestor Worship,” 333.

¹⁵² Jeffrey S. Soles, “Hero, Goddess, Priestess: New Evidence for Minoan Religion and Social Organization.” in *METAPHYSIS, RITUAL, MYTH AND SYMBOLISM*, edited by Alram-Stern Eva et al. (Liège: Peeters, 2016)

¹⁵³ Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 251.

vezető alak máshol is megjelenik és egy olyan egyént reprezentál, aki bizonyosan közvetlen kapcsolatban áll az istennővel. Keleti párhuzamok alapján lehetséges, hogy a menet élén álló férfi mögött a király kapott helyet, aki felé az istennő egy liliomot nyújt. Ez a jelenet az említett párhuzamok alapján a vezető uralmának szentesítését ábrázolná.¹⁵⁴ Ez az értelmezés az ornamentális dekorációk terén a szimbolika egy újabb szintjét jelentené, ugyanis több olyan jelenet van, ahol ezt a virágot ábrázolják, ám ezek alapján nem egyszerű díszítésként, hanem hangsúlyos elemként értelmezhető.

Konklúzió

Amint láthattuk a bronzkori vallással kapcsolatos ismereteink kis részét tudjuk csak biztosra venni. A kultuszok kontinuitásánál az elsőként tárgyalt kultusztevékenységek esetében - bár minden kétséget kizáróan folytatódnak a görögöknél is - általánosan elterjedt gyakorlatokról beszélünk, így ezt nem vehetjük egyértelmű bizonyítéknak. A szakrális helyekkel tekintetében más a helyzet. A *megaron* szerepe, mint a palotákban található központi kultuszépület biztosnak látszik. Ha felidézünk Eretria, vagy Eleusis példát, valószínűsíthetjük, hogy az itt folytatott bronzkori kultusznak hatása volt a későbbi szentély helyének kiválasztásához. Az istennevek egyértelmű egyezést mutatnak a későbbi olymposi istenekkel, ám ahogyan már többször is érintettem, különböző korokban ugyanazon névvel merőben eltérő entitásokat is jelölhettek. Ugyanezen az analógián haladva, a lineáris-B táblákon olvasható *ti-ri-se-ro-e* kapcsolatban állhat a későbbi *tritopatreisszel* és az ősökkel, de nem lehetünk benne biztosak.

A *hérós* kultuszról a vallás egészéhez hasonlóan nem rendelkezünk biztos ismerettel, ugyanakkor a *tholos* sírokat tárgyalva láthattuk, hogy némely esetben nagyon nagy valószínűséggel feltételezhetünk elődkultuszt. Épp ezért úgy gondolom, hogy halottkultusz minden kétséget kizáróan létezett a bronzkorban, és ha nem is ő-, de sírkultusz mindenképpen folyt. Az i.e. 8. században, a bronzkori síroknál megjelenő felajánlások inkább lehetnek kapcsolatban az identitáskereséssel, mintsem a bronzkori *hérós* kultusz folytatásai. Még ha el is fogadjuk, hogy azok az emberek, akikkel kapcsolatot kívántak teremteni a heroikus múltban éltek, az áldozatok akkor sem jelentik azt, hogy egy később ismert *hérós* számára lettek volna felajánlva. Összefoglalásképp tehát el lehet mondani, hogy amíg nem kerül elő egyértelmű

¹⁵⁴ Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 251.

bizonyíték a kultuszok kontinuitására vonatkozóan, addig a továbbélésnek ugyanúgy fennáll a lehetősége, mint a megszakadásnak.

Bibliográfia

Források

Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Budapest: Osiris, 2001. (ford.: Máthé Elek)

Homérosz: *Íliász*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992. (ford.: Devecseri Gábor)

Szakirodalom

Antonaccio, Carla Maria. „Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece.” *American Journal of Archaeology* 98, no.3 (1994): 389-410.

Antonaccio, Carla Maria. *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* Boston: Rowman & Littlefield, 1995.

Antonaccio, Carla Maria. „The Archeology of Ancestors.” In *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. edited by Dougherty, Carol and Kurke, Leslie 46-72. New York: Oxford University Press, 1998.

Antonaccio, Carla Maria. „Religion, Basileis and Heroes.” In *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, edited by Deger-Jalkotzy, Sigrid, and Irene S. Lemos, 381-396. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Caskey, Miriam Ervin. *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*. Princeton: American School of Classical Studies, 1986.

Cavanagh, William and Palaima, G. Thomas. „Mycenaean Religion” In *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*. edited by Shelmerdine W. Cynthia, 342-361, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Chadwick, John. *The Mycenaean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Contrusi, Paola. „Heroes, Ancestors or merely Dead? (Ab)uses of the Mycenaean Past in the Historical Period.” In *MNHMH / MNEME: past and memory in the Aegean Bronze Age: proceedings of the 17th International Aegean Conference, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018*. edited by. Borgna Elisabetta et al., 687-691. Leuven: Peeters, 2019.

Coulton, Jim and Hartwig, Paul. *The protoegeometric building at Toumba 2*. London: Thames and Hudson, 1993.

Cosmopoulos, Michael B. „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 401-427.

Crielaard Jan Paul and Driessen Jan. „The Hero's Home. Some reflections on the Building at Toumba, Lefkandi: M.R. Popham, P.G. Calligas-L et H. Sackett eds., Lefkandi II, 1-2, 1990-1992.” *Topoi: Orient Occident* 4 no.1 (1994): 251-270.

De Waele, J. A. K. E. "The Layout of the Lefkandi 'Heroon'." *The Annual of the British School at Athens* 93 (1998): 379-84.

Dietrich, Bernard C. *The Origins of Greek Religion*. Berlin: W. de Gruyter, 1974.

Dracque, Pascal. „Pour l'Abandon du Terme »Mégaron«." In *L'Habitat égéen préhistorique: actes de la Table ronde internationale*, edited by Darcque, Pascal and René Treuil 21-31, Athènes: École française d'Athènes, 1990.

Durkheim, Emile, and Fields Karen E. *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press, 1995.

Egan, Catherine Egan. *Nestor's Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*. 2015. Letöltve: 2021.02-02. https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/r/1501/10?clear=10&p10_accession_num=ucin439295528

Gallou, Chrysanthi. „The Abodes of the Ancestors: tomb design, ritual and symbolism in Late Helladic IIIA-B Greece.” In *Cult and Death: proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers, the University of Liverpool, May 2002. BAR international series* edited by Naoum, Danai-Christina and Muskett, Georgina and Georgiadis, Mercourios, 17-27, London: Archeopress, 2004.

Gallou, Chrysanthi. *The Mycenaean cult of the dead*. Oxford: Archaeopress, 2015.

Hägg, Robin. „Official and popular cults in Mycenaean Greece.” In *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Hägg, Robin and Marinatos, Nanno, 35-41. Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981.

Höcker, Christoph. s.v. „Megaron.” In Hubert Cancik and Helmuth, Schneider and Manfred Landfester (eds.): *Der Neue Pauly* 2006.

Jones, Christopher. *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Kontroli-Papadopoulou, Litsa. "Mycenaean Tholos Tombs: Some Thoughts on Burial Customs and Rites." *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no. 63 (1995): 111-22.

Kotansky, Roy. “The Lex Sacra from Selinous: Introduction, Translation, and Notes.” In *La Città Inquieta. Selinunte Tra Lex Sacra e Defixiones Diadema 2* edited by Alessandro Iannucci and Federicomaria Muccioli, and Matteo Zaccarini, Edd. 127-134. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

Lupack, Susan. „The Mycenaean Religion.” In *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. edited by Cline, Eric H, 265-276. New York: Oxford University Press, 2010.

Marinatos, Nanno. *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

Nilsson, Martin P. *A History of Greek Religion*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

Nilsson, Martin P. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in the Greek Religion*. Lund: Biblio & Tannen, 1927.

Nilsson, Martin P. *The Mycenaean origin of Greek mythology*. New York: Oxford University Press, 1932.

Papazoglou-Manioudaki, Lena. "Dishonouring the Dead: The Plundering of the *Tholos* Tombs in the Early Palatial Period and the Case of the *Tholos* Tomb at Mygdalia Hill (Petroto) in Achaea." In *Honouring the Dead in the Peloponnese, Proceedings of The Conference Held in Sparta 23-26 April 2009*. edited by Cavanagh, Helen and Cavanagh, William and Roy, James, 501-520. CSPS Online Publication, 2011. Letöltve: 2020.11-26. https://www.academia.edu/4980732/Dishonouring_the_dead_The_plundering_of_the_tholos_tombs_in_the_early_palatial_period_and_the_case_of_the_tholos_tomb_at_Mygdalia_hill_Petroto_in_Achaea

Renfrew, Colin. „Questions of Minoan and Mycenaean cult.” In *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Hägg, Robin and Marinatos, Nanno, 27-31. Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981.

Rutherford, Ian. „Mycenaean Religion.” In *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Volume I*. edited by Salzman, Renee Michele, 256-279. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Soles, Jeffrey S. "Evidence for Ancestor Worship in Minoan Crete: New Finds from Mochlos." *British School at Athens Studies* 18 (2010): 331-38.

Soles, Jeffrey S. "Hero, Goddess, Priestess: New Evidence for Minoan Religion and Social Organization." In *METAPHYSIS, RITUAL, MYTH AND SYMBOLISM*, edited by Alram-Stern Eva et al., 274-260. Liège: Peeters, 2016.

Taylor, William. *The Mycenaeans*. London: Thames & Hudson, 1991.

Ventris, Michael and Chadwick, John. *Documents in Mycenaean Greek; three hundred selected tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Warburton, David A. „Minoan and Mycenaean religion.” In *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. edited by Christensen, Lisbeth Berdtholt and Hammer, Olav and Warburton David, 103-138. London: Routledge, 2013.

Whitley, James. „The chimera of continuity: what would „continuity of cult” actually demonstrate?” In *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*. edited by D'Agata, Anna Lucia and Moorstel, Van de Aleydis, 279-288. Athens: American School of Classical Studies at Athens 2009.

Whittaker, Heléne. „Reflections on the Socio-Political Function of the Mycenaean Religion.” In *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*. edited by Laffineur, Robert and Hägg Robin, 355-360. Liège: Peeters, 2001.

Whittaker, Heléne. „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult." *Opuscula Atheniensia* 31-32 (2008): 183-190.

Whittaker, Heléne. „Mycenaean Religion in the 21st Century.” In *Mycenaeans up to date. The archaeology of the north-eastern Peloponnese - current concepts and new directions*. edited by Schallin, Ann-Louise and Tournavitou Iphygenia, 613-622. Stockholm: The Editorial Committee of the Swedish Institutes at Athens and Rome 2015.

Wright, James C., „The Spatial Configuration of Belief: the Archaeology of Mycenaean religion.” In *Palcing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in Ancient Greece*. edited by Alcock, Susan E. and Osborne, Robin, 37-78. Oxford: Claredon Press, 1994.

Képjegyzék

1. Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 24. Fig. 1
2. Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 24. Fig. 2
3. Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, Plate 6-a.
4. Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 403. Fig. 1.
5. Coulton and Hartwig, The protogeometric building at Toumba, Plate 5.
6. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 55. Fig. 33.
7. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 170. Fig. 164.
8. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 171. Fig. 168.
9. Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 332. Fig. 32.1
10. Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” LXXXII. a-b

I. Tábla

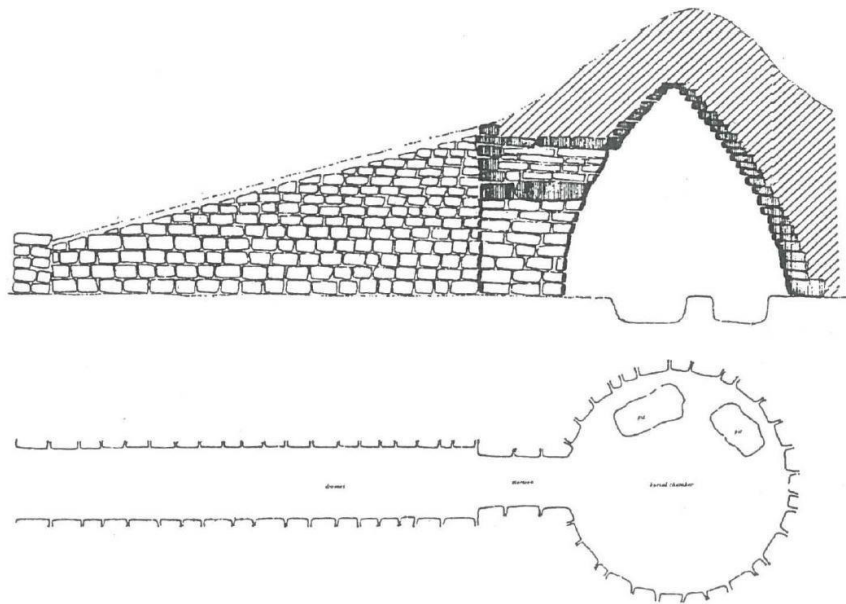


Fig. 1. Plan and section of a typical Mycenaean tholos tomb (redrawn after Mylonas 1966: 119, fig. 24)

1. Kép

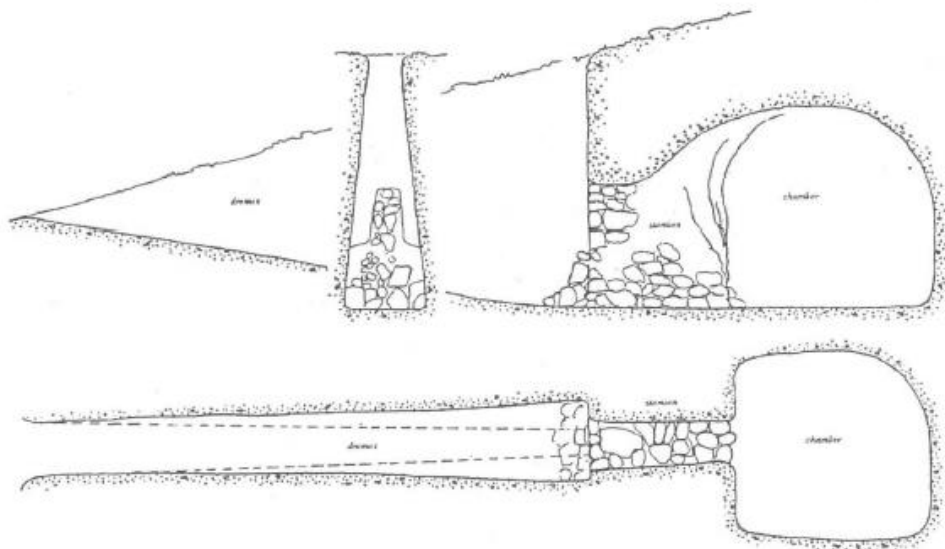


Fig. 2. Plan and section of a typical Mycenaean chamber tomb (redrawn after Wace 1932: 87, fig. 36)

2. Kép

II. Tábla



3. Kép

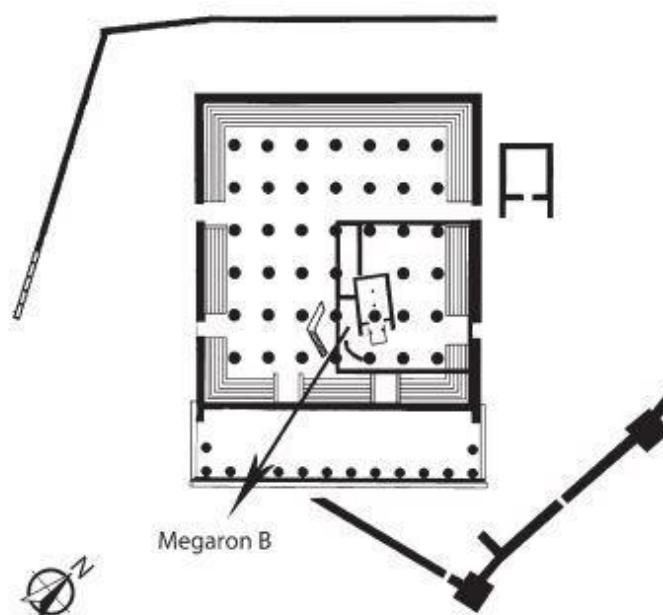
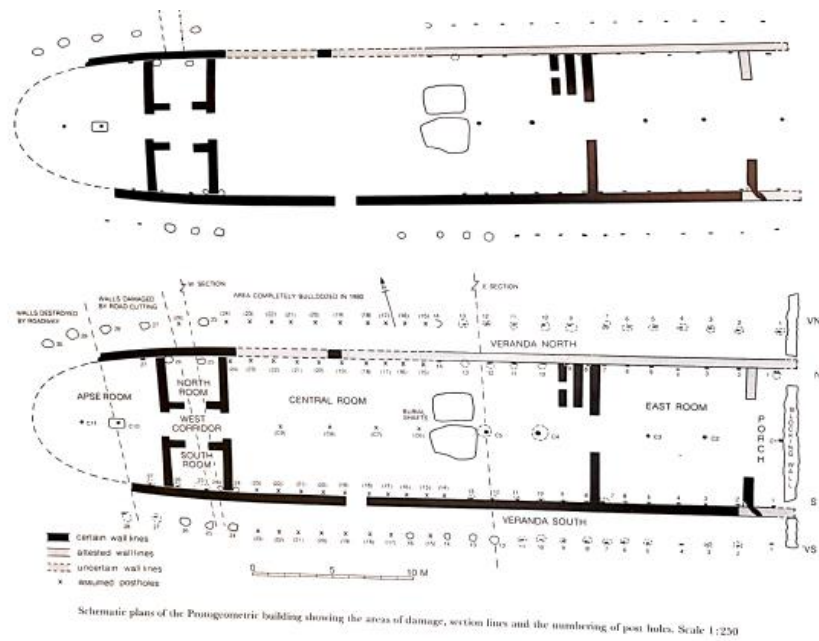


Fig. 1. Plan of the Telesterion, showing the location of Megaron B.

4. Kép

III. Tábla



5. Kép

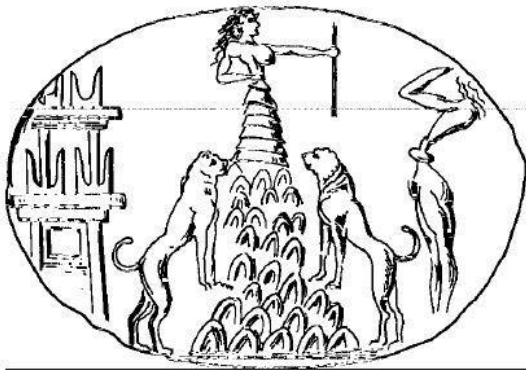


Fig. 133. Seal-impression from Knossos. A goddess on a mountain peak is flanked by lions with an adorant or male god to the right.

6. Kép



Fig. 164. Seal-impression from Knossos with armed god and lion

7. Kép

IV. Tábla

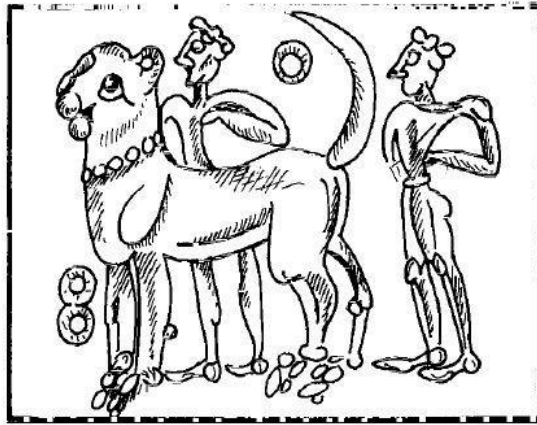
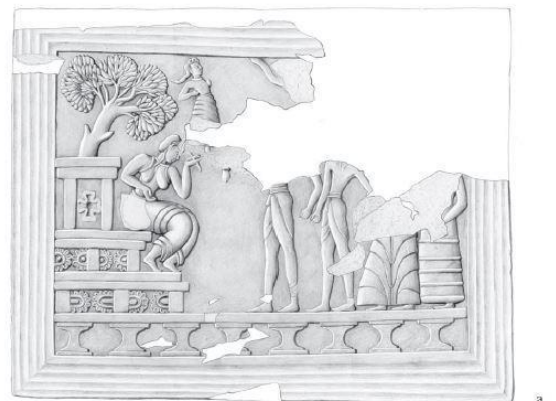
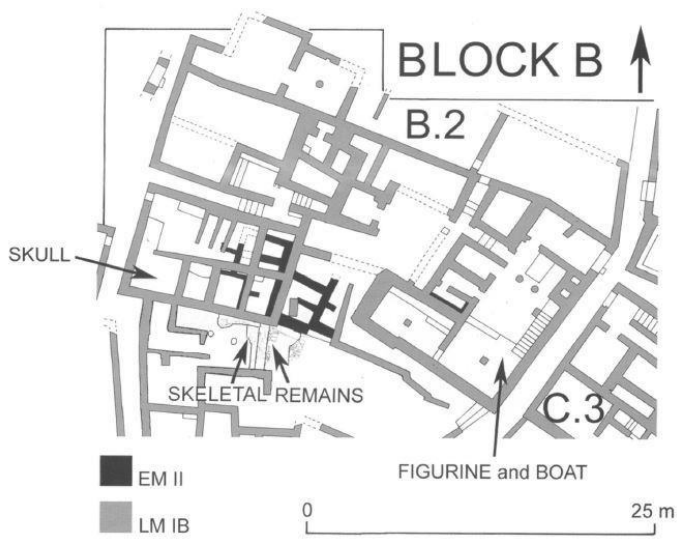


Fig. 168. Seal showing two male figures and lion

8. Kép



9. Kép

Irodalom és Kultúratudomány

A kulturális kannibalizmustól a brazil tropikalizmusig

Bobric Henrietta

Bevezetés

Amennyiben az anyanyelvünk meghatározhat minket és a módot, ahogy le tudjuk tapogatni a körülöttünk lévő világot, ha a szavaknak teremtő és romboló erejük van, úgy például a *saudade* mint fogalom, Janus-arcú, édes-bús érzés, alkalmas arra, hogy sok más luzofón jelenség mellett, a brazil tropikalizmus világát is keretbe foglalja.

A '60-as évek Brazília ideológiák, állásfoglalások, az új és a régi egymásnak feszülésének hadszíntere volt. A XX. század brazil irodalom- és zenetörténete olykor elválaszthatatlan egységre lépve adja ki azt a kulturális ethoszt, amely meghatározza a helyiek és a külföldiek képét az országról egészen napjainkig. A katonai diktatúrát megelőző időszakban a brazil kulturális élet öntudatra ébredését kísérhetjük figyelemmel, melynek révén a kor meghatározó művészei a sajátos, autochton kulturális örökséget elegyítették a nemzetközi, főleg Európából érkező, iránymutató hatásokkal, egyszersmind forradalmasítva a magas és tömeges kultúrához való hozzáférést.

Jelen írás célja, hogy a '60-as évek végén kialakuló tropikalista mozgalom kannibálesztétikájának kialakulását vizsgálja, aminek a kifejtéséhez nélkülözhetetlen a XX. század első felében végbement kulturális paradigmaváltás, azon belül a Modernismo Antropofagia-elméletének körüljárása, illetve a brazil zene fejlődéstörténetének és az ország politikai kontextusának rövid ismertetése.

A brazil modernség dióhéjban

A tulajdonképpen brazil modernizmus születését 1922 februárjára lehet datálni, amikor São Paulo Városi Színházában (Teatro Municipal) megrendezésre került a *Semana da Arte Moderna* („Modern Művészet Hete”), amely Angel Rama uruguayi kritikus véleménye szerint a latin-amerikai modernség nyitányaként is értelmezhető.¹⁵⁵ Az eseménysorozat főszereplői a Rio de Janeiro-i és São Paulo-i kulturális elit legjelesebb képviselői voltak: költők, zeneszerzők, festők és írók (köztük Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Anita Malfatti, Emiliano Di Cavalcanti, Heitor Villa-Lobos stb.), akik habár különböző esztétikai irányelveket vagy politikai nézeteket vallottak, közösen tanúsítottak kritikus hozzáállást a parnasszista irányzattal szemben, amely az európai kultúrkörben honos irodalmi formákkal dolgozott

¹⁵⁵ Maria Eugenia Boaventura, *A vanguarda antropofágica* (São Paulo: Editora Ática, 1985), 2.

(felelevenítve az ókorból hagyományozódott poétikai elemeket) és helyezkedett el szervesen az óceánon túli keretrendszerben. Mindez azonban a brazil kultúrkör számára stílusidegen maradt, valamiféleképpen összeegyeztethetetlen a helyi néplélekkel és a rá jellemző művészeti megnyilvánulásokkal. A 20-as évek művészei ugyanakkor beépítették a kortárs európai művészi színteret is megrázó modernista irányzatokat, mint például a futurizmust, kubizmust, szürrealizmust és dadaizmust, egyszersmind elutasították a kontinensről érkező hatások minden kritikát mellőző adaptálását, imitálását és stilisztikailag megtagadták a portugál nyelv európai normáját, amely már nem képezte részét a brazil valóságnak. A brazil *Modernismo* jelezte azon változások láncolatát, amelyek a későbbiekben újrafogalmazták az ország kulturális, politikai és gazdasági életét és amelyek végül a Getúlio Vargas vezette 1930-as nacionalista-populista forradalomban csúcsosodtak ki.¹⁵⁶

Különös egybeesés, hogy a Modern Művészet Hetére a brazil függetlenség centenáriumának évében került sor. Habár Brazília 1822-ben függetlenedett Portugáliától, mint önálló gazdasági-politikai egység, a régi monarchikus beidegződések, az államforma, a gazdasági mechanizmusok, akár a művészeti törekvések egy része és az általános társadalmi jelenségek a régiók maradtak a modernség beköszöntéig. A '20-as éveket megelőzően is beszélhetünk modernista törekvésekről, azonban a Modern Művészet Hetében teljessé válik a nemzeti kulturális projekt, amely mögé a lehető legkülönbözőbb (és legkompetensebb) értelmiségiek sorakoztak fel, annak érdekében, hogy létrejöhessen az a karakteres szellemi függetlenség, amely kialakította a majdani Brazília kulturális arculatát.

Alfredo Bosi irodalomtörténész két alapelvét határozta meg a brazil avantgárd mozgalomnak: az egyik egy progresszista vonal, amely a futurizmus imperativusa szerint működő formai elvekkkel operáló, a haladásba és a városiasodásba vetett hit leképezésére tett kísérlet, a másik pedig egy tradicionalista-primitivistista vonal, amely a brazil nép gyökereihez, múlt- és jelenbéli élettapasztalatához nyúl.¹⁵⁷ A két irányelv összekapcsolódása teszi teljessé a brazil moderniséget, mivel egy új, haladáshitű keretbe helyezi a lokális kulturális örökséget, leginkább az ország nem fehérbőrű (afrikai, indián vagy mesztic) lakosságára fókuszálva lefekteti a korábban említett nemzeti kulturális projekt alapjait és kihangsúlyozza a brazil kultúra egyediségét és egyetemességét.¹⁵⁸ Ezáltal pedig Brazília először a történelemben, nem mint kizsákmányolt egykori gyarmatállam szerepelne a nemzetközi színtéren, hanem kaucsuk

¹⁵⁶ Christopher Dunn, *Brutality Garden – Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*, (USA: The University of North Carolina Press, 2001), 13-14.

¹⁵⁷ Alfredo Bosi, *História Concisa da Literatura Brasileira*, (São Paulo: Cultrix, 2001), 385-86.

¹⁵⁸ Alfredo Bosi, *História Concisa da Literatura Brasileira*, 385-386

vagy kávé helyett, a legfontosabb exportcikké maga az újjal elegyedett hagyományos népi művészet egyedi szellemi 'termékei', műalkotásai válnának, egyszersmind új kulturális nivóra emelve a nemzetet. A brazil modernség úgynevezett heroikus korszakának kulcsfigurája (1922-30), illetve a későbbi tropikalizmus ihletője minden kétséget kizáróan Oswald de Andrade (1890-1954) volt.

Oswald de Andrade, a modernség São Pauló-i prófétája¹⁵⁹

A Brazilfa Költészet

José Oswald de Sousa de Andrade korának azon kiváltságos polgárai közé tartozott, akik mindamellett, hogy a brazil társadalomban elfoglalt helyüknek minden privilégiumában (így a legjobb minőségű oktatásban is) részesülhettek, szerencsésük volt fiatalon európai körutat tenni, ahol a szárba szökkenő modernség mindenféle innovációs és inspiráló hatásaival is töltekezhetek, hogy később hazatérve felfrissítsék a bejáratott, európai imitációra alapuló alkotói életet.

A *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (Brazilfa Kiáltvány) 1924. március 18-án jelent meg a *Correio de Manhã* (Reggeli Hírmondó) hasábjain. A manifesztum folyamatos ellenpontozásra, ki- és visszalengésekre, meghökkentő képzettársításokra és megrendíthetetlen állásfoglalásokra építő eszmei/kulturális programtervként, de akár ars poetica-ként is értelmezhető. Enigmatikus címe már a felütésben értelmet nyer:

„A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafreão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos”¹⁶⁰ („A költészet a tényekben létezik. A Favella zöldjében sáfrány és okker viskók, cabrali kékség alatt, esztétikai tények.”) A sárga, a zöld és a kék rendkívül fontos szerepet játszanak a brazil művészetben, illetve legalább ennyire fontosak a köztudatban az európaiak első partraszállása, de talán még annál is régebb óta. Nem pusztán

¹⁵⁹ Erdmute Wenzel White: *Les Années vingt au Brésil: le Modernisme et l'avant-garde internationale*, (Paris: Éditions Hispaniques, 1972) 40. *apud* Luís Madureira, „A Cannibal Recipe to Turn a Dessert Country into the Main Course: Brazilian "Antropofagia" and the Dilemma of Development”, *Luso-Brazilian Review*, Vol. 41, No. 2 (2005): 97.

¹⁶⁰ Oswald de Andrade: *Manifesto da poesia pau-brasil*. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06
<https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>.

az ország mint konvencionális politikai egység zászlójának bizonyos szándékoltsággal választott színeiről van szó, hanem inkább azokról a kromatikus művészi képekről, amelyek a népnek annyira a szülőföldhöz, mint amennyire saját magához való kapcsolódásáról szólnak, egyszersmind a nemzeti kohéziós erőt is képviselik, figyelembe véve, hogy bár kontinentális méretű országról beszélünk, Rio Grande do Sul-tól Roraimáig minden brazil magáénak érzi őket. Többek között, azért is számítanak esztétikai tényeknek a sárgában, zöldben és azúrban tündöklő lokális jelenségek, mivel azok már a nemzeti öntudatra ébredés kezdetei óta a nép öndefiníciós tényezői közé tartoznak, mondhatni a brazil képzelet- és gondolatvilág ezzel a három színnel volt (van) festve.

A mű az írásos műveltség és az elemi természetesség ellenpontozása köré épül. Oswald de Andrade jól átgondolt antagonizmusokkal fejezi ki egy újfajta költészet igényét, szembesíti a magas kultúrát az elgyökértelenedettségével és elidegenedésével az őshonos elemektől: „*Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho*”¹⁶¹ („Mindent átművelünk. Elfelejtjük a díszes vitézsast.”). Az újrafogalmazás szükségességéről beszél, de úgy, hogy közben az autochton elemek szerves beépítése nélkül ez a redefiníció nem valósulhat meg helyesen („*A poesia anda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria*.”¹⁶² – „A költészet rejtve jár a bölcsesség kaján indái közt.”) sőt, az ősi tudástól ihletett művek elegyítése az újjal képes beleterelni a brazil kultúrát saját medrébe. Beemeli a diskurzusba a kort meghatározó töredezettséget, amely az élet valamennyi területén érvényesült, annak a felismerését, hogy a nyelv is hibák sorozatából áll, ugyanakkor éppen ezek a pontatlanságok határoznak meg bennünket: „*A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos*.”¹⁶³ („Az archaizmusoktól és műveltségtől mentes nyelv. Természetes és neologikus. Minden hiba milliós közreműködése. Ahogyan beszélünk. Ahogyan vagyunk.”) – ez a felismerés viszont a brazil portugál európai normától való függetlenedését is kikiáltja, aminek ugyancsak identitásképző szerepe van.

„*Mint gyermek, aki bosszút esküdött és felgyújtotta az apai házat (...)*”¹⁶⁴ az európai tendenciák másolása ellen lázad, úgy, hogy közben nem választja le a brazil kultúrát teljes egészében ezekről az irányzatokról. Mário de Andrade-val egyetemben sosem rúgta fel a nemzetközi irányzatok nyomkövetését, ugyanakkor ezt egy szigorú kritikus hozzáállással

¹⁶¹ Oswald de Andrade: Manifesto da poesia pau-brasil

¹⁶² Oswald de Andrade: Manifesto da poesia pau-brasil

¹⁶³ Oswald de Andrade: Manifesto da poesia pau-brasil

¹⁶⁴ József Attila: Mint gyermek..., 1935. augusztus, 2020.11-15 <http://www.huszadikszazad.hu/1935-september/kultura/jozsef-attila-mint-gyermek>.

tette, amely elutasította vagy szelektálta és hasznosította a kívülről érkező elemeket, kombinálta és formálta őket, mellőzve az epigonizmust.¹⁶⁵

Továbbá nem ez az egyetlen ellentmondásosnak tűnő pontja a kiáltványnak. A szöveget átjáró brazilfa-metaphora (mint leitmotiv) és a hozzákapcsolt „export költészet” egyes kritikusok szerint Brazília (mint olcsó nyersanyag exportőr) történelmi szerepét rehabilitálja, viszont az az irónia, amely a kiáltványt átjárja, határozottan az európai, valamint a koloniális szemléletmód felrúgásának szándékával és egy korszerű, anyagilag-szellemileg szuverén kultúra igényével lép fel¹⁶⁶, amely mentes a megszokott jellemzőktől, hibáktól és gőgtől – „*A poesia Pau-Brasil, ágil e cândida. Como uma criança.*” („A Brazilfa költészet, fürge és tiszta. Mint egy gyermek.”)¹⁶⁷. Mindezt pedig úgy teszi, hogy kiemeli az afrikai és bennszülött elemek esszenciális szerepét a brazil kultúrtörténetben, oly módon, hogy nem érezteti sem a sztereotipikus pátoszt (amely leginkább jellemző az első világbéli kollektív attitűdre), sem a bukolikus nosztalgiát¹⁶⁸ a kifosztott gyarmatosítottak iránt. A kiáltványban egyaránt keveredik a művelt és a primitív, a régi és az új, a múlt és a jelen, az őserdő és az iskola, viszont bármennyire kibékíthetetlennek tűnnek is az ellentétpárok, komplementer viszonyban állnak.

A kulturális kannibalizmus

Mindezt azonban felülírja a *Revista de Antropofagia* lapjain megjelentetett *Manifesto Antropófago* (Embrevő Kiáltvány), 1928-ban¹⁶⁹. Az *Embrevő Kiáltvány* azonban már nagyjából figyelmen kívül hagyja a dichotómiákat. Oswald de Andrade elhanyagolja a Brazilfa Kiáltványban felsorakoztatott ellenpontok szintetizálásának lehetőségét és az autentikus fejlődésnek egyetlen útját jelöli ki: a visszatérést a kannibalizmushoz, mint a tupi ősatyák identitásképző szertartásához, melynek újraadaptálása képes forradalmasítani úgy a kultúrát, mint magát a társadalmat.

Ebben az időben a brazil modernség már különböző mozgalmakká és versengő irányzatokká ágazódott, ugyanakkor, Renato Ortiz brazil kritikus megfogalmazásában minden

¹⁶⁵ Benedito Nunes, *Oswald Canibal* (São Paulo: Perspectiva, 1979), 20-21.

¹⁶⁶ Dunn, *Brutality Garden*, 15.

¹⁶⁷ Oswald de Andrade: *Manifesto da poesia pau-brasil*. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e modernismobrasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06
<https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>

¹⁶⁸ Dunn, *Brutality Garden*, 16.

¹⁶⁹ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 97.

korabeli politikai skálának közös jellemvonása volt egy „fogalmi híd” megépítésére tett erőfeszítés a fejlődés iránti igény és a nemzeti önmegalkotás között.¹⁷⁰ Az 1920-as évek végére az eredetileg esztétikai programtervekből különböző politikai alakulatok váltak ki, mint például a Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo és Plínio Salgado vezette ultranacionalista „Verdeamarelismo” (a már jól ismert zöld-sárga színek szimbolikájával élő formáció), a későbbi *Anta* (tapír) csoport, amely a tupi indiánt, mint a brazil kultúra alapítóját és mindenkor nemzeti letéteményesét idolatrizálta. 1929-es kiáltványukban kritikusan léptek fel Oswald de Andrade brazilfa-téziseivel szemben, illetve rasszokat átalakító erőként dicsőítették a tupikat, kiknek bátorsága kikövezte a békeszerető brazilok etnogenezisét, továbbá tudatosították a nép heterogenitását, de mindezt úgy hajtották végre, hogy közben kiépítették a külső hatásokra immunis „tupi nacionalizmust”, melynek tudattalan szubsztrátuma felel a faji megítélés elutasításáért, nézeteik szerint.¹⁷¹

Ezzel a 'báránylelkű tupival' áll szemben az *Embrevő Kiáltvány* kannibálja, akit olykor ellentmondást nem tűrő aforizmák vezetnek a figyelem középpontjába, mint az erőt tisztelő, az agressziótól nem elrettenő, saját erejét gyarapítani akaró indiánt. Ebben a manifestumban a romantika idealizáló világából és José de Alencar regényeiből ismert szelíd barbár helyett a harcias, öntudatában megingathatatlan bennszülött magatartása lesz a követendő minta, amely felfogás szerint az ellenség felfalásával és megemésztésével, elnyerhető annak ereje és kvalitásai. Oswald de Andrade (különösebb nacionalista igények nélkül) ezt a rituális emberevést transzfigurálja kulturális kannibalizmussá, melynek révén a brazil kultúra különböző hatások és befolyások kritikus asszimilálásával bővíthet és léphet túl önmagán.¹⁷² Az antropofágia a „vadember második eljövételét” hirdeti, aki ahisztorikus és pusztán élni akar, a hódítás vagy a birodalomépítés igénye nélkül¹⁷³, egyszerűen kiiratkozik az óvilág hagyományos normarendszeréből. Nem véletlen, hogy az antropofagisták Nietzsche „új barbáraiként” tüntetik fel magukat és elutasítják a brazil kultúra beépítését a zsidókeresztény ethoszba, illetve *A tragédia születéséből* (1872) ismert apollóni és a dionüszoszi jellegek közti ellentétek feloldásának lehetőségén keresztül a modern és a „természetes ember” megbékélését is esélyesnek vélik.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 101.

¹⁷¹ Dunn, *Brutality Garden*, 17.

¹⁷² Dunn, *Brutality Garden*, 18.

¹⁷³ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 109.

¹⁷⁴ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 102-105.

A kiáltványban megjelenő bennszülött gondolkodásmód – mint a kollektív tudattalan egyfajta megtestesülése – metafizikai, etikai és politikai értékek forrásává válik, amelyekből további a brazil történelembe és társadalmi struktúrákba gyökerező kontradikciók lépnek elő (mondhatni az antropofágia rajtuk keresztül nyer értelmet),¹⁷⁵ így Mário de Andrade korábbi szavaival élve, egy új korszak ősemberei lehetnek a brazilok.¹⁷⁶ Benedito Nunes brazil filozófus és irodalomkritikus úgy fogalmaz, hogy a kiáltványban csúcsosodik ki a brazil intellektuális életet alakító befolyások puccs-szerű inverziója, valamint a primitivizmus eredetiségének tudatosítása, illetve a szövegből merítve arra a következtetésre jut, hogy az időrendben megkésett modernség egy új kezdetet, új eredetet nyújt.¹⁷⁷ A manifesztum első sora a tézis tételmondata: „*Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.*”¹⁷⁸ („Csak a kannibalizmus egyesít minket. Társadalmilag. Gazdaságilag. Filozófiailag.”). A rituális kannibalizmus örökségének tudatosítása a társadalom minden szintjén képes a kohéziós erő megteremtésére, egy – a modernség embere számára – újfajta szellemi összetartozás és kreációs alap lefektetésére. „*A kannibalizmus tehát egy olyan kulturális modell, mely megfelel a brazil társadalom antropológiai heterogenitásának és ezt a koloniális gondolkodásban nem tűrt heterogenitást tűzi ki zászlajára. A kannibalizmus a heterogenitás mellett az alteritást is ünnepli. A Másik bekebelezése, a másság önmagába emésztése nem destruktív, hanem épp ellenkezőleg, kifejezetten produktív folyamat, melynek során saját és másik, identitás és alteritás párbeszédbe lép egymással, kölcsönösen megtermékenyíti egymást.*”¹⁷⁹ Az antropofágia ezáltal egy általánosabb olvasatot nyerhet és kiterjedhet az irodalmon kívül eső területekre is, mint az önfejlesztés egy módja.¹⁸⁰

A szövegben folyamatosan konkrét és közvetett utalásokat¹⁸¹ találunk számos a brazil kultúrát és modernséget egyetemesen meghatározó figurára. Ilyen referenciát képeznek például Sigmund Freud pszichoanalitikus tézisei és 1913-ban megjelent, *Totem és tabu* című

¹⁷⁵ Nunes, Oswald Canibal, 34.

¹⁷⁶ Paulicéia Desvairada, *Prefácio Interessantíssimo* (1922): „Somos na realidade os primitivos de uma nova era” („Valójában egy új éra ősemberei vagyunk”). 2020.11-16.

<http://www.mac.usp.br/mac/templates/projetos/jogo/pauliceia.asp>

¹⁷⁷ Nunes, Oswald Canibal, 35-36.

¹⁷⁸ Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago*. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e Modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06 <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>

¹⁷⁹ Urbán Bálint, „Az indianizmustól a kannibalizmusig”, *Orpheus Noster*, A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, kultúr- és vallástörténeti folyóirata, XI. évf. 1. sz. (2019): 58.

¹⁸⁰ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 109-110.

¹⁸¹ Az említett referenciákon keresztül több idő és térbeli síkon is kommunikál Oswald: a Brazilián kívüli világgal, a „cabrali felfedezés” előtti időkkel, az egyetemes történelemmel, a korával, illetve a felvázolt utópisztikus jövővel.

tanulmánya („*A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.*”¹⁸²– „A tabu totemmé változtatása. Antropofágia.”). Ebben az olvasatban a totemmé változtatott tabu magába foglalja az Apa (mint az európai civilizációs norma) felfalását és átképzését. A totem maga a „gyerekcipőben járó kultúrák” sajátja, míg a fejlettebb civilizációk tabukat hoznak létre és megszereznek, így amikor a kiáltvány a totemmé változtatást propagálja, az eredethez való visszatérése túl, az Európából örökölt, áthonosított normák etikai és társadalmi újraértékelését tűzi ki, ugyanakkor ez a fordított tabusítási folyamat épp annyira kulturális, mint politikai töltetű.¹⁸³

Az *Embrevő Kiáltvány* egyik kardinális célja egy, a felfedezések előtti időkből táplálkozó, utópisztikus matriarchátus megalapítása, amely szemben áll a freudi maszkulin fejlődéseméletből fakadó jelenkori patriarchátussal és elutasítja a birtoklási vágyból eredő konfliktusokat, a „modus vivendi capitalista”-t, a szimbolikus nyelvezetet, illetve a szexuális elfojtásokat.¹⁸⁴ Ezen matriarchátus szülöttét Oswald „természetes emberként” („*homem natural*”) tünteti fel, aki a freudi értelmezés szerint nem más, mint a Fiú, aki tökéletes szimbiózisban él az Anyával, amely jelen esetben maga Brazília, valamint ez a szoros szövetség felidézi a túlzott tudatosságot megelőző prelogikus és preszimbolikus létet.¹⁸⁵

„*O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. (...) Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.*”¹⁸⁶ („Az, ami átgázolt az igazságon, a ruha volt, a belső és a külső világ közti áthatolhatatlan. Reakció a felöltözött ember ellen. (...) Mielőtt a portugálok felfedezték volna Brazíliát, Brazília felfedezte a boldogságot.”); Oswald szerint a civilizáció erőszakos instaurációja előtti matriarchális Brazíliában paradicsomi állapotok uralkodtak, a szellemi és az anyagi térben egyaránt. Ezt a tézist az új kontinensről szóló első tudósítások is alátámasztják, melyek közül például Pêro Vaz de Caminha 1500-ban írott levele

¹⁸² Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago*. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e modernismobrasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06
<https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>

¹⁸³ Madureira, „A Cannibal Recipe...”, 104.

¹⁸⁴ Beth Joan Vinkler, „The Anthropophagic Mother/Other: Appropriated Identities in Oswald de Andrade's "Manifesto Antropófago"”, *Luso-Brazilian Review*, Vol. 34, No. 1 (Summer, 1997), 105.

¹⁸⁵ Beth Joan Vinkler, „The Anthropophagic Mother/Other: Appropriated Identities in Oswald de Andrade's "Manifesto Antropófago"”, 106.

¹⁸⁶ Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago*. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e modernismobrasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06
<https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>

részletesen leírja a portugálok első találkozását az őslakosokkal¹⁸⁷. A középkorból épphogy kilépő ember számára a legszembeötlőbb jelenség az őslakosok hiányos öltözéke/meztelensége volt. Caminha többször is említi a szégyen hiányát a levélben és összefüggésbe hozza a bűnbeesés előtti emberrel. Miképpen a jó és a rossz tudásának fájáról származó gyümölcs felnyitotta az első emberpár szemét és az új tudás rávilágított meztelenségére, megtanította őt a szégyenre. Ez a szégyenérzet az, amit a portugálok, „jó európai emberekként”, importáltak Brazíliába, a megkérdőjelezhető erkölcsükkel, a hatalomelvű hierarchiájukkal, a kötelező ruházkodással, valamint számos más elfojtással és autodestruktív beidegződéssel egyetemben. A brazil őslakosság nyelvéről és társadalmi berendezkedéséről (avagy szociolingvisztikai tulajdonságairól) jelent Pero de Magalhães Gândavo utazó krónikás 1576-os levelében: *“A língua de que usam, por toda a costa, carece de três letras”*... *“não se acha nela F, nem L, nem R”*... *“porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei”*¹⁸⁸(„Eme pogányság nyelve mind az egész tengerparton egyféle: és hiányzik belőle három betű – ti. nincsen meg benne sem az F, sem az L sem az R, ami azért borzasztó, mert nincsen Fé – Hit - , Lei – Törvény - , és Rei – Király – közöttük, ezért is élnek az igazság híján és oly rendetlenül”¹⁸⁹).

Oswald de Andrade 1950-ben kiadott *A Crise da Filosofia Messiânica* (A messianisztikus filozófia válsága) című munkája részletesen kifejti a matriarchátus és a patriarchátus szembenállását, mint szociohistorikus totalitások ütközését; a költő megfogalmazásában, a matriarchátus az ősember világa, amelyben létrejött az antropofág kultúra, míg a patriarchátus a civilizált ember világa, amely kitermelte a messianisztikus kultúrát.¹⁹⁰ Amíg a patriarchális messianisztikus kultúra, az ideológiákhoz hasonlóan, átmaszkírozza és rejtjelzi, amit kifejezésre akar juttatni, egyszersmind képviseli az apai autoritást, amely biztosítja a társadalmi különbségeket és az állam hatalmát, addig a kulturális kannibalizmusban manifesztálódó matriarchátus a természetességet, az alkotói és szociális szabadságot, az összetartozást hirdeti.¹⁹¹

¹⁸⁷ Pêro Vaz de Caminha, „A carta de Pêro Vaz de Caminha”. in *Estudo crítico*, J. F. de Almeida Prado; Texto e glossário de Maria Beatriz Nizza da Silva (Rio de Janeiro: Agir , 1965), 88.

¹⁸⁸ Pero de Magalhães Gândavo, *Tratado da Terra do Brasil : história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008), 65.

¹⁸⁹ Luís Ferronha and Mariana Bettencourt, A via láctea da Lusofonia, in *Atlas da Língua Portuguesa na História e no Mundo* (Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, União Latina, 1992) 72-92 *apud* Rákóczi István, *Az indián pajé, a jezsuita atya, a protestáns lelkipásztor és az evangelizáló prédikátor – Missziós stratégiák a modernkori Brazíliában az indiánok között*, <http://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/449-456-Rakoczi%20Istvan.pdf> (2021.01.05.), 450.

¹⁹⁰ Nunes, Oswald Canibal, 59-60.

¹⁹¹ Nunes, Oswald Canibal, 60.

A modernséggel megkezdődött a patriarchátus devalválódása és teret kaptak a matriarchális struktúrák. A modern művészetten keresztül újra érvényre léphettek az ősi elemek, az elnyomott ösztönök új kereteket és szabadságot nyertek, az iparosodás és az automatizáció révén pedig rengeteg kreatív energia található utat. *A messianisztikus filozófia válságával* Oswald de Andrade kiegészítette a kulturális kannibalizmus elméletét és egy utópisztikus tengelyre helyezte azt, az ősember és a matriarchátus új eljövetele pedig nem merülhetett volna fel, ha a nyughatatlan költő gondolatvilága maga sem lett volna hajlamos egy jobb világ elképzelésére.¹⁹²

Út a tropikalizmusig

Kulturális és társadalmi előzmények

„A música popular brasileira é a mais completa, mais totalmente nacional, mais forte criação da nossa raça até agora.”¹⁹³

Mário de Andrade 1928-ban kiadott *Ensaio sobre a música brasileira* (Tanulmány a brazil népi zenéről) című művében részletesen kidolgozza a brazil zenei kultúra jellemzőit, valamint a hozzájuk fűződő aktuális társadalmi kérdéseket. Kifejti, hogy a megelőző korszakokban nem lehet teljesértékű brazil népi zenéről beszélni, mivel a zenei irányzatok/világok határozottan oszlottak el a különböző etnikai csoportosulások között és amíg a nép, és ezáltal a művészet maga is, nem kezdett el keveredni, addig csak külön indián, afrikai vagy portugál zenéről volt szó és nem kimondottan brazilról. Andrade ugyanakkor szembemegy a napirenden lévő tendenciákkal is, mivel úgy gondolja, hogy helytelen pusztán az ősi elemek kiragadása a kontextusból, illetve kijelenti, hogy a monarchiából öröklött, bár módosult zene sem képvisel egy „kielégítő fúziót”, ami képviselhetné a brazil zenét. Mindemellett elutasítja és ignoránsnak tartja az elit irányelveit és az európaiak tanácsait, melyek szerint, az autentikus brazil zene csak és kimondottan a bennszülött (amerindiai) hagyatékból származhatna, kiutasítva a diskurzusból más (európai és afrikai) alakító hatásokat. Úgy gondolja, hogy egy nemzeti művészet nem jöhet létre az alkotóelemek önkényes („dilettáns”) szétszálazása és kiválogatása révén, mivel az már

¹⁹² Nunes, Oswald Canibal, 75-77.

¹⁹³ „A brazil népi zene fajunk legteljesebb, legnemzetibb, legerősebb alkotása egészen mostanáig.”
Mário de Andrade, *Ensaio sobre a música brasileira* (São Paulo: Livraria Martins Editora, 1972), 24.

készen áll a nép tudattalanjában, annak ellenére, hogy a zenei folklórt még maguk a brazilok sem ismerik teljes valójában. Mário de Andrade elmélete szerint a brazil népi zenében az indián jegyek alacsony arányban érvényesültek, a portugál befolyás közepes, az afrikai elemek viszont erőteljesen érezhetők, mindeközben pedig az argentin tangó és a bevándorlással érkezett európai (spanyol, olasz stb.) hatások is nyomot hagytak. A tanulmánynak van egy bizonyos hitvallás- vagy kiáltványszerű ele is, mivel határozottan leírja, hogy egy jó zeneszerző nem lehet exkluzivista, sem egyoldalú, az a feladata, hogy a népművészetre alapozzon, de közben ne tévessze szem elől az összképet és ne essen az utánzásból fakadó hamisítás csapdájába.

Továbbá a költő által felvetett zenei keveredés természetszerűen párhuzamos volt az ország etnikai ötvöződéssel és közvetett módon kihangsúlyozta annak hibrid jellegét. Míg a szellemi, politikai elit számos tagja fehérbőrű európai leszármazott volt, addig például Mário de Andrade családfáján számos afrikai, indián és európai felmenő található, ugyanígy Gilberto Freyre világhírű szociológus felmenői közt is akadtak őslakosok, aminek több, mint valószínű, döntő szerepe volt a két meghatározó személyiség irányultságában a brazil társadalomhoz. Freyre 1933-ban kiadott *Casa Grande e Senzala* (Udvarház és Szolgaszállás) című tanulmánya megvizsgálja a portugálok (sokszor erőszakos) kulturális, szexuális, szociális keveredésének körülményeit és következményeit az indián őslakossággal és a behurcolt rabszolgákkal, egyszersmind fogalmi keretek közé helyezi a társadalom meghatározó hányadának, így magának az országnak a mesztic voltát.¹⁹⁴ Ez a felvetés azokban az időkben eléggé vakmerő és haladáselvű állásfoglalás volt, mivel az intellektuális elit jó része hitt a biológiai determinizmusban, így az afrikaiak alacsonyabb rendűségében is, másokat pedig aggodalommal töltött el a keveredés gondolata; Freyre viszont az afrikai elemek nélkülözhetetlen szerepét is kihangsúlyozta annak az egyedi, trópusi civilizációnak a kialakulásában, amellyé Brazília vált.¹⁹⁵

A Getúlio Vargas vezette populista Estado Novo 1937-es instaurációjával egyidőben megkezdődött a társadalmi feszültségek enyhítése is a lakosság vegyítésének szándékával, amihez kitűnő eszközként szolgált a zene. Rio Grande do Sul államának egykori kormányfője a szambában találta meg azt az erőt, amely képes csillapítani a vallási, gazdasági és etnikai különbségekből származó ellentéteket, mivel a rádió elterjedésével a zene mindenki számára elérhetővé vált és szabad átjárást kapott a különböző kulturális és társadalmi rétegek között. A Freyre által is használt hibrid mivolt egy idő után becsúszott a fajelméletek ködös fogalmi

¹⁹⁴ Gilberto Freyre, *Udvarház és szolgaszállás* (Budapest: Gondolat, 1985).

¹⁹⁵ Idem

rendszerébe, valamint ennek a nemzeti keveredettségeknek a kihangsúlyozása egybeesett a *povo* (néptömeg) – mint szociopolitikai kategória – kialakításának szándékával is. Különös, de jó választás volt a társadalmi hibriditás kihangsúlyozásán keresztül elérhető homogenizációhoz a szamba, ami a kirekesztett, perifériára szorult rétegek kulturális terméke volt, azonban lépésről lépésre a nemzet megdicsőülő zenei önkifejezésévé vált és lassan elkezdett felkúszni a magaskultúrába, ami a későbbi *bossa novát* eredményezte¹⁹⁶. Míg a szamba a modernista művészek és értelmiségiek számára a nemzeti kulturális projekt kivirágzását jelentette, addig a politikai vezetők számára egy remélt nacionalista-populista rezsím sarokköve volt. Továbbá nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az 1945-ig tartó Estado Novo időszakában a brazil modernség '20-as évekből ismert heroikus korszakának kiemelkedő alakjai is bevonódtak a politikai életbe, ezzel pedig egy időre háttérbe szorult a Modernismo avant-garde szellemisége.

Az Oswald de Andrade *Brazilfa Kiáltványából* ismert „export költészet” kiterjedt az irodalmon túli művészeti területekre. A kommunikációs eszközök fejlődésével és az információ felgyorsult terjedésével a szamba világkörűli útra indult, ami a Vargas rezsím presztízsét is elkezdte növelni nemzetközi szinten. A szamba diadalmenetének leghíresebb arca talán Carmen Miranda, „the lady in the tutti-frutti hat”, aki Brazília kulturális nagykövete volt a '40-es évek Hollywoodjában. Az énekesnő imázsának elengedhetetlen kellékei voltak a nagy fejdíszek, a csillogó ékszerek vagy Salvador de Bahia afro-brazil (az ún. *baianák* által hordott) stilizált női viselete – és bár Portugáliában született, jelképesen megtestesítette a mesztic Brazíliát. Ugyanakkor a „csicsás” előadásmód és a túldíszítettség miatt a kor kulturális elitjének jó része túl „amerikanizáltnak”, illetve a szamba autochton jellegétől túl távolinak vélte a művészetét, valamint neheztelt rá, amiért elmélyíti a nyugat Brazíliáról és a trópusokról alkotott sztereotípiáit.¹⁹⁷

Az '50-es évek közepétől beköszöntött Juscelino Kubitschek kormányzása, akinek feltett szándéka volt, hogy ötven év modernségét öt év alatt ugorja meg az ország. Egyesek ezt a periódust a boldog reménységek vagy a bizakodás korszakának vélték, mivel a gazdasági fellendülés és az iparosodás felgyorsulása mellett a kulturális élet is virágzásnak indult. Ebben az időszakban épült maga Brazíliaváros is Lúcio Costa várostervező és Oscar Niemeyer építész tervei alapján. A fővárost teljes egészében a modernitás (azon belül is a futurizmus irányelveinek) szimbolikája hatja át, a közepén elhelyezkedő országháztól kezdve a város

¹⁹⁶ Szilágyi Ágnes Judit, *Távolodás Európától. Nemzetépítés és kultúrpolitika Brazíliában az Estado Novo idején (1937-1945)* (Budapest: Áger Bt., 2004)

¹⁹⁷ Idem

repülőgép alakú felülnézeti összképéig, amely a nemzet haladáselvűségét, dinamizmusát és tettekkészségét jelképezi.

Ugyancsak ez az a periódus, amelyben a szamba és a brazil népzene harsányságát hivatott felülírni a *bossa nova*, egy, az akkori tendenciáktól merőben eltérő, zenei stílus. Rio de Janeiro déli részének középosztálybeli művésznemzedékének az innovációja a szamba és a *cool jazz* elemeinek kombinációjából állt, a szambánál ismert poliritmikát felváltotta a dallamközpontúság és a hangszerelés leegyszerűsödése. A *bossa nova* dalszövegei irodalmi igénytelenséggel íródtak, az addig megszokott szövegezés társadalmi felelősségvállalása és nemzeti, közösségi jellege háttérbe szorult, ehelyett pedig az egyén és a líraiság került fókuszba. Az irányzat legfontosabb alakjai Antônio Carlos Jobim zongorista, Vinícius de Moraes költő-diplomata, illetve João Gilberto gitáros-énekes, kinek véleménye szerint az énekesek számára a zene megélése esztétika és költészet kellene legyen, mivel aki énekel olyan, mint aki imádkozik, azaz a lényegre és az érzékenységre kell törekednie.¹⁹⁸ A *bossa nova* egyik mesterműje Gilberto 1958-ban felvett dala, a *Chega de saudade* („Elég a vágyódásból”), amelyről Ruy Castro (író, műfordító, publicista) azt mondta, hogy az az „egy perc ötvenkilenc másodperc, amely mindent megváltoztatott”.¹⁹⁹ A '60-as évek elejére a *bossa nova* gyakorlatilag (hódító) világszerte útra indult. 1962-ben a New York-i Carnegie Hallban léptek fel az újdonsült zenei stílussal, ugyanakkor Tom Jobim és João Gilberto csatlakozott Stan Getz szaxofonoshoz, akivel felvették a *Garota de Ipanema*-t, amelynek született egy angol nyelvű verziója is Jobim és Frank Sinatra előadásában, *The Girl from Ipanema* címmel, ami egészen 1964-ig uralta a toplistákat az Amerikai Egyesült Államokban.²⁰⁰

Ami a *bossa nova* szerepét illeti a brazil köztudatban, talán az a leginkább megállapítható, hogy hatalmas népszerűsége ellenére is bizonyos fokig megosztó volt. Sokan úgy vélték, hogy a *bossa nova*ban teljesedik ki Oswald de Andrade „export költészete”, a kulturális elit üdvösen fogadta és a szívébe zárta, mivel a modernség eljövételét látta benne, azt, hogy Brazília végre nem zenei nyersanyagot exportál, hanem egy elismerésre méltó, alapjaiban is elmélyült készterméket.²⁰¹ Ugyanakkor a többségben baloldali irányultságú, ám nemzeti érzelmű rétegek túl individualistának vélték az új stílust és elítélték a társadalmi szerepvállalás mellőzését.

¹⁹⁸ „Acho que os cantores devem sentir a música como estética, senti-la em termos de poesia e de naturalidade. Quem canta deveria ser como quem reza: o essencial é a sensibilidade.” – Brasil Rocha Brito, *Bossa nova*. In: Augusto de Campos (Org.), *Balanço da bossa e outras bossas* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1974), 36.

¹⁹⁹ Ruy Castro, *Chega de Saudade*, 175. apud *Brutality Garden*, Christopher Dunn, 29.

²⁰⁰ Christopher Dunn, „Tropicália: Modernidade, Alegoria e Contracultura (1967-1972)” in *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, Carlos Basualdo (São Paulo: Cosac&Nify, 2007), 59-61.

²⁰¹ Dunn, *Brutality Garden*, 28-33.

A *bossa nova* elválaszthatatlan a Kubitschek időszak optimizmusától, amit egy sokkal gondterheltebb és konfliktusosabb korszak követett az 1964-es katonai puccs után. Lévén, hogy a '60-as évekre általánossá és egyre feszültebbé vált a hidegháborús léthangulat az amerikai kontinensen, az Egyesült Államok úgy döntött, hogy Kuba szovjet kézre kerülése után mindenképpen megakadályozza a szocializmus elterjedését Latin-Amerika többi részén. Mivel a Goulart vezette Brazíliában egyre markánsabban érezhető volt a baloldal felé való gravitálás. Az Egyesült Államok ezt nem tolerálhatta és 1964-ben a brazil belügyekbe beleszólva, hatalomra juttatta a jobboldali, fehér, keresztény konzervatív elit képviselőit, amivel kezdetét vette a katonai diktatúra.²⁰²

Tropicália: allegória, ellenpontozás, újítás

A tropikalizmus egy rendkívül sokszínű és összetett fogalom. Brazília paradox természetéből fakadóan a katonai diktatúra 1964-es érvénybe lépése a kezdetekben még nem jelentett teljes elnyomást. Különös módon a baloldali többségű kulturális elit és diákság még egy ideig relatíve szabadon tevékenykedhetett, ennek köszönhetően pedig kezdetét vehette egy új irányzat megalakulása. A fiatal zenésznemzedék, bár még mindig lelkesedett a *bossa nova*-ért, a brazil népzene új mélységeit szerette volna felfedezni, a már ismert jellegzetességeit továbbgondolni, de ugyanakkor nyitott volt az angolszász rock és a beat irányzatokra is, ezáltal pedig igyekezett egy addig elképzelhetetlen forradalmi innovációt beemelni a kulturális köztudatba. Ezek az újítási szándékok egybeestek a művészet más területein zajló szervezkedésekkel is. A filmművészetben erőre kapott a *Cinema Novo* mozgalom, melynek kiemelkedő alkotása volt Glauber Rocha 1967-es *Terra em transe* („A föld transzban”) című filmje, amely allegorizálja a brazil populizmus összeomlását és az autoriter rezsim felemelkedését.²⁰³ Caetano Veloso, a tropikalizmus egyik „alapítóatyja”, úgy nyilatkozik a mozgalomról, hogy az egy meghasonlott ambíció révén szökkent szárba, mivel egyrészt a '60-as évek elején tevékenykedő politikai szerepet vállaló fiatal értelmiségiek szerettek volna egy olyan körképet mutatni Brazíliáról, amelynek révén nyilvánvalóvá válik egy társadalmi reform sürgető igénye, másrészt viszont feltett szándékuk volt egy erős filmipar stabilizálása is.²⁰⁴ Bár rengeteg negatív hazai kritika érte a *Cinema Novo*-t, miszerint pont benne fejeződik ki az

²⁰² Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, (São Paulo: EdUSP, 2016), 249-250.

²⁰³ Dunn, *Brutality Garden*, 7.

²⁰⁴ Caetano Veloso: *Antropofagia*, 1st ed. (São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012), 66.

ország kulturális elmaradottsága, amiért szégyenkezni kell, a mozgalom akkora nemzetközi presztízsre tett szert, hogy olyan jelentős filmrendezőkre is hatással volt, mint Pasolini, Sergio Leone, Herzog és Coppola.²⁰⁵

A *Cinema Novo* tevékenysége pedig egyenes úton befolyásolta magát a színházi életet is: a színművészet katonai puccsra adott első válasza egy musicalen keresztül bontakozott ki.²⁰⁶ A São Pauló-i Arena színház igazgatójának, Augusto Boalnak a rendezésében bemutatásra került az *Opinião* (Vélemény) című színdarab, amelyben a két szerény származású főszereplő dalokkal átszőve adta elő az élettörténetét, ebben a narratívában pedig a zene összesítette és közvetítette a jelen társadalmi érzületet, miszerint a vélemény megformálásához minden állampolgárnak joga van, származásától, anyagi helyzetétől függetlenül, még ha azt a diktatúra minden rendelkezésére álló eszközzel próbálja is akadályozni.²⁰⁷ Egy, az Arena színpadán előadott, ugyancsak jelentős (szerkesztésében is egész érdekes) színdarab volt a *Zumbi*, amely egy rabszolgalázadás történetét beszélte el. A színészek nem voltak sem professzionális énekesek, sem táncosok, a közönség számára pedig érthető és átérezhető laikus hozzáállással ültették gyakorlatba a játékot, úgy, hogy mindeközben egy szereplőt több színész játszott el, vagy egy színész több karaktert. Ez a különleges elegy pedig egy nagy kollektív főszereplőt reprezentált. A karakteri szinten zajló síkváltások, az, hogy bárki lehetett főszereplő, vagy képviselhette a tömeget, mind-mind meghatározott céllal beillesztett elem volt, annak érdekében, hogy az előadás autentikus és átélhető legyen.²⁰⁸

Az Arena forradalmi tevékenysége mellett is kiemelkedő volt a José Celso Martinez Corrêa vezette Oficina (Műhely) társulat működése. Amíg az Arena a Goulart korszak populista hanyatlásából, valamint az osztályharc iránti fokozott érdeklődésből merített, addig az Oficina a polgárság '64-ben kezdődő lassú széthullásából inspirálódott; a társulat előadásmódja rendkívül közönségközelit, sokszor offenzív volt, a színészek nem riadtak el a nézők bevonásától, még ha ez azt is jelentette, hogy átlépik a személyes teret vagy akár megütik őket.²⁰⁹ Egyik híres előadásuk, Oswald de Andrade egy feledésbe merült színdarabja, az 1937-ben kiadott *O rei da vela* (A gyertya királya) révén került Caetano Veloso közelebbi kapcsolatba a költő-filozófus nézeteivel, így talán nem véletlen, hogy a darab premierje és a

²⁰⁵ Caetano Veloso, *Antropofagia*, 66-67.

²⁰⁶ Roberto Schwarz: „Cultura e política, 1964-1969. Alguns esquemas”, in *O pai de família e outros estudos* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978), 80.

²⁰⁷ Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, 80.

²⁰⁸ Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, 82.

²⁰⁹ Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, 85.

Tropicália című dal megszületése, amely a mozgalom egyik manifesztuma lett, körülbelül ugyanarra az időre tehető.²¹⁰

Ami a zene világát illeti, a tropikalizmust megelőző időszakot egy eléggé sok irányú mozgolódás jellemezte. A '60-as évek elejére a *bossa nova* útja több csapásra oszlott: egyfelől, mivel a korszak művészei már elégedetlenné váltak az irányzat bevett szentimentalizmusával (amely már elveszítette a kapcsolatot a brazil hétköznapiéval és visszatoront a magaskultúra elefántcsonttoronyába), visszanyúltak a szamba északkelet-brazíliai gyökereihez, dalba vették a társadalmi kiszolgáltatottságot, igazságtalanságot, a szegénységet, és alapot szolgáltatottak a későbbi tiltakozó zenének („protest music”); másfelől kibontakozott egy a João Gilberto megszokott stílusánál „jazzesebb” és kirívóbb irányzat.²¹¹ A *bossa nova* ezen második generációjának legkiemelkedőbb alakja volt Chico Buarque, kiváló énekes-dalszövegíró, kinek dalaiban harmonikusan elegyedett a társadalomkritika és a lírikus személyesség. A *Fado Tropical* és *Cálice* (Kehely) című dalaiban diszkrétan és finoman bírálja kora szellemiségét és a diktatúrát. A *Fado Tropical* esetében a fájdalom és az irónia váltakozva kíséri a szöveget a címtől egészen az utolsó sorig. A fado olyannyira a portugálok sajátja, mint ahogy a szamba a braziloké, így első ránézésre meglepő, hogy a megannyi fizikai és szellemi térben vívott szabadságharc után az egykori gyarmattartó szívéhez legközelebb álló műfajt célozza meg. A refrénben – „*Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal / Ainda vai tornar-se um imenso Portugal*” („Jaj, egyszer még teljesül ezen föld vágya / Egyszer még egy hatalmas Portugália lesz”) – a volt gyarmatállamok lakóinak tudattalanjában megbújó alsóbbrendűségi érzés bukik a felszínre, a múlt fájjalása, eltüntetésének szándéka, az egykori alárendeltség eltörlése az ideák szintjén lezajló szerepcserén keresztül. A *Cálice* című dal majdnem teljes mértékben a lélek síkján mozog. A refrénben intertextuálisan beemeli az evangéliumot, Jézus Gecsemáné kertben töltött éjszakájának epizódját: „*Pai, afasta de mim este cálice*” („Atyám, ha lehetséges, mőljék el tőlem e pohár” Máté 26,39, Károli), amin keresztül egyúttal megkerüli a kor cenzorait, ugyanis a „*cálice*” és a „*cale-se*” (kötőmód, jelenidő, „hallgass/hallgasson”) a brazil portugálban homofón kifejezések, így a dalban nemcsak a keserűség megszűnéséért könyörög, hanem a szólásszabadság visszatéréséért is.

Bár ezt a második generációt nagyon szerteágazó tulajdonságok, művészi attitűdök jellemzik, a különböző nyomvonalakat összetartó legfontosabb erő az eredeti brazil zenei hagyomány iránti elhivatottság, valamint a nemzetközi zenei irányzatoktól való elzárkózás

²¹⁰ Veloso, *Antropofagia*, 47-50.

²¹¹ Dunn, *Brutality Garden*, 55-56.

(vagy hozzájuk való ellenséges viszonyulás), ami a modern brazil népi zenét (*música moderna popular brasileira*) eredményezte, ami csak brazil népi zeneként híresült el, a továbbiakban pedig MPB-ként hivatkoztak rá.²¹² Az MPB ugyanakkor inkább úgy volt meghatározható, hogy mit nem képviselt: eklektikus volt, a népi zenei regiszter számos szintjét megmozgatta, a szociális felelősségvállalás fontosságát sugallta közvetett vagy közvetlen módon, de elfordult a külföldi hatásoktól és teljesen elhatárolódott a rocktól, amit pusztán egy múló hóbortnak tekintett. Ezért is állt éles ellentétben a *iê-iê-iê* mozgalommal, amit az Egyesült Államokból érkező elemek „majmolásának” vélték.²¹³

A *iê-iê-iê* mozgalom másik neve, egy népszerű televízióműsor alapján, *Jovem Guarda* („Fiatal Őrség”), és főleg azokat az új generációs zenészeket sorolták hozzá, akik az angol, illetve az amerikai rock’n’rollal azonosultak és különösebb stilizálás vagy adaptáció nélkül ültették át brazil keretek közé a műfajt, amivel elérték ugyan a tömegkultúra tetszését, de az elit összességében öngyarmatosításnak vélte az egész irányzatot. A *Jovem Guarda* arca Roberto Carlos volt, egy munkásosztályból származó, karizmatikus fiatalember, az irányzat „koronázatlan királya”. Bár a *iê-iê-iê* a világszerte sztárolt és imitált rockból inspirálódott, beépítette a *modinha* egyes elemeit is (ami egy XVIII-XIX. századi brazil szalonzene volt), de mivel apolitikus volt és kozmopolita, kivívta magának a nemzeti érzelmű kritika rosszállását, egyesek pedig úgy vélték, hogy Carlos csak azért fordult a rockhoz, mert elbukott, mint *bossa nova* énekes.²¹⁴

Ez az a pont, ahol Caetano Veloso visszaemeli az antropofágia tézisét a kultúrába. Egy 1965-ös kerekasztal beszélgetésen arról beszél, hogy a hagyományos elemek, főleg a szamba, használata az MPB-ben inkább egy visszalépést eredményez a zenében, semmint fejlődést, és mindamelllett, hogy az MPB szekértábor a *Jovem Guardát* a nemzeti értékek „árulójának” tekintette. Veloso a modernség egy új alternatíváját, a városi kultúra önkifejezését látta meg benne, így ahogy az ’50-es évek *bossa nova* énekesei a jazzt használták fel a „vérfrissítésre”, a ’60-as évek jelenében a rockzene beépítése hozhat új fordulatot, ugyanis észrevette, hogy a brazil kultúrtörténetnek, azon belül is a zenének, van egy organikus fejlődési vonala (*linha evolutiva*), amely nem képes a haladásra, csak úgy, ha (a tradicionális elemeket nem feledve) teret enged az új hatásoknak, szelektálja, majd magába építi őket, mint azt Oswald de Andrade antropofágia tézisének kifejtésében már láthattunk.²¹⁵ A későbbiekben a tropikalizmusban

²¹² Dunn, *Brutality Garden*, 55-56.

²¹³ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 61-62.

²¹⁴ Dunn, *Brutality Garden*, 58-59.

²¹⁵ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 60-63.

teljesedik ki az idegen hatások „felfalását” követő asszimiláció a kulturális kannibalizmuson keresztül. Negyven évvel az *Emberevő Kiáltvány* kiadása után a tropikalisták számára Oswald de Andrade nézetei új keretek közé helyezték az alkotást. Caetano Veloso a *Verdade tropical* (Trópusi igazság) című emlékiratában úgy fogalmaz, hogy: „*A idéia do canibalismo cultural servia-nos, aos tropicalistas, como uma luva. Estávamos "comendo" os Beatles e Jimi Hendrix*”²¹⁶ („A kulturális kannibalizmus eszméje nekünk, tropikalisták számára, kesztyűként szolgált. Beatles-t és Jimi Hendrixet ’ettünk’”)

A tropikalizmus első fontos állomása a riói TV Record által közvetített *Festival de Música Popular Brasileira* (Brazil Népi Zenei Fesztivál), ami a ’60-as években oly népszerű, televízióon keresztül is követhető táncdalfesztiválok között is talán a leginkább várt és legnívósabb volt, pedig sokan úgy vélték, hogy az esemény a már amúgy is ismert és elismert zenészek játéktere volt.²¹⁷ Ezen a színpadon vált Caetano Veloso és Gilberto Gil országosan ismertté 1967-ben.

Veloso egy argentin zenekar, a Beat Boys, kíséretében adta elő *Alegria, alegria* („Öröm, öröm”) című számát, ami első körben meglepetést okozott, de felháborodást is keltett, mivel a zenekar elektromos gitárt használt, ami az MPB köreiből úgymond ’számkivetett’ hangszernek számított, mivel a zenei gyökértelenség és a globalizáció szimbólumaként tekintettek rá. A dal egy trópusi *flâneur*-t mutat be, és világában látszólag összefüggéstelen képek és hatások váltakoznak, valójában viszont a kortárs pop kaleidoszkopikus panorámáját festik fel.²¹⁸ A dal fontos pontja a „*uma canção me consola*” („egy dal vigasztal”) sor, amely összefoglalja a ’60-as évek általános léhangulatát és művészi attitűdjét. A zene (vagy általában a művészet) már nem megszabadító erő, mint ahogy Chico Buarque „*A banda*” című dalában megjelenik, vagy útmutató valamilyen végső igazsághoz/megoldáshoz, hanem egy pusztán vigasz vagy menedék a hétköznapi monotonitása, valamint a katonai elnyomás elől.

A fesztivál másik kiemelkedő pontja Gilberto Gil *Domingo no Parque* (Vasárnap a parkban) című dala, az Os Mutantes kíséretében, amely egy szerelmi háromszög rövid és tragikus történetét meséli el pillanatképekben. Gil előadása adta meg azt az erőteljes auditív és vizuális szintézist, ami konszolidálta a Tropicália felemelkedésben lévő irányzatát, ami a megelőző tendenciákhoz képest (mint például a *bossa nova*) nem igazán kategorizálható be formai vagy esztétikai szempontból, sokkal inkább a posztmodernség meghatározhatatlan keretei közé illeszkedik, mert előszeretettel használja a játékos iróniát, a paródiát, az

²¹⁶ Caetano Veloso, *Verdade Tropical* (São Paulo: Companhia das Letras, 2017), 172.

²¹⁷ Dunn, *Brutality Garden*, 61-64.

²¹⁸ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 60-63.

intertextualitást és a pastiche.²¹⁹ Mindezek mellett a tropikalizmus talán legfontosabb eszköze az allegória volt. Roberto Schwarz nézetei szerint, pedig maga a tropikalizmus volt allegorikus abból az okból kifolyólag, hogy azok a képzettársítások, amikkel dolgozott (legfőképpen, ahogyan dolgozott), semmiféleképpen sem lehettek szimbolikusak, mivel a szimbólumok elválaszthatatlanok a jelölt entitástól, az allegória viszont kontextustól függően, ugyanakkor szabadabban értelmezhető és továbbszöhető.²²⁰

A tropikalizmusban teljesül Oswald de Andrade *Embrevő Kiáltványából* ismerős „minden hiba milliós közreműködése”. A tropikalista kannibál újraértelmezi a világban elfoglalt helyét, felfalja és asszimilálja a különböző esztétikai és politikai termékeket, amelyek sokszor ellentmondásosak, a régi és az új, a tradíció és az innováció, az archaikus és a modern konfliktusainak epicentrumába helyezkedik és közvetítővé válik.²²¹ A tropikalizmus egyik fő célja egy alternatív brazil valóság bemutatása volt, amelyben egyaránt helye volt a semmiből felépített Brazíliavárosnak és a favellák viskóinak, Amazóniának és a Coca Colának.

A tropikalizmus manifesztumának is tekinthető Caetano Veloso *Tropicália* című dala, amelyben az imént említett ellentmondásokat éneklie meg allegóriák láncolatán keresztül, egyszersmind keretet adva a '60-as évek társadalmi, politikai érzületének. A dal felütésében ironizálja a Brazília területén született első írásos emléket, Pero Vaz de Caminha korábban már idézett levelét a portugál királyhoz, utána pedig egy perspektívaváltást követően a költői ént egy XX. századi jelenetben találjuk, ahol repülők szállnak el a feje fölött és kamionok nyomán jár, az ország közepe felé halad. A „*Viva a bossa, sa, sa / Viva a palhoça, ça, ça, ça, ça*” refrénben híven tükröződik Brazília paradox jellege, mivel egyaránt éljenzi a magaskultúra egyik ékkövének számító *bossát*, valamint a bádógvárosok kunyhóit, ugyanígy a második szakaszban mindenféle érzelgősség nélkül a szemünk elé tárja, hogy a főváros híres műemléke „krepp papírból és ezüstből van”, aminek több, mint valószínű, hogy egyszerűen csak az a célja, hogy a modernista és tradicionalista szekértáborok tudatosítsák, hogy a portugál örökség, a mélyszegénység és a művészet legmagasabb szintjei is mind-mind a brazil valóság részei. Ez az ellentmondásosság teszi igazán karakteressé a néplelket és az országot, így eljött az idő, hogy ezt az emberek elfogadják, az egyenlőtlenségeket feloldják, anélkül, hogy az egyik vagy másik oldalt misztifikálnák.

²¹⁹ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 60-63.

²²⁰ Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, 78.

²²¹ Júlio Diniz (PUC-Rio/CNPq). „Antropofagia e Tropicália – devoração/devoção, a francia eredeti szöveget bemutatták a Brésil/Europe: repenser Le Mouvement Antropophagique” (Kollokvium, Collège International de Philosophie, Paris, 2007), 4.

Ezeket a brazil trópusi allegóriákat bontakoztatja ki az 1968-ban kiadott *Tropicália, ou Panis et Circensis* album, ami Caetano Veloso, Gilberto Gil, Tom Zé, Gal Costa, Nara Leão bossa nova énekesnő, az Os Mutantes, Rogério Duprat zeneszerző, illetve Torquato Neto és José Carlos Capinam költők közreműködésével született, és amely ugyanakkor Brazília első tézisalbumának számított, valamint egyből a Beatles előző évben kiadott *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* albumával hasonlították össze.²²² Ezen az albumon lehet Gilberto Gil és Torquato Neto „*Geléia geral*” („Általános lekvár”) című dalával is találkozni, amely a tropikalista mozgalom másik ’kiáltványdalának’ számít.²²³ A *Geléia geral*ban is paradoxonokkal találkozhatunk, viszont a *Tropicália* narratívájához képest megjelenik az ellentmondások szintézisének lehetősége, Brazília hibriditását ugyancsak iróniával és meghökkentő képzettársításokkal énekl meg, de mindemellett a hétköznapokra és tömegkultúrára jellemző kliséket és giccseket is felsorakoztat²²⁴.

1968-ban került sor a III. Nemzetközi Énekesfesztiválra (Festival Internacional da Canção – FIC) a riói TV Globo rendezésében, melynek selejtezői során Caetano Veloso és Gilberto Gil bandát cseréltek, így Veloso (régi álma beteljesüléseként) az Os Mutantes kíséretében előadta az *É proibido proibir* (Tilos tiltani) című dalát, melyről tudta, hogy nagy felháborodást fog kiváltani, de szándékoltan egy happening kiváltásáig vitte el a produkciót.²²⁵ A fellépés során tiltakozott Gil *Questão de ordem* („A rend kérdése”) című dalának kizárása ellen²²⁶ és vehemens beszédet mondott válaszként a közönség fütyülésére és kiabálására, ami gyakorlatilag megakadályozta az előadás tervezett befejezését. A beszéd során bírálta a militáns baloldaliakat, akik megverték a Chico Buarque *Roda-Viva* („Sokaság”) című darabjában játszó színészeket, és a fasisztákhoz hasonlította őket, akik „holnap megölik a öreg ellenséget, aki tegnap halt meg”, illetve kijelentette, hogy ha az emberek ugyanúgy állnának a politikához, mint az esztétikához, eltűnnének a problémák („Se vocês em política forem como na estética, estamos feitos!”)²²⁷

Caetanot és Gilt még ’68-ban elfogták são paulói lakásukban és katonai börtönbe zárták, sok más kiemelkedő értelmiségihez hasonlóan; ezt követte egy salvadori háziőrizet, majd

²²² Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 65-67.

²²³ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 65-67.

²²⁴ Basualdo, *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, 65-67.

²²⁵ Veloso, *Verdade Tropical*, 208.

²²⁶ Santuza Cambraia Naves, *Da Bossa Nova à Tropicália* (Rio de Janeiro: Zahar, 2001), 41.

²²⁷ Cláudio N.P. Coelho, „A Tropicália: Cultura e Política nos anos 60”, *Tempo Social* (Rev. Sociol. USP, S. Paulo), 2. sem. (1989), 162-163. Letöltve: 2020.12-13.

<http://www.scielo.br/pdf/ts/v1n2/0103-2070-ts-01-02-0159.pdf>

1972-ben Londonba emigráltak.²²⁸ Erre az időszakra már a tropikalizmus, mint mozgalom véget ért, viszont megmaradt a '70-es évek ellenkulturális megmozdulásainak központi referenciájaként, illetve egy, a '80-as évekig tartó brazil rock mozgalom egyik inspirációs forrásaként.²²⁹ 1993-ban Gil és Caetano kiadta a *Tropicália 2* albumot, amelyben megemlékeztek a mozgalomról, illetve rámutattak annak mindenkori relevanciájára.

Konklúzió

Jelen tanulmány elsődleges célja az volt, hogy egy rövid betekintést nyújtson a XX. századi brazil kultúrfejlődésbe, illetve hogy közvetetten rámutasson arra, hogy Brazília nem pusztán a riói karneválból, a szambából és a futball iránti rajongásból áll. Oswald de Andrade kulturális kannibalizmusában kifejeződik az új világ felvilágosult emberének és alkotójának magatartása, melynek révén negyven évvel később a tropikalizmus képes volt testet ölteni a művészetben, egy olyan időszakban, amikor az elnyomás fegyvereinek árnyékában „ki szót emelt, az bujhatott, s rághatta szegyenében ökleit”²³⁰.

A Tropicália újraértelmezte és visszahelyezte az antropofágia alapvetéseit a '60-as évek köztudatába, ismételten felforgatta a bevett szabályokat és posztmodern eszközökkel forradalmasította a művészetet. Az idáig vezető út, illetve maga az irányzat egyik legfontosabb üzenete talán az, hogy a világ jelenségei kontextusukban értelmezendők és nem léteznek nagy, mindent átfogó narratívák, abszolút igazságok vagy kizárólagos értékek, származzanak azok akárhonnán, mivel minden egy 'nagy egésznek' a része, így a modernség formabontása sem teljesen elkülöníthető a régmúlt örökségétől, tehát érdemesebb megkeresni azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek asszimilálása révén könnyebben értelmezhetjük a világban elfoglalt helyünk.

Mindent egybevetve, talán nem is lehet arról beszélni, hogy a tropikalizmus határozott véget ért volna, mivel közvetett módon napjainkban is tettenérhető a kulturális köztudatban és a művészi magatartásokban.

²²⁸ Dunn, Brutality Garden, 8.

²²⁹ Basualdo, Tropicália: uma revolução na cultura brasileira, 69-71.

²³⁰ Radnóti Miklós: Töredék, 1944, 2020.11.28. www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Szovegyujtemeny-szovegyujtemeny-1/a-xx-szazad-irodalma-9C3D/radnoti-miklos-1909-1944-A5A2/versei-A5A3/toredek-A66B/

Bibliográfia

Andrade, Mário de. Ensaio sobre a música brasileira. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1972. 11-29.

Andrade, Mário de. *Paulicéia Desvairada*, Prefácio Interessantíssimo (1922), 2020.11-16. <http://www.mac.usp.br/mac/templates/projetos/jogo/pauliceia.asp>.

Andrade, Oswald de. „Manifesto antropófago”. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06. <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>.

Andrade, Oswald de. „Manifesto da poesia pau-brasil”. In: TELES, Gilberto Mendonça: *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3rd ed. Petrópolis, Vozes; Brasília: INL, 1976. Letöltve: 2020.11-06. <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>.

Boaventura, Maria Eugenia. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Editora Ática, 1985.

Bosi, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo: Cultrix, 2001, 385-86.

Brito, Brasil Rocha. „Bossa nova”. In: *Balanço da bossa e outras bossas*, Augusto de Campos (Org.), 17-51. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

Coelho, Cláudio N. P. „A Tropicália: Cultura e Política nos anos 60”, *Tempo Social (Rev. Sociol. USP, S. Paulo)*, 2. sem. (1989), 159-176. Letöltve: 2020.12-13. <http://www.scielo.br/pdf/ts/v1n2/0103-2070-ts-01-02-0159.pdf>

Caminha, Pêro Vaz de. „A carta de Pêro Vaz de Caminha”. In *Estudo crítico*, J. F. de Almeida Prado; *Texto e glossário de Maria Beatriz Nizza da Silva*, Rio de Janeiro: Agir, 1965.

Dunn, Christopher. *Brutality Garden – Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. USA: The University of North Carolina Press, 2001.

Dunn, Christopher, „Tropicália: Modernidade, Alegoria e Contracultura (1967-1972)”. In *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira*, Carlos Basualdo, 59-75. São Paulo: Cosac&Nify, 2007.

Fausto, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: EdUSP, 2016.

Freyre, Gilberto. *Udvarház és szolgaszállás*. Budapest: Gondolat, 1985.

Gandavo, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

Júlio Diniz (PUC-Rio/CNPq). „Antropofagia e Tropicália – devoração/devoção, a francia eredeti bemutatták a "Brésil/Europe: repenser Le Mouvement Antropophagique” (Kollokvium, Collège International de Philosophie, Paris, 2007).

Madureira, Luís. „A Cannibal Recipe to Turn a Dessert Country into the Main Course: Brazilian

"Antropofagia" and the Dilemma of Development". *Luso-Brazilian Review*, Vol. 41, No. 2 (2005): 96-125.

Naves, Santuza Cambraia, *Da Bossa Nova à Tropicália*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 36-49.

Nunes, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

Rákóczi István, *Az indián pajé, a jezsuita atya, a protestáns lelképásztor és az evangelizáló prédikátor – Missziós stratégiák a modernkori Brazíliában az indiánok között*, 2021.01-05. <http://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/449-456-Rakoczi%20Istvan.pdf>

Szilágyi, Ágnes Judit. *Távolodás Európától. Nemzetépítés és kultúrpolitika Brazíliában az Estado Novo idején (1937-1945)*. Budapest: Áger Bt., 2004.

Schwarz, Roberto. „Cultura e política, 1964-1969. Alguns esquemas,” in *O pai de família e outros estudos*, 61-92. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Veloso, Caetano. *Antropofagia*. 1st ed., São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

Veloso, Caetano: *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Vinkler, Beth Joan. „The Anthropophagic Mother/Other: Appropriated Identities in Oswald de Andrade's "Manifesto Antropófago". *Luso-Brazilian Review*, Vol. 34, No. 1 (1997), 105-110.

Urbán Bálint. „Az indianizmustól a kannibalizmusig”, *Orpheus Noster*, A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, kultúr- és vallástörténeti folyóirata, XI.évf. 1. sz. (2019): 46-59.

A deviáns írás könyve
Kommentárok Hazai Attila *Feri: Cukor Kékség* című
regényéhez

Szabó Csanád

„egyetlen lehetőség a megoldás megtalálására
maga a megoldás megtalálása”

Feri

Bevezetés

Megíratlan közhely, hogy Hazai Attila életműve heves vitákat váltott ki és polarizálta a '90-es évek irodalomértelmezői közösségeit. Közhely, hiszen ezt a zavarjelenséget szinte mindegyik Hazairól szóló írás megemlíti, esetleg reflektál is rá. Megíratlan, mivel a megosztottság és az eltérő interpretációs gyakorlatok mögötti elváráshorizontok irodalomszociológiai leírására, valamint a diszfunkcionáló olvasásmódok stratégiáinak kritikájára és alternatívájára mindezekig nem sok kidolgozott narratíva született. A *deviáns írás könyve* című tanulmányomban ennek pótlására teszek – töredékes – kísérletet. Úgy gondolom, a kísérlet jellege eleve töredékes, ha csak egy szerzőre – vagy tanulmányom esetében: egy szövegre – koncentrálnék a kilencvenes évek irodalmi mezőjének holisztikus, több szerzőt, több médiumot és több kultúrafogalmat magába foglaló megragadása helyett. Ez azonban egy sokkal nagyobb, interdiszciplináris intézményi keretek között végrehajtható munka lenne.²³¹ Tanulmányomban tehát ilyen igénnyel lépek fel, viszont csak Hazai Attila *Feri: Cukor Kékség* című 1992-es regényét elemzem. A recepció sikertelenségének – ami alatt egyaránt értem a negatív és a pozitív hozzáállások argumentációjának sikertelenségét, azaz a szöveg körüli valódi disszenzus (a befogadói közeg hatalmát növelő vitafelület²³²) elmaradását – bemutatása után saját szövegértelmezésemmel igyekszem argumentálni a regényben rejlő szubverzivitást. A szövegértelmezői rész jóval terjedelmesebb, mint a recepcióelemzés, ami talán ellentmondhat a bevezetőben megfogalmazott irodalomszociológiai igényeknek. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a saját értelmezési javaslatok *konstruálása* elengedhetetlen a recepció kritikájában rámutatott stratégiákból való kilépéshez – vagy legalábbis a stratégiák újrakonfigurálásához.

²³¹ Vö. „Szerintem a magyar társadalom önismeretének a szempontjából komoly hozadéka lenne fölállítani egy kutatócsoportot, ami irodalmárok, szociológusok, ideológiai kutatók, genderelmélészek stb. részvételével közösen végigkutatná és összefoglalná a magyar irodalmi mező elmúlt negyven évének az alakulástörténetét.” SIPOS Balázs, *Egy szűk, értelmiségi csoport belülről az irodalom? I.*, <https://litera.hu/magazin/interju/sipos-balazs-egy-szuk-ertelmisegi-csoport-belugye-az-irodalom-i.html> (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

²³² Dolgozatomban Bagi Zsolt és Jacques Rancière disszenzusfogalmát használom. Bagi Zsolt Rancière disszenzus- és emancipációelméletét az esztétikai hatalom koncepciójában gondolta tovább, amelynek az a lényege, hogy a tömegkultúra képes a közösség autonómiájának növelésére és hatalmának megélhetőségére. A tömegkultúra itt nem az elnyomó, a tömeget irányítható entitásként kezelő jelentés szerint szerepel, hanem a tömeg emancipációját megcélzó, „bárki” kultúrája aspektus számít. A „bárki” kultúráját pedig disszenzualitáson alapuló közösségkonstruáláson keresztül lehet elérni. A Hazai-szövegek körüli disszenzus egy lehetőség lett volna, hogy az irodalmi közeg új közösséget konstruáljon. A disszenzus fogalmáról lásd: BAGI Zsolt, „A vitás alanya” = *Az esztétikai hatalom elmélete*, Napvilág, Szekszárd, 2017., 60–72.

A megvonás érvei – Hazai-recepció a kilencvenes években

Állításom szerint a Hazai-recepció sikertelensége – vagyis hogy a Hazai-szövegek kapcsán nem sikerült létrehozni a közösség perspektíváit újraosztó disszenzust (ami ugyanúgy lehet formális értelemben vett „pozitív” vagy „negatív” viszonyulás, a hangsúly az újraosztás hatalomnövelő eseményén van) – a megvonás felől közelítő érvelésben keresendő. A Hazai-szövegek negativitását, motiválatlan vagy provokatív hiányosságát kidolgozó értelmezői nyelvek elburjánzásában minden bizonnyal nagy szerepet játszott Bán Zoltán András híres, *Az üresség könyveiből* című kritikája.²³³ Bán Zoltán András szerint a kilencvenes évek elején fellépő fiatal prózairók (kritikájában Csejdy András, Garaczi László, Hazai Attila, Németh Gábor és Szijj Ferenc kötetéről ír) művei lemondanak a szociologikumról, a magyar társadalom ábrázolásáról.²³⁴ Bán Zoltán András érvelésében megjelenik a szövegek és korlátozott befogadhatóságuk kapcsán a nemzedéki megosztottság szempontjai: az új generáció szövegeinek csak az új generáció az adekvát olvasója – akik azonban mégsem váltak e próza reprezentatív értelmezőivé („társalkotóivá”) szemben az Esterházy- vagy Nádas-éra Radnóti Sándorjával vagy Balassa Péterjével.²³⁵

Az ilyen típusú kategorizálások azért fontosak, mert alapvetően meghatározzák a diskurzus irányát, azaz Hazai Attila az irodalmi mezőben való elhelyezésének koordinátarendszerét. A Hazai-recepció két horizontot alkot meg: egy homogén referenciakörpuszt, amely integrált (ismert és elismert) az irodalmi képzelőerőben, és egy homogén idegen körpuszt, amely integrációt igényel az utóbbiba. Természetesen a művészeti alkotások mindig egy korábbi elvárásrendszer premisszáiba szólnak bele, és önmagukat egy új elvárásrendszer letéteményeseként teszik meghatározhatóvá – azonban, ahogy Bagi Zsolt is hangsúlyozza, a meglévő és a lehetséges elvárásrendszerek között nem integráció-elveket kell feltételezni és alkalmazni, hanem a regnáló viszonyok felbontását és újrendezését biztosító emancipatórikus vitatást.²³⁶

²³³ BÁN Zoltán András, *Az üresség könyveiből*, Holmi, 1992/9., 1333–1337.

²³⁴ „És mégis: e próza csak alig jelenít meg valamit közvetlen környezetéből, a »magyar élet« ábrázolására csak bátortalan kísérleteket tesz, semmiféle »világ« feltárását vagy megteremtését nem jelöli meg céljaként, szinte teljes egészében lemond mindenféle szociologikumról, vagyis majdnem légüres térben lebeg.” Uo., 1333. „Az író mint kerti szobor. Üres bábu, már nem alakítója semminek, legfeljebb szemlélője vagy regisztrálója a világ gyengéd közönyének. Egyedül kincse magatartása: önmaga manökenje. Ehhez az íróshoz már irodalom sem kell: az egykori »ürge« végképp civillé dermedt.” Uo., 1334.

²³⁵ „Nagyon jellemző továbbá, hogy ennek a »legújabb prózának« nincs kritikája, vagy ha van, semmiképpen sem a korábban Balassa és Radnóti által gyakorolt értelemben, amikor a műbírálat szerves részévé vált az irodalomnak, egyenértékű párbeszéd volt azzal.” Uo. 1334.

²³⁶ „Az emancipatórikus kultúra másik formája *disszenzuális*. Nem közös érzéseket [...] kell létrehozni, hanem vitatni kell a fennálló közös érzék létjogosultságát. [...] A disszenzuális kultúra feladata nem az egyetértés

Hazai Attila műveinek recepciója esetében az integráció elvére épülő pozicionálás sikertelensége jól megfigyelhető. A Hazai-szövegek mellett érvelő kritikák közös tulajdonsága, hogy általában a meglévő értelmezési szempontok relációjában képzelik el Hazai jelentőségét. Azaz úgy kívánják integrálni az életművet, hogy azt a '90-es években regnáló kánon premisszáinak szubverziójaként mutatják be. Összességében ezzel „csak” arra kaphat választ az irodalmi mező, hogy mi nem egy Hazai-szöveg. Arra, hogy mi lehet, és miért jó, hogy az lehet, ebben a keretben már nehezebb választ találni, vagy csupán a kérdés relevanciáját (miért jó, hogy Hazai más?) megindokolni.

A kilencvenes évek egyik gyakori érve, hogy a Hazai-próza rontott nyelven beszél. A nyelvrontás, slendriánság, tudatos hibázás koncepciója már eleve egy posztmodernnek nevezett kanonikus értelmezői pozícióból származik.²³⁷ A nyelvrontás a regiszterkeverés poétikájával kapcsolódik össze, amivel a szöveg egyfajta distanciát alkot meg önmaga nyelviségétől, és így az irodalmi nyelv sajátosságára (pl. arra, hogy magába tud dolgozni köznapi regisztereket) képes reflektálni. Farkas Zsolt fontos megfigyelést tesz a posztmodern nyelvrontás és a Hazai-próza „nyelvrontásának” különbségéről:

“[S]zokatlan, hogy úgy tűnik, valaki itt élesben beszél nem-jó magyarul. Parti Nagytól, Esterházytól Kukorellyig vannak írók, akik rengeteg slendriánságot bevonnak a hétköznapi nyelvből, s ilyen értelemben nem emelt az irodalmi megszólalásmódjuk, de ezek a szerzők nyilvánvalóan tudják, hogy kell rendesen beszélni, és valamilyen kritikai vagy reflexív viszonyt alakítanak ki. Itt viszont nagyon úgy tűnik, a narrátornak ez az anyanyelve; az elbeszélésnek nem az az egyik fő tétje, hogy különböző nyelvi regisztereket konfrontál egymással.”²³⁸

A slendriánság tehát Hazai Attila prózájában egyfajta anyanyelvként funkcionál: nem regiszterkeveréssel hoz létre kritikai távolságot, ahonnan azonosíthatók a szöveg „tétjei”,

minimális lehetőségeinek megteremtése, hanem a kultúra nézőpontjainak folyamatos tágítása, sokszorozása, kiterjesztése.” BAGI, *i.m.*, 109.

²³⁷ Lásd például Szilágyi Zsófia sorait Parti Nagy Lajos *A test angyaláról*: „A szövegben mintha kettős folyamat lenne tettenérhető: miközben a fiktív szerző harcol a különböző kánonokkal, a nyelvi normával, valamiféle rontott, hibás nyelviséget létrehozva, addig Parti Nagy éppen ennek a »küzdelemnek« a nyomaival, a »nyelvrontással« kérdőjelezi meg, teszi ironikussá a szabályrendszereket és élesíti fel, szabadítja ki a nyelvet az őt elkoptató, köznapi, kommunikatív használatából, a közlő funkció helyett a nyelvre magára irányítva a figyelmet.” SZILÁGYI Zsófia, *A féllábú ólomkatona. Irodalmi mű-hibák*, Kalligram, Pozsony, 2004., 76. Érdemes megfigyelni, hogy Szilágyi Zsófia a köznapi használatot a nyelv elnyomójaként határozza meg, amiből az irodalmi kontextus képes „kiszabadítani” a nyelvet.

²³⁸ Farkas Zsolt hozzászólása, *Vita a Budapesti Skizóról – A Hazai-ügy*, https://magyarnarancs.hu/konyv/vita_a_budapesti_skizorol_a_hazai-ugy-58018 (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

önmaga és az őt megelőző, körülvevő nyelvekhez való viszonya. Hazai szövege túl közel megy saját magához, arra törekszik, hogy a kritikai vagy reflexív távolság minél kisebb legyen, vagy hogy egyenesen eltüntesse azt. Alapvetően ezen tudatosan végigvitt elbeszélés-poétika miatt nehéz fogást találni a Hazai-prózavilágon. Ugyanakkor éppen azért kétséges számomra, hogy a Hazai-prózapoétikában (és főleg a *Feri: Cukor Kékségben*) meghatározó „közelség”-élmény vajon leírható-e a nyelvrontás fogalmával, mert ezzel – úgymond – túl távolra kerülünk a „közelség”-élmény esztétikájának artikulálásától: az anyanyelvet nem ismerhetjük meg az anyanyelvet csak „eljátszó” poétikák felől. Ha ez az anyanyelv idegen a közeg számára, akkor nem integrálni kell a meglévő nyelvek kánonába, hanem idegenségének megőrzésével helyet biztosítani számára. Az idegenségére viszont csak úgy láthatunk rá jobban – és fontos, hogy nem átlátni akarjuk transzparenssé téve azt²³⁹ –, ha megváltoztatjuk szempontjainkat éppen az idegenség hatására. Hazainál például úgy, hogy nem a meglévő – ismert és elismert – posztmodern nyelvrontás szerint határozzuk meg, hanem ezen fogalmak hatótávolságán kívül írjuk le a szövegek „anyanyelvét”. Dolgozatom szövegértelmezési fejezeteiben erre teszek kísérletet, amikor a *Feri: Cukor Kékség* anyanyelvét a lokális és globális figyelemszerkezetek, valamint a „működő” és a „nem működő” írástípusok elemzésén keresztül vizsgálom.

Hasonló érvelési problémák merülnek fel Németh Gábor „*mondatmetafizika*” és „*a humánus megvonása*” leírásaival kapcsolatban is.²⁴⁰ A tabusértések detektálása önmagában fontos lépés a másság felismeréséhez és a másság paramétereinek megfogalmazásához, azonban az integráció-elv logikájából és vonzásából ennyivel még nem lehet kilépni. A mondatmetafizikát és a humánusot övező konszenzussal szembeni pozícionálás sokkal inkább további distanciákat képez, hiszen a kurrens irodalmi beszédmódok és irodalomértési modellek pilléreihez köti a Hazai-próza észlelhetőségét. A Hazai-próza így „mindössze” egy instrumentum lesz, amelyen keresztül a regnáló beszédmódok és konszenzusok negativitását élhetjük meg.

Odorics Ferenc terminusa kétoldalú megoldást talál arra a probléma, hogyan lehet egyszerre a korábbi beszédmódokat (a „hagyománytól”) zárójelbe helyezve és azokat játékba

²³⁹ Vö. Édouard Glissant transzparencia és opacitás fogalma, Édouard GLISSANT, *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Michigan, 1997., *Transparency and Opacity*, 111–121.

²⁴⁰ „Szerintem a Hazai-próza legalább két tabut megsért. Az egyik a magyar irodalmi közgondolkodás humánusának a tabuja, amely közgondolkodás önmagát - az egyszerűség kedvéért, mondjuk, Ottlikig vagy a Nyugat késői korszakáig visszavezethetően - nemcsak ezzel a humánusfogalommal írja le, hanem - nem tudom, kié a szó, de használom, mert nagyon szimpatikus - a mondatmetafizikával is. Ez a másik tabu, amit ez a szöveg megsért.” *A Hazai-ügy...*, Németh Gábor hozzászólása.

hozva beszélni a kilencvenes évek új prózájáról. Odorics Garaczi László, Hazai Attila és Németh Gábor szövegeit a „kvázi-ártatlanság” poézisaként határozza meg:

“A kvázi-ártatlanság poétikájának ez a meghatározó retorikai fogása. A túlbeszélés, a rájátszás, az átlendülés. The dark side of the horse. Röviden: az ártatlan szívátás. A kvázi-ártatlanság poétája annyira beleáll a hagyományba, annyira benne van, hogy kilóg belőle. Túllógja magát.”²⁴¹

A hagyományon „túllógás” egy köztes állapotot idéz meg, amely szerint a irodalmi művek transzparenssé tehetik a szöveghagyományt éppen azért, hogy totálisan belehelyezik magukat abba. A transzparenszé tétel azt jelenti, hogy a hagyománnyal való extrém azonosulás miatt maga a hagyomány határai mosódnak el, és egy újabb reflexív játéktér jöhet létre, amelyben a már megelőlegezett beszédmódok, prózapoétikai eljárások reflektálódhatnak, ugyanakkor el is lehet tüntetni a nyomukat. Az utóbbi effektusra Odorics a Barthes-i „örömszöveg” terminust alkalmazza, amivel a primer, az irodalmi hagyományban „nyakig benne levés” érzését felfüggesztő befogadási élményeket szeretné artikulálni, teret engedve ezzel az irodalomtörténeti kontextusból való kilépés számára. Ez a kilépés, ez a felfüggesztés az olvasó számára egy kevésbé reflektált, viszont a szövegek esztétikájába belefeledkező magatartást enged meg, ami ahhoz is hozzájárul, hogy minden újraolvasás során másként érzékelhesse az integratív kánon szempontjaitól eloldott műveket:

“Az öröm-szövegek nem képviselnek új, vagy bármilyen szövegműfajt, s ellenkezőleg: nem is írnak elő sosem látott/használt értelmezési stratégiákat, azonban helyfoglalásukkal, térképesedésükkel előhívhatják azokat az olvasási módokat, beindíthatják azokat a nyelvjátékokat, melyek az újraolvasás, az elidőzés, az inyenckedés, az örömködés, a bibelődés, az átmetszés műveleteiből építkeznek, amelyek az irodalmi diszkurzustér folyamatos átrajzolását írják elő, a textus állandóan változó terében a novella hagyományát tartják életben: mindig másképp.”²⁴²

Odorics Ferenc olvasási ajánlata már több lehetőséget biztosít a Hazai-szövegek integratív-elvű szemléleten túli elgondolására. A primer befogadási tapasztalatok

²⁴¹ ODORICS Ferenc, *A (kvázi-)ártatlanság poétái: Garaczi, Kukorelly, Németh, Hazai, Ficsku, Alföld*, 1998/2., 79–82.

²⁴² Uo.

hangsúlyozása mindenképpen fontos a Hazai-szöveg másságának megragadására (főleg, hogy a Hazai melletti értelmezők sokszor nyíltan kijelentették az olvasási tapasztalataik argumentálhatatlanságát, általában negatív, a mű pozícionálhatóságát nehezítő tényezőként.²⁴³) Ugyanakkor éppen a kettős játék elmélete miatt nem tartom elég szubverzívnek Odorics érvelését: a meglévő értelmezési sémákba való tökéletes beilleszthetőség továbbra is az alteritástapasztalat elnyomásaként tűnik fel, illetve az „örömszöveg” mint a reflektált olvasói tapasztalatokat kikezdő affektivitás hangsúlyozása túlságosan kívül helyezi a műveket a megvitatás eseményén: a befogadás egyediségét és megismételhetetlenségét emeli ki, amivel mintha szintén a szövegekről szóló közös beszéd terét korlátozná.

A kilencvenes évek „Hazai-ügy” diskurzusában megfigyelhető a kritika és a kánon viszonyának problémája. Már Bán Zoltán András is attól tart, hogy Hazai Attila szövegei egyszer kanonizálódni fognak,²⁴⁴ a *Budapesti skizó* négyes vitájában a kanonizálódás/kanonizálhatóság szempontja szintén kulcsfontosságú. Mindezekből a kritikus szerep egy lehetséges ideológiájára lehet következtetni: arra a vállalt vagy nem vállalt ethoszra, hogy a kritikus feladata a mű egy meglévő kánonhoz mérése és egy meglévő kánonba helyezése. Az a szempont nem sokszor merül fel, hogy a mű értelmezésével a kánon viszonyrendszere újrarajzolható, vagy – radikálisabban fogalmazva – a kánon mint az irodalmi termelést ellenőrző virtuális apparátus megkérdőjelezhető lehet. A kánon adott és a mű is az: a kettő korrelációja ezért elsősorban az integráció elvén keresztül képzelhető el. Az integráció azonban egyre csak szűkíti a kánont, mivel asszimilálja a műveket a korábbi horizontokhoz igazításon keresztül – Hazai esetében érvelésem szerint ez a negativitás és a megvonás értelmezői alakzataiban érvényesül –, nem pedig másságukat bevonva újrarendezi a fennálló viszonyokat. Mindezeket túl a kánon és a kritika szövetsége is felettébb kétséges: miért baj, ha nem sikerül kanonizálni Hazai Attila szövegeit? És miért baj, ha sikerül? Kinek a kánonjáról beszélhetünk egyáltalán? A fő kérdés végül is az: mit tud nyújtani a kánon mint szelektáló tudásforma az irodalmi közösségek számára; szükség van-e egyáltalán átfogó – globális – kánonra az irodalmi közösségek szervezéséhez?²⁴⁵

²⁴³ Lásd például: „Hazai esetében egyébként nekem is az egyik legfőbb problémám, hogy nem tudom analitikusan megragadni, miért találok gyakran ellenállhatatlanul mulatságosnak stílusát” FARKAS Zsolt, *A másodlagboldogtalanabb magyar kritikus*, Holmi, 1998/3., 449.

²⁴⁴ „És talán nem tévedek, ha úgy sejtem, hogy sokan fogják bevenni. Biztos vagyok benne, hogy Hazai Attila hamarosan bekerül az újundok kánonba.” BÁN Zoltán András, *A legboldogabb magyar író*, Holmi, 1998/1., 120.

²⁴⁵ Továbbá érdemes elgondolkodni azon is, hogy milyen mediális alapú kánonról beszélhetünk a '90-es évek „kánonképző” orgánumaiban. Sipos Balázs szerint például a Holmi hegemoniavesztése és a kortárs irodalommal való párbeszédképtelensége abból is származott, hogy a Holmi textuális központú kultúrát képzelt el az egyre inkább meghatározó digitális kultúra helyett. Vö. SIPOS Balázs, „Mégis, mit számít, ki beszél?”, *Dűlő*, 2018/028., <http://www.muut.hu/archivum/28557> (utolsó letöltés: 2020.12.03.), 8–9.

Botránytalan idők – Hazai-recepció a 2010-es években

Hazai Attila halála után 2013-ban megalakult a *Kortárs Írói Alapítvány Hazai Attila Emlékére*, amelynek célja a hagyaték gondozása, az életmű körüli diskurzus újraélesztése, valamint a Hazaihoz hasonló radikális poétikával kísérletező szerzők anyagi támogatása. Az utóbbi funkciót 2016 óta a *Hazai Attila-díj* látja el, amit ezidáig öt szerző (Bartók Imre, Tóth Kinga, Orcsik Roland, Nemes Z. Márió és Kiss Tibor Noé) nyert el. Továbbá fontos lépés volt Hazai Attila népszerűsítésében, hogy a Magvető Kiadó elkezdte kiadni az életművet. Mindez elősegíthetné a Hazai-szövegek körüli diskurzus fellendülését – ugyanakkor a 2010-es évek végi recepció éppen azt hangsúlyozza, hogy erre kevés esélyt lát a „botránytalanná” vált kortárs magyar irodalmi mezőben.

A Hévíz folyóirat 2017/3-as lapszámában a *Budapesti skizo* húszéves jubileuma okán húsz szerzőt kért fel, hogy értékeljék a Hazai-regény egykori fogadtatását és mai befogadási lehetőségeit.²⁴⁶ A szerzők közül többen is a Hazai-szövegek miatt „kirobbant” botrányt emlegették, azonban ezt a botrányt nem tartják megismételhetőnek a kortárs hazai szcénában, ugyanis véleményük szerint nincs meg az a konszenzuális háttér, amelyben provokatívként volna érzékelhető egy Hazai-féle hang. Bazsányi Sándor szerint:

“Leginkább talán a korszakos környezetbe ágyazott háttér miatt lett ügy a Hazaiprózából. És hogy ez a háttér létezett-e vagy sem, vagy hogy mennyire létezett, erről bőven lehetne vitatkozni. Az viszont szinte biztos, hogy ma már nem létezik. Nincs esély reaktív prózára. Nincs humanizmus, nincs mondatmetafizika. (Hogy ez baj-e vagy sem, ki-ki döntse el saját maga.) Vagy ha mégis van, akkor sincs lényeges hatása vagy komoly jelentősége.”²⁴⁷

Mészáros Gábor a különbségek eltörlése – vagyis pontosabban: a megkülönböztetéseket létrehozó egységes elvárásrendszer eltűnése – miatt tartja lehetetlennek a botrányt:

“Mint szerző, több ügyben is a vásárra viszi a bőrét, roncsolt, inkorrekt nyelvet ad beszélője szájába, olyan témához nyúl etikai reflexió nélkül, mely ma alighanem több olvasót talál (találna), mint megjelenése idején. Ma nem kavar botrányt, mert természetes, hogy minden weird, s ilyen értelemben nem válik külön mainstream és

²⁴⁶ *Hazai ízek ma: húszan a húszéves Skizóról*, Hévíz 2017/3., 877–894.

²⁴⁷ Uo., 881.

kísérleti. Nincsen etalon, így a provokáció nem rendszeren kívüli elem, nem bontja meg az állandóságot, mert nem létezik.”²⁴⁸

Mészáros koncepciójában a régi provokáció rendszeren kívüli elem, amely megbont egyfajta állandóságot – mindezt érdemes összeolvasni az idegenség (a provokáció) és a konszenzus (a rendszer állandósága) találkozásával. A botrány eseménye zavart kelt az irodalmi közösség konszenzusaiban – azonban ez még nem jelenti azt, hogy képes felbontani és újrendezni azokat. Ma – Mészáros érvelése szerint – nincs ilyen konszenzuális rendszer, mivel minden elfogadott lett eltörölve ezzel a bent és a kint (provokációra alkalmas) megkülönböztetést.

Sipos Balázs szerinti is a „rég” Hazai-botrányok jellege az irodalmi mező esztétikai konszenzusainak megzavarásában volt – szemben a kortárs botrányok politikai színezetével, amely során nem az irodalmi szöveg, hanem elsősorban a kulturális intézményrendszerek hatalmi viszonyai katalizálják a megbotránkozásokat.²⁴⁹ A Hazai-botrány viszont:

*„[...] szerintem ennél lényegesen izgalmasabb volt, mert nem az emberi hiúság és gyarlóság és bírvágy miatt robbant ki, hanem a politikai tudattalanunk egy azelőtt is, azóta is elfojtott tartalmának hirtelen felfakadása miatt. [...] A Hazai-botrány az értelmezésben az osztályharc a kulturális mezőben való megjelenésének a botránya volt: a kulturális esélyegyenlőtlenség hirtelen manifesztációja.”*²⁵⁰

Az Sipos elképzelésének az előnye, hogy a Hazai-botrány megismételhetőségét, azaz egyfajta irodalmi autonómia visszaállítását, nem tartja lehetetlennek. A Hazai-szövegek körüli eseményszerűség hangsúlyozásával lehetővé válik, hogy ne (irodalom)történeti keretben (egy adott korszak történelmi tényezőinek együttállásából született, egyszeri és lezárt történetként), hanem újrarájátszható, potenciális *esemény*ként értelmezzük az életművel végezhető disszenzuális műveleteket. A feladat tehát nem az, hogy rekonstruáljuk a Hazai-

²⁴⁸ Uo., 886.

²⁴⁹ Vö. „A mai botrányok szinte kizárólag morális kódok alapján szerveződnek – »nem tehetik«, »nem engedhetjük« –, nem egyenrangú szereplők közt folynak és a reakcióra – párbeszéd híján (mert hogyan is lehetne párbeszéd nem-egyenrangú felek közt) a hangos tüntetésre és a csendes elvonulásra – redukálják a kulturális mező aktorainak cselekvési lehetőségét. A kilencvenes évek botrányai ezzel szemben diszkurzív események voltak: nem odakint folytak, hanem idebent, szövegek sorai között; maga az irodalmi mező folytatta le őket.” SIPOS Balázs, *Az elmúlt 25 év valódi bukástörténete*, <https://litera.hu/magazin/interju/sipos-balazs-77395.html> (utolsó letöltés: 2020.12.03)

²⁵⁰ Uo.

botrány okainak irodalomtörténeti horizontjait (ezt az eljárást neveztem korábban a „megvonás érveinek”), hanem az, hogy olyan teret konstruáljunk, amelyben a Hazai-típusú irodalmi művek disszenzualitása érzékelhetővé válhat.

Éppen ezért tartom kétségesnek Szabó Gábor *Jelenlét nyomokban. Hazai Attila-olvasó* című kismonográfiájának²⁵¹ sikerességét. Szabó Gábor kitöltötte a Hazai Attila életműve körüli tudományos hiátust, s így utólag is pótolta a tudományos közeg „mulasztását” a szövegek részletes elemzésével és irodalomtörténeti és elméleti kontextualizálásával kapcsolatban.²⁵² Ugyanakkor lényegében „nem csinált mást”, minthogy tudományos alapossággal kifejtette a „megvonás érveit”, pontosan rekonstruálta a szövegekben meglévő műfaji regiszterek, narratológiai és poétikai beszédmodok nyomait, valamint a gumbrecht *jelenlét* fogalmával próbálta leírni a Hazai-szövegvilág egy lehetséges olvasási módját. Mindezzel nem Szabó Gábor munkájának érdemeit és szükségességét vitatom, „csak” úgy látom, hogy a kismonográfia módszertana és érvelésmódja nem képes túllépni a korábban megfogalmazott integráció-elven. Szabó Gábor – például – a *Feri: Cukor Kékség* az irodalmi hagyományba ágyazottság, az irodalmi beszédmodok, műfajok és olvasási stratégiák jelentéstulajdonító, ugyanakkor jelentéskioldó működése szerint olvassa a jelentésalkotás elbizonytalanodását, kudarcát hangsúlyozva. Véleményem szerint azonban – ahogy ezt nemsokára kifejtem – a *Feri: Cukor Kékség* nem a jelentésalkotás lehetetlenségéről, elakadásáról szól, hanem pont a jelentésalkotás, az olvasás, az írás műveletének könnyedségéről, elvégezhetőségéről szól. A *Feri: Cukor Kékség*ben elsősorban a globális jelentésalkotás bizonytalanodik el az olvasáskor: az az értelmezői pozíció, kritikusszerep, amely a szöveg fölé szeretne kerülni, mint aki átlátja, koherensen érti a regényt. A lokális, kommentárszerű jelentésalkotást nagyon is lehetővé teszi a szöveg: ezen figyelemszerkezet *túlsúlya* képezi a kisregény prózapoétikájának idegenségét.

Összességében az újabb recepcióban a kilencvenes évekéhez nagyon hasonló érvelésalakzatok figyelhetők meg: továbbra is úgy közelítenek a Hazai-szövegekhez, hogy azok idegensége a konszenzuális értelmezési sémák és beszédmodok premisszáinak megvonásában argumentálható. Azt állítottam, hogy ez az eljárás az integráció elvén nyugszik (még ha úgy tűnik, hogy a regnáló kánon ellen beszél), és az egyszeri és lezárult történetiség, nem pedig az eseményszerűség modellje szerint gondolja el a Hazai-prózát, amely éppen emiatt egyre inkább megvitathatatlan lesz. A megvitáshoz ugyanis nem csak rekonstruálni kell a

²⁵¹ SZABÓ Gábor, *Jelenlét nyomokban. Hazai Attila-olvasó*, Pesti Kalligram, Bp., 2017.

²⁵² Érdeemes összevetni a Hazai- és a Garaczi-diskurzus tereit: amíg az előbbi esetében a „párbeszéd” elsősorban rövid kritikákban folyt, addig az utóbbinál már a kezdetektől fogva fontos szerepet töltöttek be az irodalomtudományos, irodalomelméleti megközelítések és fórumok.

szövegek elvárásai horizontjait, hanem újakat is szükséges konstruálni. Ez tömören mindössze annyit jelent, hogy az irodalmi közösségnek nem arra a kérdésre kell keresnie a választ, hogy miért olvasták egykor, hanem arra, hogy miért kéne ma is olvasnunk Hazai Attila kötetét.

Az újabb recepcióban Sipos Balázs irodalomszociológiai irányú – ugyanakkor kidolgozatlan, vázlatos – szempontjait gondolom olyan értelmezői törekvésnek, amellyel közelebb kerülhetünk a Hazai-próza „anyanyelvének” nem integratív, hanem disszenzuális, azaz saját idegenségét közössé tévő elképzeléséhez:

„Hazai azoknak a nyelvéen szólalt meg, akikről írt, és egyértelmű volt, hogy ha megszabad se tud máshogy, másnak a szemzögéből írni róluk. Nem „kívülről” vagy „felülről” írta meg ezt az osztályt (mint ekkor és később Krasznahorkai, Nádas, Tar, Térey), nem is az „osztályelhagyás” okozta patológiákról írt (mint később Barnás, Borbély, Szvoren vagy Mán-Várhegyi), hanem a ki- vagy feltörés lehetetlenségéről. A prózafordulat után kevés író kockáztatta, hogy afáziás, fél-analfabéta vagy fél-diszgráfiás, figyelemzavaros, neurotikus emberek nyelvéen írjon, anélkül, hogy jeleznék: ő maga tudna máshogy is, hisz ő maga nem ilyen, csak ők ilyenek, akikről ír, azok ilyen afáziások, fél-analfabéták, figyelemzavarosak, stb. Hazai igen; szövegeinek rendkívüli autenticitás-effektusa éppen ebből fakadt.”²⁵³

Tanulmányom következő fejezeteiben a *Feri: Cukor Kétség* figyelemszerkezeteit, írás- és testképeit fogom vizsgálni. Állításom az, hogy a szöveg a *deviáns írás* emancipációjára törekszik, azaz arra, hogy társadalmilag diszfunkcionálnak gondolt figyelemszerkezetet esztétikailag átélhetővé tegye és ezzel újrendezze az íráshoz és a figyelemhez kapcsolódó nézőpontjaink viszonyrendszerét.

A nyomkereső tyúk, aki megeszi az értelmet

Vilém Flusser szerint a tyúkok is interpretálnak. Episztemológiai modellekről szóló tanmeséjében a kritikai gondolkodás képessége nem kizárólag az ember privilégiuma: kritikailag gondolkodni – szerinte – annyit tesz, mint egy halmaz elemeit bizonyos kritériumok szerint szétválogatni. A tyúkok az ehető / nem ehető kritériumkettős alapján szemezgetik a

²⁵³ SIPOS, *Az elmúlt 25 év...* (<https://litera.hu/magazin/interju/sipos-balazs-77395.html>) (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

magokat az eléjük kerülő kupacból. A kukoricaszemhez az ehető, a homokszemhez a nem ehető értéket rendelik. A tyúk megolvassa a kupacot, értékrendet hoz létre belőle: szemének döntéseit a begy pozitív visszacsatolásai igazolják, és értelmezői kompetenciája így lesz kifinomult a feladat elvégzésére. Flusser az olvasást tehát annak műveletisége, operációja felől határozza meg: „[a]z »olvasni« (»legere, legein«) annyit jelent, mint kicsipegetni, szemezni. Ezt a szemezgetési tevékenységet »elektion«-nak nevezik, a hozzá szükséges képességet »intelligenciá«-nak, a szemezgetés eredményét pedig »eleganciá«-nak és »elit«-nek. Nem az írástudók az első »entellektüelek«, ők csak az erre a történeti időszakra jellemző értelmiségiek, akik elegánsabban szemezgetnek, mint a korábbiak.”²⁵⁴ Ezek szerint a hermeneutikai gyanú érzése csak egy járuléka az olvasás legelegánsabb változatának, az írásnak. A mélyen lévő értelem felszínre hozása egy specifikus gyakorlata az olvasás műveletének, ami azután megy végbe, hogy az írás értelmet projektált a megképzett mélybe. Nyomozni ezért elsősorban felszíni művelet, amennyiben azt nézzük, hogy a nyomozó szétválogatja, nyom és nem nyom kritériumokra osztja az elékerülő anyagokat.

Hazai Attila *Feri: Cukor Kékség* című 1992-es kisregényének protagonista elbeszélője, Feri is nyomozást folytat, azaz nyom és nem nyom kategóriákra osztja szét az elé kerülő világtörmeléket. De mi köze van Flusser tyúkjához? Habár Flusser az olvasás, a kritikai gondolkodás, az interpretáció felől egymás mellé rendeli a nagy koponyatérfogató embert és a tyúkeszű csirkét, az, hogy a tyúk csak ehető / nem ehető lencsén át szemléli az előtte lévő anyagot, „megakadályozza [...] az írásban: feleszi a magokat – ahelyett, hogy felfűz[né] [azokat]”.²⁵⁵ A tyúkot saját kritériumrendszerének, saját intelligenciájának tökéletes funkcionálása (jóllakik az ehető magokkal) fosztja meg az olvasás legkifinomultabb gyakorlatától, az írástól. A tyúk magot eszik, Feri cukrot. Feri is feleszi, sőt felfalja a nyomokat: az agyával. Azonban közben fel is fűzi őket: az írással. És jóllakik a betűk lineáris elrendezésének művelete közben. Azaz – Flusser tyúkját követve – megghiúsul *írni*.

A figyelem és a nyomozás: skizofrén detektívek

Szabó Gábor szerint a Hazai-szövegek „nyelvhasználata [...] tudatosan tartózkodik a metaforák használatától, s helyettük inkább a hasonlatokat részesíti előnyben, amelyek a

²⁵⁴ Vilém FLUSSER, *Az írás. Van-e jövője az írásnak?*, *Olvasási módok* című fejezet. <https://www.artpool.hu/Flusser/Iras/10.html> (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

²⁵⁵ Uo.

»mélység« érzete helyett a »felszín« képzetét keltik.²⁵⁶ A metaforizáció olyan egymás mellé tétel, amely a dolgok mélyében lévő jelentéseket hoz felszínre az összehasonlítás által; a hasonlat ezzel ellentétben a dolgok felszíni, szemmel látható tulajdonságait méri össze. A metafora rejtett hasonlóságok felfedezése vagy a dolgokba projektálása, a metafora titok, rejtvény, amelynek felfejtése a dolgok mélyére látó, a hasonlóságot a mély értelemszerkezetben kereső figyelem szükséges. A hasonlat demokratikus, leellenőrizhető, transzparens: olvasása felszíni, testi tevékenység, mivel a hasonlóság logikája primer testi érzékeléssel felfejthető és visszaigazolható. Habár a kognitív-funkcionális nyelvészeti modellek a metaforák gyökerét a világ primer testi tapasztalására vezetik vissza, a metaforák olvasását mégis az értelem vertikális irányában gondoljuk adekvátnak. Metaforák után lehet nyomozni, hasonlatok után nem. A Hazai-próza – Szabó Gábor értelmezésében – a mélység képze és a mélységhez kapcsolódó metafizikai prózapoétika ellen üzen hadat a metaforizáló nyelvhasználat redukálásával. Azonban a *Feri: Cukor Kékség* esetében ezt az állítást nem tartom kellően pontosnak: nem mutatja meg azt az összetettséget, ellentmondást, mély és felszín kontaminációját, amely szerint a szöveg figyelemszerkezete működik. Feri, a kézirat elbeszélő-szerzője a nyomozás folytonos hangsúlyozásával éppen a metaforizációt helyezi vissza a szövegbe, a mélyértelmeket dekódoló műveleteket azok *működésképtelen működésükben*.

A nyomozás irányítja Ferit, aki a nyomozás aktusa elől nem tud kitérni; maga a nyomozás azonban nagyon bizonytalan. Az első fejezetben a kezdet több a lehetőségét is olvashatjuk: „[m]ásnap, miután hazahoztam a kutyát [...], a Kelével és a Kelemennel sétálgattam a városban, és ekkor kezdődött a nyomozás.”²⁵⁷, majd ugyanezen oldal alján: „[s]zerintem ezek után kezdődött a nyomozás, amikor kijöttünk a süteményevő helyről, és elindultunk vásárolni.”²⁵⁸. A használtruha-bolt előtt állva ismét felsejlik a kezdet lehetősége: „Ekkor, a bolt előtt kezdődött a nyomozás, de erre csak később jöttem rá.”²⁵⁹ Fontos, hogy Feri itt hozzáteszi az utólagosságot: visszamenőleg alkotódik meg az egymásra következő történések sorrendisége. A nyomozás tevékenysége nincs szinkronban a nyomozás tevékenységével: Feri csak utólag nyomozza ki, hogy már ekkor is nyomozott. A nyomozás három idősíkon történik: az eseményekkel egyidejűleg mint benne-levés a nyomozásban (azaz a régmúltban), az események után mint a benne-levésre történő reflexió (azaz a múltban),

²⁵⁶SZABÓ Gábor, *Összeraknám a testem*, Tiszatáj, 2016/12., 59., http://epa.oszk.hu/00000/00002/00211/pdf/EPA00002_alfold_2016_12_056-067.pdf (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

²⁵⁷ HAZAI Attila, *Feri: Cukor Kékség*, Magvető, Bp., 2017., 12.

²⁵⁸ Uo., 12.

²⁵⁹ Uo., 13.

illetve a nyomozás nem függesztődik fel sosem, mindig ott lesz mint az előbbi kettő tevékenységét lefedő, azokról tudó pótcselekvés (azaz a jelenben). A jelen idősíkját az írás aktusának is nevezhetjük: a *Cukor Kétség* kézírata ugyanis explicit utalásokat tesz arra, hogy íródik, hogy folyamatban, működésben – operációban – van. Már a második oldalon nyilvánvalóvá válik ez az írásjelenet, és a következő oldalakon végigvonul az íródás hangsúlyozása a kiszólások, az olvasó megszólítása, az olvasóval való dialógus nyelvi megoldásain keresztül – az íródásra irányuló explicit kijelentések sűrűsége az írás előrehaladtával viszont lecsökken, és maga az írásjelenet a megírt eseményektől való elválasztása is összedől.

A *Feri: Cukor Kétség* nyitójelenetében az elbeszélő Feri az ágyán hanyatt fekvé egy nő („a csajom”) seggét markolássza, miközben a plafont bámulja, és elképzei, *tudja*, ahogy egy csepp ital a padlóra hullik a nő ajkáról. Ezt a képet azonban visszavonja az idézet utolsó bekezdésében: nemcsak a csepp hullásának részletes látása elképzelt, hanem az ágyon heverészés jelenete is. A szöveg egy képzelődés leleplezésével kezdődik, egy indulatos pontosítással, a leírtak áthúzásával, probléma-generálással. A valódi jelenet: Feri ül, „*sajnos csak itt ül*”, és ha már itt van, mellesleg mond valamit arról a nyomozásról, ami az örület határához közel, vagy magáig a megörülésig jutatta. Mintha esetleges lenne, hogy a nyomozásról kell az ülés alkalmából beszélnie. De hol van ez az „itt”, ahol sajnos „csak itt ül”-nie kell? Egy bekezdéssel lejjebb újból előkerül az „itt” szó: „Még mindig tél van, itt fekszik a kutya a gázkonvektor mellett. Hatosra tettem neki, mert fázós. Én egyébként hármason szoktam tartani.”²⁶⁰ Ebben a kontextusban az „itt” helyhatározó névmás, ami egy konkrét helyet jelöl: Feri albérletének terét. Tehát Feri a lakásának egy ülőalkalmatosságán tartózkodik. Széken vagy kanapén, s előtte valószínűleg: asztal. Erre a jelenetre utal vissza később Péter *Egy asztalhoz* című verse: Ferinek a saját asztala láttán, az ott töltött tevékenységek miatt jut eszébe ez a vers. Mit lehet csinálni egy asztalnál? Írni és enni, éppen azt, ami Feri fő tevékenységi köre. Az „itt” az írás azon textuális tere, amelyben a nyitókép és visszavonó mondat megíródott és a további mondatok íródnak. Ugyanakkor a lap felület is, egy asztallap, amelyre az írásjelek tevődnek, a felület, amelyre „*kifolyok az ujjamon*”²⁶¹, amelyen „*írott szöveggé válok*”²⁶². Ahol fogyasztásra – olvasásra – feltálatodom.

A nyomozás kezdete ezáltal az írás síkjára is kiterjed, ahol mintegy mellékesen, a későbbi komoly felhangokkal ellentétesen kezelődik. A kezdet mindhárom megállapított

²⁶⁰ Uo., 10.

²⁶¹ Uo., 46.

²⁶² Uo., 46.

idősikban elkülönül: régmúltban, amikor Feri a bolt előtt áll; múltban, amikor Feri később rájött, hogy a nyomozás a bolt előtt kezdődött; és jelenben, amikor Feri leírja, hogy a nyomozás a bolt előtt kezdődött. És persze mindegyik egyszerre történik, egymástól nem elválasztható módon a *Feri: Cukor Kékség* című Hazai-szövegben mint szépirodalmi produktumban. Azonban az „egy-két szót ejtek a nyomozásról” kommentár, a nyomozás kezdetének bizonytalansága, az egymással ellentétes retorikájú megszólalások nem ironikus gesztusok: az irónia egy külső nézőpontot, ahonnan a reflexív kiszólás végbemehet, a gesztus pedig tudatosságot, célirányosságot, valamiféle tendálást feltételezne. Feri elbeszélői következetlensége nem vállalás, nem poétika, hanem a figyelem diszfunkciója, pontosabban: az írás ideológiája által kipárolt figyelem diszfunkciója. Olyan figyelemé, amellyel az írásbeliséggel működtetett kultúrába belenevelt szubjektum testének a mindennapi műveletek olajozott elvégzéséhez muszáj rendelkeznie.

Hogyan lehet hát leírni részletesen Feri nyomozó figyelmét? Először is – és ebben Feri hagyományos detektívfigurának mondható – ez a figyelem intenzív, felfokozott és intim. Egy nagyítólelencséhez, mikroszkópcsőhöz hasonlít, amely Péter, a költő verseinek, aki „*kétsorosait egy bizonyosfajta meggydzsem, egy francia »Bonne Maman« meggydzsem címkéire írta, olyan apró betűkkel, hogy csak nagyítóval lehet elolvasni*”²⁶³, dekódolására képes. Kele úgy írja le Feri figyelmét, mint ami „*mögé lát [...] a dolgoknak és az embereknek*”, ami „*nem egy olyan látás, amivel a színeket és a formákat meg tudom különböztetni, hanem amivel belelátok a tárgyak és a dolgok belsejébe.*”²⁶⁴ A nagyító, a mikroszkóp mélységét, mélységérzetet ad, miközben a felületre beíródott jeleket teszi olvashatóvá, s a méretbeli jellemzői miatt Péter verseinek lejegyzése és dekódolása titkosírásszerűvé alakítja a kétsorosokat. A szem elől elrejtett belső térbe való behatolás képessége ezzel némileg ellentétesnek tűnik, mivel annak az esélyével kecsegtet, hogy közvetítő nélkül, egy sajátos, intuitív figyelmi struktúrának köszönhetően megragadható a tárgyak, emberek és dolgok lényegét rejtő felszín alatti világ. Péter versei nem ilyen Kele-féle külső-belső, felszín-mélység metafizikus oppozíciókat feltételeznek, amennyiben a hordozó felület és az íráskép szerepét emelik ki az olvashatóságban, ráadásul nem minőségi, hanem mennyiségi vonatkozás szerint. A Kele-féle metafizika viszont gyanúba keveredik, mivel korántsem biztos, hogy a belső tér felfedezésével értelmet lehet találni a dolgok mögött. Nem biztos, hogy a belső térből felfejthető a lényeg, hogy a világ dolgainak összefüggése egy ilyen metafizikus struktúrában található. Másként

²⁶³ Uo., 23.

²⁶⁴ Uo., 77.

mondva: a dolgok belsejébe látás képességével rendelkezhet Feri, de a dolgok nem biztos, hogy rendelkeznek ilyen mélységgel, belső térrel. Feri figyelme ezért Péter és Kele olvasásjelenetének kontaminációjaként írható le: olyan intenzív műveletekre képes mikroszkópszerű figyelem, amely belekeveredik a képességeivel és műveleteivel ellentétes felszíni világstruktúrába, a metafizikai olvasáslehetőségek kihalt terébe. Nyomozásra alkalmas ez a figyelem, de ez a nyomozás csak egy önmagát gerjesztő, önfenntartó műveletsor, a jelentéseket gyártó és azokat fogyasztó agy automatája lesz. Agyserkentő, mint a cukor.

Feri figyelme tehát a dolgok feltételezett mélyét pásztázza reflektorfényvel, de csak a felszínen, az írólap felületén mozoghat, amit azért nem ismerhet fel, mert saját maga teremt saját maga számára mélységérzetet, amely mélységben való mozgás a „nyomozás” minden energiáját igénybe veszi. Feri mélységekbe merülő figyelme azonban még a mesterséges mélystruktúra tartományában sem képes koherenciát, következetességet előállítani. Azaz nem arról van szó, hogy az illuzórikus mélységből, belső térből egy összefüggő, következetes narratíva jön létre, amelynek stabilitásáról előbb-utóbb lehull a lepel (mint a noir-ban), hanem arról, hogy ez a figyelem még annak sincs birtokában, hogy megfigyelései között kontinuitást feltételezzon, hogy figyelmét következetesen az összefüggő, egybetartozó dolgokra irányítsa. A figyelem intenzitása a mindig elé kerülő dolgokra telepszik rá, s maga az intenzitás lokalitása izolálja a megfigyeléseket egy globális, átfogó perspektíva lehetőségétől. Éppen egy horizontális, felszíni tevékenység hiányzik a nyomozásból: az az aktus, amikor a nyomozó egy sík felületre kiteríti a nyomokhoz kapcsolt kommentárokat, vagy feltűzi a parafatáblára a nyomozás során összeírt jegyzeteit, dokumentumokat. Feri nyomozásában egy felszíni kombinatorikus művelet, a sorbarendezés tevékenysége hiányzik, ami megóvná a nyomokat attól, hogy a nyomozó elfogyassza őket, s jól lakják velük. Ennek hiányában azonban még egy illúzióra épülő identitás sem jöhet létre a nyomolvasásból, csak az írás és az olvasás devianciája. Detektívtörténet tyúkkapirgálásból.

Feri figyelmének megértéséhez továbbá érdemes az asszociáció működését segítségül hívni. Az asszociáció a gondolkodás körkörös és az írás lineáris mozgása között van. Körkörösre hasonlít az ugrálás szabadsága miatt, de már lineáris, mert egymás mellé rendel egymással összefüggő elemeket az írás lineáris lejegyző műveletsorai számára készítve elő azokat. Feri egyszerre van kitéve a testnek és az írásnak mint érzékelő és értelemelőállító médiumoknak. A testet érő ingerek a figyelem koherencianélküli ugrálását idézik elő (a figyelem irányát pusztán az inger esetlegessége és véletlenszerűsége vezérli). Az írás viszont a figyelmet lineáris értelemkódolásra és dekódolásra fegyelmezi. A balról jobbra mozgó technika így egy teleologikus többlettel egészíti ki a műveletet: azzal a fegyelmezéssel, hogy

az írás figyelmének egy kezdet és egy vég közötti pálya játékterében szabad mozognia. A testet érő nonlinearis ingerek így az írás lineáris terébe vannak kényszerítve: az írás ingere és a test ingere ilyenképp nem kompatibilisek egymással Feri esetében.

Lokalitás, globalitás: kommentár

A nyomozás elengedhetetlen része egy füzet, egy zsebnotez, vagy egy köteg címkelap, ahová a nyomozás feljegyzései íródnak. Ezek a lapok a tett, ember, történet stb., azaz a nyomozás tárgyának kommentárjai. Ezekből áll össze a nyomozás szövege is: a nyomozás mint archiválható dokumentumhalmaz, mint zárható és nyitható, kézbe vehető és fiókba tehető akta, az értelemszerkezetek tárgyivá, anyagivá válásának dokumentuma. Kommentároknak nevezem ezeket a cédulákat, mivel rendelkeznek a kommentár két tulajdonságával: szövegre utalnak és szöveget hoznak létre maguk is, egy olvasásfolyamat lenyomatai és egy olvasásfolyamat alanyai. A kommentárok narratívákat, figyelmi láncokat emelnek ki a szövegből, ahogy a nyomozó figyelme is egy oksági láncolatot választ ki a nyomozás során elékerülő, a nyomozás spektrumában megjelenhető dolgok tartományából. Ez az oksági lánc erős értelmezés, amennyiben a beazonosíthatóságig sikerül rekonstruálnia a keresett történetiszálát, és gyenge értelmezés, sikertelen kísérlet, amennyiben nem tud elég evidenciát koherensen összekapcsolni. Azonban még az erős értelmezés is csak töredékét nyújthatja a történés megértésének, hiszen semmilyen nyomozás nem válhat azonossá a referenciájával, ugyanis akkor elveszítené azt az elkülönített pozícióját, amit nyomozásnak hívunk. Más szóval: a feltárt narratívában mindig támadnak meg nem magyarázott szálak, amelyek, habár közrejátszottak a történés alakulásában, mégsem kell, hogy teljes egészükben integrálódjanak a megfejtésbe. Egy erős értelmezés nem érheti meg a nyomozott történés összes elemének összes kapcsolódási pontját, nem láthatja át teljes egészében a hálózatot, hiszen akkor a részletek tömkelegében elveszve nem tudna megoldást nyújtani. A nyomozásnak muszáj szelektálni és hierarchizálni az elemek között, és mindezt olyan érzékkel kell tennie, hogy a történetet annyira érteni lehessen, hogy megoldást lehessen találni, viszont annyira nem kell érteni, hogy az aprózódás megakadályozza a narrativizálást. Ilyen értelemben a kommentár sem léphet elő a teljes szöveg, az összes szövegdarab megértésének igényével: neki is ki kell válogatnia azon bizonyítékokat, amelyek legitimálják és – főként – racionalizálják saját megíródásának tényét. Ez a racionalizálás még abban az esetben is működik, amikor a kommentátor egy nehezen érthető vagy ritka szót magyaráz meg: a szelekció bizonyítéka a történeti megértés távolságában keresendő.

Feri nyomozásának dokumentuma a *Cukor Kékség* című kézirat, kommentárjainak felülete pedig a papírlap, a kézirat hordozója, amelyet a füzet végén aláírásával hitelesít. Ez a Feri-akta. A *Feri: Cukor Kékség* pedig a Feri-akta aktája egy másik szerzővel, Hazai Attila nevével keretezve és hitelesítve. A nem folyamatos szöveg számozatlan egységei, ezen egységek lokális értéke és egymástól való izoláltsága a nyomozás cédulái, kommentárok, amelyek sorba lettek rendezve, fel lettek fűzve egy értelmezés narratív láncára. A Feri-akta ezt az értelmezést erősként racionalizálja. A Feri-akta aktájának viszont már az a kérdése, hogy az olvasó hogyan racionalizálja a *Feri: Cukor Kékség* teljes anyagát beleértve a Feri-akta önértelmezését és a Feri-akta aktába tételét is. Ez a kommentár azonban még nem ugrik erre a reflexív szintre, inkább a levegőben maradva egyforma távolságból szól mindkettőről.

A kommentár tehát a globális tudatában, vagy annak igényével íródik, viszont elsősorban lokálisan, az adott szöveghelyre vonatkozólag hat. Feri kommentárjaiban is a globális igény és a lokális hatás feszültsége érvényesül, amely az akta olvasójának érzékelését és értelemalkotását is befolyásolja. Az alábbi táblázatban próbáltam érzékeltetni ezt a dinamikát:

globális igény	a kommentárcédula tartalma, jelentése, szövege a nyomozás egész értelmébe kíván integrálódni – vö.: Feri fordulat-retorikája; ²⁶⁵ „egész”- és „minden”-retorikája ²⁶⁶
	a kommentár a szövegegész elolvasásával jár együtt, azaz a kommentár része az egész szöveg (és a többi kommentár) koherenciájának – az olvasó figyelme, értelmezése és elvárása e szerint alakul. Vö.: Péter hajmosás-jelenetének Feri általi értelmezése ²⁶⁷
lokális hatás	a kommentár a kommentált helyhez nyit mélységet, annak értelmezését teszi terjedelmessé, azt tünteti ki figyelemmel – vö.: Feri figyelme: nagyítás, mélység, ásás
	a kommentár a locust leválasztja a folyó szövegről, izolálja azt, megtöri a folyamatos olvasás – vö.: Feri figyelme lehorgonyzik (pl.: zöld kalap, boltosnő, Natasa), s vele együtt az olvasó figyelme is arra irányul, hogy mi e lehorgonyzás jelentése, helyi értéke

Feri figyelme abból indul ki, hogy a megfigyelt dolgoknak van globális, a nyomozás egésze szempontjából releváns kiterjedése, ugyanakkor viszont mélységet nyit a megfigyelt helyekhez a megfigyelés intenzitása által, amellyel olyan mélyre ás, ahonnan a nyomozás felszíni, sorba rendező, kiterítő, szelektálást és hierarchizálást elvégző művelete nem hajtható végre. Paranoid volna az olyan kommentár, amelyik saját megfigyeléseibe gabalyodna bele egyre nagyobb intenzitással önmaga szövegét növelve ezzel, mígnem olyan terjedelmes lesz, hogy autoriterré tudjon válni az eredetileg kommentált locustól, s létrehozza magát mint kommentálást igénylő önálló szövegtestet, ami inkább csak az üres helyek okán áll a főszöveg körül, semmint racionális okoknál fogva. A paranoid kommentár lehetőségét ezért a könyvoldal térbeli korlátai ellensúlyozhatják: az írásra alkalmas felület területe igen kevés a főszöveg által elfoglalt területhez képest; ez, illetve az, hogy a kommentár helye a könyv

²⁶⁵ pl.: „Mentek tovább a napok, folytatódott az életem, és én azt hittem, minden rendben zajlik, nem vettem észre a törést, nem voltam tudatában a fordulatnak” (22.); „Mióta eljöttem a boltosnőtől, ahol otthagytam az ocsmány kalapot, és megismerkedtem Natasával, valahogy az egész világ átértékelődött bennem, egy újabb fordulat állt be az életemben” (69.)

²⁶⁶ pl.: „Nem éreztem a veszélyt, mindezt nem kényszerből gondoltam, hanem önszántamból – később aztán rájöttem, hogy ezt az egészet az agyam kényszerítette rám –, és az utolsó cseppig élveztem.” (22.); „Tisztán láttam, hogy minden bajom ettől az ocsmányzöld, rikítóan zöld, széles karimájú kalaptól származik, amivel ezekben a hetekben keserves erőfeszítéseket téve megpróbáltam együtt élni.” (34.)

²⁶⁷ pl.: „Lehúztam a végét, továbbra is rajta ültem, és tudtam, a hajmosás okát puható beszéddel végig mellette foglalok állást, őt támogatom. Péter sehogy se akart a víz alá bukni. Úgy tűnt, mintha engem hallgatna. Azt gondoltam, értékelni fogja, hogy megpróbálom az ő szemével nézni a világot, hogy nem vagyok ellenséges a hajmosódilijével szemben, az ő érdekeit védem. Úgy éreztem, levettem a lábáról.” (25)

anyagi kereteihez kötött, megakadályozza, hogy a kommentár autoriter főszöveggé örüljön meg. Azonban ez a filológus kommentár-írásának a jelenete, aki tudvalevőleg papír- és térhiányban szenved, és aki előtt egy már racionalizált dokumentum, lezárt akta van: a könyv. Feri nyomozásánál ezzel ellentétben nincs főszöveg, nincs lezárt akta, nincs közös tér kommentált hely és kommentár számára: a nyomozó előtt a racionalizálásra, kiválogatásra, szemezgetésre váró írásjelkupac van, a nyomozó cédulái, papír cetlijei eleve izolálva vannak a referenciától, a szövegtől, amelyet éppen a kommentároknak kell kinyerniük, újra jelenvalóvá tenniük. A filológus kommentárjait nem lehet olvasni a főszöveget letakarva, a főszöveg hiányában; a nyomozó kommentárjai viszont csak így olvashatók, a referencia távollétében (leszámítva azt az esetet, ha a tettes olvasná őket). Továbbá Feri nem szenved se papír, se tér hiányában: egy hatalmas horror vacui, az üres papír fekszik előtte, amire írnia kell. Az olvasás paranoiáját nem védi semmi: Feri saját kommentárjai önálló életre kelhetnek elszakadva bármilyen leellenőrizhető referenciától, bármilyen mércét – s ezáltal erős-gyenge értelmezés kettősét alkalmazható külső nézőpontot – jelentő főszöveget elvethet, és azt mondhatjuk, amennyiben az írás teleológikus olvasatából indulunk ki: Feri figyelme önmaga alatt ássa a sírt.

Agy- és/vagy testkontroll

„az én vastag dögláncos, strici agyam,

[...] a tetovált strici agyam”

Feri

A kalapvásárlás és a Péter-történet elmesélése után az az igény születik meg Feriben, hogy *„minden tudatosuljon a testemben, átvegyem magam felett a parancsnoklatot, hogy mindent lekapcsoljak az automatáról.”*²⁶⁸ Ez azt jelenti, hogy mindent az agyával végezzen, mindent az agyon keresztül futó parancsokkal irányítson, a test egyetlen művelete se maradjon ki az agy központi utasításaiból – hogy Feri tudata „testigazgató” legyen. Körmök, hajszájak növesztése, a táplálék megemésztése, a spermium termelése és kilövellése, a hangszalagok rezgetése: mindez ne az automatáról működjön, hanem az agyparancsnok irodájából. Feri Péter Fred Astair-t megszólító versét elemezve a következőkre jut:

²⁶⁸ Uo., 29.

„[...] valahogy legbelül érzem, hogy Péternek igaza volt. „Az agy lábellenes, csalfa a szem, s lenézi a körmöt.” [...] Számomra azt jelenti, hogy az agy énelles. [...] Az emberi test minőségileg egy az örület határáig összekeveredett egység. Egy lábujj és egy hajszál szerepe, anyaga, elhelyezkedése teljesen különböző. Hasonlítsuk össze a hajszálat a gégével, a gégét a lábujjal és a lábujjat a hasnyálmiriggyel. Kész téboly. Az agy pedig csak harminc százalékban irányít, a többi részével egyértelműen énelles.

Az agy hajlamos rákapcsolódni mesterséges gondolatokra, ilyenkor vakon és egykedvűen félredobja az ént. [...]

Péter versét olvasva rá kellett ébredjek, abban a különös helyzetben vagyok, hogy nekem az énem agyellenes.”²⁶⁹

Feri okfejtésében hasonló rész/egész alapú probléma rejlik, mint a szöveg és a kommentár esetében. Az olvasatokat gyártó, ön- és világértékelő, ön- és világnarráló agy csak egy része a testnek, viszont a testet nem közvetlenül a teljes testünkkel, hanem egy speciális szervünkben, az agyunkban levő tudattal tapasztaljuk meg. Ez a tudat a testnek csak egy részét teszi hozzáférhetővé, szintén hasonlóan a mikroszkópszerű figyelemhez: egy részlet alapos, mélységet megnyitó megismerésre képes. Ezt a munkát el tudja végezni bármilyen dolgon ugyanezzel az intenzitással és mélységgel. Az agy műveletei számára tulajdonképpen közömbös a dolog, amire a felfokozott figyelem, kinagyítás irányul: a művelet sor operációja a gyomor közömbösségéhez hasonlít. A művelet sor kifinomultsága nem társul egy ezzel eleve együtt járó értelmi dimenzióval, az értelmesség, a jelentésség dimenziójával. A figyelem elkalandozhat: az agy alkalmi parazitaként rátelepszik az elé kerülő dolgokra, és amikor ezt észleljük, vissza kell erőltetni a figyelmünket egy választott ideológiára, amelynek céljára kivételes agyunkat igénybe vesszük.

A tudat tehát lokális, a test egész egy narratívájára kapcsolódik rá, viszont a tudat állapotait meghatározzák azok testrészek, amelyek figyelmi radarja alatt vannak (tulajdonképpen ez történik Ferivel is, amikor rájön, hogy minden bajának forrása a fogyasztott cukor volt, amiről a fogyasztáskor nem vett tudomást). Felmerül a kérdés Feri argumentációjában, hogy mi számít *én*-nek, s ő a test mellett foglal állást e passzusban: a test mellett, amely egy lezárt egész, amely nem kontaminálódik, nem folyik egybe más testekkel, melynek határai és tudható, tudatosítható komponensei vannak. Az agy is része ennek a testnek, viszont az agy folytonos önprojekciókat végez, „hajlamos rákapcsolódni mesterséges gondolatokra” és „vakon és egykedvűen félredobja az ént”: az agy absztrakt tartalma ebben az

²⁶⁹ Uo., 41.

értelemben tetszőleges – ellentétben a testtel mint anyaggal –, instabil és idegen a test, az *én* véges formájával szemben. Amikor az agy cselekszik projekcióival újabb és újabb elemeket téve bele a testbe, amelynek irányításáért tragikus módon éppen ez a szerv felelős, „én-ellenesen” jár el, mivel a testet idegen – ezáltal a test önérzetét – idegen és értelmetlen hatalmának teszi ki. Az agy saját figyelme után vonszolja a testet, utasítja a testet, hogy az operációban levő műveletek szerint cselekedjen: ezért jellemezheti Feri az agyát „dögláncos, tetovált strici”-ként. Az agy tehát Feri *énjének* ellensége, s ezért Feri is a saját agyának az ellensége lesz. Az elnyomott testtel vállal közösséget az elnyomó agy ellen – de mindezt az agy műveletein keresztül teszi, a nyomozást működtető mélységnyitó figyelmével, amelyik arra a kérdésre keresi a választ, hogy ki az az *én*, akit a test és az írás médiumával hozok létre.

Ebben a kontextusban történik az egyik megoldás-alternatíva: az agy testbe költöztetése, azaz a globális testi működés tudatosítása, az automatáról való lekapcsolás, hogy az agy ne csak a test harminc, hanem száz százalékát üzemeltethesse. A test itt – a fent idézett résszel ellentétben – nem *énként* van felfogva, hanem az agy számára idegen, ismeretlen terepként, amit birtokba kell vennie az agyi virtuális *én*-nek. Úgy leszek azonos önmagammal, ha a testemet, ezt az automatáról működő szervhálózatot magam-má lakom be az agyi műveletekkel való gyarmatosítással. Ha megteremtődik a magam a testkontroll gyakorlásával, akkor az, ami működésben van, *én* lehet végre. E vállalkozás kudarca viszont éppen az lesz, hogy az agy az alaptól aggyal végzett agyi tevékenységeket nem tudja sikeresen legyártani: két szubjektum közötti beszélgetés pragmatikáját és az álmodást. Az előbbire az a példa, amikor a névtelen nő, akivel Feri lefeküdt, hagyja ott Feri lakását és benne Feri kutyáját, mégis Feri mondja azt, hogy „csak azzal a feltétellel mehatsz el, ha itt hagyod nekem a kutyát”²⁷⁰ – a testigazgató Feri a szerepek, birtokviszonyok, irányok összekeverésével éppen azon az agy területén diszfunkcionál. A művi álmodás keltette döbbenetet és az ekkor megfogalmazódó visszakapcsolási szándék okát azonban nem magyarázza meg Feri:

“Megvilágosodott bennem ugyanis, hogy szükségem van, más célokra is szükségem van az agyamra, az ezen gyakorlatok, kísérletek által megnövelt kapacitású agyamra. Úgy döntöttem, a tudatom újonnan felvállalt tevékenységei menjenek csak vissza a korábbi helyükre, a gerincvelőbe meg a kisagyba meg nem tudom, hova, menjenek csak szépen

²⁷⁰ Uo., 32.

*az automatáról, hogy megkezdhessem, teljes erőbedobással megkezdhessem a nyomozást.*²⁷¹

Az agyfigyelem testbe költöztetésének programja azzal a hirtelenséggel ér véget, amivel kezdetét vette. A nyomozás tér vissza, amelyben immár a „magnövelt kapacitású”, kicsiszolt, kifinomodott figyelmű agy „teljes erőbedobással” tud részt venni. A nyomozás visszatérésnek oka viszont szintén megmagyarázatlan, pontosabban Feri egy racionalizálhatatlan kapcsolódási ponttal áll elő: megvilágosodott, és úgy döntött, hogy az agy műveletét nemcsak a test igazgatására kell/lehet használni. A kommentárok közötti koherenciadeficit Feri számára nem probléma, a retorikai fordulatok lefedik a figyelem irányváltoztatásai között fellépő következtelenségek megmagyarázásának szükségét. Az agyi műveleteknek ismételen nincs szüksége a koherencia ideológiájára, ami viszont a műveletekkel folytatott tevékenység, a nyomozás alapelvárása volna, ha a nyomozást a racionalizálhatóság keretein belül akarjuk tartani. Ugyanígy kétséggel kezelődik az a kijelentés, hogy a testigazgatás során megnőtt volna Feri agyának kapacitása, élesebbé vált volna a figyelme. A kommentároknak csupán helyi értéke van, nagy mélységgel és kevés felszíni kapcsolódással. Feri a szöveg teljes egészében következtelen az agy-test-én hármas viszonyrendszerével: az egymástól izolált kommentárokból valóban e jelentések mélyértelmében mozog, és mindegyik felállított hierarchia önmagában nézve legitimnek tekinthető, azonban kommentáronként más, egymással nem kompatibilis hierarchiák vannak. Filológus szemmel azt mondhatnánk, hogy Feri kommentárjai más könyvfejezetekhez íródtak.

„Az agy énelles”; „még saját agyam is ellenem fordult a szokásos módon”²⁷²; az agyam[...], az ellenfelem[...], akivel életem legnagyobb részében harcban álltam, akivel szinte lehetetlen volt kijönni, aki minden jónak az elrontója”²⁷³ – szintén vizsgálatot érdemel a kérdés, hogy igazak-e ezek a Feri-kommentárok: jogosan vádolja-e Feri az agyát, okolja és kéri számon az őt ért szörnyűségekért, megaláztatásokért? Ezen értelmezés problémáihoz érdemes annál a szöveghelynél elidőzni, amelyben Feri agya leszűri a nyomozás konklúzióit és a boltosnőnél bekövetkező látogatás lehetséges kimeneteit írja össze:

²⁷¹ Uo., 33-34.

²⁷² Uo., 89.

²⁷³ Uo., 96.

“Megadtam magam, és az agyam rögtön, engem le se szarva elkezdett dolgozni, egy hosszú spekulációba bocsátkozott. A következő kijelentéseket, következtetéseket és irányokat szögezte le a nyomozás kapcsán:

Először is, ez a nő egy gusztustalan állat, valószínűleg hiba csúsztatott az évek óta önmagát fejlesztő memóriámba. A hiba oka rejtett, egyetlen lehetőség a megoldás megtalálására maga a megoldás megtalálása, és majd az abból való visszakövetkeztetés a hibára vonatkozólag [kiem. tőlem]. Az így feltárt vázlat alapján jöhet az újraértékelés, majd az ebből adódó, a jövőre vonatkozó aktív tanulás.

Ezt persze kurvára nem értettem. Ezek után tovább folytatta a tetovált strici agyam az ellenőrzést, a következtetési láncolatokat, én meg ott ücsörögtem a márványkockán.”²⁷⁴

Mit jelent az a mondat, hogy „egyetlen lehetőség a megoldás megtalálására a megoldás megtalálása”? Elsőre a szöveg tautologikus poénjának tűnik, pedig valójában az agy–Feri–nyomozás hármasszoros kulcsmondata, megfejtése. A mondat korántsem tautologikus: a kétszer ismétlődő „megoldás megtalálása” nem ugyanarra a dologra vonatkozik. Az első megtalált megoldás a nyomozáskor kinyerhető narratíva létrehozására utal, míg a második megtalált megoldás az ahhoz elvezető bizonyíték, evidencia meglelésére. Feri számára az agya által első helyen (!) kidobott konklúzió azért súlyos, mert ezzel az agy azt mondja, hogy a megoldást nem az agya által fogja megtalálni. Nem logikai, absztrakt műveletek útján lehet eljutni a megoldást jelentő megoldás megtalálásához; ez a megtalálás valami konkrét történés, nem a dolgok belsejében, hanem a felszínen történő rálelés, beleütközés: testek közötti interakció, és nem az agy által irányított következtetési láncolat, absztrakt okfejtés eredménye. A mondatban másodszer olvasható megoldást olyan helyzetben lehet megtalálni, amelyik kívül van az agy által előre legyártható és uralható térképzetben, amelyet az agyalás módszerével nem belátható vagy racionalizálható előre. Ugyanakkor az agy pont akkor fog jeleskedni, ahogy azt az első megoldás jelöli, amikor az agy határain kívülre kerülés a testtel megtörténik: ekkor jöhet „a visszakövetkeztetés a hibára vonatkozólag”. A hiba nem az agy korábbi okfejtéseiben van, hanem a hiba az volt a megoldás megtalálása után már hibásnak észlelt nyomozásban, hogy az agy nem volt birtokában annak a kirakós játék azon puzzledarabjának, amellyel helyre áll a talány.

²⁷⁴ Uo., 52.

Az agy tehát nyíltan közli Ferivel, hogy vele a nyomozás jelenlegi állásában nem sokra megy, mivel ő csak a megoldás másodlagos forrása lehet az elsődleges megoldás, a bizonyíték megtalálása után. Ami viszont az aggyal nem kerülhet Feri birtokába. Feri ezt persze kurvára nem érti. De az agya nem adja fel, kiadja a második konklúziót:

“Erről a nőről nem tudni, miért egy gusztustalan állat, nekem nem tett semmi rosszat, a nyomozás előtti összegzés tehát csak előzetes ismeretekre épülhet, valami mozaikképre, grafikára, amit arcalakrészekből állítanak elő a nyomozók a rendőrségen.

Erre se volt semmi szükség, ennek se volt semmi értelme az én esetemben, de annyira be voltam gyulladva, az agyam is annyira be volt gyulladva, hogy félelmében ilyen felesleges dolgokkal húzta az időt. Aztán végre a nőn és a kalapomon kezdtem el gondolkodni [kiem. tőlem].”²⁷⁵

A második konklúzió felfedné Feri előtt, hogy csak saját prekoncepcióit, tévképzeteit projektálta a nőre: a nő, akinek képétől nem tud megszabadulni, nem az a boltosnő, aki a pult mögött ül: a Feri agyában élő nő arcát maga az agy rakosgatta össze innen-onnan: ezek a töredékek nem tartoznak ugyanahhoz az archoz: archivált fotókból vannak összevágva: a rettegett boltosnő sosem létezett a világban: a nyomozás nem vezet sehová. Feri szerint ennek az agy-tanácsnak sincs semmi értelme az ő esetére nézve. Az agy olyan konklúzióit, amelyek az agy határait, a nyomozás agy általi tévútjára és paranoiájára vetnének fényt, Feri a begyulladt agy „felesleges időhúzás”-aiként értékeli, és elveti őket. Az agy műveleteit akkor érzi végre sikeresnek és előrevezetőnek, amikor saját örületét működtetik, folytatják és táplálják a kalap és a boltosnő utáni nyomozást – azaz, amikor az írás betűket egymás után helyező műveletsora úgy tud folytatódni, hogy az író szubjektum nem ismeri fel egy globális értelemalkotás mondatzáró létesülését. Ez olyan, mintha a betűket egy kősziklába véső test minden energiáját felemésztené e fáradságos folyamat, és ezért nem tudja felismerni, hogy a vésett jelek már értelmes szóvá alakultak. A véső lerakása helyett azonban folytatja a napi energiáját elfogyasztó munkát. Olyan, csak éppen könnyebb: tollal papírra egyszerűbb írni.

Az értelemgyártó, parancsokat kiosztó, énellenség aggyal való szembesülés radikális megoldása az, amikor Feri egy csavarhúzó élével próbálkozik az orrlyukán keresztül kiszedni egy apró agy-darabot:

²⁷⁵ Uo., 52.

“Tombolt bennem a vágy, hogy most az egyszer, először és utoljára megpróbáljam a csavarhúzó végével elérni az agyamat, egy apró, icipici darabkát kihúzzak a langyos és nyirkos sötétségből a reggeli napfénybe. A vekkert letettem az ölemből a földre, törtem egy utolsó kocka csokoládét, és bekészülődtem a műtétre.

A terv az volt, hogy becélzom a csavarhúzóval az orromat, aztán leviszem egészen a köldököm vonaláig, lendületet veszek, és teljes erőmből felcsapom az orromba.”²⁷⁶

Az agy-darabka a testet a jelentésgyártásokkal, értelemalkotásokkal vezérlő központ része: az önmegismerés radikális, a „szembesülés önmagammal” szó szerint, materiálisan értett módszere a rejtett, a fej belsejében levő szerv kiszakítása a szem előli elrejtettségéből. Feri a sötétség-napfény metaforizációt használja mint a megismerés klasszikus toposzait: a koponya sötétjébe zárt agy egy felfejtésre váró szem, amelyet akkor lehet birtokba venni, ha a látáshoz szükséges fény- és térviszonyok közé kerül. Ez pedig nem egy absztrakt, jelentések tartományában mozgó aktus, hanem egy fizikai erőszaktevés a testen. Feri ezzel hasonló dolgot tesz, mint amit az agy első konklúziója javasolt neki a márványköoszlopnál: az agyat nem lehet megismerni az agy általi nyomozáson, nyom/nem nyom kritériumrendszeren keresztül. Az „önmagam megismerése” ebben a passzusban azt jelenti, hogy azzal az aggyal kerüljek szemtől szembe, amelyik „ide jutott engem”²⁷⁷, amelyik a test demokráciáját le sem szarva egy magamként érzékelt szubjektumot olvasott ki a testre ható ingerkupacból. Az agy felelős azért az én létrehozásáért, amellyel a testi énem nem képes összhangban élni. Feri ezt a *mélységet* belátja, megéli az agy által keltett gondolat mélységérzetét, a csavarhúzó azonban célt téveszt, a koponya helyett a fülcimpát hasítja szét. Az agy-automata pedig ezután egy másik mélységnyitással beleveti Feri figyelmét az újabb nyomozásműveletbe folytatva a kommentárok, cédulagyártások egymás után írását, amelyeknek csupán helyi értéke van, nagy mélységgel és kevés felszíni kapcsolódással. Feri a szöveg teljes egészében következetlen az agy-test-én hármass viszonyrendszerével: az egymástól izolált kommentárokból valóban a jelentések mélyértelmében mozog, és mindegyik felállított hierarchia önmagában nézve legitimnek tekinthető, azonban kommentáronként más, egymással nem kompatibilis hierarchiák vannak. Filológus szemmel azt mondhatnánk, hogy Feri kommentárjai nem ugyanahhoz a szöveghez íródtak, viszont ugyanazon írásos dokumentumhoz terébe vannak zárva, ahol a nem kompatibilis kommentárok a térbeli mellérendelés miatt mégis a

²⁷⁶ Uo., 97.

²⁷⁷ Uo., 96.

kompatibilitás igénye szerint kezdik kifejteni hatásukat. A lapozhatóság és az írás/olvasás balról jobbra mozgása miatt viszont a könyvtárgyi mellérendelés a kronologikus alárendeltség tulajdonságait is felveszi: technikailag működő irodalmi szöveggé válik Feri kézírata, a *Cukor Kékség*.

Evés- és írásjelenetek

Feri ír, Feri nyomoz és Feri eszik. A kalap-nyomozás lezárása után a csokoládéevés, a cukorfogyasztás kerül a figyelem mélységébe: „*Kelemen eljött hozzám, elhozta a boltosnőről készült fotókat, és a cukorról kezdtünk beszélgetni, amint befaltunk három tábla mogyorós tejsokoládét.*”²⁷⁸ A boltosnő esetének megoldása után Feri reflexióra sem méltatja a figyelmét addig teljesen lekötő nyomozást; nincs átmenet, fokozatosság: el van vágva egymástól a két cédula, az ásott lyuk mélysége miatt nem tudnak kapcsolatba lépni egymással. A cukorfogyasztás megjelenéséhez hasonló váratlansággal úszik be a lencse alá a Natasa-szerelem is: „*[m]ióta eljöttem a boltosnőtől, ahol otthagytam az ocsmány kalapot, és megismerkedtem Natasával, valahogy az egész világ átértékelődött bennem, egy újabb fordulat állt be az életemben.*”²⁷⁹ Azonban később ugyanilyen indokolatlansággal tér vissza a boltosnő és a kutyája is a kocsi összetörésének jelenete után: „*Ez a fejfájásszínlelés nálam egy két szálon futó terv szerves része volt. Tudtam ugyanis, hogy jó lenne egy-két dolgot tisztáznom Natasával kapcsolatban, jó lenne végre tisztázni a boltosnővel és a kutyájával folytatott, hétről hétre kiújuló, érthetetlen és piszkos viszonyomat.*”²⁸⁰ Ami Feri elé kerül, azt leírja, és valamilyen narratíva bontakozik ki az írásjelekből: ugyanis a jeleknek, mivel írottak, hordozniuk kell értelmet, kiadnak egy mintázatot, aminek nyomvonala mentén bejárhatóvá válik a szöveg tere. Feri elé sok kupac kerül, s ő mindegyikbe mintázatokot lát bele. Előbb-utóbb mindenhol mintázatokba ütközik. Az, hogy az írás aktusa mennyire magában foglalja az olvasás eredményeit, azaz, hogy az írás a flusseri passzos szerint mennyire „az olvasás legkifinomultabb fajtája”, Feri írásjelenetében figyelhető meg, az *Utca* című betétben.

Az *Utca* akkor született, amikor Feri elhatározta, hogy papírral és tollal a kezében leír mindent, ami elé kerül a városi sétájakor. Az így létrejövő kéziratot a következőképpen kommentálja: „*Láttam, jól sikerült, amit készítettem, teljes egészében visszaadta a nyomozást, tükrözte az addigi életemet, benne rejlett a megoldás is – bár nem tudatosan írtam bele, mégis*

²⁷⁸ Uo., 64.

²⁷⁹ Uo., 69.

²⁸⁰ Uo., 86.

*benne volt a nyomozás legbenső, legmélyebb lényege.*²⁸¹ A nyomozás „legbenső, legmélyebb lényege” a figyelem szelektáló, szemezgető működése. Felmerülhet az *Utca* kapcsán az automatikus írás jelenete, azonban Feri írása nem azt a célt szolgálja, hogy az írás aktusa kikapcsolja a tudat ellenőrző, kontrolláló akadályait. Az írás nem lesz pszichoanalízisre alkalmas tér, az írással nem kerülhet Feri közelebb a felszín alatti tartományok megismeréséhez. Az írás itt pusztán a nyomozás, a világ szövegét olvasó figyelem szelektációjának a lejegyzése. Az *Utcában* egy nyomolvasási, nyomkövetési aktus történik: Feri az ételdarabok, az elszórt csomagolópapírok szemetét követve eljut egy közértbe. A figyelem tehát rögtön rákapcsolódik dolgokra, azokat nyomokként azonosítja, s elkezd olvasni a világot, amint Feri kilép a tágas városba. A szelekció középpontjába az evésre utaló nyomok kerülnek: Feri a mogyoróhéjakat követi, figyelme az utcát szkennelve a mogyoróhéjakra összpontosít, s közben írásával dokumentálja olvasását. Ezt az olvasva írás tevékenysége pedig Ferinek annyira megtetszik, hogy „egyre gyakrabban kezdtem írni, tulajdonképpen ez az oka annak is, hogy most ezt a *Cukor Kékséget* megcsinálom.”²⁸² E passzus – kommentár – értelmében a *Cukor Kékség* kézirat, a nyomozás aktája, egy olyan olvasási folyamat dokumentuma, amely az evést olvassa, és az evéshez vezet.

Egy korábbi víziójában Feri azt képzei, hogy „*a bal mutatóujjammak egy cső formájú folytatása lenne, ami kiáll a kezemből, mintha ezen keresztül folynék ki, mintha felhígulnának a csontjaim, kifolyna a testem, lassan és biztosan, ki az utolsó cseppig.*”²⁸³, majd találkozik egy Veronika nevű lánnyal, aki elmeséli a saját kézírását elfogyasztó Ferdinand történetét, ami utólagosan értelmezi Feri látomását.²⁸⁴ Az evés olyan folyamatnak tűnik ebben a jelenetben, amelyik képes visszanyerni az én papírra vetett, önmagából kibocsájtott nyomait, ezáltal kivonja a nem-én felületére lejegyzett én-jeleket a világból. Saját magával táplálja a testet, szemben a figyelmét a testi énhez nem kapcsolódó dolgokra projektáló aggyal. Ebben a képletben a papírfelületre száradó tinta, a kézírás lehet az egyetlen olyan konkrétan nem testhez tartozó dolog, amelynek testbe kerülése mégsem lesz egy teljesen idegen, énelles anyag elfogyasztása. Az írás azonban egy figyelem, egy világ-, azaz nem-én-olvasás aktusának a lejegyzése: írás által elmentett figyelmi láncolat éppen az énelles agy produkciója, ezért nem a benne levő értelem lesz én, hanem a kézírás technikai, értelem nélküli lefutása tudja csak

²⁸¹ Uo., 98.

²⁸² Uo., 90.

²⁸³ Uo., 42.

²⁸⁴ Uo., 46.

énné tenni a nem-én anyagokat – az írásban a mozdulat, nem a jelentés a testegésként értett én manifesztációja. Ezért nem lehet megoldás Feri számára az írás szó szerinti felfalása.

Feri más értelemben fogyasztja el – vagyis találja fel fogyasztásra – az írást: az aláírással. A *Cukor Kétség* kézírata Feri aláírásával végződik, mintegy saját szerzői szignójával hitelesítve a szöveget. Az aláírás jelöli, hogy ehhez az íráshoz egy szubjektum tartozik, akinek terméke mindaz a tintanyom, csuklómozdulat, olvasási mód, figyelmi szerkezet, amely a hordozó felületen lejegyzésre került. Az aláírás szavatolja, hogy az olvasás skizofréniája létezik, hogy lehet úgy olvasni, kiválogatni a világkupacot, és – ami még fontosabb – lehet úgy felfűzni a szemeket, azaz írni, ahogy Feri tette: az írás ideológiáját semmibe véve. Ez az ideológia pedig az volna, hogy az írás eggyel kifinomultabb tevékenység az olvasásnál: hogy a sorba rendezés által valami kimenthető az evésből. Hogy van valami, ami magasabb rendű az evésnél. Hogy az ember több a tyúknál.

Feri viszont minden kétséget eloszlat efelől. Az *Egy év múltán* című zárszó, képeslap előtti kommentár végén egy hatalmas alma belsejében (l)evő féreghez hasonlítja magát:

“Kétméteres kukac voltam egy hatalmas alma közepében. Izmos szelvényekből állt a testem, mozgásom leegyszerűsödött, egész testemet ide-oda hajlítgatva jutottam előre. [...] Az alma belül megtelt, egészen megtelt almával, csak én hajlongtam a közepén a sötétben. Tömött húsa és viaszos héja örökre bezárva tartott.

Fúrtam magam előtt az utat az almában, kapálóztam, szívtam, rágtam magam előtt a sötét és édeskés, undorító húsát, hátrafele pedig csak szartam, egyre csak szartam a pempős szemetet. Éreztem, lassan, eszméletlenül lassan, de azért egész testemmel haladok előre, hogy mögöttem születőben van egy kis csatorna, hogy a hátam mögött alakul egy egyre hosszabb, vékonyka csatorna. [...]

Egyre csak zabáltam és szartam, készítettem magam mögött az ürességet. Fogalmam se volt, mekkora nagy alma közepén vagyok, de azt éreztem, képes vagyok keresztülvergődni a nyirkos, vaksötét, nagy halom szeméten, és végrehajtom a nagy kimászást. Hogy képes vagyok átrágni magam ezen a tömött, rostos anyagon, ami maga a szemét, maga az anyag, az élet, a tudás, a gondolat, hogy képes vagyok ezen a sok szeméten átrágni magam, megzabálni és kiszarni, hogy kijussak azon túlra.”²⁸⁵

²⁸⁵ Uo., 108–109.

A féreg-Feri elfogyaszt bármit, ami előtte van. Az evésnek nincs más kritériuma csak az, hogy a megevendő anyag a féreg-száj előtt legyen. Ezért a féreg szemszögéből az egész alma ugyanaz: „az alma egészen megtelt almával”, azonos magával, hiszen az alma anyaga nem tehet mást, minthogy almaként a féreg-Feri szája előtt legyen. Nem képes arra, hogy máshol legyen, és a féreg-Feri sem képes magát úgy fordítani, hogy a szája ne az almával álljon szemben. A féreg úgy van elrendezve, hogy még válogatásra se legyen szükség az evéshez. Az olvasás kritériumrendszere viszont mégsem szűnik meg: ez az entitás ugyanis azt tudja, hogy az almát eszi, az alma belsejét, és nem azt, ami az almán túl van.

Feri nyomozásához is elég annyi, hogy nyomozható anyag legyen előtte. Az olvasás mint művelet nem igényel ideológiát, csak olvasnivalót. És az evéssel ellentétben még határai sincsenek az olvasható dolgoknak. A gyomorsav nem tudja megemészteni a kősziklát, de az ember képes megolvasni bármit, ami a szeme „alá” kerül, különböző kritériumrendszerek segítségével. Az olvasás a flusseri tanmese szerint egy művelet, egy operáció, nem rendelkezik eleve önmagán túlmutató céllal, ideológiával, funkcióval: azt az írás művelete finomítja ki belőle.

A deviáns írás emancipációja

Miért van szüksége az irodalmi mezőnek a deviáns írás emancipációjára? Érvelésem szerint a *Feri: Cukor Kékség* értelmezési zavarait egy alapvetően eltérő írástípus, a globális koherencia premisszáit felrúgó lokális figyelemszerkezet túlsúlya okozza. Dolgozatom szövegelemzésében ezen figyelem működését és a regényben betöltött poétikai diszfunkcióit fejtettem ki. A deviáns írás – mint a recepcióban láthattuk – egyfajta kiismerhetetlenséget, átláthatatlanságot eredményez. Mondhatni: a deviáns írás transzparencia-ellenes, mert kikezdi azt az elvet, hogy a globális értelemszerkezet magába integrálja a lokális egységeket. A lokális egységek ezért autonómmá válhatnak. A deviáns írás ilyen értelemben emancipatórikus – vitatja a globális értelemszerkezet hegemoniáját és hierarchiáját és helyette a lokalitások egyenrangúságát dolgozza ki. Ebben az szubverzív, hogy a lokális egységek autonómiája veszélyt jelent a globális szerkezetbe foglalhatóságra: a zárt rendszer helyett a szöveg nyitott struktúrája jön létre. A nyitottság természetesen a posztmodern irodalom egyik kulcsfogalma. Azonban az, ahogyan a Hazai-szöveg megkonstruálja a nyitottságot, lényegesen új nézőpontokat tehet hozzá az irodalmi mezőben megjelenő alteritástapasztalatok érzékeléséhez.

Szakirodalom

BAGI Zsolt, *Az esztétikai hatalom elmélete*, Napvilág, Szekszárd, 2017.

BÁN Zoltán András, *A legboldogabb magyar író*, Holmi, 1998/1., 120–122.

BÁN Zoltán András, *Az üresség könyveiből*, Holmi, 1992/9., 1333–1337.

Édouard GLISSANT, *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Michigan, 1997.

HAZAI Attila, *Feri: Cukor Kétség*, Magvető, Bp., 2017.

Hazai ízek ma – húszan a húszéves Budapesti skizóról, Hévíz, 2017/3., 877–894.

FARKAS Zsolt, *A második legboldogtalanabb magyar kritikus*, Holmi, 1998/3., 448–451.

FARKAS Zsolt, *Minimál Hazai. Hazai Attila írásairól*, Irodalmi Szemle, 2013/11., 27–36.

Vilém FLUSSER, *Az írás. Van-e jövője az írásnak?*, <https://artpool.hu/Flusser/Iras/00.html>
(utolsó letöltés: 2020.12.03.)

ODORICS Ferenc, *A (kvázi-)ártatlanság poétái: Garaczi, Kukorelly, Németh, Hazai, Ficsku*, Alföld 1998/2., 79-82.

SIPOS Balázs, *Egy szűk, értelmiségi csoport belügye az irodalom? I.*,
<https://litera.hu/magazin/interju/sipos-balazs-egy-szuk-ertelmisegi-csoport-belugye-az-irodalom-i.html> (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

SIPOS Balázs, „*Mégis, mit számít, ki beszél?*”, Dülő, 2018/028.,
<http://www.muut.hu/archivum/28557> (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

SIPOS Balázs, *Az elmúlt 25 év valódi bukástörténet*,
<https://litera.hu/magazin/interju/sipos-balazs-77395.html> (utolsó letöltés: 2020.12.03.)

SZABÓ Gábor, *Jelenlét nyomokban. Hazai Attila-olvasó*, Pesti Kalligram, Bp., 2017

SZABÓ Gábor, *Összeraknám a testem*, Tiszatáj, 2016/12., 56–67.,

http://epa.oszk.hu/00000/00002/00211/pdf/EPA00002_alfold_2016_12_056-067.pdf (utolsó

letöltés: 2020.12.03.)

SZILÁGYI Zsófia, *A féllábú ólomkatona. Irodalmi mű-hibák*, Kalligram, Pozsony, 2005.

Vita a Budapesti Skizóról – A Hazai-ügy,

https://magyarnarancs.hu/konyv/vita_a_budapesti_skizorol_a_hazai-ugy-58018 (utolsó

letöltés: 2020.12.03.)

