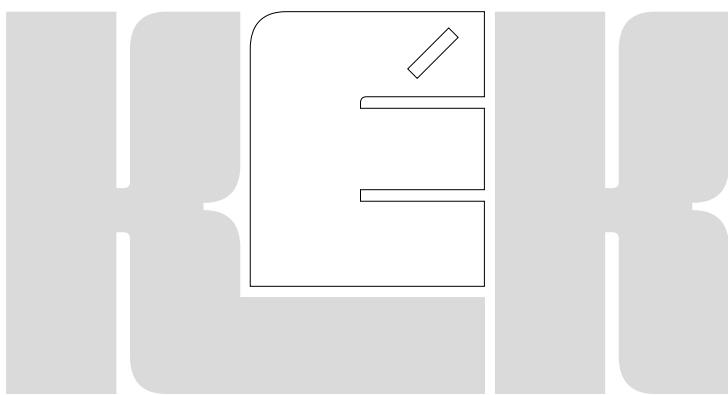
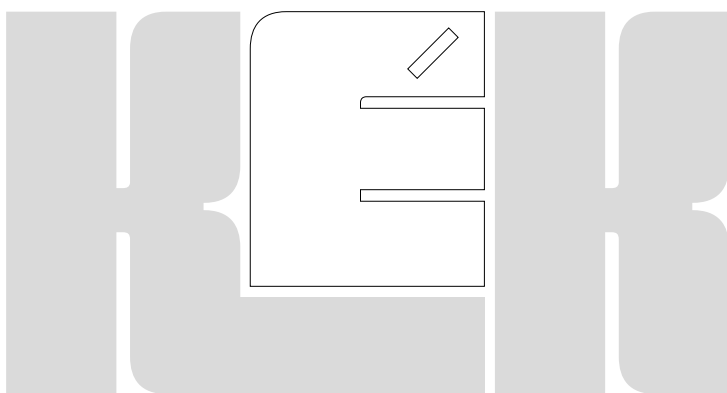




Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Krízis és antropológia



Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat



Nemzeti
Kulturális
Alap

A lapszám megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

E szám borítóját (Tabula rasa?) és a tanulmányok között elhelyezett 10 képet Kenéz György fotóművész „Világok – válságok” szociofotó-sorozatából válogattuk. A Szerkesztőség ezúton is köszöni az adományozást.

Főszerkesztő: Tibori Theodosia Timea CSc

Főszerkesztő-helyettes: Neményi Mária DsC

Vendégszerkesztő: Szász Antónia PhD

A szerkesztőbizottság tagjai: Almadi Sejla PhD, Bögre Zsuzsa DSc, Csorba János Dr., Czibere Ibolya PhD, Deáky Zita PhD, Fekete Mariann PhD, Kovács Eszter PhD, Paksi Veronika PhD, Rajkó Andrea PhD, Szász Antónia PhD

Tudományos Tanácsadó Testület: Boga Bálint Dr., Fónai Mihály CSc, Jászberényi József PhD, Koncz Gábor PhD, Laczkó-Albert Elemér PhD, Murányi István PhD, Neményi Mária DSc, Sipos Júlia PhD, Tarnóczy Mariann, T. Kiss Tamás PhD

Adományozás:

Belvedere Meridionale Alapítvány. Alapítva: 1995 (1998-tól közhasznú szervezet)

Adószám: 18454909-2-06. Számlaszám: 57400217-10117712.

Kiadóhivatal: 6725 Szeged, Hattyas sor 10.

Szerkesztőség címe:

1096 Budapest, Haller u. 88.

+3630 99 00 988

www.kulturaeskozossege.hu

foszerkeszto@kulturaeskozossege.hu

Kiadja: Belvedere Meridionale

www.belvedere.meridionale.hu

Nyomdai kivitelezés: s-Paw Bt., 6794 Üllés, Bem József u. 7.

www.s-paw.hu

Felelős vezető: Szabó Erik

ISSN 0133-2597

A lap előfizethető és megrendelhető a következő e-mail-címen: terjesztes@belvedere.meridionale.hu

A lap ökotudatos szellemben készül.

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ

Szász Antónia: Krízis és antropológia	5
---	---

KRÍZIS ÉS ANTROPOLÓGIA

Bakó Boglárka: A munkások, a kosz és a fürdetés – a kényszermosdatás (re)konstrukciója egy szegkovács közösségben	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.1	7
---------------------------------	---

Bálizs Beáta: A nemzeti színek és a „forradalmi krízis”. A piros-fehér-zöld 1848 táján	
--	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.2	21
---------------------------------	----

Biernaczky Szilárd: El Hadzs Omar iszlám vallási vezető és birodalomalapító a nyugat-afrikai dzsihád (1840–1864) eposzokban és a történelemben	
--	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.3	35
---------------------------------	----

Bodovics Éva: Katasztrófakutatás antropológus szemmel: az 1870-es évek árvizei Budapesten	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.4	47
---------------------------------	----

Fiáth Titanilla: „Örült vagyok, nem hülye!” Egy limai pszichiátriai intézet önkéntes közösségének működése a koronavírus-járványt követően	
--	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.5	59
---------------------------------	----

Kiss Máté: Válságképek és összeomlás-víziók az Identitás Generáció ifjúsági mozgalomban	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.6	69
---------------------------------	----

Kurucz Réka: Szőlőhegy és hiánygazdaság	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.7	83
---------------------------------	----

Lovas Kiss Antal: Állati túltermelési válság, avagy miért van Magyarországon háromezer gazdátlan kutya?	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.8	97
---------------------------------	----

Nagy-Laczkó Balázs: Élő mementók? Emléktárgy szereppel bíró fák elvesztéséhez kapcsolódó közösségi gyakorlatok Békés vármegyében	
--	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.9	109
---------------------------------	-----

Nemes Márk: Egy formálódó „pogány Mekka”. Az izlandi Ásatrúarfélagið alakulása és kríziskezelése az új évezredben	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.10	131
----------------------------------	-----

Tóth-Varga Violetta – Frankó Luca – Somogyi Krisztina – Keszei Barbara: A karantén határai: a Covid-krízis és az otthon helyhasználati szokásai	
---	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.11	147
----------------------------------	-----

MŰHELY

Ábrahám Nóra: Áldozat vagy hős? – avagy a hétrét görbülő test és lélek analógiája a test kifejező táncának táncszínházi gesztusaiban	
--	--

DOI 10.35402/kek.2025.3.12	157
----------------------------------	-----

MONOLÓG

Hadas Miklós: A fekete bárány. Lanstyák István monológja

DOI 10.35402/kek.2025.3.13 167

SZEMLE

Lovas Kiss Antal: Környezeti kérdések – közösségi válaszok

DOI 10.35402/kek.2025.3.14 177

Beke Ottó: Ne mindig és ne mindenhol – telefonozz!

DOI 10.35402/kek.2025.3.15 183

Almadi Sejla: From Opinion to Professional and Academic Reviews: A Focus on Editorial and Peer Review Processes

DOI 10.35402/kek.2025.3.16 187

Szerzőink..... 201

KRÍZIS ÉS ANTROPOLÓGIA – ELŐSZÓ

2023. októberben a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság konferenciát szervezett „A krízis antropológiája” címmel a Pécsi Tudományegyetem BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékével együttműködésben, azzal a céllal, hogy a krízis és a válság témáját kulturális antropológiai szemlélettel és interdiszciplináris jelleggel körüljárja és megvitatassa. 70 előadás, kerekasztal-beszélgetések és műhelyprogramok várták az érdeklődőket. A felvetett kérdések többeket sarkalltak továbbgondolásra és további kutatásra.

Az antropológiai kutatások sokáig statikusnak, időtlenül mutatták be az egyes közösségeket, vagy épp a társadalmi változásokat igyekeztek megragadni hosszabb időt átfogó perspektívában. E két időszemlélethez képest új megközelítést hoztak azok a kutatások, amelyek a rövidebb távú dinamikus változásokat, az ezeket kiváltó és alakító tényezőket, köztük a kríziseket, valamint az ezekre adott társadalmi válaszokat kívánták megérteni és értelmezni.

A krízishelyzetek sokfélék lehetnek, jellegükben, kiterjedésükben egyaránt. Jellemzőjük, hogy olyan változásokat hoznak a társadalmak, helyi közösségek életébe, amelyek reakcióra késztetnek és gyakorta azonnali választ követelnek meg. Vizsgálatuk rávilágít azokra a kihívásokra, amelyeket krízisként élnek meg adott társadalomban, szűkebb vagy tágabb társadalmi csoportban, és azokra a stratégiákra, megküzdési módokra, kulturális gyakorlatokra, amelyekkel igyekeznek kezelni e helyzeteket.

A *Kultúra és Közösség* folyóirat szerkesztőségétől felkérést és lehetőséget kaptunk arra, hogy a 2025.

évi 3. és 4. lapszámban ízelítőt adjunk a témáról. A kapcsolódó kutatások tematikus gazdagságát válogatásunk nem tudja visszaadni, de számos példát hoztunk a világból arra, miképpen teszik próbára különféle krízishelyzetek a helyi közösségeket, és azok miként igyekeznek megküzdenni a kihívásokkal. A szerzők sokféle szemléletmóddal és módszerrel dolgoztak, írásaikban új kutatási eredményeket, érdekes leírásokat, sokrétű elemzéseket ismertetnek. Olvashatunk jelenkori és retrospektív kutatásokról, társadalmi, gazdasági, vallási, ökológiai témákról, lokális, közösségi, illetve globális problémákról, a gyors környezeti változások, társadalmi-kulturális átalakulások, háborúk, katasztrófák, illetve a Covid-időszak társadalmi percepciójáról és hatásairól, a környezethez és más létezőkhöz való viszonyunk alakulásáról.

A konferencián került először bemutatásra a „Környezeti kérdések, közösségi válaszok” című humán környezettudományi olvasókönyv, amelyről recenzió olvasható e számban.

Szeretnék köszönetet mondani a lektoroknak, akik véleményezésükkel, értékes észrevételeikkel segítettek a szerzők és a szerkesztő munkáját. Valamint Mecsi Diánának, Mészáros Csabának (HUN-REN BTK) és Nagy Zsoltnak (HUN-REN BTK), akik a szerkesztésben közreműködtek.

Kellems olvasást, hasznos időtöltést kívánok a magam és a szerzők, szerkesztők, közreműködők nevében is!

Szász Antónia
vendégszerkesztő



Kenéz György: Nyomaink

A MUNKÁSOK, A KOSZ ÉS A FÜRDETÉS

– A KÉNYSZERMOSDATÁS (RE)KONSTRUKCIÓJA EGY SZEGKOVÁCS KÖZÖSSÉGBEN –¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.1

Absztrakt

A tanulmányom egy magyarországi településen a hetvenes években történt kényszermosdatás történetének elemzése levéltári források és interjúk alapján. Olyan történetnek, mely bár levéltári adatok alapján rekonstruálható, de emléke nem maradt fenn a település lakosai körében. Az elemzés felvázolja, hogy a mikrorégióban hogyan történt meg a cigány/roma közösségek „fertőtlenítő eseménye” és mindezt több évtizeddel később milyen módon interpretálta az érintett közösség a faluban terepmunkát végző kutatónak a „tisztaság” és a „koszosság” fogalmának értelmezésén keresztül. A tanulmány azt elemzi, hogy a kutatói kérdések nyomán konstruálódó történetnek milyen interpretációja született a mikroközösségben.

Kulcsszavak: munkások, szegkovácsok, tisztaság, koszosság, mosdatás

Workers, dirt and bathing – (re)constructing forced washing in a blacksmiths community

Abstract

My study is an analysis of the history of forced bathing in a Hungarian settlement in the 1970s, based on archival sources and interviews. It is a story which, although it can be reconstructed from archival data, has not been preserved among the inhabitants of the settlement. The analysis will outline how the “disinfecting event” of the Gypsy/Roma communities in the micro-region took place and how the community interpreted this through

¹ A téma feldolgozása korábban megjelent „Koszóság” *fürdetése – Egy elfeledett kényszermosdatás* – címmel (Beszélő online, Roma-kikötő, 2014. július 1., <http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/a-„koszosak”-furdetese>) Az átdolgozott tanulmány megírásához fűződő újabb levéltári kutatásokat 2023-tól a „Munka, társadalom és politika: munkahelyi kultúrák a szocializmus magyar modelljében, összehasonlító elemzés” című MTA Lendület projekt támogatta.

the concepts of “cleanliness” and “dirtiness” for the researcher conducting fieldwork in the village decades later. The paper analyses the interpretation of the story that emerged in the micro-community as a result of the researcher’s questions.

Keywords: workers, blacksmiths, purity, dirty, bathing

Bevezetés

1977 októberében, Doromboson², „a cigánylakosság körében köztisztaság jellegű fürdetés történt. A fürdetésben részt vett 103 fő”.³ A kényszermosdatás emléke nem maradt fenn a szegkovács⁴ közösségben, a falubeliek sem tudtak arról, hogy a településen hatalmi erővel bármikor is mosdattak volna cigányokat. A fürdetés történetét a Pest megyei Levéltár KÖJÁL iratai⁵ között találtam meg a kétezres évek elején. Fontosnak tartottam, hogy a kényszermosdatás elszenvetői beszélhessenek átélte traumájukról, hogy ismertté válhasson történetük. Heteken át kerestem olyan embereket Doromboson, akik részt vettek a fertőtlenítéseken, olyanokat, akik mesélhetnének arról, mi is történt ezeken a

² A település Magyarországon található. A nevét kutatási- és személyiségi jogok védelme okán nem adom meg.

³ Pest Vármegyei Levéltár (a továbbiakban MNL-PML) XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, Külön kezelt iratok, 537. doboz, Igazolás, 1977. október 12.

⁴ Tanulmányomban szegkovácsoknak, cigányoknak, kárpáti cigányoknak nevezem a kutatott közösséget. A dorombosi cigányok önmagukat a mindennapokban „cigánynak” nevezik, identitásuk fontos eleme a „szegkovács” hagyomány és közösségüket a környékbeli szintő, illetve oláh cigányoktól kárpáti cigány nyelvük használatával különböztetik meg. Ez az oka annak, hogy munkámban én is azt a három elnevezést használom, melyet ők maguk is fontosnak tartanak akkor, amikor önmagukról beszélnek.

⁵ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, Külön kezelt iratok, 537. doboz.

napokon. Idővel találtam olyanokat, akik emlékeztek arra, hogy valamikor valóban felállították a fürdetősátrakat a téren, voltak olyanok, akik felidéztek az ajándékba kapott csomagok gazdagságát, de nem találtam senkit, aki mesélt volna arról, hogy ő, azon az őszi napon részt vett a fertőtlenítő-fürdető eljárás. A romák „koszossága” az egyik leg többet hangoztatott előítélet és ezzel a helyi cigányok maguk is tisztában voltak. A faluba érkező⁶, a traumatikus történetet firtató kutató számára ezért a legfontosabbnak két dolgot tartottak elmondani szegkovács közösségükről: itt „tisztá, dolgos cigányok” élnek, akit itt mosdattak, az nem tartozott ebbe a csoportba.

A mosdatás emlékét kerestem, idővel viszont már a mosdatás közösségi értelmezését kutattam. A munkavégzés, a tisztaság és a rend fogalmainak interpretálásán keresztül ugyanis körvonalazhatóvá vált, hogy mit gondolnak a hajdani szegkovácsok leszármazottai a hetvenes években történt kényszermosdatásokról. Azaz, hogy hogyan értelmezik azt, amelynek emléke láthatóan nem maradt fent a közösségben.

Tanulmányomban felvázolom a kényszermosdatások történetét, levéltári források és sajtócikkek alapján bemutatom, hogy a mikrorégióban hogyan történt meg a cigány/roma közösségek „fertőtlenítő eseménye”. Majd elemzem, hogy a szegkovács közösség hogyan körvonalazza a „tisztaság” és a „koszosság” fogalmát, végül pedig bemutatom, hogy a kutatói kérdésekre konstruálódó történetnek milyen interpretációja született a mikroközösségben.

Kényszermosdatások Magyarországon

Az 1950-es évek elejétől kezdve Magyarországon, közegészségügyi okokra hivatkozva, egészségőrök ellenőrizték rendszeresen a romák által lakott településrészeket. Az 1955-ös rendelet szerint a Járványügyi Központok, az egészségőrök helyi jelentései alapján jelölték ki azokat a településrészeket, ahol a „hajzat lenyírással és szőrtelenítéssel egybekötött tetvenítés”⁷ végeztek az ott élők között (Majtényi – Majtényi 2012:91–92).

⁶ 2006 óta végzek kutatást a faluban. 2012–2013 között – posztdoktori OTKA támogatással – állomásozó terepmunkát végeztem a településen, kutatásom a közösség munkavállalási stratégiáival és az ellenük irányuló előítéletekkel, sztereotípiákkal foglalkozott. 2013–2023 között a közösség tagjaival együtt részvételi akcióantropológiai projektben dolgoztam. 2023 óta a szegkovács szövetkezetek történetét kutatom.

⁷ 1/1955 (I.13) Eü.M.sz. rendelet végrehajtása tárgyában kiadott 101/1955/EÜ.K.”/Eü.M.sz utasítás.

1961. június 20-án az MSZMP KB Politikai Bizottsága a „cigánylakosság megjavításával” kapcsolatban hivatalosan is lefektette, hogy a cigánytelepi lakosság a „társadalom terhére élőködik”, hogy „kulturális színvonaluk igen alacsony”, hogy a cigánytelepek a „fertőző betegségek melegágya”-i⁸ és mindez indokolja az állami beavatkozás elindítását. A „fürdető-fertőtlenítő kezelések” kezdetben a rossz telepi körülmények között, víz és villany nélküli házikókban élő lakosok kötelező jellegű fürdetését jelentette; nemcsak cigánytelepek, hanem munkásszállások, szociális otthonok, illetve „nagyobb létszámú közösségek” esetében is ajánlották⁹.

Ám az 1970-es évektől a Járványügyi Felügyelőségek már szinte csak a cigányok/romák lakta negyedekben állították fel a mobil fürdetősátrakat. A körzetekben dolgozó egészségőrök és járványügyi felügyelők rendszeresen ellenőrizték a cigányok/romák által lakott településeket, s ezek nyomán menetrendet készítettek, hogy mely településeken, milyen időszakokban fognak „fürdető – fertőtlenítő szolgálatot” végezni. A „problémásnak” vélt helyszíneken az akciót gyakran a Vöröskereszt tisztviselői, a Hazafias Népfront tagjai, a honvédség és a munkásőrség is segítette (Hajnáczy 2015:55). Más településeken egészségőrök és ötfős kezelőszemélyzet dolgozott a fürdetősátrakban. A fürdetést DDA-2 típusú fürdető-fertőtlenítő berendezéssel, olyan egészségre ártalmas tisztítószerrel végezték, mint a krezol szappan¹⁰ és a későbbiekben betiltott, rákkeltő DDT¹¹ (Bernáth – Polyák 2001:38–45).

⁸ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (a továbbiakban: MNL- OL) M-KS 288. f. 5/1961/233.

⁹ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás, 1977. február 4.

¹⁰ A ruhatetvesség ellen krezol szappannal „egész testkezelést” alkalmaztak. A krezol a bőrről felszívódva mérgezést okozhat.

¹¹ A DDT rovarirtó szer, az Egyesült Államokban fejlesztették ki kifejezetten mezőgazdasági használatra. A Nemzetközi Rákkutató Ügynökség szerint a DDT rákkeltő és gyengíti az immunrendszert, a DDT származékok elraktározódnak a herében, a petefészekben, az emlőmirigyben és a csontvelőben is. A szer mezőgazdasági használatát 1968-ban a FAO (az ENSZ Élelmezési és Mezőgazdasági Szervezete) betiltotta, és Magyarország az elsők között írta alá az erről szóló egyezményt. Ennek ellenére a romák kényszerfürdése és -fertőtlenítése során még a hetvenes években is az egyik leggyakrabban használt vegyszer maradt (Bernáth – Polyák 2001:38–45).

A kényszermosdatásokat operatív bizottságok alakulása előzte meg. A bizottság munkájában a területileg illetékes állami járványügyi, közegészségügyi vagy járványügyi felügyelő mellett a helyi tanácselnök, a területileg illetékes rendőrkapitány, esetenként a helyi TSZ vezetője, valamint a cigány lakosság köréből kiválasztott „tisztasági felelősök” (Hajnáczky 2015:56) is részt vettek. Az egészségügyi hatóságok a megyékben működő Cigány Koordinációs Bizottságokat is bevonták a munkába, feladatuk a fürdetési akciók népszerűsítése volt (Somogyi 2011). A tisztviselők sokszor beszéltek a cigánytelepek „fertelmes bűzéről”, a „piszokról” és a „cigányok hajában lévő tetvekről” (Stewart 1994:80) anélkül, hogy – éppen saját bevallásuk szerint – egyetlen olyan háznak a küszöbét átlépték volna, ahol cigányok/romák laktak¹² (Prónai 2004:255).

A kényszermosdatások hivatalossá válásával, a „cigány telepek fertőtlenítésével” a szegénység, a munkanélküliség cigánykérdésként jelent meg a köztudatban. Ám a telepek nyomora nemcsak, hogy cigány problémaként jelent meg, hanem a szakmai diskurzusokban a cigányok lettek az okai saját szegénységüknek, „kulturális elmaradottságukat” tették felelőssé azokért a szegényes telepi körülményekért, amelyekben a romák egy része élt. A cigánykérdés megoldásával foglalkozó szakemberek szegénységüket a kultúrájukból fakadó életmódnak vélték, melyet neveléssel tudnak megváltoztatni, mint megfogalmazták: „Ennek a népművelő munkának fő célja, hogy megszabadítsuk a cigányokat elmaradott életmódjuktól, megtanítsuk őket a kulturált társadalmi életre” (Vendégh 1960:52). A romák/cigányok helyzetével foglalkozó állami tisztségviselők, a helyi egészségügyi szakemberek nem foglalkoztak a ténnyel, hogy a cigánytelepek katasztrofális higiéniai körülményeinek, a családok szegénységének egyik oka a szocialista rendszer romákhoz való viszonyában rejlik (Bernáth – Polyák 2001:38–45).

A kényszermosdatás helyszínei

A dorombosi mikrorégióban a hetvenes évek végén vetődött fel először, hogy „egészségnevelési céllal” „egészségnevelési munkát” indítanak.¹³ Egészséges

életmódról terveztek előadásokat tartani a Dorombossal szomszédos település, Rácfalva művelődési házában már korábban működő Cigányklubban. Ám a hetvenes évek második felében fejtetűjárvány alakult ki a megyében, s ez okot szolgáltatott arra, hogy a Járványügyi Felügyelőség ekkor már nem az egészségügyi felvilágosítást, hanem a fürdető-fertőtlenítő berendezések kihelyezését kezdte el szervezni 1977-ben a Doromboshoz közeli városban és a környékbeli falvakban.

Első lépésként a megyei Közegészségügyi Járványügyi Állomás Járványügyi Osztálya körlevelet küldött szét a megyében, amelyben körvonalazták, hogy céljuk „a szociálisan elhanyagolt telepek, települések közegészségügyi helyzetének javítása”¹⁴. Ennek eléréséhez a DDA-2-es típusú fürdető-fertőtlenítő berendezés használatát javasolták „általános tisztasági céllal, személyi kezeléshez, fej- és ruhatetű irtásához, scabies¹⁵ mentesítéshez, és ruhanemű fertőtlenítéshez”¹⁶. Végül felkérték a járványügyi felügyelőket, hogy működési területükön vizsgálják meg „a DDA-2 gépkocsi kitelepülésének lehetőségét és helyét”.

A Doromboshoz közeli város KÖJÁL vezetője 1976-ban nem kérte, hogy városuk cigánylakosai körében fürdető-fertőtlenítő szolgálatot végezzenek. Mindezt azzal indokolta, hogy „hosszabb távon folytatandó egészségnevelési munka” szükséges ahhoz, hogy „a cigány lakosságot meggyőzzük a személyes higiéniai céllal”¹⁷. 1977 elején¹⁸ sem igényelték a fürdető berendezés felállítását a városban, annak ellenére, hogy akkor már a megye

¹² A kényszermosdatások „megtisztítás gesztusát” valójában az a képzet szülte, amely szerint – mint Michael Stewart megfogalmazza – „a cigányok mocska beszenyezi a tiszta magyarokat” (Stewart 1994:81).

¹³ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás, 1977. február 4.

¹⁴ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás, 1977. február 7. Körlevél valamennyi KJK és KJSZ vezetőjének.

¹⁵ Rühátka fertőzés

¹⁶ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás, 1977. február 7. Körlevél valamennyi KJK és KJSZ vezetőjének.

¹⁷ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás Pest megyei KÖJÁL, 1976. március 5.

¹⁸ A városban 1985-ig egyetlen alkalommal sem igényelték a fertőtlenítő berendezés felállítását. Későbből nincsenek levéltári adatok, de a helyiek szerint a nyolcvanas évek második felében sem volt kényszermosdatás a városban élő cigányok körében.

több falvában¹⁹ is elindították a cigány lakosok fürdetését. Végül a városi Járványügyi ellenőr azt javasolta, hogy a rácfalvai cigányok lakta rész központjában állítsák fel a fürdetősátrakat. Ám a rácfalvai helyi tanács nem igényelte a fertőtlenítő berendezést, indokolva azzal, hogy a faluban élő cigányok szegkovácsként dolgoznak a helyi Szegkovács Szövetkezetben, és mint szövetkezeti munkásoknak nincs szükségük központosított fürdetésre. Ezek után 1977 februárjában a városi Járványügyi felügyelő dorombosi helyszínt jelölt ki a DDA-2 berendezés felállítására. A dorombosi Községi Tanács támogatta az akció elindítását.

„Egy fürdetés nem fürdetés” – Kényszermosdatás Doromboson

A hatvanas évek cigánypolitikája a „cigányok természetes differenciálódása” kapcsán három kategóriáról beszélt: Az első kategóriába az ún. „letelepedett cigányok” tartoztak (Mezey 1986:240), olyanok, akik „állandó alkalmazásban” voltak, „állandó lakóhelyük” volt és akik „elérték a lakosság átlagos gazdasági és kulturális színvonalát” (Vendég 1960:42). A második csoportba a „falu- és városszéli cigánytelepek lakói tartoztak”, akik az előző csoporthoz tartozókhöz hasonlóan szintén letelepedettek voltak, azonban külön telepeken „putrikban, földbeásott kunyhókban” laktak városok, falvak határában. Életkörülményeikből következően jellemzőnek tekintették rájuk az „alacsony kultúr színvonalat” (Mezey 1986:240). A harmadik csoport a félig letelepedettek és a vándorcigányok csoportja volt. A félig letelepedetteket saját lakóhellyel rendelkezőnek, de időszakos vándoroknak tartották. A vándorcigányok kategóriájába az ún. „kóbor cigányokat” sorolták, akik – ahogy írták – „kerülik a tisztességes munkát, máról holnapra élnek – illetve társadalmunk terhére élőködnek és főként lopásból,

csalásból és üzérkedésből tartják fenn magukat.” Ez utóbbi kategóriára jellemzőnek tartották, hogy „a kultúra legalacsonyabb fokán élnek” és ők „okozták egyben a legtöbb problémát is a hatóságoknak” (Vendég 1960:42).

A városi és a rácfalvai cigányokat az első kategóriába sorolta az adminisztráció, a fürdetési akció elvetésekor állandó munkavégzésükre és átlagos életkörülményeikre hivatkoztak. A dorombosi szegkovácsokat már nehezebben sorolták be, egyrészt állandó szövetkezeti munkából tartották fenn magukat és családjukat, s mint ilyenek, megfeleltek a szocialista munkás ideának. Másrészt viszont rosszabb körülmények között, telepen éltek s így „életkörülményeikből adódóan” jellemzőnek tekintették rájuk az alacsony kulturális színvonalat. A fürdetést egyfajta kulturális misszióként tartották, amely a test fertőtlenítése és megtisztítása mellett, kulturáltabbá tette a megtisztult egyént. Ez volt az oka annak, hogy 1977. október 10-én, Doromboson, a téren felállították a fürdetősátrat, ott, ahol a szegkovács cigányok laktak.

A fürdetést megelőzően már végeztek a „tetvesség megszüntetésével kapcsolatos munkát” a Rákóczi telepen²⁰, mely – mint a Közegészségügyi felügyelő kifejtette beszámolójában – „a lakosság nagyfokú ellenállásába”²¹ ütközött. Ennek oka, úgy vélte, az volt, hogy a telepen addig dolgozó, a szegkovácsok körében népszerű egészségőr nyugdíjba ment és az új munkatársakat a telepen élők nem fogadták szívesen. A tervezett akció előtt az egészségügyi járőrök nem mentek ki „terepszemlére”, nem mérték fel a dorombosi cigányok higiéniai viszonyait, az iskolában végzett fejtetűvizsgálat után döntöttek a fürdetés megrendezéséről.

A fürdetés napján felépítették a sátrakat, és délelőtt kivonultak a fertőtlenítő járművekkel és eszközökkel a térre. Ebben az időben nem sokan voltak otthon, hiszen munkanap volt, és a helyi cigányok nagy része a rácfalvai szegkovács szövetkezetben, illetve a közeli gyárakban dolgozott. A helyi adatok szerint ugyanis, az 1970-es években,

¹⁹ Budai Járás KJK: Pilisvörösvár (2 alkalommal), Cegléd városi járás KJSZ: Albertirsa (2 alkalommal), Jászkarajenő (2 alkalommal), Dabasi KJK: Kakucs (1 alkalommal), Gödöllő járási-városi KJSZ: Valkó (2 alkalommal), Bag-Dány (2 alkalommal), Kistarcsa (2 alkalommal), Monor KJK: Pilis (2 alkalommal), Ráckevei KJK: Dömsöd – Ráckeve (2 alkalommal), Vác városi-járási KJSZ: Galgagyörk (2 alkalommal), Nagykőrös városi KJSZ: A berendezést meghatározatlan időpontra kéri. MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás.

²⁰ Doromboson a hetvenes évek elején hoztak létre egy ún. CsÉ (Csökkent Értékű házak) telepet a tér mellett a Rákóczi utcában. CsÉ lakások létrehozásáról lásd Berey 1991.

²¹ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, Pest megyei Közegészségügyi-Járványügyi Állomás, 1977. február 4.

a szegkovács férfiak 100%-ának, a nők 67%-ának volt munkahelye.²² A fürdésben részt vevők zöme iskolás gyerek volt. Egy interjúalany a következőképpen emlékszik a fürdetés napjára: „*Nem is tudtuk, csak mikor itt letelepedtek és mondták, hogy mindenki menjen, volt itt 5-6 ember vagy 10 is, és mondták, hogy mindenki menjen oda fürödni. Voltak, akik mentek, főleg a gyerekek iskola után, és kaptak mosószert és szappanokat, meg ilyesmit. (...) Voltak, akik morogtak, de itten nem volt annak értelme. Hát, aki úgy volt... mentek sokan fürödni, kaptak szappanokat, mosóporokat, meg jól meg is fürödtek. Hát nekünk már akkor is volt fürdőszoba, úgyhogy mi nem mentünk. Én ott bent nem voltam, csak kintről láttam... nagyon nagy sátor volt, kétféle volt, kétféle volt, nagyon nagy sátor volt... most ott, ahol vannak a kisebbik házak, ott voltak nyáron cséplőgépek és ilyesmik, ott terület volt, az a terület mind üres volt, ott volt ez a nagy sátor. Közel volt oda a patakhoz ez, s befolyt a patakba a szappanos víz*” (H. I. 2013). A fürdésben részt vevők ajándécsomagot kaptak²³, s ezt a fürdetésre emlékező interjúalanyok szinte kivétel nélkül megemlégték: „*Minden volt benne, csoki, cukor, ajándék. Minden! És aki ment fürdeni az kapott egy olyan csomagot!*” (H. P. 2013). A levéltári iratok is és az interjúalanyok történetei egyaránt arról meséltek, hogy a mosdatás 1977-ben konfliktusok nélkül zajlott le Doromboson.

1978-ban a közeli városban és a szomszédos Rácfalván újra elutasították a fertőtlenítő berendezések felállítását, hasonló okokra hivatkozva, mint az előző évben. Ám Doromboson a sikeres akció hatására több fürdetési alkalmat is terveztek:

²² Az 1970-es évek adatai szerint a felnőtt, munkaképes cigány lakosság száma a faluban 141 (80 férfi és 61 nő) volt. Ebből rendszeresen (havi 20-25 napot) 98 ember dolgozott (80 férfi és 18 nő), időszakonként (az iratok szerint „ebből megélt” minősítéssel) 23 ember vállalt munkát (23 nő) és 20 nőt háztartásbeliként regisztráltak. MNL-PML, Községi Tanács Iratai, Általános Iktatott Iratok 1950–1990, XXIII. 721.

²³ „A községben 1977. október 10-12-ig terjedő időszakban a cigány lakosság körében köztisztasági jellegű fürdetés történt. A fürdetésben résztvevő 103 fő, akik részére egyéni ajándécsomag, valamint a családok részére 12 db műanyag vödör került szétosztásra. (...) Az egyéni egységcsomag tartalma: 1 kg kristálycukor, 1 db mosópor, 1 db fél kg-os ultrapaszta, 1 db hajmosó shampoo, 1 db Balaton szelet, 1 db műanyag csomagolt üdítőital, 1 db műanyag zacskó” MNL-PML, Pest megyei KÖJÁL iratai, Cigánykérdés, 537. 92/1975–1985 fürdetés, 1977. október 12.

1978. május–június hónapjában, augusztus közepén és augusztus utolsó harmadában²⁴.

1979-ben a megyei Állami Közegészségügyi – Járványügyi Felügyelőség Doromboson június és augusztus második felében újra tervbe vette „a DDA-2 típusú fürdető-fertőtlenítő berendezés üzemeltetését a (...) cigánytelepen általános tisztasági céllal személyes kezelésekhez”.²⁵ Ám 1979-ben végül nem állították fel a téren a fürdősátrakat. A városi járványügyi felügyelő helyszíni szemlére ment ki a Rákóczi telepre a Községi Tanács munkatársaival és a helyi körzeti orvossal együtt. A helyszíni szemlén cigány családokkal találkoztak, velük tárgyaltak a tervezett akcióról, s végül érveiket meghallgatva úgy döntöttek, hogy nem igénylik a fertőtlenítő berendezés felállítását, mint beszámolójukban írták: „A megnevezett szervek és személyek egyöntetű kérése az, hogy ne legyen Doromboson 1979. augusztus 21–25. közötti időszakban fürdetés.”²⁶ Indokként egyrészt azt hozták fel, hogy „a téli időszakhoz viszonyítva is javultak a telep higiénés viszonyai, vele együtt a fejtevésségi helyzet is, hogy „1978 tavasza óta a regionális vízmű ivóvízvezetéke működik Dorombos községben: a cigány lakosok víznyerési helye javult, a telepen is van *közkeifolyócsap*”.²⁷ Érveltek azzal, hogy új tornatermet terveznek építeni a Művelődési Házhoz, melyben zuhanyzó is lesz és hogy újabb hat CsÉ házat építenek és „a lakások mindegyikéhez tartozik fürdőszoba”²⁸ is. Végül

²⁴ A KÖJÁL Iratokban nincs nyoma, hogy 1978-ban ilyen sok alkalommal kényszermosdattak volna. Az interjúalanyok több alkalomra emlékeztek, de pontosan nem tudták megmondani, hogy hány alkalom volt.

²⁵ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. február 5. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

²⁶ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

²⁷ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

²⁸ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

pedig fontosnak tartották megjegyezni, hogy a helyi cigányok nagy része szövetkezeti vagy gyári munkás, „ahol az üzemi szociális létesítményeket, tehát a fürdőt, zuhanyzót is használják”.²⁹ Mindemellett fontosnak tartották megjegyezni, hogy a dorombosi szegkovács családok esetében nem indokolt a fürdetés, hiszen csupán „3-4 család lenne, akik részére / főleg kisgyermek/ hasznos lenne a kollektív fürdetés, de ezek megjelenésére biztosíték nincs és azt is szem előtt kell tartani, hogy »egy fürdetés nem fürdetés«”.³⁰ Végül pedig hangsúlyozták, hogy a korábbi „fürdetésnek rossz vélemény és hangulatformáló hatása volt a községben, főleg a cigány lakosság között. A cigány lakosság gondozását ellátó eü. dolgozók munkája átmenetileg nehezebb lett a fürdetés után”.³¹

Az érvek egy része valótlan tényeken alapult. A telepi lakásokba a helyi tanács nem vezettetette be a vizet – ezért volt szükség a Rákóczi téren közkifolyócsapra –, így fürdőszobát sem építettek a CsÉ házakba. A Művelődési Házban levő tornateremben nem épült zuhanyzófülke, azokat csak később, egy átalakítás során építették meg. Tény viszont, hogy a kényszermosdatás a szegkovács közösségben feszültséget okozott, és ahogy az irat utalt rá, fennállt a veszélye annak, hogy a konfliktus akár súlyossá is válhatott volna, hiszen az „egyik család életveszélyesen megfenyegette az egészségőröket”.³²

A felügyelő szervek megértően viszonyultak a falubeli helyzethez, hiszen a cigányok érveit elfogadva, a helyi „szervek” indokait figyelembe véve döntöttek úgy, hogy a községben nincs szükség a kényszermosdatás folytatására. Egyértelmű volt,

hogy ebben a faluban, bár még telepi házikókban lakó, de már a „konszolidáció útjára” lépő, és – ami a legfontosabb – szövetkezeti vagy gyári munkás, dolgozó cigányok élnek.

A dorombosi szegkovácsok

A dorombosi szegkovácsok az 1940-es években a mikrorégióban, termékeikkel időszakosan vándorló iparosok voltak. A falvak, városok határában felállított ideiglenes, félig földbe ástott gödrökben kialakított műhelyekben hulladék vasból, üllőn, kalapáccsal és fűjtatóval felélesztett tűz segítségével készítették munkarabjaikat. Gyakran dolgoztak megrendelésre, áruikat maguk szállították a megrendelő vaskereskedőkhöz vagy a vasúthoz, gyárakhoz. A szegkovács munkával készült termékek, mint a különböző szögfajták, a „cigány-szög”, a kampós-szög, a stukatúr-szög, a rabbitz-szög és az egyéb vasáruk, mint például az ácskapocs, a csatornavas, csatornabilincs, tűzfalkapocs vagy „gázhangli”, azaz gázcsőtartó, keresett áruk voltak elsősorban a vidéki Magyarországon (Bódi 1998).

A nagycsaládos szegkovács családok az 1950-es évekig a falu határában levő kicsiny házakban éltek. Szegkovács műhelyeik portáikon voltak. Ritkán házasodtak a szomszéd település oláh cigány vagy szinto közösségeinek tagjaival, mindez hozzájárult ahhoz, hogy közösségük sűrű és összetett rokonsági rendszert alkotott. A faluban szinte minden cigány család rokonságban volt egymással. A közös portán több generáció élt együtt, mely a gyerekek nevelését, a családi gazdaság ellátását közösen végezte, a mindennapi megélhetés terheit pedig gyakran együtt viselte. Az összetett rendszer és a többgenerációs együttélés hozzájárult ahhoz, hogy a faluban nem volt olyan cigány család, amelyik ebből a többé-kevésbé biztonságot adó rendszerből kieshetett volna. Községük tagjai hasonló gazdasági körülmények között éltek.

A második világháború után, 1949 és 1957 között, a megyei mikrorégióban sorra alakultak a Szegkovács Szövetkezetek. A dorombosi Szegkovács Szövetkezet 1957-ben utolsóként jött létre. A szegkovács szövetkezeteket minden esetben már korábban a szakmában dolgozó helyi szegkovács családok hozták létre, a szövetkezetek vezetői az alapító családok tagjaiból kerültek ki. Így egy-egy szövetkezetben rokonságban voltak a munkások egymással.

A dorombosi szegkovácsok kezdetben az 1951-ben alakult rácfalvai szövetkezetben dolgoztak, később önálló szövetkezetet alapítottak. Szövetkezetük

²⁹ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

³⁰ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

³¹ MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

³² MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügyi – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz, 1979. évi fürdetés jelentés, 1979. július 25. Pest megyei Állami Közegészségügyi-Járványügyi Felügyelőség.

két évvel később feloszlott és beolvadt a rácfalvai szövetkezetbe. 1961-ben a rácfalvai szegkovácsok egy harmadik szegkovács szövetkezettel, a Korcsó falvaival léptek fúzióra és megalakították a Megyei Szegkovács Szövetkezetet, melynek munkásai mindhárom faluból voltak. A korcsóiak saját telephelyükön Korcsón dolgoztak, a rácfalvaiak és dorombosiak pedig a rácfalvai műhelyükben végezték munkájukat. A szövetkezetek hasonló vastermékeket állítottak elő. Az ötvenes években jobbra sinszeget, rabitzszeget, kampószeget, padszeget és fillérszeget, a hatvanas évekre, az igényt követve, elsősorban a sinszeg gyártására álltak át. A szegkovács szövetkezetekben dolgozó férfiak munkájukkal biztonságosan el tudták tartani családjukat, amihez a családjukba tartozó nők gyári munkavállalása is hozzájárult. A kétkeresős családok életszínvonala a hetvenes évekre emelkedett, életkörülményeik jobbá váltak, mindennapi életük pedig könnyebbé. A szegkovács férfiak hagyományos munkájának szövetkezeti munkává alakulása az adaptálódás viszonylag egyszerű útja volt. A bérért keményen dolgozó, munkás férfi képe presztízs lett és egyben védelmet is nyújtott számukra a zaklatásokkal szemben. A szegkovács szövetkezetek működése jól illeszkedett a kor hivatalos állami ideológiájához: a közös műhelyben, közösen végzett munka elősegítette a közös cél kidolgozását és azok megvalósulását a munkaversenyekben. A hagyományos szegkovács munka könnyen illeszkedett a szocializmus munka világába, a dorombosi, rácfalvai és korcsói szegkovács férfiak és gyári munkásnők képe pozitív irányba változott. Olyan közösségeket mutattak az adatok, amelyek – a munkavállaláshoz való viszonyukban, életmódjukban – nem sokban különböztek a magyar munkás társadalomtól. A szegkovács férfiak saját szövetkezetükben nehéz fizikai munkát végeztek, a nők gyárakban, üzemekben helyezkedtek el. Az alkalmazkodást támogató fontos ok volt, hogy a munkás szegkovács életmód és a nők gyári munkavállalása életszínvonal emelkedést eredményezett a családokban. A szegkovácsok a kor munkáseletmódjának megfelelően tudtak élni, kölcsönössel modern háztartásbeli eszközöket vásároltak, mindennapi megélhetésük javult. Mindez ahhoz vezetett, hogy a dorombosi Községi Tanács iratai alkalmazkodó, „fejlődőképes” roma közösség képét vázolták fel; a szegkovács családok beilleszkedtek a szocialista munka világába és kihasználták annak lehetőségeit. A dolgozó szegkovácsokat az állami ellenőrök egyfajta megértő, némileg türelmes és mindenképpen támogatandó csoportnak tartották.

A szegkovácsokat olyan cigányoknak tekintették, akik – munkájukat tekintve – beleillettek a szocialista munkás társadalomba.

Szegkovács munkás identitásuk ma is meghatározza a dorombosi szegkovácsokat, amely nem csupán erős nemzetiségi öntudatot jelent, hanem nagyon szigorú kizárólagosságot is. Csoportjukat egységesnek deklarálják a más településen élő cigányokkal szemben, úgy tartják, hogy ők „szegkovács, kárpáti cigányok”, akik szakmájuk és nyelvük³³ miatt unikálisak a régióban. Annak ellenére, hogy a kilencvenes évektől kezdve már nem foglalkoznak szegkovács termékek gyártásával, ma is fontosnak tartják a mesterségükkel járó munkás identitásuk továbbörökítését, és mivel minden helybéli cigány család elmondhatja, hogy valamelyik felmenője szövetkezeti szegkovács volt, így ez a kategória lefedi a közösség egészét.

A dorombosi szegkovács közösség szigorúan hierarchizált. Bár vannak jobb módú, nagyobb presztízsű családok és vannak rosszabb körülmények között élők, belső hierarchiájuk nem vagyoni helyzetük alapján jön létre. A helyi többségi társadalom sem így „válogatja”³⁴ a cigányokat, ha bármilyen módon kapcsolatba lép velük. A hierarchia, ami felosztja a cigány közösséget, és a „válogatás”, ami meghatározza a helyi nem cigány társadalom viszonyulását hozzájuk, fedi egymást: vannak a „munkások” és a „munkátlanak”. Vannak a „tiszták” és a „koszosak”. A munkások a „tiszták”. A munkátlanak a „koszosak”.³⁵

Ezek a kategóriák határozták meg azt, hogy a kutató által felelevenített kényszermosdatás történetét több mint harminc évvel később hogyan interpretálták az arra emlékezők.

³³ A helybéli cigányok kárpáti cigány nyelven beszélnek, közösségükre belső nyelvhasználat jellemző. Nyelvüket generációról-generációra örökölik.

³⁴ „Válogatja”, ha munkát ajánl nekik (takarítást házaknál vagy akár közmunkát), ha bármilyen kapcsolatot létesítenek velük (barátság, házasság).

³⁵ Sok éves kutatásom után valójában úgy látom, hogy belső csoporthierarchiájuk lényegesen összetettebb és képlékenyebb ennél. A különböző státusú csoportokba idővel átkerülhetnek egyének vagy akár családok is mindennapi történeik – a házasságok, az elszegényedés vagy meggazdagodás, a továbbtanulás – nyomán. Ám kifelé, a többségi társadalom tagjai felé képviselt képük része a merev, egyértelműen tagolt társadalmi szerkezet képviselése, a „jó” és a „rossz” családok kategóriáinak szigorú szétválasztása abban az esetben, ha a közösségük általános képéről beszéltek.

A „koszosság” és a „tisztaság” értelmezése

2011-ben, egy hűvös őszi napon cigány nyelvórán ültem egy falubeli, kárpáti cigány nőnél. Az óra vége felé jártunk már, jólesett a kávé, amit szűr-csölgettünk, izgalmas volt, amiről beszélgettünk. Társam nagy vehemenciával magyarázta, hogy a helyi cigányok számára a munka, a tisztaság és a rend szeretete a legfontosabb érték. Óvatosan vettem fel, hogy hallott-e a hetvenes években Doromboson történt kényszermosdatások történetéről. Kérdésem kibillentette gondolatmenetéből, majd némi tűnődés után fejtegetni kezdte, hogy valóban volt mosdatás Doromboson, ám akkor csak „a koszosokat” fürdették, a többieknek nem volt rá szüksége, ők csak a csomagért mentek.

Terepmunkám alatt a dorombosi cigányok sokat beszéltek nekem arról, hogy ők milyenek, miben mások, mint a szomszéd települések cigányai és mitől más cigányok, mint „a cigányok” általában. A beszélgetésekben sokszor került elő a „tisztaság” és a „kosz” témája. Megfigyeltem, hogy a „koszos” kifejezéssel való becsmérlés mindennapos a közösségben, elsősorban azokkal szemben alkalmazták, akikkel haragban voltak. Hamar világossá vált az is számomra, hogy a „koszosság” nem feltétlenül a „kosz” meglétét jelenti, míg a „tisztaság” nem feltétlenül utal a „kosz” hiányára. Egyértelmű volt, hogy a „koszosság” és a „tisztaság” ellentéte és a hozzá kapcsolódó sztereotípiák meghatározzák a helyi szegkovács közösség mentális rendszerét.

Egy közösség normáját könnyebb körvonalazni akkor, hogyha a normaszegésre koncentrálnak a kutatás. Azt, hogy a szegkovács cigányok mit tartottak „tisztának”, azaz normakövetőnek, könnyebben fogalmazták meg akkor, ha arról beszélgettünk, hogy bizonyos tereket, személyeket miért tartanak „koszosnak”. A továbbiakban először körvonalazom, hogy mit jelent a szegkovács cigányok szerint „tisztának” (shūzho/-i)³⁶ és mit jelent „koszosnak” (melalo/-i) lenni. Ezeket a fogalmakat – mint ők is teszik – a családok lakókörnyezetének, az őket körülvevő tárgyi világ elrendezésének és a helybeliek öltözködésének bemutatásával elemzem.

A szegkovács közösségben a „kosznak” összetett, a „jó” és a „rossz” ellentétpárjára épülő értelmezése volt, mely függött a „kosz” létrejöttének okától és utalt a család, az egyén közösségben betöltött szerepére, presztízisére.

³⁶ A kárpáti cigány szavakat a Romano Rác-féle átírásban közlöm (Romano Rác 1994).

A dorombosi cigányok házainak udvara sajátos funkcióval bír a családok életében. Az udvarok gyakran tárgyakkal zsúfoltak.³⁷ Elöl heverhetnek a mindennapi használati tárgyak, gyerekjátékok, szerszámok, a napi dolgok. Szinte minden cigány portán van egy központi hely, ahova több ember is le tud ülni. Asztal, mellette pad, szék, kiszuperált fotel, esetleg hintaágy. Jó időben itt gyűlnek össze a rokonok, barátok késő délután beszélgetni az aktuális napi dolgokról. Természetesen, nem minden család portáján gyűlnek össze minden nap, ám vannak olyan „központi” porták, ahova valóban minden délután benéznek a családtagok hosszabb-rövidebb időre.³⁸ Mivel itt asztal is van, gyakran ezen a helyen végzik a szeméttel járó munkát, a dió, és gombapucolást, esetenként itt vágják le a tyúkokat is. Az udvart hetente több alkalommal összeseprik, összeszedik a háziasszonyok, ám az intenzív használat miatt idővel visszaáll az eredeti állapot.³⁹ A cigány családok lakásbelsőinek több közös ismérve is volt. A falakon a családtagok bekeretezett képei lógtak, sok helyen vallásos témájú képekkel, kereszttel együtt. Még a legszerényebb körülmények között élő családoknál is voltak olyan tárgyak, amelyeknek az anyagi és presztízisértéke is mérvadó. Így például LCD képernyős televízió, konyhai gépek⁴⁰, volt olyan lakás, ahol szobai szökőkút vagy más különleges lakásdísz jelent meg. A háztartásbeli nők napi rutinja volt a takarítás. Általában a reggeli bevásárlás és az ebéd főzése

³⁷ Az alábbi leírásom általános képet fest a portákról. Nem azt állítom, hogy minden családnál ugyanaz a tárgyi világ fogadja a látogatót, hanem inkább arra helyezem a hangsúlyt, hogy mely elrendezés fér bele a közösség normáiba.

³⁸ A család, ahol a terepmunkám alatt laktam, ilyen központi szerepet töltött be a rokonságban. A portán lakott az idős édesanya, vele egy házban a legkisebbik lánya a családjával, illetve a fia hátul az udvarban külön házikóban. Az udvaron délutánonként általában megjelent másik két lánya, azok gyerekei családjukkal, illetve a nem a faluban lakó harmadik lányának a településen élő lánya gyerekeivel. Időnként betért a legkisebbik lány férjének a testvére vagy a férj egy-egy munkatársa.

³⁹ Feltűnő volt, hogy interjúalanyaim bizonyos udvarokat jellemzően „koszosnak”, „rendetlenebbnek” tartottak másoknál. Azok, amelyeket beszélgetőtársaim ilyenek neveztek, nekem, külső szemlélőnek, nem mindig tűntek lényegesen más elrendezésű udvaroknak, tárgyi világukban rendezetlenebbnek más udvaroknál. Volt, amikor láthatóan összeszedettebbek voltak, volt, amikor nem.

⁴⁰ Ezeket gyakran részletre veszik a családok.

után, esetleg délután takarítottak. Söpörtek⁴¹, felmostak, rendezgették a szobát. Ha váratlanul idegen (azaz nem cigány) látogató érkezett, gyakran mentegetőztek a „rendetlenség” miatt, még akkor is, ha látszólag minden a helyén volt. A lakásbelsők rendezettsége között nagy különbségek voltak. A többgyerekes családoknál láthatóan nehezebb volt a „rendet” fenntartani.⁴² Ennek ellenére megfigyelhető volt egy közös dolog a „rendetlen” vagy a „rendes” házak között, s ez független volt a lakás aktuális állapotától: szinte mindenhol felhívták a figyelmemet, hogy éppen „kosz” vagy „rendetlenség” van, mert még nem takarítottak vagy mert a gyerekek mellett nehéz fenntartani a rendet. Verbalizálták a rend (a „kosz”) meglétét (vagy hiányát), amire a látogatónak is hasonló módon kellett reagálnia; cáfolnia vagy elnéznie a „rendetlenséget”.

A falubeli szegkovács cigányok öltözködése – egy-két kirívóan szegény vagy gazdag család kivételével – hasonló. A naponta használt ruhákat nagyáruházakban veszik, ritka az a család, aki turkálóban vásárol,⁴³ és néhány család van csak, amely a helyi civil szervezet ruhaadományaiból⁴⁴ válogat. A gyerekes családoknál figyelnek arra, hogy a gyerekek igényes, „márkás ruhákat”⁴⁵ hordjanak.

Minden családtagnak vannak olyan ünnepi ruhái, amelyeket csak a közösségi ünnepeken vesznek fel.⁴⁶

Nagy különbség van a hétköznapi és az ünnepi öltözetek között, mind minőségét, mind pedig „tisztaságát” tekintve. Hétköznapi gyakrabban hordanak olyan ruhákat otthon, amelyek összekoszolódtak⁴⁷ a napi használatban, ám ezeket, ha a „faluba mennek”⁴⁸, minden esetben lecserélik.⁴⁹ Az otthoni öltözet a mindennapi munkában, takarításban, gyerek ápolásban stb. óhatatlanul bekoszolódik. Ám ezekben az esetekben ez az elvégzett napi munka⁵⁰ „bizonyítéka”, melyet az mutatott, hogy dió-, gombaszedés idején gyakran felhívták ismerőseim a figyelmemet a saját vagy rokonuk, barátjuk összekoszolódott ruházatára, dióhéjfestékes ujjaira, hangsúlyozva, hogy milyen sok munkát végzett el az illető.

Tehát a hétköznapi ruha „kosza” nem befolyásolta negatív irányba viselője megítélését, hiszen utalhatott arra, hogy viselője kemény munkával töltötte a napját. Ezzel szemben az ünnepi öltözetnek mindig kifogástalannak, vasaltnak, illatosnak⁵¹ kellett lennie. Ha esetleg ünnepi lakomakor ruhájuk lepecsételődött, rögtön igyekeztek azt megtisztítani, ha nem sikerült, átöltöztek. Ez arra utalt, hogy az ünnepi ruha és ékszerek viselőjük társadalmi presztízsét szimbolizálták. Ennek szépsége és tisztasága része volt az egyén közösségében betöltött szerepének. A kosz megléte lehetett tehát indokolt is. Utalhatott arra, hogy a család központi szerepet tölt be a rokonságban, s ezért náluk gyűlik össze mindenki délután, s ez felfordítja az udvarok tárgyi rendjét. Bizonyíthatta az egyén napi munkavégzését vagy a sokgyermekes édesanya önzetlen napi feladatainak sorát. Elemzésemben „tisztá kosz”-nak nevezem azt,

⁴¹ Saját, bérelt lakásomban, kezdetben csak több naponta sepregettem, ám gyakran vettem észre azt, hogy mire falubeli körutamról hazaértem, a kiskonyha fel volt seprve. Kérdésemre elmagyarázták házigazdám, hogy mivel a konyhaajtó mindig nyitva volt, bárki beláthatott a konyhába, s a koszos konyhakő rossz fényt vetett a háziakra, ezért takarítottak ki távollétemben.

⁴² Itt meg kell jegyezni, hogy a rend relatív fogalom, erről később bővebben szólok. Ezekben a családokban a napi használat és a gyerekereg alakította ki a terek elrendezését.

⁴³ Ennek oka a ruhák eredetétől való félelem. Nem tudhatják, hogy ki hordta és hogy nem halottól került-e a boltba az öltözködés.

⁴⁴ A civil szervezet munkatársai között több roma nő is van, ők ismerik a ruhák eredetét és gyakran át is válogatják, kidobva a használhatatlannak ítélt ruhákat.

⁴⁵ Ezekre az anyagiakat gyakran erejükön felül teremtik meg, indokolva azzal, hogy gyermekük se járjon rosszabb ruhákban, mint osztálytársai.

⁴⁶ A helyi cigányoknál nem maradt fenn viselet, ám az ünnepekkor felvett ruhák sokban hasonlítanak egymásra. A nők fényes selyemszoknyákban, aranyszínű csillogó cipőkben, a férfiak öltönyben vannak. Egy interjúalanyom a következőképpen magyarázta ezt: „Figyeld, most, ha valahova mész, föl tudsz úgy öltözködni, mi csak akkor öltözködünk úgy, ha valahova megyünk” (T. Sz. 2013).

⁴⁷ Ennek egyik oka, hogy – főleg télen – néhány családnál kihívást okoz a család ruháinak tisztítása, egyrészt még pár családnál nincsen mosógép, másrészt a kisterű lakásokban nehéz a ruhák szárítása.

⁴⁸ A „faluba menni” azt jelenti, hogy dolgaikat vagy vásárlásukat intézni elmenni a település központjába. A cigányok lakta tér két buszmegállóra van a központtól, a 10-15 perces utat általában gyalog teszik meg.

⁴⁹ A „maszatos” ruhás kisgyerekeket ugyancsak minden esetben átöltöztetik, ha kimennek a portáról.

⁵⁰ Erre utalt az egyik fiatal, többgyermekes édesanya története, aki találkozásunkkor mentegetőzött a pecsétes pólója miatt, amit a legkisebb gyereke koszolt össze. Ám a vele együtt levő női rokonai beléfojtották a szót és megindokolták azzal, hogy a csecsemő mellett ez természetes dolog.

⁵¹ Az illat a tisztaság fokmérője, annak meghatározásának fontos eleme. Még a legszegényebb családok is igyekeznek a legdrágább mosószereket és öblítőket megvenni, amelyek érezhetően illatosabb teszik a ruhákat.

ami megbecsültséget jelenthet az egyénnek, a családnak. A „tisztaság” nem csak a „kosszosság” ellentéte, a „kosz” értelmezéséhez szükséges a „tisztaság” körvonalazása is. Ahogy a „kosz” is meghatározta az egyén közösségi helyét, úgy a „tisztasága” is utalt arra, hogy mekkora presztízse van a családnak a közösségében, ám ez megmutatta azt is, hogy milyen kapcsolatban van a lokális közösség nem cigány tagjaival. Mint láthattuk, „tisztának lenni” a falubeli szegkovácsoknál nem feltétlenül a „kosz” hiányát jelentette.

Az, hogy mi a „tisztá” és mi a „koszos”, kultúránként változó dolog lehet. A „kosz” olyan „társadalmi tény”, fejt ki Mary Douglas munkájában (Douglas 2003:77–78), amely az általunk elképzelt vagy vágyott „rendet” megzavarja (Douglas 1989:2). Így a „kosz” olyan dolgokat is összeköthet, amelyeknek nem kellene összetartozniuk, és ugyanakkor elválaszthatja azokat, amelyek összetartoznak (Douglas 1989:113). A cigányokra vonatkozó „leggyakoribb és legkevésbé cáfolt” többségi előítélet a „mocskos és a betegség” terjesztésének a vádja (Kenrick – Puxon 1972:39), amely meghatározza a romáknak mint csoportoknak a többségi társadalomban való helyét, és mint egyéneknek, lokális viszonyaikat. A többségi társadalom legtöbbet hangoztatott előítélete, a „piszkos cigány” azt a félelmet, gyanakvást és fenyegetettséget mutatja, „amelyet a többségi társadalom egy másik, az övétől eltérő világgal szemben érez” (Prónai 2004:255). Félelem az ismeretlentől, gyanakvás a másként élő iránt, fenyegetettség érzés a szokottól eltérőtől.

Ám a kárpáti cigányok esetében a kosszal való szennyezettség vádja nemcsak a többségi társadalomban alakult ki, hanem magában a szegkovács közösségben is generálódott. Ennek ellenére a szennyezettség elemeiben és használatában hasonló módon működött, mint a nem cigány lakosság körében a romákkal szembeni előítélet. Emellett egyértelmű volt, hogy a többségi társadalom „koszos cigány” képe befolyásolta a szegkovácsok „koszhoz”, „kosszossághoz” való viszonyát. Közös jellemzőjük volt, hogy valami általános „rosszról” beszéltek, olyasmiről, ami idegen, ismeretlen s egyben félelmet keltő is. Olyan jelenségre utalt, ami valami ok folytán normasértóként jelent meg a közösségben. A többségi társadalom sztereotípiái ezt „a cigánnyal”, a szegkovács közösség pedig „a rossz cigánnyal” azonosították.

A szegkovács cigányok koszhoz való viszonyát, mint láthattuk, jellemezte annak szüntelen verbalizációja, hangsúlyozása vagy az, ahogyan arra

állandóan felhívták a figyelmet. Beszéltek a saját „koszukról”, mentegetőztek miatta, érvként használták számtalan napi munkájuk bizonyítására. Beszéltek „más” cigányok „koszaról”, akár olyan cigányokról, akikkel esetleg még sohasem találkoztak, csak rossz hírt hallották. Jellemezték, minősítették egymást a „kosszal” főleg akkor, ha haragban voltak a másikkal. Az egyén vagy a család kosszal való minősítése jelezte annak közösségi megítélését, esetleg aktuális társadalmi helyét, de befolyásolhatta magánéleti vagy pénzügyi kapcsolatait is. Utalhatott arra, hogy a család vagy annak egy tagja normasértő tettet hajtott végre, esetleg rossz hírbe hozta közösségét. A „kosszosság” stigmáját kaphatta meg az az egyén vagy család – gyakran függetlenül a fizikai kosztól –, akinek az udvaráról, a lakásáról vagy saját testéről a közössége tagjai valamilyen okból azt mondták, hogy „koszos”. Ezt „tisztátalan kosz”-nak nevezem, amely oka lett néhány helyi cigány család alacsony közösségi presztízisének.

A kárpáti cigány közösségben a „tisztaság” és a „kosszosság” összetett, esszenciális fogalom volt. Jelezte a közösség által elfogadott normák szabályszerű működését és utalt arra, hogy az egyén, a család milyen mértékben alkalmazkodott ezekhez. A kategóriák tisztázása segített a felnövekvő generációknak megismerni a közösségi kapcsolatrendszert, hogy kivel és hogyan alakíthattak ki mindennapi viszonyokat. A közösségbe bekerülő idegeneknek⁵² eligazítást adott, hogy a helybéli cigányok világában átlássa a társadalmi viszonyokat, megtanította, hogy kivel léphetnek kapcsolatba, s kiről tartják úgy, hogy ajánlatos elkerülni. A többségi társadalom képviselői számára (pl. tanárok, hivatali dolgozók, szomszédok) pedig útmutató volt a belső, roma hierarchiáról, a romák által hivatalosan képviselt társadalmi rétegződésről, a „tisztákról”, „munkásokról” és a „koszosokról”, „munkátlanokról”, azaz „jó és a rossz cigányokról”.

A „rossz cigányok”

„Azok nem tudnak szórakozni, hogy elmennek valahova szórakozni, hanem mindig belekötnek a másikba, meg hangosak, büdösek, meg nem tudnak semmit. Koszosak, érted? Koszosak! Ezek mindenhol vannak tiltva, ezek olyan nagyon rossz emberek, ezek nem tudnak sehogy sem viselkedni. Isznak, verekednek, lopnak, csálnak, hazudnak, amit el tudsz képzelni mindent, ezek nagyon rosszak...” (L. K.

⁵² Például házassággal bekerülő fiataloknak, de az esetben, a terepmunkám alatt nekem is.

2012) – adta a fenti választ egy cigány nő arra a kérdésemre, hogy milyenek azok a családok, akiket ő „rossznak” tart. Terepmunkám alatt egyértelmű volt, hogy a szegkovács társadalom hierarchizált közössége pár családot alacsony presztízsiűnek minősített, periférikus helyzetbe szorított, nemcsak saját közösségük, hanem a falu lokális társadalmi is rossz hírüket keltette. A többiek őket minősítették a település „rossz cigányainak”. Történetek sorát szőtték a kocsmái verekedéseiről, az utcai balhéikról, a kikapós asszonyokról. Azt tartották róluk, hogy „nem úgy élnek”, mint a „rendes”⁵³ szegkovács cigányok, alig dolgoznak, portáik rendetlenek, házaik koszosak. A cigány és a nem cigány társadalom egyaránt rossz hírüket keltette, eltörölhetetlen és megváltoztathatatlan stigmát rakva így a családba tartozó minden egyénre. Környezetük az ő személyükben összpontosított mindent, ami a szemükben a cigányokat „rosszá” tette.

Az így megteremtett „rossz cigányok” közösségbeli helyzetét kasztszerűség jellemezte. Mindez azt jelentette, hogy magas presztízsiű család leszármazottai elvétele házasságot velük⁵⁴. Így a „rossz hírű” családoknak a tagjai vagy más falubeli cigányokkal, vagy nem helybéli szegényebb rendű magyar családokból választottak párt maguknak. A szegkovács közösség tagjai a „rossznak” tartott családok tagjait nem hívták munkába, nem vagy elvétele létesítettek velük üzleti kapcsolatot. Délutáni szabad idejükben nem keresték fel egymás portáját egy kis beszélgetésre, családi ünnepeikre kölcsönösen nem mentek el.

⁵³ Figyelemre méltó volt, hogy annak ellenére, hogy szegényes körülmények között éltek mások is a közösségben, börtönviselt ember is volt több családban és hosszú történetek sora szólt kocsmái verekedéseiről, a más férjét elcsábító asszonyokról, ezeknek a családoknak nem romlott a közösségi megítélése. Egy interjúalanyom azt firtató kérdésemre, hogy egy „jó családba” tartozó közös ismerősünk gyermeke is „zűrös életet” él, a következőt mondta: „*hát ő is benne volt (mármint egy verekedésben), de nézd meg a családját, milyen rendesek. Azokkal nincsen baj, csak a gyerek nem bír magával*” (O.T. 2011). Tehát látható, hogy a család magas presztízse védte a leszármazottat, így annak normasértő éltelvétele nem feltétlenül rontotta családja megítélését.

⁵⁴ Előfordult olyan eset, hogy amikor egy „rossz családból” származó fiatalember összejött egy „jó családból” származó lánnyal, ennek családja határozottan közbe lépett és eltiltották őket egymástól. Ez más esetben nem jellemző közösségükre, a fiatalok szabadon választhatnak párt maguknak.

A szegkovács cigány közösségben tehát, a „rossz cigány” családokra olyan stigmát helyeztek, amelyet már születésükkor megkaphattak. A „rosszaságukat” a „koszoság” fogalmával értelmezte közösségük, minden cselekedetük ebben a rendszerben jelent meg. Aki a szegkovács közösség „rossz családjaiba” született, az olyan „kaszta” tartozott, amelyet a szegkovács közösség elítélt, akiket normasértőknek tartott s akikhez viszonyítva minden más falubeli cigány „jó” és „tiszt” volt. A szegkovács cigány közösségben a „tiszt-koszos” ellentét értelmezése mutatott rá a társadalmi hálójuk működésére. A „tisztaság-koszoság” nyelven tudták értelmezni közösségük hierarchiáját és a többségi társadalom tagjaival való kapcsolatrendszerüket.

Mindez hozzájárult ahhoz, hogy ez a rendszer lett az, amelyben a kutató által felelevenített traumatikus történet újraértelmeződött. Mi lett tehát a hetvenes évekbeli kényszermosdatás értelmezése a szegkovács közösség interjúalanyai között?

A „koszosoknak” fürdetése – a kényszermosdatás utólagos értelmezése

„*Ott senki nem dolgozik! S hányan vannak? És szemetek és piszkosok és gyalázatosak. (...)*⁵⁵ *Hát biztos ezért kellett fürdetni őket! Akkor még tudták őket fürdetni, mert jöttek és vitték...*” (K. I. 2013). Ezekkel az érvekkel támasztotta alá véleményét az az idős nő, akivel a hetvenes évek kényszermosdatásának történetét idéztük fel. A történetről – bár akkor ő fiatalasszony volt – kevés emléke maradt fenn, mégis néhány emlékszilánk felidézése után egyértelműen kiállt amellett, hogy mindenkit nem, csak azokat fürdették, akik „megérdemelték” azt. Az „ott” kapcsán egy „rossznak” tartott helyi családokról mesélt, s bár pontosan nem emlékezett arra, hogy mely családok vettek részt a kényszermosdatásban, de meggyőződése szilárd volt: „őket” megfürdették.

A faluban élő szegkovács cigányok a szocializmusban a helyi, majd a rácfalvai Szegkovács Szövetkezetben és a környékbeli gyárakban dolgozó munkások voltak. A rendszerváltás után közösségük gond nélkül adaptálódott a piaci viszonyokhoz, a szegkovács szövetkezet felszámolása után zömében építőipari cégeknél⁵⁶ dolgoztak. A helyi

⁵⁵ Az interjú pár mondatát, ahol indulatos taglalásába kezdett a család mindennapjairól, kivettem.

⁵⁶ A kilencvenes években, építőipari vállalkozásokban, a közeli hegyekben még működő külszíni mészkőbánya köveit bányászták és faragták díszkövekké, illetve építkezéseken dolgoztak.

többségi társadalomban is ez a kép élt róluk: munkából megélő „magyar-cigány munkások” voltak. A kényszermosdatás kapcsán megírt jellemzésükben is azt hangsúlyozták a bürokraták, hogy itt asszimilált, a „fejlődés útjára” lépő, dolgos cigányok élnek.

A helybéli szegkovács közösség cigány identitásának az egyik legfontosabb eleme a „tisztaság” volt. A „tisztaság” mentális kategória volt, mely magában foglalta a közösség tagjainak alkalmazkodási képességét (igényét) az ideális erkölcsi és viselkedési szabályokhoz, rámutatott a csoport belső határvonalaira és érezte a többségi társadalommal való viszonyukat is. Azaz a „koszosságot” a szegkovácsok nem (csak) a fizikai világban értelmezték, hanem egyszerre jelentette a testi és a lelki szennyezettséget, s egyben utalt a belső közösségi hierarchiára, egyes családok kirekesztettségére is. Anne Sutherland hasonló következtetésre jutott kutatásában. Úgy vélte, a romák tisztasághoz való viszonya egyszerre szabályozza az erkölcsi világot, magyarázza a romák mint csoport fennmaradását és mutat rá a külső és belső társadalmi határvonalakra (Sutherland 1975:255).

A többségi társadalom sztereotípiái a „koszos cigányokról” általános kategóriába helyezte a szegkovácsokat. A szegkovács csoport a negatív sztereotípiákból ismert „cigánnyá” lett ezáltal. Olyan „cigányokká”, akiket „származásuk” miatt kellett „fürdetni”.

A kényszermosdatás az MSZMP Központi Bizottságának általános érvényű határozata volt, amelynek célja a cigánytelepek higiéniai körülményeinek jobbítása lett volna és amelynek véghezvitelét akár rendőri és katonai erővel kényszerítették ki. A kényszermosdatások magyarországi történetét atrocitások és túlkapások jellemezték. A levéltári adatok alapján rekonstruálható falubeli történet viszont ezzel szemben a cigányok véleményére adó, megértő és belátó hatalom képét vázolta fel. Olyan vezetését, amely hazugságok sorát sorakoztatta fel, hogy „megvédje” a szegkovácsokat a megalázó fürdetéstől. Az interjúk emlékezői ugyanezt a képet támasztották alá. A kényszermosdatás emléke – amennyi rekonstruálódott az interjúk kérdései nyomán – egyértelműen pozitív volt, hiszen pusztán csak a bőkezű ajándékokról, a „jó, meleg vízben” való fürdés lehetőségéről szólt.

Hasonlóan egyöntetű volt a vélemény a levéltári forrásokban és az interjúkban arról, hogy csak azokat fürdették, akik „megérdemelték azt”,

és csak azért, mert „koszosak” voltak. Emlékezzünk az ellenőrök véleményére, akik azzal érveltek a fürdetés lemondása mellett, hogy csak 4-5 családot kellene valójában fürdetni. Vagy az interjúban beszélő idős nőre, aki meg volt győződve arról, hogy csak a „rossz családok” tagjait fürdették. Látszólag tehát ugyanarról beszéltek a hetvenes évek ellenőrei és a szegkovácsok a kétezres évek elején, annak ellenére, hogy sok évtizednyi különbséggel különböző társadalmi szerepekben hangzott el ez a vélemény.

A kérdés tehát, hogy mit akarnak a kárpáti cigányok megértetni egy többségi társadalomhoz tartozó kutatóval akkor, amikor olyan történetről kérdezi őket, mely, bár igazán nem maradt fenn a közösségben, ám tanulsága napjainkban is aktuális lehet?

A kényszermosdatás története könnyen értelmezhető lett a szegkovács közösségben akkor, amikor a „koszosság-tisztaság rendszerébe” helyezték el. Ha valaki a „cigányok fürdetéséről” kérdezte őket, akkor a „koszos cigányok” fürdetésének jogosságáról kezdtek el beszélni neki. Belső hierarchiájuk egyértelműen osztotta fel csoportjukat, legalábbis akkor, amikor kívülről jött embert tanítottak a közösségi viszonyok ismeretére.

Mégis a hierarchia a „kárpáti cigányok” és a „rossz cigányok” között (akik maguk is kárpáti cigányok) látszólag merev és kizárólagos volt. A helybéli kárpáti cigányok hozzájuk viszonyították magukat (a „koszosakhoz” és a „munkátlanokhoz”), s ez járult hozzá ahhoz, hogy a szegkovácsok „tisztá, dolgos, jó cigánysága” láthatóvá váljon. Ezért értelmezték meglepően egyöntetűen a kényszermosdatás történetét a helybéli cigányok. A „tisztá”, a „jó” cigányokat nem fürdették, legfeljebb lehetőségét kínálták fel nekik (és akkor is csak „ajándékként”). A kényszermosdatás kérdései kapcsán nem magáról a megtörtént esetről beszéltek (hiszen annak alig volt emléke közösségükben), hanem a „kosz” és a „tisztaság” kategóriájában gondoltak el egy lehetséges történetet. Ha volt kényszermosdatás (és miért ne lett volna, ha a kutató mondja?), akkor biztosan csak a „rosszakat”, a „koszosakat” fürdették.

Ez a kép visszfényre lett a többségi társadalom „koszos cigány” sztereotípiájának és egybeesett a szegkovács cigány közösség „munkás”, „tisztá” identitásával. A kényszermosdatás története így vált számukra is értelmezhetővé, hiszen megerősítette önképüket és igazolta „jogos” hierarchiájukat.

A kényszermosdatás mint kutatói konstrukció

A kényszermosdatás emléke nem maradt fenn a szegkovács közösségben. Ennek több oka is volt: egyrészt, mert egy (talán két) alkalom után nem szervezték meg többször a hivatalos szervek, így emléke idővel elhalványult. Másrészt szegyénteljes volta miatt valószínűleg nem beszéltek róla a fürdésben részt vevők. Nem beszéltek róla, hiszen a „koszos cigány” emléket idézte fel abban a közösségben, ahol a „tisztaság-koszosság” alapvető mentális kategória volt. A kényszermosdatásról ma sem beszélnek a faluban. 2013 nyarán viszont általam, a faluban kutató kulturális antropológus által újrakonstruálódott története.

Kérdéseim során a kényszermosdatás „értelmét” adó „tisztaságról és koszosságról” történetek sokasága bukkant fel, amelyek a szegkovács közösség mindennapjainak tisztasági szabályairól, a családi kapcsolatokról, a rokonsági viszonyokról, apró-cseprő dolgokról szóltak. Azáltal, hogy beszélgetőtársaim ezeket a történeteket „elbeszéltek” (Bausinger 1982:21), „valóságot” teremtetek – olyan valóságot, amelyet a „nyelv ábrázolt” (Geertz 2002).

Hogy mit akartak a szegkovács cigányok megértetni a köztük élő kutatóval akkor, amikor a kényszermosdatás (nem létező) történetét értelmezték számára?

A tudást közösségükről. Ám a közösségi tudásnak „csakis azt a kis részét tudjuk lejegyezni, amelyet adatközlőink meg tudnak velünk értetni” – írta Clifford Geertz munkájában (Geertz 1988:42). Ezt a gondolatot továbbgondítva, úgy vélem, legalább olyan fontos, hogy a helybeliek mit akarnak a kutatóval megértetni. A szegkovácsok értelmezésüket egyrészt ahhoz alakították, amit tudtak a társadalomban élő „cigányképről”, az azokhoz kapcsolódó sztereotípiá- és előítéletrendszerekről. Másrészt ahhoz is, amit gondoltak a velük hónapokig ott élő, de egyszer biztosan távozó és hírküvet elvivő kutató szerepéről.

Mindez hozzájárul ahhoz, hogy az elemzett kényszermosdatás története „fikció” lett. Nem abban az értelemben, hogy téves vagy nem tényszerű⁵⁷, hanem – Clifford Geertz gondolatait idézve – „fictio szó eredeti jelentésében”, olyan történet, amelyet a kutató és a közösség közösen „csinált”, „alakított” (Geertz 1988:34).

⁵⁷ Hiszen levéltári iratok sokasága támasztja alá tényszerűségét.

Felhasznált irodalom

- Bakó Boglárka 2014 „Koszosak” fürdetése – Egy elfeledett kényszermosdatás. *Beszélő* online, Roma-kikötő, 2014. július 1. <http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/a-„koszosak”-furdetese>
- Bausinger, Hermann 1982 A hétköznapi elbeszélések szerkezetei. In Verebélyi Kincső – Voight Vilmos szerk. *Az újrarájzolt nép – H. Bausinger válogatott tanulmányai*. Fordításgyűjtemény. Folcloristica 7. ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest. 17–51.
- Berey Katalin 1991 A cigánytelepek felszámolása és újratermelődése. In Utasi Ágnes – Mészáros Ágnes szerk. *Cigánylét*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest. 106–144.
- Bernáth Gábor szerk. 2002 *Kényszermosdatások a cigánytelepeken (1940–1985)*. Roma Sajtóközpont, Budapest.
- Bernáth Péter – Polyák Laura 2001 Kényszermosdatások Magyarországon. *Beszélő*, 6. 6:38–45.
- Bódi Zsuzsanna 1998 A gyermekek munkára nevelése. In Kovalcsik Katalin szerk. *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. BTF-IFA-MKM, Budapest. 208–213.
- Demszky Gábor 1980 „CS”. *Kritika*, 9. 10:18–21.
- Douglas, Mary 1989 *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge, London.
- Douglas, Mary 2003 *Rejtett jelentések*. Osiris, Budapest.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In Vári András szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 13–61.
- Geertz, Clifford 2002 Diszciplínák (A kulturális antropológiáról). *Magyar Lettre Internationale*, 47. Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre47/geertz.htm>
- Hajnáczy Tamás 2013 „Karhatalommal a cigánytelepekért”. *Kritika*, 42. 7–8:30–32.
- Hajnáczy Tamás 2015 A pártállam cigánypolitikája. A szektoriális cigánypolitikától a kényszerasszimilációs cigánypolitika kritikájáig. *Esély*, 5:54–92.
- Horváth Kata – Prónai Csaba 2000 „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigányközség tisztasági szokásairól. *Café Babel*, 38:33–41.

- Kenrick, Donald – Puxon, Grattan 1972 *The destiny of Europe's Gypsies*. Basic Books, London
- Majtényi Balázs – Majtényi György 2012 *Cigánykérdés Magyarországon 1945–2010*. Libri Kiadó, Budapest.
- Mezey Barna 1985 *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban*. A cigánylakosság helyzetének megjavításával kapcsolatos egyes feladatokról. Az MSZMP KB Politikai Bizottságának határozata. 1961. július 20. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Okely, Judith 1983 *The Traveller Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Prónai Csaba 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Szakcsoportja – Kaposvári Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke, Budapest–Kaposvár.
- Prónai Csaba 1997 A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány*, 42. 6:729–740.
- Prónai Csaba 2004 A kulturális antropológia jelentősége a cigánykutatásban (3 példa). In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László szerk. *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből III*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 253–271.
- Romano Rácz Sándor 1994 *Kárpáti cigány – magyar, magyar – kárpáti cigány szótár és nyelvtan*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Somogyi László 2011 „A fürdető-fertőtlenítő be rendezés telepítését igénybe kívánjuk venni...” Köztisztasági jellegű fürdetések Pest megyei cigánytelepeken az 1970-es évek második felében. <https://docplayer.hu/11605885-Somogyi-laszlo-bevezetes.html>
- Stewart, Michael 1994 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins – MTA Szociológia Intézet – Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Sutherland, Anne 1975 *Gypsies. The Hidden Americans*. Free Press, New York.
- Levéltári jelzetek:*
- MOL XXVIII-M-81d3.t. Vendégh Sándor: A magyarországi cigány lakosság között végzendő munka időszerű feladatai. Tájékoztató, 1960. 2. sz. 38–55.
- MNL-PML XXIV.1061 Pest Megyei Közegészségügy – Járványügyi Állomás (KÖJÁL) Iratai, 1953–1991, 5. Külön kezelt iratok, 537. doboz.

A NEMZETI SZÍNEK ÉS A „FORRADALMI KRÍZIS” A piros-fehér-zöld 1848 táján

DOI 10.35402/kek.2025.3.2

Absztrakt¹

A dolgozat – a több okból krízisnek tekintett – szabadságharc gazdag írott forrásaiban (egodokumentumokban és sajtótermékekben) a nemzeti színek használatára kérdez rá, végigkövetve a trikolorra való utalások előfordulását a digitális adatbázisokban az 1810-es évektől kezdve 1849-ig. E szövegek feldolgozása révén ugyanakkor csak bizonyos kérdésekre lehet relevánsan felelni, illetve forráskritika is szükséges az így nyert adatok helyes értelmezéséhez. A kulcsszavas keresés révén végigbongészott források a „nemzeti színek”, a „háromszín”, a „tricolor” stb. használatáról elsősorban azt mutatják meg, hogy legkorábban az alkalmi díszítések, ünnepi fények lehettek piros-fehér-zöldek, majd egyes építmények, vagy még inkább épülettartozékok (pl. korlátok) kaptak nemzeti színű festést, a trikolór mind gyakoribb alkalmazása végül e jelkép üzleti célú felhasználását is magával vonta. A nagy változásokkal és válsággal járó 1848/49-es időszakban a nemzeti színek felbukkantak a viselet részeként, harci cselekményeknél, szimbolikus térfoglalásoknál, de lejegyezték feltűnésüket személyes tárgyakon, illetve szokatlan helyzetekben/helyeken is. A kokárdák alkalmazása ugyanakkor további kutatást igényel, mivel a vizsgált források keveset árulnak el az alsó társadalmi rétegek e jelképhez való viszonyáról.

Kulcsszavak: szimbólumhasználat, társadalomtudományi korpuszkutatás, kultúrtörténet

The Hungarian national colours and the “revolutionary crisis”.

The red-white-green around 1848

Abstract

The paper studies the use of the colours of the Hungarian flag in the abundant written sources (autobiographical writings and press) of the Hungarian Revolution and War of Independence of 1848–1849,

tracing the occurrence of references to the tricolour in digital databases from the 1810s to 1849. However, only a few questions can be answered in a relevant way by processing these texts, and source criticism is required to correctly interpret the data obtained. The sources consulted through keyword search on the use of Hungarian expressions meaning “national colours” and “tricolour” etc., show that the earliest use of red, white and green was for occasional decorations and festive lights, that certain buildings or, more precisely, building accessories (e.g. railings) were painted in the national colours, and that the increasing use of the tricolour eventually led to the commercial use of this symbol. In the years of the revolution and war of independence (1848–1849), a period of great change and crisis, the national colours appeared as part of clothing, in combat, in appropriation of symbolic space, but also on personal objects and in unusual situations and places. The use of cockades – tricolour ribbons that became the symbol of Hungarian Revolution and War of Independence – however, requires further research, as the sources studied reveal little about the relationship of the lower classes to this symbol.

Keywords: symbol use, corpus research in social sciences, culture history

Egy nép életében sokféle krízishelyzet állhat elő. Krízist okozhatnak a klasszikus természeti katasztrófák: a földrengések és az árvizek, melyek közül inkább utóbbiak jellemzőek a Kárpát-medencére. Történelmünk egyik legismertebb árvize: a pesti nagy árvíz, dátumra pontosan 10 évvel „a forradalmi emberár” előtt, 1838. március 15-én érte el pusztításának tetőpontját (Debreczeni – Droppán 2013:11). Hazánkra „a hosszú 19. század” első felében éhínségek, háborúk, járványok egyaránt jellemzőek, de a legtöbb áldozatot a rossz időjárás következtében kialakuló éhínségek követelték. A 19. század legsúlyosabb demográfiai válsággal járó ilyen időszaka az 1815 és 1817 közé esett, ekkortájt a hiányzó termés miatt legalább ötvenezer ember halt éhen. 1846-ban is szűkös volt a termés, de az emiatt Észak-Magyarországon kialakuló éhínség „a javuló megyei gondoskodásnak köszönhetően már nem járt ilyen katasztrófával” (Fónagy – Dobszay 2001:358). Nagyobb emberveszteségek írhatók az

¹ A tanulmány a NKFIH „OTKA” Posztdoktori Kiválósági Programjának támogatásával készült (OTKA 2022 PD 148865).

1831-től kezdődő és a század végéig hullámokban vissza-visszatérő kolera számlájára. Bár a történeti könyvek nagy része a legsúlyosabb pandémiának, az első 1831-es „nagy kolerajárványt” tünteti fel, Fazekas Csaba szerint a kolera a szabadságharc idején nagyságrendileg legalább annyi áldozatot követelt, mint az 1831. évi járvány (Fazekas 2022:88). A 48-as idők társadalmi feszültségeket okozó tényezői között tehát ott találjuk mind az 1845–1846-os évek rossz terméseredményeit, mind a két hullámban (1848. október–novemberi, illetve 1849. június–júliusi csúcspontokkal) megérkező kolerát, amely a magyar és a cári haderőben is jelentős károkat okozott. Egy korabeli naplófeljegyzés szerint vidéken azt „beszélték, hogy az éhség és kolera-keringőt járvák a fővárosba” (Zakar 2001:199). Egy másik visszaemlékezés szerint néhol a katonák a téli hidegek mellett a tetvek miatt is sokat szenvedtek (Forrai 1999:314). E zűrzavaros időkben a nagyurak javaiból még az uradalmi tisztek is szabadon „halásztak”, majd a németek rablásaira fogták „az elveszett holmikat” (Forrai 1999:212). Utóbbi visszaélések jelentősége persze eltölpül a lokálisan kialakuló paraszti mozgalmakhoz, antiszemita pogromokhoz és egyéb – olykor szintén erőszakba torkolló – társadalmi ellentétekhez képest (tipologizálásukra legújabban Fónagy vállalkozott, lásd Fónagy 2020).

„Forradalmi krízis”

A 1848–1849-es szabadságharc időszakát tehát nem csupán háborús időknek, hanem súlyos válsághelyzetnek, társadalmi, gazdasági és demográfiai krízisnek tarthatjuk, sőt egy kortárs vélemény a magyarság pusztulását vizionáló „forradalmi krízist” emleget. Ezt a kifejezést egy Kossuth által hazaárulással megvádolt politikus, az 1849 januárjáig képviselőházi elnökként tevékenykedő ifj. Pázmándy Dénes vetette papírra védőiratában, aki – mint leírta – nem hitt abban, hogy a magyar nemzet átvészeli ezt a „forradalmi krízist” (Hermann 2000:397). A tudomány 1848-ig eddig a „krízis” szót nem használta, legfeljebb a „kollektív trauma” terminus létjogosultságát vetette fel (lásd Bényei 2015). Együtt szemlélve azonban – „polgárháború” vagy épp „etnikai háború” címkével² is illethető – véres katonai hadműveleteket a korabeli létbizonytalanságot elmélyítő katasztrofális terméseredményekkel és az 1848–49-es kolerajárvánnyal, illetve a sokszor erőszakba átcsapó

lokális jelentőségű ellentétekkel, nem kérdés, hogy helyénvaló-e ebben a kontextusban a „krízis” szó használata.

Jelen tanulmány középpontjában a 1845 és 1849 közötti idők vonatkozásában az a sajátos kérdés áll, hogy ezekben az években, illetve néhány évtizeddel ezt megelőzően milyen formában volt jelen a társadalomban a nemzeti színek használata. A vizsgálatban írott forrásokra támaszkodom, ezek közül is elsősorban a digitálisan hozzáférhető szakirodalomból az 1848–49-re vonatkozóan már feldolgozott adatokat, a korabeli folyóiratok anyagát (Arcanum), illetve a korabeli egodokumentumok azon töredékét használok, amely már bekerült valamelyik digitális adatbázisba. A levéltárakban tanulmányozható vagy könyv formában elérhető önéletrázások és visszaemlékezések bár további fontos forráscsoportot jelentenek, utóbbiak közül most csupán néhány fontosabb munkára terjesztettem ki a vizsgálatot.

A kutatás korlátaihoz igazodó kérdésfeltevés

Az írott forrásokból nyert adatok értelmezésének számos buktatója van. Sipos Balázs (2002) hibásnak gondolja azt a történeti módszert, amikor a kutató a hétköznapi emberek személyes források közvetítette történeti tapasztalatát általánosan kivetíti és egy szélesebb társadalmi csoport tipikus tagjának tipikus tapasztalataként értelmezi. Ezért jómagam igyekszem elkerülni azt, hogy a forrásokban általam talált szimbólumhasználatot általános szokásként értelmezzem. Erre sarkall az a tény is, hogy elszórtak és esetlegesek az utalások a trikolór tényleges használatáról és azok variációiról. Igyekszem számításba venni azt is, hogy a piros-fehér-zöld említése a legtöbb forrástípusban nem önmagáért való, vagyis a nemzeti színekre utalások sohasem kontextus nélküliek, a trikolórra mindig valami nagyobb téma illusztrációjaként hivatkoznak. Például egy érsekújvári naplóból arról értesülünk, hogy a forradalmi krízis idején egyes parasztok önkényes területfoglalást kíséreltek meg: „Sopronban a földművelők a város réjtét elfoglalták, ökreiket nemzeti kokárdával ékesítvén reáhajtottak a város vetéseire, a nemzeti őrségtől a zászlót elragadták, s elöl vitték három dobostól kísértetve, úgy hajtották kokárdás ökreiket” (Pirj Cirjék 1998:37). E cselekedet hátterében talán az áll, hogy a soproniak feudális járandóságok felszámolása mellett a magántulajdon eltörlésében is bíztak, mintegy azt kikényszerítve hajtották

² Hermann Róbert: „Szabadságharc vagy polgárháború 1848–1849 tragikus fejezetét” című előadás, Nagy Imre Emlékház, 2022.03.03. <https://www.youtube.com/watch?v=22Fyhkh5VRA> Hozzáférés ideje: 2024.10.08.

ökreiket a városi földekre, kokárdás állatokkal jelezve, hogy korábbi földesúrnak, jelen esetben Sopron városának a tulajdonjogát ettől fogva nem ismerik el (Zakar 2001:8). Egy másik értelmezés szerint viszont „a forradalmat megelőzően lebonyolított birtokrendezések és a legelőelkülönítések” után maradt feszültség, illetve a jobbágyszabadság rendezetlen ügyeivel kapcsolatos sérelmek törtek sokhelyütt ilyen formán felszínre, hiszen sok esetben azok a területek kerültek a földesúr birtokába, amelyeket korábban a jobbágyok használtak (Fónagy 2020:1173–1176). Az anekdotikus történet csattanóval zárul, melyből kiderül, hogy „Karner püspök Bécsből hazajővén, Mosonyban megállott, hol az óvári plébánostól megtiszteltetvén, ez látá, miként a püspöknek is van kokárdája, örömeiben mondá: »Méltóságod nagy hazafi, mert kokárdát visel, mint a sopronyi ökrök«” (Piry Cirjék 1998:37). A kokárdás püspöknek a kokárdás ökrökkel való párhuzamba állítása, illetve az ebben rejlő humor persze rögtön meg is magyarázza, hogy ez az eset miért került lejegyzésre, de egyben óvatosságra is int abban a tekintetben, hogy mennyiben történhetett valóban így ez az esemény. Könnyen lehet, hogy zászlós-dobos kíséretet nem kaptak az ökrök, és ez a momentum csak utólagosan került a sokat mesélt, ezáltal a valós eseménytől egyre inkább elrugaszkodó, mind színesebbé váló történetbe. Vagy elképzelhető az is, hogy csak egy-két ökröt kapott szalagot nem az egész csorda.

Fontos tehát a forráskritika, az összes feldolgozott írásnál érdemes figyelembe venni, hogy:

1. Ki írta a szöveget, és neki milyen a viszonya a nemzeti színekhez?
2. Milyen típusú szimbólumhasználatot örökölt meg: anekdotaszerű, hallomásból ismert vagy saját szemmel látott esetet?
3. Általános szokásként vagy szokatlan esetként említi-e a nemzeti színek adott alkalmazását?
4. Milyen indítékkal említi lejegyzője a szimbólumhasználatot, és milyen kontextusban? Milyen nagyobb téma illusztrálására szolgált a nemzeti színek említése?

A történeti szimbólumhasználat megismerésének sikeressége véleményem szerint a megfelelő kérdések, illetve a vizsgálat ideális fókuszának kiválasztásán múlik. A nemzeti színek és 1848 kapcsán adná magát az a nagy átfogó kérdés, hogy mi volt a nemzeti színek jelentősége az egyének és közösség számára a forradalmi krízis idején. Bár 1848 és 1849 a korábbi és a későbbi időszakokhoz képest is jobban dokumentáltak, ennek ellenére úgy vélem,

hogy csupán írott forrásokból egy ilyen meglehetősen komplex kérdés nehezen vagy csak részben tisztázható. A források írott jellegéhez igazodva helyesebb, ha azt kérdezzük, hogy a szerzők milyen esetekben tartották lejegyzésre méltónak a trikolór körül zajló cselekedeteket.

Ismert tény, hogy a reformkorban frissen kialakuló piros-fehér-zöld használat gyökeresen átalakult 1848 tavaszán,³ amikor szinte „egyik pillanatról a másikra tömegesen jelentek meg a nemzeti színű zászlók, kokárdák Pesten, Budán és a vidéki városokban” (Csikány 1995:49). Ezek alapján felmerülhet a kérdés, hogy csak a kokárdákon és a zászlókon jelentek-e meg ezek a színek? A hétköznapi emberek hol láthatták még a piros-fehér-zöldet? Lehetett-e különbség ebben város és falu között?

A parasztság nem ismerte a trikolórt?

A hazai történészek már korábban is sokat írtak arról, hogy a nemzeti színeink 1848-ban miképpen kerültek a nagy történelmi események sodrába. Még hozzá azért foglalkoztak ezzel, mivel a trikolór történetében gyökeres fordulópontot jelentettek az áprilisi törvények, ebben rögzítették ugyanis először a nemzeti színek hivatalos használatát:

„XXI.. A nemzeti színről és ország címeréről.

1. §. A nemzeti szín és ország címere ősi jogai baa vissza állittatik.

2. §. Ennélfogva a háromszínű rózsaa polgári jelképen újra fölvétetvén, egyszersmind megállapítottatik, hogy minden középületeknél, minden nyilvános ünnepek alkalmával, és minden magyar hajókon a nemzeti lobogó és ország címere használtassák.”

Feltűnik itt a „háromszínű rózsaa” kifejezés, ami a kokárdát jelenti, ezt polgári jelvénynek mondja a törvény. Ha megnézzük azt, hogy az írott források szerint kik viselték a kokárdákat, azt látjuk, hogy a városi polgárok valóban hordták, illetve egyes városokban egyházi személyek is kitűzték magukra, legtöbbször saját politikai meggyőződésből önként, de pl. Győrben egy kormánybiztos elő is

³ A nemzeti színek legkorábbi használata nem témája ennek a dolgozatnak, így nem sorolom fel, hogy 1848 előtt a trikolór színei bármilyen formációban mikor és miként jelölték együttesen Magyarországot. Elegendő most abból kiindulni, hogy hazánkban először a reformkorban vált különösen fontos jelképpé a piros-fehér-zöld.

írta egyházi személyek számára a kokárda viselését (Balázs 1980:275). Egy korabeli híradás szerint „az unghi partokon... az egyházi rend is felvidította komoly öltönyét, az édest mosolygó nemzeti színekkel!”⁴ Eger kapcsán is lejegyezték, hogy itt „a papok is mind nemzeti színű rózsákkal járkáltak.”⁵ Egy kassai levél szerint ehelyütt minden ember viselte, közöttük a papok is, sőt „sok asszonyok és leányok is” (Novelli József levele Toldy Ferenchez, Kassa, március 22. 1848. lásd V. Waldapfel 1965:455).

Az általam eddig áttekintett anyagban ugyanakkor alig akad adat az alsó néprétegek kokárdaviselésére. Bár egyes források hangsúlyozzák, hogy minden rendű és rangú ember viselte („minden ember, még a zsidók s az alsó néposztály is viselt” kokárdát, lásd Hermann 2000:67), konkrét példákkal alig találkozunk. Egy újságcikk külön kiemeli, hogy „még a híres »debreczeni talyigások« is kokárdásan járnak.”⁶ Egy a tordai beszámolóban pedig azt írják, a helyiek a heti vásár idején a környékbéli falusi atyafiak körében igyekeztek népszerűsíteni a kokárda viselését.⁷ Két másik forrásból viszont inkább egy olyan kép olvasható ki, hogy a földművelők körében csupán a márciusi események után vált széles körben ismertté a trikolór mint a magyarok nemzeti jelképe. Mintha a falvak határain kívülre ritkán eljutó vidéki emberek csupán 1848-ban szembesültek volna azzal, hogy mely színek a magyar nemzeti színek. Erre következtethetünk egyrészt Arany János egyik újságcikkéből, aki arról panaszkodik, hogy „a magyar embernek” ekkor még fogalma sincs róla „miért van most a sok nemzeti szín zászló; mit jelent a veres, fehér és zöld szín bokréta” (idézi Bertényi 2012:357). Másrészt Jókai Mór is ezt sejteti, ő kifejezetten a felszabadított jobbágyságra utalt hasonló kontextusban, szerinte „a földművelő nagy tömeg előtt ismeretlen fogalom volt e szó: »haza«, ezzel összefüggésben a parasztság »a nemzeti színeket nem érti« (Szekeres 1968:166).

Kérdés persze, hogy a piros-fehér-zöld kapcsán mit hiányolt Arany és Jókai? Azt, hogy a nemzeti színekre a tömegek nem függetlenségi szimbólumként, Habsburg-ellenes tartalmú jelképként tekintettek? Vagy tényleg úgy vélték, hogy parasztnak nincsenek tisztában azzal, hogy létezik egy piros-fehér-zöld jelkép? Meglátásom szerint valószínűbb,

hogy a trikolór forradalmi jelentésének ismeretét kérték számon az alsóbb társadalmi osztályokon. A piros-fehér-zöldnek ugyanis pontosan 1848 tavaszától fejlődött ki uralkodóellenes szimbolikája. Bertényi Iván (2012) is amellett érvel, hogy a 19. század első harmadában a piros-fehér-zöldnek még bizonyosan nem lehetett Habsburg-ellenes tartalma. A digitális források is igazolják véleményét, ebben a tekintetben sokatmondó az az eset, hogy 1848. március 5-én, vagyis tíz nappal a pesti eseményeket megelőzően, Bécsben még „magyar nemzeti” táncos mulatságot tartottak József nádor tiszteletére. A táncestélynek nemcsak az volt a különlegessége, hogy nyilvános helyen a Sophia fürdőteremben tartották, hanem az is, hogy ezt a termet a korabeli magyarországi szokásoknak megfelelően magyar nemzeti színekkel díszítették fel. A trikolórnak ehhez hasonló, vagyis nem hivatalos jellegű használatát tehát ekkor még Bécsen is megtűrték. Ebből következően nem valószínű, hogy a monarchia egységét veszélyeztető szimbólumként tekintettek rá.

Az a gondolat, hogy a parasztság egyáltalán nem ismerte a nemzeti színeket abból a szempontból is kétséges, hogy a polgárság már az 1830-as években is gyakran használta ezt a szimbólumot. Ekkor már „városi polgárőrsegek, céhszervezetek, a gomba módra szaporodó társadalmi szerveződések, nemzeti kaszinók eszköztárában” is feltűnt, sőt „az országgyűlési követválasztások alkalmával” is gyakran használták. Még hozzá azért, hogy ezzel ellensúlyozzák az állami, kincstári és katonai épületekre tűzött kétfejű sasos zászlókat, és a „sorompók, katonai őrbódék” császári házra utaló fekete-sárga színét (Bona 2003:16).

Kutatásaim szerint ezen felül még a városi kereskedések, boltok és kocsmák tulajdonosai is előszeretettel alkalmazták a trikolórt. A múzeumi anyag is megerősíti ezt, fennmaradt pl. egy olyan hordó formájú kocsmacéger – ha hihetünk a ráfestett dátumnak 1762-ből –, amely széles csíkokban a nemzeti színeket és a magyar címet viseli magán (Székesfehérváron, a Szent István Király Múzeum állandó kiállításán látható⁸). A csapszékek szimbólumhasználatát egy 1845-ös

⁴ Budapest Híradó 1848. 805. sz. (1848.04.06.) 330.

⁵ Hetilap 1848. 26. sz. (1848.03.31.) 414.

⁶ Jelenkor 1848. 4. sz. (1848.04.02.) 166.

⁷ Múlt és Jelen Erdélyi hírlap 1848. 27. sz. (1848.04.04.) 155.

⁸ Ltsz. 10.66.1. A tárgy lelőhelye Székesfehérvár, Vinczenty Pál ajándékozta a múzeumnak. Ha a magyar nemzeti színek a franciák trikolórájának hatására vették fel a ma is ismert „háromszín” formát, ahogyan azt a történészek állítják, az 1762-es készítési dátum túl korainak tűnik, hiszen a franciák trikolórája csupán a 1789-es forradalom alatt formálódott ki.

írott forrás is igazolja, amely szerint Debrecenben – ahogyan másutt is – a kocsmák ajtajaira kifüggesztett, az italok árát feltüntető táblák nemzeti színűek (Rácz 1989:176).

Az Arcanumban talált sokféle adatot táblázatokba rendeztem. A „nemzeti színek”, a „három szín/háromszínű”, „tricolor/trikolor”, „kokárda” stb. kulcsszóra rákeresve több 18. századi adatot is találtam, de ezek a legkorábbi említések még nem a magyar nemzeti színekre vonatkoznak,

hanem jobbra a franciák trikolorjára. Míg a magyar szerzők egészen az 1820-as évek elejéig a „nemzeti szín” kifejezést kizárólag más nemzetek kapcsán jegyezték le, addig Magyarország „három színét” már az 1810-es években is emlegették, ahogyan azt az 1. táblázat is mutatja. E táblázat tanúsága szerint a magyar hírlapírók eleinte még csupán egyes ünnepi díszítések kapcsán tartották fontosnak lejegyezni a magyar nemzeti színek használatát.

1. táblázat. *Nemzeti színek említése az 1814 és 1834 között megjelent magyar folyóiratokban (1827 után csak a magyar trikolorra vonatkozó adatokkal)*

	Ünnepi díszítés alkalmi	megvalósulása	Trikolor kitézés, nemzeti díszítés helye
1814	A bécsi kongresszus uralkodóinak Pest Budára látogatása	Obeliszk, diadalkapuk, díszkivilágítások mellett a „vármegye házának elejét az Ország három színeivel lobogó lámpások foglalták el”	Magyarország
1815		„nemzeti színek” „három színű” „három színű kokárdák” stb.	Franciaország
1816		nemzeti színek, kokárda, n. színű selyempántlika	Franciaország, Németország
1817		„a’ háromszínű nemzeti kokárdát (bokrétát)” stb.	Franciaország, Nagy-Britannia
1818		„kalap tsukrokkal (kokárdákkal)”	Nagy-Britannia
1819		„nemzeti színekkel díszeskedő” zászlók	Svájc
1820		„három szín (a’ nemzeti zászló három színe)” „három színű bokrétával” stb.	Franciaország, Szicília, Nagy-Britannia, Olaszország
1821		„Portugalliai nemzeti színe fehér, és kék legyen”	Portugália
1822		„három színű zászlót ’s három színű kokárdát” stb.	Franciaország, Spanyolország, Mexikó
1823		„három színű kokárdák”, „háromszínű zászlóival” stb.	Franciaország, „Spanyol-Amerika”
1824		„három színű Kokárdával”	Franciaország
1825		„Bonaparte három színű Zászlói elhanyagódtak”	Franciaország
1827	A kőbányai lebegővasút átadása ⁹	„magyar színekkel ékesített két zászló”	Magyarország
	Nádorlátogatás Fiuméba	„Magyarország három Színeivel ékeskedő zászlócskák”	Magyarország

⁹ Vö. Bertényi 2012.

1828	Aradi lóverseny	„pálya-helyet... nemzeti színű lobogókkal ékesítve”	Partium/Erdély
1831	A kolozsvári nemzeti theátrumban tartott „Játékszíni bál”	„a Játszó-szín egy kertet ábrázola, mely Erdély’ három színeiből költsönözött kék, veres és sárga Tivoli lámpásokkal... felékesítve volt”	Erdély
1832	Pesti Polgári Céhlovész Társaság emlékünnepe	új céltáblák nemzeti szalaggal átkötve	Magyarország
	hajók összekötésével létrejött ideiglenes Pest-Buda híd	„hálát adva emelint kalapot a’ nemzeti hármassal színnel kérkedő hidközepetti képnél”	Magyarország
1834	Pesten a Nemzeti Vívó Iskola versenye	„a’ vívóterem nemzeti színű zászlókkal ’s különféle címerekkel csinosan fel van ékesítve”	Magyarország
	Sátoraljaújhelyen a Zempéni Kaszinó Társ. táncmulatsága	„megyeház kapuját, erkélyét ’s a’ teremhez szolgáló fölmenetelt, gazdagon kivilágított nemzeti színű festésekkel ékesíté”	Magyarország

A 2. táblázatba 1836-tól kezdődően kerültek adatok 1840-ig. Meglehetősen korai, 1837-ből való az a lejegyzés, miszerint ekkor már az ünnepi tűzijátékok színeként is megjelenhetett a piros-fehér-zöld. Érdekes, hogy az esti kivilágítás kizárólag mint díszkivilágítás létezett a korban. Vagyis a

reformkorban az ünnep fényét szó szerint fénnel igyekeztek emelni. Az alkalmilag meggyújtott lámpák, lampionok, mécsesek között pedig már 1814-ben is ott voltak a nemzeti színek (lásd az 1. táblázat első sorát), de a későbbiekben még inkább jellemzővé vált a trikolórnak ez a fajta használata.

2. táblázat. Ünnepi eseményen megjelenő nemzeti színek 1836 és 1840 között

	ÜNNEPI DÍSZÍTÉS alkalma	formája	Ruhán jel	Kivilágítás, nemzeti színű fények	Ajándék- és emléktárgy
1836	<i>Pest</i> : József nádor látogatása	hajóhíd karfái, lobogó			1833: n. szalagon függő ezüst medalion
	<i>Gyulafehérvár</i> : Ferdinánd császár születésnapja	hajón zászló			
	<i>Pest</i> : Mária Dorottya főherceggasszony látogatása	hajón zászló			
	<i>Szekszárd</i> : főispán beiktatása	diadalív, zászló			
	<i>Pest</i> : új gőzhajó Pestre érkezése	vörös, fehér, zöld lobogók			
	<i>Zombor</i> : hangverseny	n. a.			
	<i>Debrecen</i> : farsangi táncestély	n. a.			

1837	<i>Gyöngyös</i> : táncestély a kaszinóban	függönyök és n. színekkel borított pamlagok	<i>Pest</i> : jogászbálon a rendre ügyelő ifjakon n. szalag	<i>Pest</i> : tűzijáték „Stuwer tűz játéka”	<i>Pest</i> : ajándék karperec (fellépőnek)
	<i>Balatonfüred</i> : szívhalászat című csónakverseny	két csónakon <i>háromszínű lobogó</i>	<i>Pest</i> : jótékony-sági bálon n. szalagú fehér pálcás <i>ifjak</i>		<i>Kassa</i> : császári ajándék zászlószalag
1838	<i>Ungvár</i> : táncestély	a szokásos díszítés hiánya!			<i>Pest</i> : ékszerszett a Nemzeti Színház énekesnőjének
	<i>Miskolc</i> : Reviczky Ádám gr. fogadása	n. a.			
	<i>Kassa</i> : nádor névnap ünnepsége és zászlószentelés	a nádorarckép körül n. színű zászlók, címerek			<i>Debrecen</i> : n. szalagos koszorú (fellépőnek)
	<i>Vác</i> : jótékony-sági bál			n. színű gyertyák	
1839	<i>Győr</i> : királylátogatás	házakon drapéria, hajókon zászló			
	<i>Baja</i> : jótékony-sági farsangi táncestély			kivilágított király- és nádorarckép	
	<i>Kecskemét</i> : farsangi táncvigalom		n. színű vállszalagos ifjak		
1840	<i>Pest</i> : táncestély	bevont lépcső		fülkékben n. színű lángok	
	<i>Eperjes</i> : jogász táncestély	lobogó	n. színű mellbokréta		
	<i>Nagykároly</i> : szatmári tisztújítás	négy új zászló			
	<i>Verőce</i> : táncestély			viaszgyertyák	

A 3. táblázat arról vall, hogy 1840 után gyakran olyan épületekre és építményekre is rákerültek a nemzeti színek, amelyek már nem ideiglenesen épültek, szemben az ünnepi látogatásokkor vagy politikai eseményeken emelt nemzeti színekkel és különféle lobogókkal teletűzdelt diadalívvel, piramisokkal. Sőt ekkor már akadtak szerzők, akik szóvá tették a trikolór szerintük túlzott vagy nem megfelelő használatát. Volt, aki szerint a divatos hölgyek mind – olcsó tömegáruként könnyen beszerezhető – nemzeti színű napernyőkkel jártak.¹⁰ A vásári komédiások is előszeretettel festették nemzeti

színekkel a deszkabódéjukat. Egy 1846-os újságcikk írója a „nemzeti” kifejezés használata kapcsán rosszszallóan említi ezeket a bódékat, azt állítva, hogy feltűnik gyakran lobognak nemzeti zászlók is.¹¹ 1847-ben egyenesen „megbocsáthatatlan mániaként” hivatkoztak arra a nemzeti színekhez méltatlan szokásra, hogy az újonnan nyitott kávébódét nemzeti színűre festik, majombódé fölé „háromszínű zászlót bigyesztenek”, sőt még az „állatász” is kitűzi a magyar zászlót azért, hogy az állatbemutatójára minél több nézőt csaljon el.¹² A jelenség hátterében

¹⁰ Nagy Ignác: Arszlánnök, 1843

¹¹ Budapesti Híradó 1846. 386 sz. (1846.05.14.) 324.

¹² Honderü 1847. 9. sz. (1847.08.31.) 175.

az állhat, hogy a magyar trikolór a korábbi ünnepi használatból az 1840-es évekre már gyakori, szinte hétköznapi jelképpé válik, használatának

széleskörűvé válása pedig magával vonta azt is, hogy egyesek üzleti célból használták, alkalmazásával a magyar célközönséget szerették volna elérni.

3. táblázat. *A nemzeti színek használata
1841–1847 között a korabeli folyóiratok tükrében*

	Ünnepi díszítés	Ünnepi kivilágítás	Ruhán jel	Zászló, zászlószalag	Állandó jellegű épület, építmény
1841	erdélyi országgyűlésen királyi trón		n. szalagon függő emlék-pénz, mint rendezői jel-vény (bálon)	„Egy a nemes-ség” feliratú zászló	1840: hajóhíd karfái
	nádorné tiszteletére bevont járda		nemzeti szalag-ra kötött női ékszer		
	táncterem bevont fala				
	teremdíszítésnél				
	n. színvegyületű virágkoszorú				
1842		„hármasszínű vilár, pannon gyertyák”	mellgombon viselt szalag	öt iskolának készült selyemzászlók	Lánchíd csarnoká-ban az alapkövet rejtő zárga (?)
			„n. színű rózsza guirlandeok’ vagy szalagok-kal hímzett ruhákba” öltö-zött hölgyek	járások nevét mutató lobogók	mulatóhelynek készült udvari szín gerendái
1843	n. háromszin kel-mékkal és virágokkal díszített terem	városháza fenyőjének te-tején n. színű lámpa	kalpagjain a kokárdát „nemzeti színnel viselő” értelmiség	zászló „egye-sülve ha-ladjunk” és „Várkonyi és Vukovics követeink“ felirattal	az országgyűlés fehér karzata részben vörös és zöld szövetborítást kapott, a pozsonyi alsóház oldalfalát n. színre festik
	apró n. lobogók		n. színre festett tollak		
	n. színekkel beposztó-zott lépcső				
	n. színekbe „mártott” lobogókkal díszített karzat		n. szín zsinóros dolmányhoz n. szín zsinóros/ szalagos sapka és almazöld dolmányhoz veres sapka fe-hér kakastollal		színpadnak szánt deszkabódé
	„tricolor sátorrá” alakított színház				kaszinó „karfája”

1844	n. színekkel ékített páholy	n. szín mécsek	leányok fehér ruhájához övként kötött szalag	n. szalaggal díszített polgári lobogó	
	n. háromszínű kelmével borított karfájú lépcső és n. háromszínű lobogók	n. színekkel és „éljen Vajda Péter” felirattal világító lámpák	„nemzeti szalagokkal ékített” lovasok		
	n. színekkel, koszorúkkal díszített terem ¹³				
	n. színnel és zöldombokkal díszített oltár				
1845	n. színekkel felékesített megyeháza	n. színű betűkből világító felirat	„egypár tricolor tollas cortes zsidófiu” (anekdotában)		Duna melletti malomépület
	táncterem ajtajai fölé tűzött n. szín zászlócskák	n. színekkel kivilágított híd	n. színű toll		szatócsbolt címfelirata
	nemzeti színű függönyzet és trikolor zászlók egy színkör díszítéseként		n. szín csíkozású mellényszövet		
			kalap n. színű szalaggal		
			hajfonatok végén n. szalag		
	1846	hajók n. színekkel			fiumei rendőr viselete
karfa		n. szalagos zöldszelyem kalap		fogadó homlokzatán	zenepavilon
n. színekkel díszített lépcső		n. szalaggal kötött zöld bokréta		komédiások bódéján	sorompó
1847	nemzeti sz. függöny és hajóhidat díszítő lobogók	megvilágított n. színű zászlókkal díszített városházi torony	kokárdás/ szalag-pantalléros kalauz egyenruha	lovakok által tartott zászló	vásári mulattató szekrénye oldalai
	nemzeti sz. díszített karzat			pályaudvart díszítő nagy lobogók, mozdonyokon kis lobogók	kávébódé oldalai
	ablakokból n. színben pompázó zászlók, szőnyegek és koszorúk			majombódé felett	

¹³ Nem részletezett teremdíszítésnél még kétszer találtam meg ugyanebben az évben.

A 4. és egyben utolsó, az 1848–49-es adatokat tartalmazó táblázat első oszlopából az derül ki, hogy a kezdeti zűrzavaros politikai helyzetben még káosz uralkodott abban a tekintetben is, hogy milyen kitűzőket használtak. A nemzeti színű kokárda és szalag mellett eleinte használatban volt még az egyszínű, forradalmi jelentésű vörös is. Bécsben fehér színű szalagot (lásd V. Waldapfel 1965:432–434, illetve Varga 2019:10), a nemzetiségek a magyarokétól eltérő színjelképet viseltek.

A háromszínű szalagból összeállított kokárda voltaképpen eredetileg egy körformára hajtogatott koszorú volt (Tompos 2022:113), de egy visszaemlékezés (Hermann 1998) szerint Pápa „ezer alakú ily kokárdát lehetne szemlélni”. Ezeknek a változatos formáknak a készítői itt is, ahogy másutt, a lányok és az asszonyok voltak, e leírás szerint a helyi nők „csak kokárdák csinálásával foglalkoztak, s azért a háromszínű szalagok nem várt árra emelkedtek”.¹⁴ Más forrás a kokárdaviselés sokféle formájáról is tájékoztat: „boldog- boldogtalan ezzel ékesítette öltönyét v[agy] főveget, v[agy] haját v[agy] főkötőjét” (Zakar 2001:233). Talán Szendrey Júlia volt az, aki először varrt és viselt piros-fehér-zöld főkötőt (Tompos 2022:113). Jókai szerint Petőfi hitvese egy alkalommal nemzeti színű, csigalakú – régtől fogva a szabadság jelképeként ismert – frígiai sapkában jelent meg a színházban, amit szintén ő maga készített (Jókai 1872:267).

A táblázat második oszlopa arról vall, hogy a háromsávú magyar zászló ma ismert formája sem lehetett egyeduralkodó. Egy 1848. július 10-én kelt kormányrendelet ugyanis előírta, hogy nemzetőrségi gyalogsági és lovas zászló lobogója fehér alapszínű legyen oldalán piros-zöld lángnyelvekkel, illetve később a honvédség szintén „a nemzetőrség szabványos zászlójához hasonló fehér selyemzászlókat használt” (Kerekes 1971:625, 639). Ugyanakkor 48-ból sok nem szabályszerűen készült zászló is fennmaradt, közöttük egy olyan pesti nemzetőrségi zászló is, amelynek egyik oldala nemzeti színű, a másik viszont fehér (lásd Kerekes 1971:630).

A harmadik oszlop tanúsága szerint a harc a jelképek terén is zajlott, és a szimbolikus térfoglalás fontos kísérője volt a földrajzi területek osztrák kézről való visszavételének. Erre utal,

¹⁴ Vö. „Magyar színek. A pántlika árusoknak nagyon jól megy” írta Jókai 1848. szept. 3-án, lásd Szekeres 1968:312.

hogy azok, akik épp kiterjesztették az uralmukat egy bizonyos területen, győzelmüket igyekeztek külsőleg is láthatóvá tenni, és ehhez a nemzeti színeket, pontosabban e színeknek stratégiaiag fontos helyeken való felfestését választották. A márciusi események része volt, hogy „a Helytartótanács és a kamara épületére is kitűzték a nemzeti zászlót” és emellett még „a zálogháznál, a harmincad-, posta- és sóhivataloknál a korlátokat és az örbódékat nemzetiszínűre festették át” (Kerekes 1971:616). Kevésbé ismert viszont, hogy a Nemzeti Múzeum két főhomlokzati szegletére „a forradalmi tavasz” idején elhelyezett örbódékat „hol piros-fehér-zöldre, hol fekete-sárgára festették”, attól függően, hogy épp ki került hatalomra (Debreceni-Droppán 2019:23). Pápa kapcsán (Hermann 1998) szintén arról olvasunk, hogy itt „a postaházon a magyar háromszínű újra sárgafeketére kenetett”, majd később egy szerencsés hadi fordulat után „a fekete-sárga zászlók helyébe a háromszínű újra kitűztették, a posta ház színei újra befestettek.” De a korabeli sajtó beszámolt arról a pesti esetről is, hogy miután egy „új épület előtti faköpenyeg” nemzeti színekre való lefestése előtt már lealapoztak fehérre, megérkezett az az új rendelet, miszerint a várakat és a kaszárnyákat Bécs nem engedi át a magyaroknak. Ezért a *Március Tizenötödike* folyóirat arra figyelmeztette olvasóit, hogy a már fehérre festett deszkákon mégsem fogják „a teljes nemzeti színt látni, mert azt újra be sárga-feketézni szándokolják”.¹⁵ A harcokról tudósító folyóiratok néha azt is megörökítették, milyen pusztítást végeztek a területeket visszahódító ellenséges erők. A katonák Tornán „a’ nemzeti színekkel festett postakapukat és korlátokat” is szétverték.¹⁶ Nyilvánvalóan ezt a rajtuk megjelenő szimbólum miatt tették, vagyis a céljuk inkább a piros-fehér-zöld színek megsemmisítése volt, nem pusztán a rombolás.

Ugyanezen táblázat negyedik oszlopa kapcsán csupán arra hívnám fel a figyelmet, hogy bár katonai cselekményekben (gyalogos zászlóaljak harcában, elfoglalt területek jelölésénél) tűntek fel elődlegesen a zászlók (még hozzá tömegesen: Kosuth egyszer vonattal vitt magával magyar zászlókat, amelyek „csomósan voltak felhalmozva”, lásd Hermann 2000:383), még a harcok előtt ezek a voltaképpen katonai-hivatalos jelek olykor a civilek tereiben is megjelentek. Kassán március

¹⁵ *Március Tizenötödike* 1848. 72. sz. (1848.06.09.) 296.

¹⁶ *Közlöny* 1849. 5 sz. (1949.01.19.) 18.

15. után a főtemplom „tornyán, a városházán, az akadémia épületén” lengett trikolór, de emellett „néhány privát házakon” is feltűntek a nemzeti zászlók (Waldapfel 1965:455). Kolozsváron az Unió kimondása előtt „számos házak ablakából és födeleiről” Unió feliratú nemzeti zászlók lobogtak.¹⁷

Az ötödik oszlopba gyűjtött adatokból részben a nemzeti színek ünnepi használatának kiteljesedését látjuk. Mint utaltam rá, a reformkorban jellemző volt, hogy bizonyos ünnepségeken, polgári-civil vagy politikai ceremóniákon a nemzeti színeket – az élőnövényből készített zöld díszítések mellett¹⁸ – dekoráló célzattal, illetve természetesen a nemzeti öntudat kifejezése miatt látványos módon felhasználták. A szabadságharc fontos és gyakori ünnepi pillanatai közé tartoztak a – most nem érintett – zászlószentelések, amikor az események középpontjába épp a korábban még a többi díszítőelemmel azonos értékű trikolór lépett. Ugyanakkor, mint látjuk, a piros-fehér-zöld színhármass dekorációként sem szorult háttérbe, díszítésként és egyben hazafias okokból jelenhetett meg pl. egy hősi halott koporsójának vagy éppen egy templomi gyertya felületén.¹⁹ A nemzeti színek üzleti célú használata is megmaradt a szabadságharc idején, legalábbis 48 tavaszán és nyarán még mindenképp, hiszen a márciusi események egy cukrászt piros-fehér-zöld színű fagyalt készítésére sarkalltak (Rédey 2007:15).

A 4. táblázat első két és utolsó oszlopának összevetésével a tanulmány elején felvetett ezen kérdésre is megkísérelhetünk választ adni: vajon a forradalmi krízis idején kizárólag a kokárdákon és a zászlókon jelentek-e meg a nemzeti színek? A felelet ugyanakkor ellentmondásos, mivel – mint már utaltam rá – részben a zászlókon sem jelent meg a piros-fehér-zöld, vagy legalábbis nem a ma ismert módon (több esetben nem a lobogó, hanem csak a zászlószalag volt trikolór), illetve, mint az utolsó oszlop is mutatja, bizonyos, hogy a zászlókon és kokárdákon kívül is alkalmazták ezt a szimbólumot. Akadtak ugyanis olyanok, akik egy-egy személyes tárgyukat is nemzeti színűre festették vagy nemzeti szalaggal jelölték meg. Voltak gyerekek, akik a szélsárkányukat festették be, egyes egyházi személyek zsebórájukra

kötötték, vagy éppen a nyakukba kötött keresztjüket hordták nemzeti szalagon. Hogy ez mennyire lehetett általános, nem tudjuk, mindenesetre érdekes, hogy a más vonatkozásokban szükséztű források ezt megörökítették. Ugyanakkor könnyen lehet, hogy csupán a túlfűtött nemzeti érzelmek álltak annak háttérében, hogy az ilyen jellegű, de egyébként ritka szimbólumhasználatot is lejegyezték. Vagy éppen azért vetették papírra ezeket az amúgy nem gyakori eseteket, hogy konkrét példákkal bizonyítsák a majdani olvasó előtt a hazafiasság korabeli hőfokát.

Végezetül utalnom kell arra a kérdésre, hogy mi az, ami viszonylag jól megismerhető az általam áttekintett írott forrásokból a nemzeti színek használatára vonatkozóan, és mi az, ami nem. Bizonyos, hogy a kokárda viselése nagy jelentőségre tett szert a márciusi események sodrában. Részben ennek köszönhető, hogy a korabeli dokumentumok igen gyakran utalnak a kokárda-viselés mikéntjére és hogyanjára. Ugyanezek a források viszont jórészt hallgatnak arról, hogy 1848 tavaszán, illetve a szabadságharc eseményeinek előrehaladtával a városi polgárokat szolgáló cselédek, munkások, illetve a falvakban élő földművesek mennyire érezték sajátjuknak a nemzeti színeket. Hozzájutott-e ez a réteg a megdráguló, itt-ott hiánycikké is váló nemzeti szalaghoz, vagy – ahogyan arra a polgároknál is akadt példa – tudtak-e piros, fehér és zöld textilekből kokárdát varrni maguknak? A folyóiratok művelt szerzői, a papok és az urak önéletrajzai erről nem szolgálnak sok információval, így tehát a nemzeti színek kokárdaként való viseléséről sokkal hiányosabb képet alkothatunk a teljes társadalom vonatkozásában, mint a korabeli zászlóhasználatról.

Ha a felszabadított jobbágyság trikolórhoz való viszonyához ezzel a módszerrel nem is férhetünk közelebb, érdemes lenne a jövőben a különféle múzeumi gyűjteményekben máig fennmaradt valamennyi 48-as kokárdát és a rájuk vonatkozó ismereteket is olyan részletesen feldolgozni, ahogyan az a korabeli zászlókkal korábban már megtörtént. (A legrészletesebb kokárda tipológiát máig egy közel hetvenéves tanulmány tartalmazza, lásd Kumorovitz 1956:95–100). Hiszen az írott források és a fennmaradt tárgyak egymást segíthetnék az értelmezésben. Továbbá jelenlegi ismereteinket elmélyítő adatokat rejthetnek az általam most nem vizsgált (még nem digitalizált) írott források is.

¹⁷ Erdélyi Híradó 1848. 367 sz. (1848.05.18) 320.

¹⁸ Erről bővebben lásd Bálizs 2024.

¹⁹ Szászváros katolikus templomában, lásd Mult és Jelen 1848. 36. sz. (1848.05.05.) 213.

4. táblázat. A nemzeti színek említése folyóiratokban, önéletírásokban 1848–49 kapcsán

Ruhán viselt jeltípusok, jel érté- kű viselet	Zászlótípusok	Épületek, építmények, amelyeket pfz-re festettek	Piros-fehér-zöld zász- lók használata	PFZ SZOKATLAN HELYEN vagy SZE- MÉLYES TÁRGYON
nemzetőr karszalag pfz	nemzeti színű zászló (többféle)	laktanya, „várdá”	csatában katonai táborban	Budapesten a belvárosi Fischer cukrászdában
háromszín kokárda, szalag	p-z. lángnyelves fehér nemzetőr (megyecímeres) zászló	őrkunyhók, katonai őrhelyek	toborzásnál, sorozásnál	„nemzeti fagyalt” piros-fehér-zöld színben
nemzeti színre festett toll	p-z. lángnyelves fehér (Szűzmáriás) honvédszászló	királyi sóházak (kapui, karfái)	várostartonyon	„nemzeti szín ko- porsó” A lemeszárolt huszár... bajtársai által készített nemzeti szín koporsóban temetett el” (1848. dec. 19.)
fehér toll	fehér (megadást jelző) zászló		falusi templomtornyon	nemzeti kokárdás őkrök (Piry Církék János naplója)
vörös toll, vörös sapka	vörös zászló (pl. Rákóczi csapat) ²⁰	királyi harmincad- hivatalok	politikai ceremóni- án (tiszújításkor, népgyűléskor)	nemzeti szalagokkal és lobogókkal felékesített ünnepi lovak
vörös szalag, „veres sinor” (zsinór?) ²¹	zöld Bocskai zász- ló (hajdúvárosok)	posta (1849. jan. 1-től postákat, levélgyűjtők vértjét nemzeti színekkel jelölték)	demonstrációban pl. „az új-tordai ev. ref. fiu gyermekek... nemzeti lobogóva... dobbal és énekekkel, a megye házá- hoz lejöttek” ²²	gyermek ek kezében apró háromszínű zászlók főispán beiktatásra feldíszított kulcs nemzeti szalaggal körbetekert templomi gyertyák
fehér kokárda, szalag (a bécsiek tisztületére)	kék-vörös-fehér- zöld zászló (horvát magyar egyesülés hívei) ²³			
sárga-fekete kokárda (Habsburgűség)	bármilyen (pl. sárga-fekete/céh-) zászló pfz rózsával vagy szalaggal	állami épületek kapui, korlátfái „harmincad és posta előtti faköpenyek”	politikus/egyházi vezető lovaskíséretében	egyházi személy zseb- óráján n. szalag (Piry Církék János naplója)
tót kétszín (vagyis a piros fehér ²⁴); kék-fehér-piros (horvát) kokárda; illír kék szalag; kék- fehér (oláh) kokárda stb.	rózsaszín ²⁵	fahíd	boltoakra kitűzve	egyházi személy nya- kában viselt feszülete n. szalagon függ (Hám János emléki.)
Kossuth gyász ²⁸	német veres-fehér, szász és oláh kék- sárga stb. ²⁶	kút (Kecskemét) ²⁷	magánházak ablakaiban	papír szélsárkány „nemzeti sárkány” (Kacz Lajos visszaemlékezése)
				főrendőrök egyenruhá- ja : veres hajtókás zöld kabát fehér nadrággal

²⁰ Vö. „Dombon, Bányában, Istvándiban kirakták a vörös zászlókat”, lásd Vass Mike levele Vörös Józsefhez 1849. május 5. (V. Waldapfel 1955:294).

²¹ A vörös szalaghoz lásd pl. Kerekes 1971:636, a „veres sinorhoz” lásd Forrai 1999:238.

²² Mult és Jelen 1848. 34. sz. (1848.04.28) 198.

²³ Vukováron múzeumi példányként maradt fenn ilyen, lásd Pandula 2001:180.

²⁴ Pajkossy 2003:266.

²⁵ A forrásokban nem találtam nyomát, de van kutató, aki említi meglétét, lásd Kumorovitz 1947:7.

²⁶ Pál 2013:707.

²⁷ Pandula 2001:178.

²⁸ A szabadságharcban elhunytak tisztületére a hozzátartozók fekete gyászruhájukba piros fonalat varrtak (Szlávik 1991:7).

Felhasznált irodalom

- Bálizs Péter 1980 *Győr a feudalizmus bomlása és a polgári forradalom idején*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Bálizs Beáta 2024 A népszokások zöldágától a döntéshozók zöldasztaláig. A magyar trikolor harmadik színe a 18–19. századi tárgyi kultúrában. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 57. 229–278.
- Bertényi Iván 2012 „Magyar színekkel ékesített két zászló” a kőbányai lebegővasút József nádor jelenlétében tartott átadásán (1827) In Baráth Magdolna – Molnár Antal szerk. *A történettudomány szolgálatában. Tanulmányok a 70 éves Gecsényi Lajos tiszteletére*. Budapest – Győr. 357–361.
- Bényei Péter 2015 *1848/49 mint kollektív trauma*. (Kemény Zsigmond: Forradalom után.) *Alföld*, 66. 12:75–88.
- Bona Gábor 2003 A szabadságharc hadseregének nemzeti jelképei. *História*, 15. 2:16–19.
- Csikány Tamás 1995 Zászlók és címerek az 1848/49-es szabadságharcban. *Limes Tudományos Szemle*, 8. 1–2:49–56.
- Debreczeni-Droppán Béla 2013 A nagy pest-budai árvíz. *Budapest*, 36. 3:8–11.
- Debreczeni-Droppán 2019 *Múzeumkerti kalauz. A Magyar Nemzeti Múzeum kertjének története*. Martin Opitz, Budapest.
- Fazekas Csaba 2022 A szabadságharc és az 1848–1849. évi kolerajárvány összefüggései. *Századok*, 156. 1:81–96.
- Fónagy Zoltán – Dobszay Tamás 2001 A nemzeti ébredés kora (1790–1848) In Tóth István György szerk. *Millenium magyar történet. Az ország története a honfoglalástól napjainkig*. Osiris, Budapest. 329–374.
- Fónagy Zoltán 2020 Kollektív erőszak az 1848-as paraszti mozgalmakban. Tipológiai kísérlet. *Századok*, 154. 6:1165–1186.
- Forrai Ibolya szerk. 1999 *„Mi volt Magyar Ország, mi volt szabadsága...”* Emlékiratok. Néprajzi Múzeum, Budapest.
- Hermann István 1996 *Plosszer Ferenc káplán feljegyzései 1848–1849-ről a pápai Szent István Római Katolikus Plébánia historia domusában*. Jókai Mór Városi Könyvtár, Pápa.
- Hermann Róbert 2000 *Szószték és csatatér. Politikusi naplók és visszaemlékezések 1848–1849*. Balassi, Budapest.
- Jókai Mór 1972 Az én kortársaim. *Kisfaludy-Társaság Évlapjai*, Új Folyam 7. 239–280.
- Kerekes Zoltán 1971 Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc hadi zászlói. *Hadtörténeti Közlemények*, 18. 4:611–648.
- Kumorovitz Bernát 1950 Nemzeti jelvényeink 1848/49-ben. *Turul*, 1947/1950. 5–12.
- Kumorovitz Bernát 1956 A magyar zászló és nemzeti színeink múltja II. *Hadtörténelmi Közlemények*, 3. 1:77–119.
- Pajkossy Gábor szerk. 2003 *Magyarország története a 19. században*. Szöveggyűjtemény. Osiris, Budapest.
- Pál Judit 2013 Színek „háborúja”. A zászló mint nemzeti jelkép Erdélyben 1848-ban és az erdélyi politikai elit. *Századok*, 147. 3:689–710.
- Pandula Attila 2001 Zászlók és lobogók 1848–1849-ben. In Csihák György szerk. *A honfoglalás az 1848–1849-es magyarországi polgári forradalom és szabadságharc évfordulójára*. Zürichi Magyar Történelmi Egyesület, Budapest – Zürich. 176–186.
- Piry Cirjék János 1998 *Érsekújvári napló*. Kalligram, Pozsony.
- Rácz István 1989 *A debreceni cívisvagygon*. Agrártörténeti tanulmányok 14. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Rédey Judit 2007 *Hideg nyilat és spanyol tekerés. A fagyalt, a jégkrém és a parfé története*. Budapest.
- Sipos Balázs 2002 *Személyes források és a történelmi tapasztalat elbeszélése. Egyének és közösségek elbeszélése 1848–1948*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Szekeres László szerk. 1968 *Jókai Mór: Cikkek és beszédek* (1848. március 19. – 1848. december 31.) Jókai Összes Művei. Cikkek és beszédek 2. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Szlávik László 1991 *A nemzeti ellenállás története Egerben 1849–1867*. Tanulmányok Heves megye történetéből 10. Eger.
- Tompos Lilla 2022 *Hatások. Jelek. Irányok. A magyarországi öltözetek és jelentéstartalmuk a 16–20. században*. Martin Opitz, Budapest.
- Varga Domokos 2019 *Szabadság és halál 1848–49. Szem- és fültanúk híradásai*. Hét Krajcár, Budapest.
- V. Waldapfel Eszter 1955 *A forradalom és szabadságharc levelestára III*. Művelt nép, Budapest.
- V. Waldapfel Eszter 1965 *A forradalom és szabadságharc levelestára IV*. Művelt nép, Budapest.
- Zakar Péter 2001 *„Egyedül Kossuth szava parancsolt...”* Katolikus papok feljegyzései az 1848/49-es szabadságharc eseményeiről. Dél-Alföldi évszázadok 16. Szeged.



Kenéz György: Szerkesztőség az időben – a Blaha Lujza téri Sajtóház

EL HADZS OMAR ISZLÁM VALLÁSI VEZETŐ ÉS BIRODALOMALAPÍTÓ A NYUGAT-AFRIKAI DZSIHÁD (1840–1864) EPOSZOKBAN ÉS A TÖRTÉNELEMBEN

DOI 10.35402/kek.2025.3.3

Absztrakt

A tukulor El Hadzs Omar meghirdette dzsihád – több éves mekkai zarándoklatát követően – valószínűleg feldúlta Nyugat-Afrika négy soknemzetiségű országát. A vallási mozgalom és a birodalomalapítási törekvések több mint két évtizednyi folyamatos válságot eredményeztek a világnak ebben a széles sarkában. Tanulságait évtizedek óta igyekszik számba venni a nemzetközi tudomány. A tanulmány a legfrissebb eredmények tükrében vizsgálja az eseménysort: vallási megosztottság, erőszakos térítés, hatalmi törekvések és az iszlám fanatizmus, illetve a szóbeli források, eposzok tükrében.

Kulcsszavak: afrikai hőseposz, iszlám Nyugat-Afrikában, El Hadzs Omar, afrikai dzsihád, tukulor állam

El Hadj Omar, Islamic religious leader and empire founder in the West African Jihad (1840–1864) epics and in history

Abstract

The jihad proclaimed by the tukulor El Hadj Omar – after several years of pilgrimage to Mecca – really upset the four multi-ethnic countries of West Africa. Religious movement and empire-building efforts have resulted in more than two decades of continuous crisis in this wide corner of the world. International science has been trying to take his lessons into account for decades. This paper examines the series of events in the light of the latest results: religious division, violent conversion, power aspirations and Islamic fanaticism, as well as in the light of oral sources and epics.

Keywords: African heroic epic, Islam in West Africa, El Hadj Omar, African Jihad, Tukulor State

Hogy a háború, a háborúval teljes időszak rendkívüli helyzetet, válságot (válságos helyzetet) teremt minden nép életében, ez aligha kérdéses. S ez mind a támadó, mind a védekező félre érvényes. Mi több, ha a világtörténelmet végigpásztázzuk, a permanens

háború jelenségével is szembe találkozhatunk. Gondoljunk akár csak a harmincéves háború jelenségtömegére. De gondolhatunk a rómaiak vég nélküli, bár eredménytelen viaskodására is a parthusokkal, amely persze a rómaiaktól csak a légiónok felállítását igényelte, igazi válság csak a hadszínterek (ütközőpontok) vidékein alakult ki. Ami persze a római birodalmat illeti, pusztán csak a Julius Caesar meggyilkolását követő évek háborús válságát (vagy az esemény után évekkel lezajlott tisztogató megtorlást, Octavianus, vagyis a későbbi Augustus császár és a triumvirátus a feljegyzések szerint mintegy 90 ezer ember halálát magával hozó római proskripcióját) is említhetnénk.

Ami Afrikát illeti, igen gazdag szóbeli és írott források állnak rendelkezésre Dél-Afrika régi életére vonatkozóan. S ebből az derül ki, amelyet a 18–19. századi útleírások, helyi beszámolók is visszaigazolnak, hogy a kontinens életét szinte folyamatos törzsi viaskodások, hódító vagy rabló-fosztogató háborúk dúlták fel (érdemes itt megjegyeznünk, hogy az éppen Dél-Afrikára való utalásunk forrása – más területekre és szakirodalmi háttérre is hivatkozhatunk volna – az a nagy mennyiségű dokumentum és publikációtömeg, amely az elmúlt 150 évben keletkezett vagy éppen került fel az internetre: elég itt pusztán George McCall Theal monumentális munkásságát említenünk, több mint két tucatnyi történelmi monográfiáját, amelyek a második évezred közepéig mennek vissza, vagy például az ugyancsak általa összeállított archivális levéltári sorozatokat: *Records of South-Eastern Africa* nagyszámú vagy a *Records of Cape Colony* több mint 30 kötetét). Egyes feltételezések szerint ugyanis éppen a déli Afrikában a 17–19. századi törzsi összeütközéseknek, területszerző és hatalmi célú, csatáktól csatákig vezető küzdelmeknek (lásd akár a zulu Napolen, Shaka király véres kegyetlenségekkel telt és a *mfecane* – zúzás, szétszórás, kényszeroszlatás, kényszerszármaztatás – sokjelentésű kifejezéssel megjelölt, bár végül is nemzetalapító hódító háborúit) mintegy 20 millió halottja volt.

Közelebb lépve viszont most Nyugat-Afrikához, érdemes pillantást vetnünk Mungo Park

beszámolójára (1799, magyarul: 1816), amely Nyugat-Afrikába, a kontinens belsejébe való első európai behatolás eseményeit tárja fel, s amely több törzsi háború, illetve az állandó nyugalanságot eredményező rablások-fosztogatások hiteles rajzát állítja elénk.

Ebben az örökös nyugalanságban élő, rablásokkal, rabszolgaszedésekkel, falvak, városok totális elpusztításával teljes földrész életének további váltságshelyzeteit teremtették meg azok a háborúk, amelyek esetében az előbbiek mellé még az erőszakos hittérítés, az iszlám dzsihád is felsorakozott.

Szombathy Zoltán frissen megjelent könyvében az afrikai hittérítő célzatú, de gyakran hatalomszerzésbe átforduló dzsihádok sorát ismerteti (Szombathy 2021, 217–226. old.), illetve mutat be kapcsolódó jelenségeket (Muszlim teokráciák, 261–263. old., Gyarmatosítás: muszlim és keresztény hódítók, 263–270. old.) A 11. századtól számba vett *szent háborúk* közül kimagaslik a nigériai fulani (valójában a fulanik által felszabadított és az ún. *rimaibe* rabszolgareteg köréből származó), utóbb vallástudóssá emelkedett Usuman Dan Fodio 1804-ben indított fegyveres mozgalma, amely végül a szokotói teokratikus állam létrehozásához vezetett. Illetve a Mekkában, majd a szokotói emirátusban tanult El Hadzs Omar Tall (1794–1864) 1840 körül indított dzsihádja, amely pedig a rövid életű Tukulor Állam létrehozásába torkollott. Omar sejk halála (1864) után azt még két helyen, Massinában unokaöccse, Tidiani Tall (róla eposz is született), míg Szeguban fia, Ahmadu Tall folyamatosan szűkülő területeken próbálta éltetni, mondhatni idővel az Állam romjain még jó ideig igyekeztek ápolni az omari hagyományokat, mígnem a franciák teljesen elfoglalták 1890-re az egykori tukulor állam teljes kiterjedését.

Amint a világ bármely részén vívott *régi* háborúk céljait, így az afrikai küzdelmeket illetően is a következő válságot előidéző motívumokról beszélhetünk: létbizonytalanság, életveszély, fosztogatások-rablások, gyilkosságok, hadseregek vonulása, a katonák többnyire erőszakos úton (rekvirálások formájában) megvalósított élelemszerzése, változó kimenetelű ütközetek, népirtások, falu- és városrombolások, következményként pedig lakóhelyelhagyások, menekülések, elrejtőzések, tömegek éhhalála táplálék és víz híján stb.

Felsorolásunk szinte minden mozzanata megtalálható az általunk bemutatni szándékozott és legutóbb említett erőszakos fegyveres hittérítés, Omar sejk és mozgalma jó két évtizedre terjedő

tevékenységének esetében. Mindemellett persze a fennmaradt egyedüli *bennszülött* írásos és a többi szóbeli források zöme egyképpen szentként magasztalják. S itt ellent kell mondanunk Szombathynak, aki azt írja, hogy

„A *Tidzsánijja* szűfrend híveként kulcsszerepe volt a rend elterjesztésében, ugyanakkor rendkívül ellenséges volt a fő rivális *Kádirijja* (mellesleg *Usuman Dan Fodio és Szokoto-i utóda, Mohamaddu Bello, Omar sejk apósa rendje* – B.Sz.) iránt. Emlékezete éppen ezért igen ellentmondásos a térség népeinél...” (Szombathy 2021:225).

Tény, hogy Omar sejk a hagyományok szerint eredetileg azt hangoztatta, hogy nem a franciákkal, hanem a pogányokkal (vagyis a természeti vallások híveivel) kell leszámolni, miközben ma már az iszlám hittérítés mellett a franciákkal szembeni ellenállását tartják legfőbb érdemének, amelyre egyébként csak küzdelmei utolsó éveiben került sor. Mindemellett valójában különféle líriko-epikai énekekben, így például a sejkre vonatkozó szövegeket antológiává formáló szerző, Téné Youssouf Gueye (1980) által „verses prédikációknak” nevezett alkotásokban, azaz verseknek, daloknak és énekeknek a halmazában, illetve azokban az epikai szövegekben, amelyeket a későbbiekben elemezni szándékozunk, és amelyeket mind a mai napig őriznek emlékezetükben a griot-k (énekmondók): a sejk a moszlim hittérítés és a francia gyarmatosítás elleni harc hőseként lép elénk legalább hat-hét nép (a szenegáli, guineai és malibeli fulanik, tukulorok, wolofok, szoninkék, szongáj-zarmák, bambarák, mandingok stb.) köréből, méghozzá afrikai környezete, e népek tiszteletétől körülvéve. (Más kérdés, hogy hittérítései céljának – Szombathynak ebben is ellent kell mondanunk – a bambarák mellett kevésbé a máig zömében animista dogon, mint inkább a sokkal népesebb manding vagy másként malinke nép számított.)

De elsőként talán tekintsük át dióhéjban a sejk életútját és harcainak sorát.

[Mielőtt tehát az eposzi szövegek világából igyekszünk feltárni az omari dzsihád tényeit, a későbbiek megértése céljából szükségesnek látszik El Hadzs Omar Tall életének részletesebb bemutatása:

A nevét igen sokféle alakban említő különféle források mellett hivatalos megnevezése: Hadzsi Oumarûl Foutiyou Tall (arab megnevezéssel: Umar ibn Sa'îd al-Futi Tal (kb. 1794–1864), tukulor

muszlim tudós, marabu és katonai vezető, hadvezér, aki megalapította a rövid életű Tukulor Birodalmat, amely a mai Szenegál, Guinea, Mauritánia és Mali területeinek nagy részét ölelte fel.

Omar Tall tehát 1794 körül született Halwarban, Futa Toro egy tukulor imámatusában (megjegyzendő, hogy a mára mintegy egymillió tukulor, más-ként haalpular etnikum lényegében a fulaniak egy elkülönült, de nyelvben közel azonos csoportja). A misztikusként és csodatevőként is emlegetett muszlim hittérítő hadvezért a tidzsaniija testvériség neves tudósai nevelték. Harminc éves elmúlt már, amikor 1826-ban (vagy talán egy-két évvel később) mekkai zarándokútra indult, ahol tökéletesítette tudását, és máris hírnévre tett szert. 1830-ban indult vissza Afrikába, miután maga Tidjani övezte fel a *Fekete Afrika kalifája* címmel.

1831 és 1836 között Szokotóban telepedett le, és több feleséget is vett magához. Legidősebb fia később segítője lett, és utóbb ráruházta Szegu város, illetve a bambarák fennhatóságát. 1836-ban Omar Tall Futa Dzsallon imámatusába, majd 1840-ben Dinguiraye-be költözött, a mai Guinea területére, ahol megkezdte dzsihádjának előkészületeit. Itt híveit mintegy 50 000 fős, francia fegyverekkel és nyugati tanácsadókkal felszerelt hivatásos hadsereggé szervezte. 1852-ben pedig már elég erősnek érezvén magát, meghirdette a dzsihádot a pogányok, a bukott muszlimok, az európai betolakodók, valamint az Omar szerint pogányságba visszaeső, jóllehet muszlim, Futa Toro-i és Futa Dzsallon-i uralkodók ellen.

Omar Tall transzcendentális tekintélyű személynek vallotta magát. Egyes szerzők szerint tagadta a *madhhab* (különböző szunnita vallásjogi iskolák) előírásainak betartása fontosságát, és előnyben részesítette az *ijtihád*ot (valamely muszlim jogtudós saját jogértelmezését), vagyis a személyes vallási ítéletet. Azt tanította, hogy a hívőnek egy szufi sejk útmutatásait kell követnie, aki közvetlen személyes ismerettel rendelkezik az isteni igazságról. Annak ellenére, hogy Omar Tall soha nem vette fel sem a *mujaddid*, sem a *mahdi* címet, követői annak tekintették. Ő lett a vallási újjászületés és a pogányok meghódításának, a *torodbe* (fulani etnikai csoport) eszménye.

A dzsihád Futa Toro meghódításával kezdődött, és 1862-re birodalmába Timbuktu, Macina, Hamdullahi (vagy Hamdallaye) és Szegu tartozott bele. Indulásképpen 1848-ban Omar Tall francia fegyverekkel felszerelt tukulor hadserege több szomszédos, pogány, (mande népcsoportba tartozó)

manding (vagy malinke) régiót szállt meg, és azonnali sikert aratott. Omar Tall behatolt a mai Kayes régióba Maliban, meghódított számos várost, és egy *tatát* (erődítményt) építtetett Kayes városa közelében.

1857 áprilisában Omar Tall hadat üzent az ugyancsak mande csoportba tartozó népet magába foglaló Khassonké királyságnak. Eközben összeütközésbe került a franciákkal, akik a Szenegál folyó mentén próbálták megteremteni kereskedelmi fölényüket. Omar Tall ostrom alá vette a francia gyarmati hadsereget a Medina erődnél. Az ostrom ugyanazon év július 18-án kudarcot vallott, amikor Louis Faidherbe, Szenegál francia kormányzója megérkezett a segédcsoportokkal. 1860-ban Omar Tall szerződést kötött a franciákkal, amely elismerte az ő és követői befolyási körzetét Futa Toróban (Szenegálban), és amely számukra biztosította Kaarta és Szegu bambara államokat is.

Miután nem sikerült legyőznie a franciákat, Omar Tall sorozatos támadásokat indított Kaarta és Ségou (Szegu) bambara királyságok ellen. Kaarta fővárosa, a száheli Nioro gyorsan Omar Tall dzsihadistái kezébe került, majd Szegu követte 1861. március 10-én. Amikor Szegu elesett, királyuk, Ali Diara (Bina Ali) Hamdullahiba menekült és magával vitte a királyi család hagyományos bálványait.

Míg Omar Tall eddigi háborúi az animista bambara vagy a keresztény franciák ellen irányultak, most a régió kisebb iszlám államai felé fordult. Fiát, Ahmadu Tallt Szegu imámjává tette, maga Omar Tall pedig lemasírozott a Nigeren, a Macina Birodalom (a mai Mali területén) Hamdullahi imámatusa felé. Több mint 70 000-en haltak meg a következő három csatában. A legdöntőbb Cayawelben volt, ahol III. Amadu, Macina királya megsebesült. Dzsenné gyorsan elesett, amit Hamdullahi végső bukása és megsemmisítése követett 1862 májusában. (Számos forrás azt állítja, hogy III. Amadut Omar sejk saját kezűleg fejezte le.)

1862-ben aztán, új terület után kutatva, Omar Tall és követői megszállták a Macina Birodalmat, amelynek fővárosa Hamdullahi volt. Ahmad al-Bakkai al-Kunti, a Kádíríjja szufi rend tagja a helyi államok koalíciójának élére állt, hogy ellenállhassanak ennek az invázióknak, amelyet Ahmad a muszlimok elleni jogtalan háborújának minősített. A koalícióban többek között Macina és Timbuktu is részt vett.

Omar Tall 1862. május 15-én azonban elfogta Hamdullahit. Most már az egész Közép-Nigert

irányítva Timbuktu ellen indult, de 1863-ban a tuaregek, mórok és fulanik egyesített hadereje viszszaverte őt. 1863 során a koalíció számos vereséget mért Omar Tall seregére, és végül megölte Tall tábornokait, Alfa Umart, Thierno Baylát és Alfa Uthmant. Eközben Macina területén lázadás tört ki a kivégzett III. Amadu, Macina uralkodójának unokatestvérével. A lázadás leverése során 1863 tavaszán Omar Tall újra elfoglalta Hamdullahi városát, de júniusban Balobo (másként Ba Lobbo), Fulasz és Kountas egyesített hadereje megostromolta az Omar Tall serege védte várost. Balobo követői 1864 februárjában elfoglalták Hamdullahit. Omar Tall elmenekült, és sikerült eljutnia egy barlangba a napjainkban zömében dogonok lakta Bandiagara sziklaszirtek lejtőjén, ahol a lőporraktár felrobbanása következtében 1864. február 14-én meghalt.

Omar Tall unokaöccse, Tidiani Tall követte őt a tukolor uralkodói székben, bár fia, Ahmadu Tall, aki Szeguban tevékenykedett, ugyancsak sokat tett a birodalom érintetlenségének megőrzéséért. Ennek ellenére a franciák továbbhaladtak, végül 1890-ben behatoltak Szeguba. Omar Tall dzsihád útján teremtett (folyamatosan változó területekre kiterjedő) teokratikus állama pedig teljesen beépült a növekvő nyugat-afrikai francia birodalomba.]

Ez az életrajz már önmagában is igazolja azt, hogy a négy országnyi területen nem volt, nem lehetett nyugalom. Az eposzok közül különösen a Mohamaddou Aliou Tyam 1200 sorpáros, írott *qacida*jából (1935) derül ki, hogy a sejk folyamatosan mozgásban volt hadseregével vagy különféle seregtestekkel együtt. És persze – ez Tyam hozsánázó szövegéből csak itt-ott érhető tetten – a sejk kegyetlenül megsemmisítette azokat a településeket lakosaikkal együtt, amelyekben nem volt hajlandóság az iszlámra való áttérésre.

Elsőként az iszlám eposzok kutatásának egyik élen járó tudósa, Samba Dieng által gyűjtött szövegből (Kesteloot – Dieng 1997) vesszük elemzéseinkhez az idézeteket. Mégpedig az egyik olyan epizódból, amelyik a mozgalom korai szakaszát idézi fel, az első összeütközést a bambarákkal, és amelyik a dzsihád meghirdetését is felemlíti.

Az általunk *Omar sejk és Tamba Bukari küzdelme* címmel megjelölt epizódban Omar sejk le akar telepedni egy bambara területen, de a terület főnöke, Tamba Bukari ezért adót követel tőle. Előbb-utóbb a sejk ezt megtagadja, és elcsábítja Bukari griot-ját (énekmondóját) is. A bambarák főnöke erre bosszút forral. Éjnek idején váratlanul megtámadja

a sejk által kialakított települést (Dinguiraye), amely később történelmileg is igazolhatóan a sejk egyik *fellegvárává* vált. A küzdelem első mozzanatának leírása már világosan mutatja a sejk *vallási hitbuzgalomba rejtett harcias* karakterét:

Tamba Bukari azt mondta: „(Mostantól) nem hagyom békén.”

Tanítványai a portugál vagy angol (gyarmatokról) elindultak

fegyvert vásárolni.

Tambanak az alattvalói is (a portugál gyarmatokról) elindultak

fegyvert vásárolni.

A bozótosban összetalálkoztak, ott verekedtek meg.

Omar sejk emberei megöltek egy bambarát.

A fulani, aki ölt, Ndoni Szamba Naléwi volt.

Mikor visszatért, Omar sejk megkérdezte Ndonit – Miért ölted meg a szóban forgó férfit?

Azt mondta: „Mester, amikor találkoztunk, megütött, megsértett, nem reagáltam.

Újra csak pofon vágott, nem válaszoltam.”

Azt mondta: „Meglökött, nem válaszoltam.”

Azt mondta: „Ekkor belém rúgott, én meg rálöttem.”

(A megvetés legsúlyosabb gesztusa: a rabszolga vagy a kutya megrúgása)

Omar sejk ekkor azt mondta neki: „Add oda a fegyveredet.”

Odaadta neki a puskát, amellyel megölte a férfit.

És ő maga áldott kezével puskaport vett a kezébe, megtöltötte a fegyverét, és átnyújtotta neki.

A konfliktus kezdetét természetesen az iszlám-hívó adatközlő nem a sejkhez, hanem Bukari személyéhez köti:

Tamba Bukari azt mondta bambara nyelven:

„Az én hazámban élsz, mondtam, hogy fizess adót nekem,

azt mondtad, hogy nem fizetsz.

Mondtam, hogy menj el, azt mondtad, hogy nem mész el.

Elragadtad tőlem az énekmondómat (*griot*-mat).

(*Mintha ez nem lenne elég*), megölted egy alattvalómat!”

Embereket küldött Omar sejkhez: „Megöllek!

Megölöm a lovaiddat, megölöm az asszonyaidat,

megölöm a gyerekeidet.

Még a könyveidet is elégetem.”

El Hadzs Omar nagyon nagy dühbe gurult azon az éjszakán.

Az éjszakát az Isten Küldöttéhez, a Prófétahoz könnyörögve töltötte.

A moszlim szellemek királyát abban az időben,
(*vagyis dzsinnekről van szó*)

Chamhároussnak hívták.

Chamhárouss éjjel jött el hozzá.

Az adatközlő megfesti a sejk reagálását is a pogány bambara, Bukari fenyegetésére.

– Aki ő, ez a Tamba Bukari,
nem más, mint egy átkozott, ez a teljesen pogány azt mondja, megöl engem, megöli a feleségeimet, megöli a lovaimat, és még a könyveimet is elégeti.” Azt válaszolta (*a dzsinn*): „Hazudott, Istenemre, hazudott.

Nem teheti meg, én és az összes muszlim dzsinn, melletted leszünk a Hamdullahi nevű helyig.”

Omar sejk hallgatott rá, tudta, hogy a csata ki fog történni

Tamba Bukari és közöttte.

Szükséges értelmezni itt egy fontos helyszínt említését: a három egymást követő Amadu dinasztíja által uralt Hamdullahi (vagy Hamdillahi vagy Hamdulaye) nem más, mint a macinai/massinai teokratikus iszlám állam fővárosa (a mai Mali területén), amelyet a sejk majd csak 1862-ben foglalt el, immár birodalomalapítói szándékai szerint. Mindemellett ezután következik a küzdelem (a méreteit tekintve még csak kisebb méretű csata) leírása, amelynek a végén azonban már világosan kifejezésre jut az összeütközés fő motívuma, az iszlám hittérítés szándéka:

Tamba Bukari meglepte a Futa Toro-ikat

Serege éjjel jött (Dinguiraye-be).

Abban az időben mindenki aludt,

kivéve egyet a sajátjuk közül.

Ez utóbbit Bakarynak hívták, a neve Barry volt.

Egyedül ő nem aludt.

Azt mondta, valami, ami úgy nézett ki, mint a denevérek

elhaladt az éjszaka közepén, és a földre esett.

Bakary azt mondta: „Ez a tény elképesztő.

Mi mozgatja a denevéreket éjszaka?”

Aztán meglátott egy férfit, aki felmászott a falra, és be akart surranni a házba.

Követ kötöztek egy kötélhez.

(*Hogy segítsenek valakinek leereszkedni a fal tetejéről, egy zsinór végére rögzített kőbe kapaszkodva*)

Jól tudta, hogy a kötél egy embert szállít.

Az alvók felébredtek, megverekedtek egymás között.

Megöltek negyven bambarát (*Tamba alattvalóit*).

Tíz halott volt az ő oldalukon.

Másnap reggel a tukulorok ujjongtak

Azt mondták: „Még ha így történt is, mi vagyunk a győztesek,

Nekünk csak tíz halottunk van, nekik negyven,

Boldogok vagyunk.”

Omar Futából nem szólt semmit.

A tukulorok szerették volna, ha azt mondja nekik, menjenek bosszút állni,

de Omar sejk nem szólt semmit.

Amikor a nap a zeniten járt, elhagyták a házat, imádkoztak.

Az ima után ő, Omar sejk csak hallgatott.

Majd azt mondta: „Istenem, tanúm vagy, megsértettek engem.

Csak én akarhatok türelmes lenni és elviselni a kárt?

Azt akarom, hogy adj nekem erőt és (kitartást),

és hatalmat és segítséget,

hogy megküzdhessek a gonosz pogányokkal,

és muszlimokká váljanak.”

(Az idézeteket lásd: Kesteloot – Dieng 1997:360–369)

Említettük, hogy M. A. Tyam nem eposzt, hanem qacida-t, vagyis arab mintára, de Futa Toro-i halpulár nyelven (keverve bele persze Futa Dzsallon-i és massinai szavakat is) dicsérő éneket alkotott, amelyben azonban a dicsérő-hozsannázó fordulatok közepette egy elbeszélő költemény, vagyis eposz bontakozik ki. A mű szerzőjének személye és életútja, illetve művének keletkezése egészen különleges. Amint a mű ajami (ejtsd: adzsami, halpulárra adaptált arab) írásból latin betűre átírója és francia nyelvre fordítója, a kiváló tudós, Henri Gaden írja:

„Mohammadou Aliou hosszú időn át követte Omar sejket Alfa Oumar Ballával annak propagandaútja során, amikor is a sejk 1846-ban Futa Dzsallonban települt meg, majd Dyégunkóba ment, miután visszatért Mekkából, és Futa Toróba érkezett. Tehát korai tanítványának számított. Eredetileg laoi származású, a tartomány többi tagjához hasonlóan a Yirlábé hadtest tagja volt. Soha nem adott ki semmilyen parancsot. Hogy a qacidájában használt képet idézzük, soha nem volt több annak a seprűnek egy szálánál, amelyet Omar sejk tartott a kezében, és oly hatalmas lendülettel forgatott, amint látni fogjuk, tíz éven át Szenegáltól Nigerig az iszlámnak

ellenálló országokban. Minden hadjáratot végigjárt, Tambától, Dyalonkadougou-tól, a sejk első hódításának fővárosától Hamdallahiig, Macina fővárosáig, az utolsóig, áthaladva (*a bambara – B.Sz.*) Kaartán és Szegun” (Gaden 1935:V).

Tyam qacidájából – éppen a hozsannázó hangvétel következtében – kissé nehezebb a csaták és pusztítások igazi arculatát felfedni. Idézeteink zömében csak közvetetten vagy igen visszafogottan utalnak erre. Jellemző előadásmódjára az állandóan ismételt kifejezés (mondhatni, eposzi jelző) az általa oly nagyra becsült Omar sejkről: *a férfi, aki igazságtalanságot sosem követ el*.

Így a sejk korai megtelepedésének színhelye (Dinguiray) kapcsán szó esik Tyam szövegében egy bizonyos Yimbaról vagy másként Guimba Sakhoról, a Dyalonkadugu főnökségből, amelynek területén Dinguiray található. Ő az, aki előbb felhatalmazta a sejket, hogy éves adófizetés ellenében telepedjen le fennhatósága helyén. Utóbb aggódni kezdett az új falu mind fontosabbá válása és a marabu jelenléte következtében:

162. Ekkor Yimba dühre gerjedt, annyira fel-fújta magát, hogy majd szétrobbant, mivel a sejk a közelében telepedett meg, és ekkor eltaszította őt magától.

163. Ekkor Yimba fenyegetéseket és (még több) fenyegetést küldött a sejknek, annak a határozott embernek, aki soha nem gyengül meg.

164. Halk szavak és sok mindenféle áru ajándéka (a sejktől), de a bolond még pöffeszkedőbb lett azzal szemben, aki sosem követ el igazságtalanságot.

165. A sejk megegyezés céljából küldte mindent, hogy rejtélyessé legyen, miközben arra várt, hogy erőt vegyen, és arra várt, hogy megszerezze az eszközöket, és megtámadhassa azt, aki nem tér meg.

166. Ekkor Yimba azt gondolván, hogy mindeknek felett áll, pöffeszkedni kezdett, megnőtt a büszkesége, a tudós sejk figyelmetlenségére számítva, akit semmi sem zavar.

167. Azon a napon, amikor Yimba beszélni halott a sejkünkönél lévő fegyverekről, elküldte népét (azt mondta nekik), hogy a fegyverek gyorsan és késedelem nélkül hozzá is érkezzenek meg.

168. Bandyugu, Fareng névrokona, ő és Dyéli Mussa, és a labatai Mohammadu, jó szándékkal megajándékozott férfiak, akik sohase válnak gonoszokká.

169. A sejk tanácskozott Futa nagyaival és családtagjaival, hogy mit válaszoljon azok követneinek, akik nem járnak a keskeny úton. (Gaden 1935:29–30)

Ezután következik a további események és az ellenségeskedés hosszadalmas leírása. Azonban ugorjunk ezúttal ahhoz az epizódhhoz, amely minden eposzváltozatban hangot kap, és amelyről Szombathy oly pontos helyzetértékelést adott:

„A különböző szúfirendeket követő rivális dzsihádisták vezetői néha egymást is hitetlennek nyilvánították. Ezt tette például a mai Mali területén al-Hádzs Umar Tall, aki a *Tidzsánijja* szúfirend híveként hitetlennek tekintette Amadu Amadut, egy másik dzsihádisták vezetőt, mert utóbbi a rivális *Kádirijja* szúfirend követője volt. A *Kádirijja* rend hívei pedig őt bélyegezték eretneknek” (Szombathy 2021:219).

Tyam eposzáinak utolsó részében, amely egyébként rendkívül körülményes megfogalmazásba rejti a sejk halálának körülményeit, miközben felidéri éppen Amadu és követői pusztulását, szinte mintegy átok formulákat alkalmazva fog a leíráshoz:

1133. Hé! Macina népe, addig siránkoztok, amíg ki nem kiáltom, jaj nektek! Sírjatok hosszú könnyeket, amelyeknek nincs határa.

1134. Melyik irányba fordultok? Merre tartotok? Mi a reményetek? Megelőztétek ezekkel a rossz cselekedetekkel, amelyekből nem támad semmi jó.

1135. A másik világ boldogsága tilos számotokra, mivel törvénytelen dolgokat tettetek a nagy Pólus ellen, aki nem fog eltörpülni.

1136. Hé! jaj nektek ezen a világon és a következőn, a feltámadás napján, ahogy beléptek a tűzbe, és soha nem szálltok ki onnan.

1137. Ügyködtetek ezeken a nagyszerű műveken, amelyeknek nincs határa, a Pólus és a Közvetítő rovására, akikkel egyenlőt nem könnyű (találni).

1138. Amikor beléptetek Hamduba, az volt a helyénvaló, hogy megtérjete, elköteleztétek magatokat a hűség mellett, hogy megtegyétek Allah akaratát, az Élőét, aki nem hal meg.

1139. De nézzétek meg a tetteiteket vele szemben, Kassakéritől Déguembéréig nem álltatok meg.

1140. Megsemmisítettétek parancsolatait, véget vetettétek azoknak, akik elzártan éltek olyan házakban, ahonnan nem távozhattak.

1141. Hé! tudjátok meg, irigységetek és gyűlöletek olyan gonosz romlásba taszított benneteket, hogy nem fogtok megmenekülni.

1142. Megfosztottátok magatokat a parancsától, amit nem fogadtatok meg, gonosz cselekedeteitekkel az ellen, aki nem követ el igazságtalanságot.

1143. A fiaitokat megölték, feleségeiteket ágyasokká tették, némelyiküket eladták, munkára kötelezték, soha többé nem lesznek szabadok,

(...)

1145. Hé! tudjátok meg, semmilyen Sisséként tisztelt ember nem fogja visszaszerezni Macina uralmát ezen a világon (jó ideig), aminek nincs vége.

(Sissé: *III. Amadu eredeti családi keresztneve, amelyet Gaden szerint marabu mesterétől örökölt*)

(Gaden 1935:199–201)

Egészen különös, némileg a parabolisztikus (példázatos) mesékre emlékeztető, jellegzetesen szóbeli történetbe ágyazza viszont a wolof anyanyelvű Birahim Caam, Samba Diop adatközlője (2000) Amadu Amadu pusztulásának történetét. Caam lényegében nem titkolja, hogy a sejk nagy ellenfele is az iszlám hit követője volt. Más kérdés, hogy letagadja, finomabban fogalmazva letompítja a valóságot, amikor eltekint attól, hogy valójában, ha igaz, a sejk bizony saját kezűleg ölte meg Macina ugyancsak neves vallástudós hírében álló uralkodóját, nem pedig egyik embere:

Aztán / Alfa Bayla maga Amadu után ment

Bayla üldözte Amadut / Üldözte őt / Üldözte őt / És üldözte őt

Utánalovagolt / Végül / Alfa Umar Cerno Bayla elfogta Amadut

Amadut elkapták a folyó partján

Miközben megpróbált átkelni a folyón

Kész volt rá, hogy vízre bocsásson egy fatörzscsónakot

Egy hatalmas fatörzscsónakot

Abban a pillanatban / Alfa Bayla lóháton odaérkezett

Azt mondta Amadunak: „Hé! Te! Hozd vissza a fatörzscsónakot!”

Amadu Amadu megkérdezte: / „Ki ez az ember?”

Alfa így válaszolt: „Ez én vagyok! Hozd vissza a fatörzscsónakot!”

Amadu Amadu utasította a révést, hogy forduljon vissza

A fatörzscsónak visszatért a partra

Amadu azt hitte, hogy az a férfi Umar, akivel beszélt

Amadu Amadu azt mondta: „Te biztosan Umar vagy, El Hadzs Umar!”

Alfa Bayla így válaszolt: „Nem, nem az vagyok!”

Umar Cerno Bayla vagyok”

Amadu azt mondta: „Te vagy az Alfa Bayla!

A férfi, akiről oly sokat hallottam!

Milyen csúnya vagy!”

Alfa azt mondta: „Nem vagyok híres fizikai megjelenésem ellenére.

Vizont igencsak ismert vagyok /tudásom és bölcsességem okán.

Végül pedig

Jól ismert vagyok a pogányok gyilkolása iránti szeretetemről

Hamarosan rá fogsz jönni, hogy a fizikai a szépség semmit se számít!”

Amadu így válaszolt: „Arra kérlek, hogy tegyél meg nekem

egy szívességet

Bayla megkérdezte: „Mi az?”

Amadu így folytatta: „Hadd imádkozzak el két rakát (*imát*)

Megölhatsz, amikor befejezem az imádkozást”

Bayla azt mondta: „Rendben!”

Amadu elvégezte a (rituális) mosakodást

Aztán azt mondta: „Allah Akbár” / És elimádkozott két rakát

Ezt követően / Nevetni kezdett / Nagyon nagyot nevetett

Ez tette Amadu Amadu / Alfa Umar Cerno Bayla azt mondta neki:

„Miért nevensz? / Arra készülök, hogy megöljenek, És aztán átküldjelek téged a túlvilágra.

Neked / azonban / Nincs jobb dolgod, minthogy nevedsz?

Lehet-e valaki, akit hamarosan meg kell ölni / nevése után?”

Amadu így válaszolt:/ „Neked igazad van / azonban Isten válaszolt imáimra”

Bayla megkérdezte: „Mik azok az imák?”

Amadu így válaszolt: „Imádkoztam Istenhez

Ezen a napon, hogy szembesüljek Umarral. / Fényes nappal,

Amikor eljön az igazság pillanata

Amikor senki sem áll Umar és köztem, csak az Isten

Azt akarom, hogy Isten legyen az egyetlen döntőbíró

A tanú eme prófétája segítségével / Isten teljesítette kérésemet

Ő egyetért ezzel / Ez az oka annak, hogy nevetek”

E szavak hallatán / Alfa Bayla megijedt

Eltekintett attól, hogy megölje Amadu Amadut

Bayla elvezette Amadut El Hadzs Umarhoz

Amikor Umar meglátta a két férfit / Nagyon dühös lett

Majd így szólt: *Goleg wa gawara ko tégé*

lu tax réndi wu lo kó” (Miért nem ölted meg őt?)

Bayla így szólt Umarhoz: „Ne olyan gyorsan, Umar!

Amadu mondott valamit, ami nagy figyelmet érdemel”

Bayla szemtől szembe állította Amadut Umarral

Aztán Bayla előadta Amadu szavait Umarnak

Umar meghallgatta ezeket a szavakat

Majd így szólt Amaduhoz: „Te mondtad ezeket a szavakat?”

Alfa Umar Cerno Bayla az igazi valaki, aki elhozta
Amadut Umahoz
Akkor aztán
Umar így szólt Baylához: „Miért nem ölted meg őt,
/ amikor elfogtad
Ugyanígy én megölöm a nem-hívőket?”
Bayla így válaszolt: „Nem tehettem, mivel azt kérte,
hogy hadd imádkozzon el két rakát
Amikor befejezte a két raka elimádkozását / Nevet-
ni kezdett
Aztán azt mondta, hogy Istenhez imádkozott
hogy ő legyen a közvetítő kettőtök között
Hogy senki se álljon kettőtök közé, de Isten /
Rassulillah legyen a tanú
Végül azt mondta, hogy Isten válaszolt imáit
meghallgatva
Ez az oka annak, hogy tartózkodtam attól, hogy
megöljem
És jobbnak láttam, ha elhozom hozzád
Amikor meghallottam, hogy kimondta ezeket a
szavakat
meg voltam döbbenve”
Most! Halld meg, mit mondott Umar! / Azt mon-
dta: „Nos
A közvetítést, amelyet Amadu akart, hogy Istentől
/ érkezzon
Nem kell, hogy megtörténjen
Én magam Umar tudom rendezni a nézeteltérést
Amadu és közötttem
Mégpedig itt és most” Ezt követően
Umar így szólt Baylához: „Kérdezd meg tőle, hogy ha
ő a győztes és én a legyőzött / Ha ez így lenne
Hogyan rendelkezne felőlem?
Hadd mondja meg, hogy mit tett volna, hogy meg-
szabaduljon tőlem
És akkor te hasonlóképpen rendelkez rőla
ugyanúgy
Mindenesetre tehát / Az lesz az eredmény Amadu
és közötttem
Így fogom elrendezni itt és most / Hogy vagy /
Bayla
Hajlandó vagy tenni Ahmaduról? / Ha / A válasza
a kérdésemre az,
megölt volna / Ha ő lett volna a győztes / Hát ak-
kor, / Öld meg!
Ellenkezőleg / Ha megkímélt volna engem / Akkor
hadd menjen
Tudod, hogy igazat mondok”
Alfa Cerno Umar Bayla azt mondta Amadunak:
„Ha harci helyzetben lennél / az El Hadzs Umar
elleni harcban
Ha te lennél a győztes, abban a helyzetben

Hogyan rendelkeznél Umarról? / Amadu azt vála-
szolta: „Megölném”
Bayla azt mondta: „Akkor / Minden jó, ha a vége jó!
Magad voltál a saját bírád / Próbára tetted saját
magadat
És végül ítéletet hoztál magadról / Ha Isten ítélkez-
ne kettőtök felől
Ugyanezt az ítéletet hozta volna meg
Én Bayla vagyok tanúja az egész ügynek
Ugyanezt az ítéletet hozom, mint amit ti hoztatok
Így aztán / Istennek nem kell közvetítenie az
Umarért / Ő megteheti
Végül is / Istennek nem kell közvetítenie Umárnak,
hogy így tegyen
A bírói döntés a könnyű a halálért / ez az ítélet”
Amadut halálra ítélték
A holttestét egy Moptinak nevezett helyre
szállították
Tukulor nyelven / A Mopti jelentése: „Tartsd (őt)
itt”
Tukulor nyelven / Ha azt hallod: „Mopti temboro”
A mopti általában azt jelenti, hogy „megtartani”
Ez volt, ahol „tartották” Amadut
Umar nem akarta kiejteni azt a szót, hogy
„eltemetni”
Ezért mondta azt, hogy „megtartani” / Amadu
Amadut azon a helyen
El Hadzs Umar nem ölte meg Amadut / saját
kezelével.

Oumarou Watta a nagy maraburól és hadvezér-
ről szóló eposzoknak egy zarma változatát (1993)
rögzítette és adta közre. Ebben ugyancsak egy olyan
hőssel való viaskodás fogalmazódik meg, aki számos
szövegből ismeretes, és aki a fulani változatokban az
iszlám hit követőjeként a bambarák ellen harcol, a
zarma változatokban viszont a hittérítő Umar sejk
ellenfeleként bukkan fel (lásd Christiane Seydou
kötetét, 2010, valamint, Sandra Bornand-nal pár-
huzamosan megírt tanulmányukat, 2017). Más
kérdés, hogy a bambara és fulani változatokat is ki-
tűnően ismerő Djibo, azaz Djéliba Bagué, nigerbeli
griot eme változatában is az egyébként fulani Bube
(vagy Bubu) Ardo Galo lesz a vesztes fél. Városának,
népének és saját magának pusztulása az eddigieknél
erőteljesebben mutatja Omar sejk erőszakos hittér-
ítésének jellegét. Miután a sejket támogató dzsinn
megöli Bubu Ardo Galo varázserővel bíró énekesét
(*gesere-jét*), a hősi ellenfél harcba indul:

Gali Sagali Maabo már három napja meghalt
(*mabo: griot, geszere, históriás énekes*)

Azon a napon Bube Ardo Galo összegyűjtötte
seregét
És elindult Umaru felé
Alhadzs Umaru előjött
Amikor hadakozott
Volt egy rózsafüzére
Amikor egy gyöngyöt leejtett
Minden gyöngyszem ötven embert ejtett el
Az ellenség között, aki ellen harcolt
Az elesettek mind a helyszínen meghaltak
Az volt az igazság / Akik meghaltak, mind a pokol-
ba tartottak
Mint akik soha nem harcoltak a(z *igaz*) hitért
Minden harcosa vele volt / Megparancsolta, hogy
kövessék őt
Alhadzs Umaru rövid zubbonyt viselt / Volt botja /
Volt turbánja
Volt rózsafüzére / Elöl haladt az emberek tömegei előtt
Egyszerre lépve haladtak előre
Mintha egy halott embert akarnának eltemetni
Bube Ardo Galo és emberei előjöttek
Sértegetve, kiáltozva és sikoltozva
Valósággal megbolondultak
Mielőtt a csataterre érkeztek volna
Bube Ardo Galo elfordította a fejét
Nem látott többet, mint négy embert a követői
közül
Adamu összes fia holtan feküdt
Ez megijesztette őt
Visszafordult és menekülni akart
Akkor Alhadzs Umaru megparancsolta, hogy
kövessék
Száguldva követték őt / Berohant az apósa házába /
Hamdillayiban
Azt mondta neki az apósa / Bube Ardo Galo? / Azt
mondta: igen
Azt mondta,
Ma megfutottál és elmenekültél
Mivel itt vagy Hammadillayiban
Amit nem kaphattál meg, megmutatom neked
Ez a nemesség
Nemesség Isten nevében Nem a hírnöke nevében
Bube Ardo Gallo az mondta az apósának
Amadu Ahmadu!
Hiányzik az eszed
Ami miatt futottam, az az élet
Egy halott embert találhatsz már csak
Ismersz engem
Ismered a jellememet
Amadu Ahmadu azt mondta Bube Ardo Gallónak
Istennél nincs nagyobb / Bube Ardo Gallo azt
kérdezte

Van egy Isten itt, vagy úgy érted
Vagy az, amelyik az egész világot?
Azt mondta,
Csak egy isten van az egész világon
Azt mondta,
Akkor van Isten, aki téged sem véd meg
Engem sem
Ő Alhadzs Umarut védi
Mivel erősebb, mint mi ketten
Amikor egy tchafari rabságban van, igazat mond
(*tafari* = *tisztelt személy*)
Amadu Amadu Hammadillayi azt mondta
Nem száguldhatott tovább, ahogy ezeket mondta
Nem tett ő semmit, nem volt neki semmije
Isten előtt
Ő egy szent, és ő is az egyik
Ott a bizalom megsemmisültni készült
A gyereket, akit Umaru gondjaira bízta
Alhadzsi Umaru nem akarta bosszantani
Írt egy levelet
Elküldte, hogy elmondják
Amikor rossz szag jut be valaki házába
Ki kell azt valakinek üznie
Gyerekek játszanak vele, beszennyezik az
idősebbeket
Eltépte azt a levelet
Elküldött valakit, hogy elmondják neki
Még akkor is, ha tűz tombol is Hammadillayiban
Tűzre kell veti azt (*a levelet*)
Mind a negyven betűjével!
Azon a napon eljött, és felépített egy házat
A városnak a szélein
Azon a napon Hammadillayi városát teljes szélességében
A dzsinn körbe építette
Férfiak nem mehettek ki a városból
Férfiak nem léphettek be oda
Megették a kölest
Megették a kukoricát
Megették a lovakat
Az éhségben azok, akik felülkerekedtek másokon
Megették őket
Ott halt meg Bube Ardo Gallo
Az éhségben
Azon a napon eljött Alhadzs Umaru Gesere-je
És ott állt előtte (Umaru előtt)
Azt mondta neki
Futa Bandiagara! / Alhadzsi Umaru!
(Watta 1993:69–71)

Két sajátos mozzanatra kell a figyelmet felhívunk.
Jellegzetesen a szóbeliségre oly jellemző kontaminá-
ciónak tűnik, hogy Bubu Ardo Gallo apósa Djéliába

Bagué zarma változatában éppen a macinai iszlám teokratikus állam fejedelme, egyúttal jeles vallástudós, a sejjkel ellentétbe került szűfirend tagja. Vagyis egy olyan iszlámhitű személy, akit Omar sejk eretneknek ítél. Maga a vesztes hős is lényegében iszlám hitűnek számít, de ő is ellensége a sejjeknek. Az idézet legsajátosabb utalása viszont utolsó két sora, amelyben a griot mintha megjósolná a sejk halálának színhelyét.

Utolsó példánk egy sajátos műfajelméleti újdonságot is magában foglal. Már amennyiben Afrikában a hosszú, több ezer soros verses epikai alkotások mellett ismertese a jóval rövidebb hős-epikai karakterű elbeszélések, amelyeket jobb híján talán hősénekeknek nevezhetünk (a nigériai igbo Chukwuma Azuonye ilyen szövegek tucatjait adta közre doktori disszertációjában és egy kiadatlan, stencilezett szöveggyűjteményében). Létezik tehát Omar sejk történetéről egy korai lejegyzés, mégpedig R. P. Joseph Brun egy gyűjtői közleményében (*Anthropos* 1919–1920). Ebből idézünk itt most, amely Omar sejk működésének néhány epizódját felidéző qacida (dicsérő ének, a gyűjtő *Louanges de Cheikh Omar* címmel illeti), de amely azonban néhány szokásos dicsérő formulát követően inkább afféle rövid történeti éneknek minősül, mivel e költemény szerzője, Lamin Mabo – a Fouta Dzsallon-i, pontosabban a guineai Bogéból – eme szóbeli alkotását El Hadzs Omar Futában (Futa Toro), vagyis felső Szenegálban és a bambara Kaartában megesett tetteinek szentelte.

14. Oh Istenem, Oh Uram, Oh Istenem!
Segíts nekünk, hogy bevehessük Konyakarit,
Hogy szétzúzhassuk Belalt,
Az, aki várja a Sejk (*Cheko*) érkezését,
Nem utasíthatja vissza a vendéget.

15. A falut felgyújtotta, és folytatja útját,
Rohanvást felkapaszkodott a nagy
Gidiuma Hegyre, Moriba vidékén.
Ami a szoninkéket illeti, nem szenvedett el tőlük
semmi rosszat.

16. Alfa Omár buzdította őket,
Azt mondta: Hívek, figyeljete,
Kövessétek a ti főnökötöket,
Ha Futába tart, menjünk mi is,
Ha Bunduba tart, menjünk mi is,
Ha Mekkába tart, menjünk mi is
Amikor jár vagy amikor megpihen
Isten megóvjá a szerencsétlenségtől és a pokol
tűzétől.

17. Ezen a napok, a Sejk (*Cheko*) betört Yélimané-ba,
Ezen a napon, halld, ő nem volt ott.
A worgók, a genarák, a bosoyák
Együtt érkeztek, hogy tüzet csináljanak (*harcba
kezdjenek*).
Toro egy emberként felkelt.
Senki sem hátrált meg.

18. Amikor a lawok és az irlabék megérkeztek,
Akkor Isten áldását adta,
Lerombolták a falakat, kiemelték az ajtókat,
Erődítményeket emeltek,
Elhelyezték ott Ahmed Sejk követőit.
A Tidjani hatalmas a jótettekben.

19. Diawara és Belal falvak vidékén
A győzelem nehezen született meg az idő tájt,
Sok volt a halott az idő tájt,
De a balszerencse üldözte a bambarákat is
Egészen a mamadibeli nagy nyoro faluig.

20. Massassi asszony éppen azt mondja:
Nagy por volt azokban a napokban,
Por volt bőven, az mind ott maradt,
De a lövedékek hiányzanak. Tele van kövekkel
Tele van csicseri borsóval,
Tele van a nők gyöngyeivel,
Tele van az ő díszítményeikkel.

21. Alfa Omar győzött Kolominában
Azt mondta: Hívek, figyeljete!
Hagyjátok a közös zsákmányt.
Ha a gazdagság szeretete az, ami bennetek lakozik
A harcok során a halálban kapod meg
Az adómentes nagy gazdagságot.

22. Ha az asszonyok szeretete az, ami bennetek lakozik,
A harcok során a halálban nyersz el majd
nagyszerű és jeles asszonyokat
Olyan asszonyokat, akik nem vágnak visszatérni
apjukhoz.

23. Mindaz pedig, amit Mamadu Désété tett
Diongi-Diongi-ban, vagyis azt
Omar Sejk megbosszulva Kolominában,
Galadyo Désété fiát elfogták,
Leláncolták, és vasra verték,
Végighúzták, és egy gödörbe dobták.

24. Alfa Omar akkor magához vette a szót.
Azt mondta: Sejk Omar, visszatérünk a mi
országunkba.

Ahol van halunk, sónk, tejünk és húsunk.
És mi van Taudeniban vagy a bambaráknál,
Ha nem kecskebőr, tubák, sóska,
Rossz szokások és gonoszság bőségben?
(Brun 1919–1920:213–214)

A gyűjtő jegyzetei alapján említjük, hogy
– Alfa Omar: olyan marabu (*mohamedán szent*),
aki El Hadzs Omar kíséretéhez tartozott (*egyébként
tábornoka lett a későbbiekben* – B.Sz.),

– worgo, genara, bosoya: a tukulor (tukulör) tör-
zsek megnevezései,

– masalanké: a massasi faj, a bambarák legneme-
sibb családja,

– míg a 20. rész értelmezése: a massassik kövekkel,
csicseriborsókkal, feleségeik gyöngyszemeivel töltötték
meg a puskájukat golyók híján.

E szövegnek ismét csak az a tanulsága, hogy az
erőszak és a pusztulás forrása a szent háborúban
megnyilvánuló iszlám fanatizmus, amelyet ezúttal egy
sajátos erkölcsi prédikáció szentesít, és amely közvetve
az iszlámhívók sokaságának szegénységére is fényt vet.
Ezúttal nemcsak az elfoglalt falvak meghódítása, elfog-
lalása fogalmazódik meg, hanem egy falu felgyújtása
is, másrészt a golyó nélkül csicseriborsó-lövedékekkel
védekező bambarák védtelensége is hangot kap – az
adatközlő Omar sejket dicsőítő hangütése ellenére. Ne
feledjük, a tukulorokat franciák fegyverezték fel a ko-
rábbi időkben.

Dolgozatunk zárásául Jan Assmann egy figyelem-
reméltó megállapítását kell itt felidézni. Ő mint
az ókori kultúrák kitűnő ismerője Mózes alakjához
köti az egyistenhit megszületését (Assmann 2003).
Jóllehet éppen egyiptológusként talán figyelmet szen-
telhetett volna e sajátos vallástörténeti jelenségnek
az óegyiptomi civilizációban való felbukkanására is,
már ami a későbbiekben a papság által a birodalom
emlékezetéből szinte teljesen kitörölt Ekhnaton fáraó
monoteisztikus vallás alakítására tett kísérletét illeti
(lásd: Aton, az egyetlen teremtő napisten). De most
számunkra Assmannak az a megállapítása fontos, mi-
szerint a vallások rivalizálása, a vallási ellentétek, össze-
ütközések akkor születnek meg, amikor a politeizmust
a monoteizmus váltja fel.

E megállapítás különösen igaz éppen az iszlám
vonatkozásában, amely minden bizonnyal a világ-
történelem legintoleránsabb egyistenhite. Szombathy
hangsúlyosan említi, hogy az iszlám térhódításának
gyökerében az is megtalálható, hogy a kereszténységet
az afrikaiak többek között mint az európai gyarmato-
sítók vallását utasítják vissza. Nem kétséges ennek a
megállapításnak az igazsága. De azért hadd említsük

meg, a Nyugat-Afrika belsejébe 1795–1797-ben első-
ként behatoló Mungo Park (utazó elődjét egyébként
meggyilkolták) mérhetetlen szenvedései keresztény
hite miatt a fanatikus mórok fogságában még nem a
gyarmatosítás iránti ellenszenvből fakadtak. Nem vé-
letlen tehát, hogy az eredendően hittérítés szándékával
dzsihádost meghirdető El Hadzs Omár Tall történelmi
megítélését, szerepvállalásának különös ellentmondá-
sosságát, aki utóbb teokratikus állam kiépítésébe fo-
gott, és élete utolsó éveiben iszlám hitűek államai ellen
fordult, éppen egy vélhetően észak- vagy nyugat-afri-
kai születésű szerző (egyébként egy USA-ban tanuló
diák), Tadjá (Tadzsa) Hall jellemzi a következőkben
igen tanulságos formában (a dolgozat bevezető össze-
foglalását idézzük):

„Al-Hajj Umar Tallnak, Nyugat-Afrika egyik leg-
jelentősebb történelmi vezetőjének az élete minden bi-
zonnyal sok találgatás tárgya volt (*és ma is az* – B.Sz.),
különösen a 19. század közepén a régióban általa
vezetett dzsihádmozgalmat illetően. Valójában ez a
Futanke, aki a 18. század végén született Halwarban,
a szenegáli Futa Toro Podor régiójában, különböző
szerzők tanulmányozása tárgyává vált. Mindegyik
más-más megközelítéssel írja le életét, elképzelését az
iszlámról és a régióval kapcsolatos céljait. Míg egyes
szerzők, például Madina Ly Tall (1991) és Emile
Ducoudray (1975) Al Hajj Umar Tallt a hit eszköze-
ként és hazájának az európai behatolás elleni védelme-
zőjeként mutatják be, mások, például Boubocar Barry
(1998) és Amadou Hampaté Bâ (1991) imperialis-
taként ábrázolják, aki megpróbálta rákényszeríteni a
bennszülött társadalmakat hagyományaik feladására
és hitének átvételére. Ezért összevetem és szembeál-
lítom élete elemzésének különböző megközelítéseit,
miközben figyelembe veszem saját álláspontomat, és
leszármazottai álláspontját is, akiknek ismereteit per-
sze a témát illetően kétségtelenül befolyásolta a ha-
gyományos folklór és a családi elfogultságok” (Hall
2006:73).

Amennyiben tehát Omar sejk dzsihádja évtizede-
inek történetét a válság fogalom tükrében kívánjuk
megvizsgálni, nem kétséges, hogy amint bármiféle há-
ború, a hittérítés céljából indított erőszakmozgalmak
is súlyos és gyakran évekig elhúzódó létbizonytalan-
ságot, vagyis permanens válságokat teremthetnek. A
nyugat-afrikai dzsihádok ráadásul eredeti szándékuk
ellenében gyakran más iszlám szűfrendek, testvérisé-
gek, vagyis szekták egymás közötti véres rivalizálásá-
ba torkolltak. Napjaink iszlám gyökerű mozgalmait
illetően igen tanulságos Szombathy egy megjegyzése:
„...a modern fundamentalista és dzsihádista moz-
galmak követői sokszor elképesztően műveletlenek a

hagyományos iszlám kultúrát és vallásjogot illetően. (Ami persze részben meg is magyarázza erőszakosságukat és gátlástalanságukat.)” (Szombathy 2021:218–219) Amihez csak annyit fűzhetünk hozzá, bárha az iszlám békés közösségei és rendjei kerekednének felül egyszer s mindenkorra. Nem is szólva arról, hogy egyes kutatók a posztkereszténység mintájára itt-ott már a posztiszlámot is emlegetik.

Megjegyzés: A fordítások minden esetben az eredeti nyelvű szövegeket kísérő angol vagy francia fordítás alapján készültek. Valamennyi magyarázat a tanulmány szerzőjének munkája.

Felhasznált irodalom

- Assmann, Jan 2003 *Mózes, az egyiptomi*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Azuonye, Chukwuma 1979 *The Narrative War Songs of the Ohafia Igbo: A Critical Analysis of Their Characteristic Features in Relation to Their Social Functions*. PhD Dissertation, University of London, London.
- Azuonye, Chukwuma 198? *Epic Poetry of Ohafia Igbo: From the Performances of Kaalu Igrigiri* (mimeograph). Manuscript. Department of Linguistics and Nigerian Languages, University of Nigeria, Nsukka (unpaginated, 454 p.) (Számos epikai szöveg: 100–300 sor terjedelemben, de nemcsak epikai szövegek.)
- Bâ, Amadou Hampaté 1991 *Amkoullel, l'enfant peul: Mémoires*. Actes Sud, Paris.
- Barry, Boubacar 1988 *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. L'Harmattan, Paris.
- Biernaczky Szilárd 1994 Usuman Dan Fodio. In *Világirodalmi Lexikon*, 16. kötet, U-Vidz, Akadémiai Kiadó, Budapest. 203–205.
- Biernaczky Szilárd m. s. *A hőseposz és az iszlám Nyugat-Afrikában (El Hadzs Omar, a 19. századi nagy afrikai dzsihad vezére mint eposzok és qacidák hőse)*. 54 old.
- Bornand, Sandra 2017 Boùbou Ardo Galo, une interprétation songhay-zarma. *Le Recueil Ouvert* [En ligne], mis à jour le: 11/10/2017, <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/273-boubou-ardo-galo-une-interpretation-songhay-zarma>
- Brun, R. P. Joseph 1919–1920 Recueil de fables et chants en dialecte Hal Poular. *Anthropos*, Band XIV–XV:180–214. (A lefordított szöveg: XIII. Balifol Cheko Omar / Louanges de Cheikh Omar, 198–203. old.)
- Dieng, Samba 2018 *La geste d'El Hadzs Omar et l'islamization de l'épopée peul*. Karthala, Paris.
- Diop, Samba – Caam, Birahim 2000 *El Hadzs Umar Taal of Fuuta*. University of Wisconsin-Madison, Wisconsin, African Studies Program.
- Ducoudrey, Emile 1975 *El Hadzs Omar le Prophète armé*. Nouvelles Editions Africaines (N.E.A.), ABC (Afrique Biblio Club), Dakar – Abidjan.
- Gaden, Henri 1935 Introduction, In Tyam, Mohammadou Aliou: *La Vie d'El hadzs Omar. Qacida en Poular*, ed. par Henri Gaden, Institut d'Ethnologie, Paris, V–XXX.
- Gueye, Tène Youssouf 1980 *Aspects de la littérature pulaar en Afrique occidentale. Quelques visages du sud-mauritanien*. Imprimerie Nouvelle, Nouakchott, Mauritanie.
- Hall, Tadjia (Tadzsa) 2006 Al Hajj Umar Tall: The Biography of a Controversial Leader. *Ufahamu, A Journal of African Studies*, 32. 1–2:73–90.
- Ly-Tall, Madina 1991 *Un islam militant en Afrique de l'ouest au XIXe siècle*. IFAN Cheikh Anta Diop – ACCT, L'Harmattan, Dakar – Paris.
- Kesteloot, Lylian – Dieng, Bassirou 1997 *Les épopées d'Afrique Noire*. Préface de François Suard. Kartala – UNESCO, Paris. (lefordított epizód: 360–369. old.)
- Park, Mungo 1799 *Travels in the Interior Districts of Africa: Performed under the Direction and Patronage of the African Association, in the Years 1795, 1796, and 1797, with an Appendix*. Bulmer and Co., London.
- Park, Mungo 1816 Park utazása Afrika belső tartományai-ban. In Kiss János szerk. *Nevezetes utazások Tárháza – I. köt. Park utazása Afrikába' belső tartományai-ban, Bourbon', Frantzia, 's Javan' szigeteiről és Dahom-Országáról szölli némely tudósításokkal együtt*. Nyomtatott Trattner Mihály betűivel s költségével, Pesten.
- Seydou, Christiane 2010 *L'épopée peule de Boùbou Ardo Galo. Héros et rebelle*. Karthala, Paris.
- Seydou, Christiane 2017 Boùbou Ardo Galo ou les vicissitudes d'un héros épique peul, *Le Recueil Ouvert* [En ligne], mis à jour le: 09/10/2017, <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/271-boubou-ardo-galo-ou-les-vicissitudes-d-un-heros-epique-peul>
- Szombathy Zoltán 2021 *Az Iszlám Fekete-Afrikában*. Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba.
- Tyam, Mohammadou Aliou 1935 *La Vie d'El Hadj Omar. Qacida en Poular*. Ed. par Henri Gaden. Institut d'Ethnologie, Paris.
- Watta, Oumarou 1993 *Rosary, Mat and Molo. A Study in the Spiritual Epic of Omar Seku Tal*. Peter Lang, New York.

KATASZTRÓFAKUTATÁS ANTROPOLÓGUS SZEMMEL:

AZ 1870-ES ÉVEK ÁRVIZEI BUDAPESTEN¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.4

Absztrakt

A tanulmány az antropológiai szemléletű katasztrófa kutatás lehetőségeivel kívánja megismertetni az olvasót. A katasztrófák, e kiterjedt válsághelyzetek, leginkább a holisztikus megközelítés alkalmazása révén válnak teljes mértékben feltárhatóvá. A tanulmány két 19. századi, az 1875. és az 1876. évi budapesti árvízről született elbeszélések vizsgálata által kíván rámutatni arra, a katasztrófa mint esemény sokkal inkább kulturális konstrukció, mint valóság. Azaz a közösségi értelmezés – amelynek leg meghatározóbb fóruma a sajtó – nagyban befolyásolja a válsághelyzetre adott reakciókat, annak pozitív – negatív értékelését, illetve az esemény későbbi emlékeztétét.

Kulcsszavak: katasztrófa kutatás, árvíz, Budapest, narratíva, 19. század

Disaster research from an anthropological perspective: the floods of the 1870s in Budapest

Abstract

The study aims to familiarize the reader with the possibilities of disaster research from an anthropological perspective. Catastrophes, these extensive crisis situations, can be fully explored through the application of a holistic approach. By examining the narratives of two 19th-century Budapest flood (1875 and 1876), the study points out that the disaster as an event is more of a cultural construct than a reality. In other words, the community interpretation – of which the most decisive forum is the press – greatly influences the reactions to the crisis situation, its positive or negative evaluation and the memory of the event.

Keywords: disaster research, flood, Budapest, narrative, 19th century

A katasztrófa kutatás viszonylag fiatal tudományágnak tekinthető. Bár gyökerei egészen a 18. századig nyúlnak vissza, intézményesült katasztrófa kutatásról csak az 1980-as, 1990-es évektől beszélhetünk. Kérdésfelvetéseit és módszereit tekintve interdiszciplináris jellegéből adódóan nehezen sorolható be valamelyik főbb tudományág alá: valahol a természettudományok és a társadalomtudományok határmezsgyéjén helyezhetnénk el.

A katasztrófák iránti érdeklődés története minden bizonnyal egyidős az emberiséggel. Tudományos (természet- és társadalomtudományos) vizsgálatuk azonban csak a középkori vallásos világnézet szakadozásával, a reneszánsz és a reformáció idején indult meg (Schenk 2007:10), s a felvilágosodás évtizedeiben bontakozott ki (Dynes 2000; Keller 1998). A folyamatnak nagy lökést adott az 1755-ös lisszaboni földrengés, amely nem csupán az akkori Európa negyedik legnagyobb városát rengette meg és döntötte porba, hanem az uralkodó vallásos világszemléletet is. Az optimista világnézet szerint az emberek egy olyan világban élnek, mely az elképzelhető világok legjobbjika, hiszen azt nem más, mint egy jóságos és bölcs isten teremtette törhetetlen fizikai és morális törvényekre alapozva (Dynes 2000:101). Ha történik is valami rossz, az az eredendő bűn következménye, amely azonban eltörpül a világban fellelhető megannyi jó dolog mellett. A földrengés és az azt követő diskurzus, élén Voltaire-rel, alaposan megrendítette ezt az optimista világszemléletet és a jóságos istenbe vetett hitet. Hiszen, ha az isten annyira jó, miért pusztította el a virágzó kereskedelmi központot, miért ölte meg ártatlan emberek ezreit? – tették fel többen a kérdést. A vallásos indoklás helyett természettudományos magyarázatot próbáltak keresni a történetekre.

Az első „társadalomtudományos vizsgálat” is a lisszaboni földrengéshez kapcsolódik; Rousseau a földrengés kapcsán a korábbi szemlélettől eltérően, mely a természeti katasztrófákat isteni csapásként értelmezte, rámutatott a

¹ A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a *Budapest – egy városteremtés környezettörténete* (FK 142451) című projekt támogatásával valósult meg.

szerencsétlenségben jelentős szerepet játszó emberi tényezőre.² Továbbá első alkalommal történt meg az, hogy az állam, felvállalva a felelősséget, kezébe vette a mentési és újjáépítési munkálatok irányítását (Dynes 2000:112).

Az elmondottakból következik, hogy az 1755. évi lisszaboni földrengés korszakhatárként értelmeződik a katasztrófaszemlélet, valamint az ember-környezet kapcsolatának viszonylatában egyaránt. Egyes kutatók egyenesen azt állítják, hogy katasztrófákról, vagyis katasztrófaként értelmezett természeti csapásokról a 18. századot megelőzően nem is beszélhetünk (Mercier-Faivre – Thomas 2008; O’Dea 2008),³ azaz a szerencsétlenség tekinthető az első modern katasztrófának (Dynes 2000; Huet 2012). Vannak, akik ezen is továbbmenve azt állítják, hogy egyenesen a modernitás kezdetének számít a földrengés.⁴

A felvilágosodás hozadékának tekinthető új katasztrófafogalom és természetszemlélet a 20. századra némileg feledésbe merült. A katasztrófák halmazát mesterséges módon két nagyobb csoportra osztották fel: természeti és emberi (*man-made, technical*) katasztrófák. A felosztás alapja kauzális: míg a természeti katasztrófák esetében az eseményt valamilyen természeti jelenség (vulkánkitörés, földrengés, áradás, tornádó stb.) idézi elő, addig az emberi katasztrófák hátterében szándékos vagy véletlen emberi mulasztás, tévedés vagy egyszerű „baleset” áll. Ez a felosztás teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a természeti katasztrófák kialakulásában és a helyzet súlyosságának fokozásában közrejátszó emberi faktort. A katasztrófák ily módon történő

definíálása a geográfia területéről származik.⁵ Ez szerepet játszhatott abban, hogy a természeti katasztrófák társadalomtudományos kutatása sokáig, Amerikában az 1950-es, Európában egészen az 1980-as évekig háttérbe szorult.

Az időbeli eltérés mutatja, hogy a társadalomtudományos katasztrófafutató más-más utat járt be Amerikában és Európában. Az államokbeli első kutatások egészen gyakorlati célokat szolgáltak.⁶ A második világháború friss élményével terhelt az amerikaiak attól tartottak, hogy a szovjetek bombákkal (esetleg atombombával) megtámadják az Államokat. Lévé, hogy egy ilyen támadás gyakorlatilag kivédhetetlen, az amerikaiak arra törekedtek, hogy a lehető leghatékonyabban csökkentse a kialakuló helyzet súlyosságát. Mivel az Államok lakossága még sosem szembesült bombatámadással (pl. szőnyegbombázással), a legnagyobb problémát az jelentette, hogy nem tudták, hogyan reagálna a lakosság egy ilyen háborús szituációban. Úgy vélték, hogy a katasztrófák kiválóan modellezik a katonai támadásokat. A kutatás során olyan kérdésekre próbáltak választ találni, mint például, hogy a támadás mely elemei váltják ki a legnagyobb félelmet az emberekből, melyek züllesztik leginkább a közösséget, mely technikákkal lehet leginkább csökkenteni és kontrollálni a félelmet, az emberek mely típusa hajlamos inkább pánikba esni, s mely típusra lehet számítani vezetőként egy vészhelyzetben, milyen agressziók léphetnek fel az áldozatok között s hogyan lehetne ezt megelőzni stb. (Quarantelli 1987:21). A megválaszolandó kérdésekből is jól látszik, hogy a kutatás alapfeltevése szerint a katasztrófa lényegében egy szociálpszichológiai jelenség, vagyis az eseményre adott reakcióktól függ, hogy a csapásból katasztrófa lesz-e vagy sem. Az egyik legelső definíció is a katasztrófák társadalmi vetületére fókuszált, de inkább strukturalista-funkcionalista, mintsem pszichológiai megközelítésben. A katasztrófa egy olyan „időben és térben koncentrált esemény – írta Charles Fritz 1961-ben –, melyben a társadalom vagy a társadalom egy relatíve önmagában elégséges

² Levélben reagálva Voltaire egyik kijelentésére így ír Rousseau: „Hogy az Ön lisszaboni eseténél maradjunk, ismerje el például, hogy nem a természet gyűjtött össze Lisszabonban húszezer hat-hét emeletes házat, és ha e nagyváros lakosai egyenletesebben oszlanak el és könnyedebben változtatják szállásukat, a pusztítás kisebb lett volna, meg lehet, be sem következik” (Rousseau 1978:253–254).

³ Michael O’Dea a szerencsétlenség modern jellegét azzal kívánja alátámasztani, hogy a katasztrófa szó fogalomtörténeti vizsgálatok kimutatja, hogy a kifejezés a francia nyelvben csak a 18. század folyamán telítődött a ma is használatos jelentéssel, míg azt megelőzően jellemzően a színház világához kapcsolódott. Ennek ellentmondani látszik, hogy Lavocat említ olyan szerzőket, akik természeti katasztrófa értelemben használták a fogalmat (Lavocat 2012:254).

⁴ Susan Neiman szerint az intellektuális reakciók tekintetében a lisszaboni földrengés jelenti a modern kor kezdetét, míg végét Auschwitz (Neiman 2002:2).

⁵ A geográfusok és más földtudománnyal foglalkozó kutatók által képviselt perspektíva (*hazard perspective*) szerint, mely a katasztrófa kialakulásában szerepet játszó veszélyforrásra helyezi a hangsúlyt, a katasztrófa egy olyan extrém esemény, amely a veszélyforrást jelentő ágens és a társadalmi rendszer kereszteződéséppen alakul ki (Perry 2007:9).

⁶ Kiváló tájékoztatást ad az Egyedült Államok-beli társadalomtudományos katasztrófafutató kezdetéről és későbbi hatásairól E. L. Quarantelli (1987).

egysége súlyos veszélyen megy keresztül, s tagjai, valamint azok fizikai javai olyan veszteségeket szenvednek, hogy a társadalmi struktúra megbomlik és a társadalom legalapvetőbb funkcióinak teljes vagy részleges működése akadályozva van” (Fritz 1961:655). A katasztrófa ilyen módon történő értelmezése (a társadalmi tényező túlhangsúlyozása, a természeti tényező negligálása) mindmáig a szociológiai megközelítésű katasztrófakutatások sajátja (Bankoff 2003:154). Fritz definíciója több mint negyven évig tartotta magát; a módosítására tett kísérletekben az antropológia hatásaként jelentkező szemléletváltás játszott szerepet.⁷

Az 1980-as, de különösen az 1990-es években egyre többen vélték úgy, hogy a korábbi katasztrófafogalom megérett az újraértelmezésre.⁸ A folyamatosan zajló definíciós vitákba bekapcsolódva antropológusok és kulturális földrajzzal (*cultural geography*) foglalkozók a katasztrófa fogalmának kiszélesítését javasolták (Oliver-Smith 1999:22). Mindenképpen a fogalom részévé kívánták tenni, hogy a katasztrófák társadalmi konstrukciók,⁹ ön-magukban nem, csak az emberek definíciós konszenzusa által léteznek (Peek – Mileti 2002:512),

illetve sokkal inkább magyarázhatóak a társadalmi állapot, az ember és környezetének kölcsönhatása, valamint történelmi strukturális folyamatok összefüggésében, mint rendkívüli geofizikai események (földrengések, hurrikánok, szárazságok stb.) hatásaként (Oliver-Smith 1999:22), vagyis az antropológiai katasztrófadefiníció megpróbálta ötvözni a természeti és emberi tényezőket azáltal, hogy a katasztrófát a természeti és emberi rendszerek közötti interakció eredményének tartja (Peek – Mileti 2002). Ebből következik, hogy különbséget kell tennünk a veszélyforrás (*hazard*), amely természeti és emberi eredetű is lehet, a társadalmi sebezhetőség (*vulnerability*), valamint a kettő eredményeként előálló katasztrófa (*disaster*) között. Ilyen módon a katasztrófák keletkezésükben összetett, multidimenzionális (Oliver-Smith 2002), hibrid jelenségek, amelyek megfelelő vizsgálata minimum átfogó, holisztikus szemléletet igényel, de leginkább interdiszciplináris megközelítést.

Ez az újszerű katasztrófaértelmezés tehát búcsút mond annak a hagyományos szemléletnek, amely a katasztrófák halmazát természeti és emberi (technikai) katasztrófákra osztotta fel. Hiszen bár a katasztrófa kialakulásában közrejátszó aktív ágens (*hazard*) akár természeti is lehet, maga a katasztrófa semmiképpen sem lehet az. Ezért aztán helyesebb természeti-technikai (*natural-technological*, röviden „*na-tech*”) katasztrófákról beszélni ezek után (Holm 2012:17).

Az amerikai katasztrófakutatás alkalmazott jellege a későbbiekben is meghatározó jellemvonása maradt a tudományterületnek. A mai napig elsősorban szociológusok és antropológusok művelik a katasztrófakutatást (*disaster studies*), eredményeiket pedig arra használják fel, hogy csökkentsék a különféle katasztrófák negatív hatásait, megkönnyítsék a helyreállítást, de legfőképpen, hogy elejét vegyék magának a katasztrófának. A leginkább vizsgált témák között találjuk a veszélyforrásokkal szembeni sebezhetőséget (*hazard vulnerability*), veszélyforrások/helyzetek csökkentését (*hazard mitigation*), katasztrófakészültséget (*disaster preparedness*), katasztrófakezelést (*disaster management*) és a katasztrófa utáni helyreállítást (*disaster recovery*).

A katasztrófakutatások másik meghatározó „központjában”, Európában másként alakult a tudományterület története. Európában elsőként az Annales-kör hívta fel a figyelmet és az éghajlat vizsgálatának szükségességére. Azonban az iskola szemléletének megfelelően a környezettörténeti vizsgálódásokat csakis a hosszú időtartam

⁷ Ronald W. Perry (2007) a katasztrófadefiníciókat vizsgálva három „fogalomcsaládot” határoz meg: klasszikus, veszélyforrás-központú, a katasztrófát társadalmi jelenségként értelmező fogalmak.

⁸ A katasztrófa fogalmáról szóló diskurzushoz lásd példaként az *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* a katasztrófa fogalmáról szóló 1995/3. tematikus számát, illetve Quarantelli 1998.; Oliver-Smith 1999.

⁹ Az angol nyelvű szakirodalom a magyarnál kifejezőbben tudja visszaadni a természeti ágens és a konstrukció folytán előálló esemény különbségét azáltal, hogy megkülönbözteti a *natural hazard* (természeti veszélyforrás) és a *natural disaster* fogalmát. Christian Rohr (2009:68) szerint ahhoz, hogy a *natural hazard*-ból *natural disaster* váljék, a következő hét feltétel szükséges: 1. az emberek nem képesek arra, hogy megbirkózzanak az általuk elérhető eszközök révén a pusztítással; 2. az egyes személyek képtelenek elmagyarázni és megérteni az eseményt; 3. anyagi és személyi károk (*suffering*); 4. az esemény váratlansága, amely attól függ, hogy mennyire felkészült a közösség az egyszeri vagy ismétlődő veszélyekre; 5. rövid időn belül előforduló természeti veszélyek sorozata, amely hozzájárul a sújtott közösség sebezhetőségének fokozódásához; 6. az interpretáció szimbolikus konnotációi és mintái (pl. a Bibliában leírt katasztrófákra való utalás); 7. általános nehéz helyzet, mint például szimultán előforduló gazdasági, vallási és klimatikus válságok a 16. századi Európában.

léptékében vélte célravezetőnek, hiszen a jelentősebb környezeti változások, melyek hatással lehetnek a társadalmi és gazdasági viszonyokra, nem egyik napról a másikra, hanem lassan, évtizedek, de inkább évszázadok, évezredek alatt mennek végbe. Kutatásaik ebből kifolyólag hosszú, évszázados hőmérsékleti és csapadékadatsorok rekonstruálását célozták.¹⁰ A *longue durée* szempontjából pillanatnyi felvillanásnak tűnő természeti katasztrófák, amelyek amilyen gyorsan keletkeznek, olyan gyorsan véget is érnek, nemigen ragadták meg a társadalomtudományos történetírás képviselőinek képzeletét.

Az Annales-t követően Európában a kutatási terület alapvetően kétfelé ágazott: a kutatások egy részénél az éghajlat mint történeti tényező került a középpontba, míg másoknál inkább maga a természet és a természettel kapcsolatos attitűd irodalom- és mentalitástörténeti, valamint szociológiai és antropológiai vizsgálata állt az érdeklődés homlokterében (Schenk 2017:6).

Az 1970-es és 1980-as években újabb fellendülés volt tapasztalható a környezettörténeti (alapvetően természettudományi) kutatások tekintetében a kiépülő globális megfigyelőrendszerek és a folyamatosan jelentkező környezeti problémák hatására (a Száhel-övezetben tapasztalt hosszantartó szárazság vagy az 1970-es évektől fellépő nagytérségű savasodás). A korábbi, javarészt természettudományos érdeklődés mellett ismét megjelentek a társadalomtudományos szemléletű kutatások is.

Az észak-amerikai és európai katasztrófafutatók kialakulásában mutatkozó különbségek a tudományterület későbbi alakulására is hatással voltak. Az európai katasztrófafutatók, szemben a tengeren túli kutatási irányzattal, amely élesen eltávolodott a föld- és ezzel együtt valamennyi természettudománytól, mindmáig szoros kapcsolatot tart fenn a geológiai és klimatológiai szempontokat érvényesítő vizsgálatokkal. Ez lehet az oka annak, hogy míg Amerikában a katasztrófafutatók kutatására külön tudományág formálódott *disaster studies* néven, addig Európában továbbra is a környezettörténeten (*environmental history*) belül pozicionálják magukat az ezzel foglalkozó szakemberek. Ez a kutatói gárda pedig – az előbbieket következményeként – nem csupán szociológusokból és antropológusokból áll, miként a tengerentúlon, hanem egy ennél sokszínűbb, valóban interdiszciplináris közösség jött létre. A katasztrófafutatók tanulmányozásával egyaránt

foglalkoznak régészek, geológusok, klímakutatók, ökológusok, nyelvészek, irodalomtudósok, kultúr-, vallás-, művészet-, gazdaság-, társadalom- és környezettörténészek, s természetesen szociológusok és antropológusok is.¹¹

Részben a gyökerekkel, részben a forrásadottságokkal magyarázható az a különbség is, hogy míg az amerikai katasztrófafutatók – alkalmazott jellegéből kifolyólag – elsősorban a jelen, illetve a közelmúlt eseményeire koncentrálnak, addig az európai kutatás fókuszának középpontjában a nagyobb éghajlati változások, különösen a „kis jégkorszak” időszaka áll. Következésképpen mindkét irányzat időben erősen behatárolt: míg az amerikai kutatások a 20. századnál korábbra csak ritkán merészkednek, addig az európai vizsgálódások a középkor és a kora újkor idejére fókuszálnak. A 19. század, amely ugyancsak bővelkedik katasztrófákban, s amelyből instrumentális adatok is rendelkezésre állnak, mindezidáig kevés figyelmet kapott.

A történeti katasztrófafutatók, mint arról korábban szó volt, a társadalomtudományos katasztrófafutatót kiegészítve, a jelenlegi viszonyok előzményeinek feltárása, a lehetséges mintázatok, analógiák megismerése érdekében indult útjára. Számos elméleti és módszertani újítással is gazdagodott az antropológiával és a szociológiával folytatott szoros kapcsolatnak köszönhetően.¹²

A társadalomtudományos megközelítés a kutatási témák hangsúlyainak eltolódásához vezetett: a külső tényezők és a pusztítás helyett a társadalom belső tulajdonságai és azok katasztrófában betöltött szerepe került az érdeklődés középpontjába. A szemlélet elméleti kiindulóalapja, hogy a katasztrófafutatók társadalmi konstrukciók, azaz az emberi tényező révén lesz egy természeti jelenségből katasztrófa, részben azért, hogy emberi közösségeket érint, részben pedig, mert a politikai, gazdasági és

¹⁰ A környezettörténet szempontjából is máig meghatározó két munka: Le Roy Ladurie 1988 [1967]; Braudel 1996.

¹¹ Természetesen szó sincs arról, hogy Amerikában kizárólagosan társadalomtudósok végeznének kutatásokat e témában. A szociológiai és antropológiai írók mellett ugyanúgy léteznek természettudományi és történeti szempontokat képviselő tanulmányok is, azonban a diszciplináris határok sokkal merevebbek, kevésbé átjárhatóak, mint Európában.

¹² A történeti katasztrófafutatók témái meglehetősen széles spektrumot ölelnek fel, ezért itt, a jelen tanulmány témájához illeszkedően, csak néhány történeti árvíztanulmányra utalnék a teljesség igénye nélkül: Blanchard 2008; Bodovics 2022; Faragó 1988a, 1988b; Kempe 2007; Kiss 2007; Kósa 2009; N. Czaga – Gajáry 1988; Poliwoda 2007, 2011; Rohr 2005, Schott 2021.

társadalmi folyamatok hatásaként „keletkeznek”. Így tehát a katasztrófák kialakulásához nem elegendő pusztán a veszélyforrás (*hazard*), a társadalmi faktor ugyanakkora (ha nem nagyobb) szerepet játszik a szerencsétlenség létrejöttében. Ez utóbbi komponens megnevezéseként használatos a társadalmi sebezhetőség (*social vulnerability*) fogalma, amely mindazon társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális elemeket tartalmazza, amelyek lehetővé teszik, illetve növelik a katasztrófa bekövetkeztének esélyét. Hogy egy társadalom milyen mértékben képes kivédeni a rá leselkedő veszélyt, az nagyban függ attól, hogy az idők során mennyire tanult meg alkalmazkodni a környezeti viszonyokhoz. Ily módon a társadalmi sebezhetőség körébe sorolható az élőhely kiválasztása, az alkalmazott építkezési módszerek, a mezőgazdasági technikák, az energiaellátás, az infrastrukturális hálózat, az ismeretek átadománnyozásának formája és hatékonysága, a csapások mentális kezelésének stratégiái stb. De ugyanúgy sebezhetőségi tényezőnek tekinthető az életkor, a nem vagy éppen a pénzügyi helyzet.¹³

A jelenkori katasztrófafutatók célja, hogy a társadalmi sebezhetőség mértékének csökkentésével redukálják a katasztrófa kialakulásának kockázatát. Ennek egyik módja az alkalmazkodás mértékének növelése. A régebben használatos adaptivitás helyett ma egyre inkább a tágabb értelmű reziliencia fogalmával találkozhatunk a szakirodalomban. Az eredetileg a fizikában, majd az ökológiában és pszichológiában is használatos reziliencia¹⁴ egy komplex dinamikus rendszer¹⁵ azon képességét fejezi ki, hogy miközben az egy zavar (perturbáció) megy keresztül, képes fenntartani funkcióit és azok feletti kontrollját. A reziliencia egy új szemléletmód is egyben, melynek középpontjában a komplex dinamikus rendszerek működésmódjának megértése áll. Ez a szemlélet az ember (társadalom) és környezetének

viszonyát egy ilyen dinamikus rendszer (társadalmi-ökológiai rendszer) részének tekinti.

Az időben és térben távoli kultúrákban végzett kutatások azt mutatják, hogy ami az egyik társadalomban abnormális jelenségként értelmeződik, az a másik kultúrában teljesen normális, a hétköznapi életvitel részét képező esemény (vö. Bankoff 2003). A természeti csapásoknak gyakran kitett közösségek létfenntartásuk érdekében idővel olyan életmódot alakítottak ki, amellyel a leghatékonyabb módon voltak képesek a környezethez alkalmazkodni. Ezek a stratégiák kisebb részben a természeti csapás kivédésére, nagyobb részben a károk csökkentésére és a trauma kezelésére irányultak.

Mivel az alkalmazkodásnak számos módja lehet, és a mindennapi élet minden pillanatát meghatározza, a katasztrófáknak erősen kitett közösségek esetében a katasztrófafutatók egyenesen katasztrófa-kultúráról (*culture of disaster*) beszélnek. De ugyancsak alkalmazható és talán még kifejezőbb a francia René Favier által használt *culture du risque*, magyarul kockázatkultúráként fordítható terminus, amely kibővíti a vizsgálati mezőt – hiszen nemcsak katasztrófáknak, hanem egyéb, nem feltétlenül katasztrófát eredményező veszélyforrásnak kitett közösségek esetében is használható.

Mind a katasztrófa-, mind a kockázatkultúra fogalma megkérdőjelezi a katasztrófa egyik alapvetőnek látszó jellemvonását, nevezetesen az extrém voltát, a normálistól eltérő jellegét. Azokban a kultúrákban ugyanis, ahol rendszeresnek mondható a „katasztrófa” előfordulása, az adott kultúra szemszögéből ezek a természeti jelenségek a mindennapok részei, az életmenet normális eseményei. A kulturális relativizmus e formája egyben azt is jelenti, hogy a katasztrófákról alkotott általános felfogás kultúránként eltérő lehet, sőt azonos kultúrán belül is folyamatosan változik. Katasztrófa-képünk formálásában pedig különös jelentőséggel bír a média, hiszen a legtöbb katasztrófát – szerencsére – nem tapasztaljuk meg közvetlenül, csupán a média által felkínált változatát „fogyasztjuk”. A katasztrófa megítélésében és értelmezésében oly nagy a média szerepe, hogy bizonyos esetekben egyenesen média által létrehozott (*media-born*) katasztrófákról beszélhetünk (Holm 2012; Tierney – Bevc – Kuligowski 2006). A kommunikációs csatornákon keresztül olyan kollektív metaforakészletekkel, képekkel, narratívákkal, különféle sémák alapján bemutatott katasztrófákkal szembesülünk, amelyek már magukban foglalnak egy bizonyos interpretációt, ami nem feltétlenül felel meg a valóságnak.

¹³ A régebbi szemlélet értelmében sokan egyenlőségjelet tettek a szegénység és a sebezhetőség közé, vagyis úgy vélték, hogy ennél inkább szegényebb egy közösség, annál inkább ki van téve a veszélyhelyzetnek és annál inkább sebezhető. Mára a helyzet változni látszik, ugyanis a gazdagság sem csökkenti a sebezhetőség mértékét, sőt épp ellenkezőleg. Elég, ha csak a földrengés- vagy hurrikánveszélyes tengerpartokra épült villákra, vagy a 2004-es kelet-ázsiai cunamiban életüket veszített tehető turistákra gondolunk.

¹⁴ A fogalom használatáról az ökológiában és pszichológiában lásd Szokolszky – V. Komlósi 2015 és Holling 1973.

¹⁵ A komplex dinamikus rendszerekről lásd Szokolszky – Palatinus – Palatinus 2015, Holling 1973.

Ezek az értelmezési keretek, habár időben és térben változhatnak, bizonyos elemeik rögzülhetnek, a katasztrófaelbeszélések állandó elemeivé válhatnak. Ilyen állandósult, már-már kötelező tartalmi elemnek tekinthetők (1) a pánikról és menekülésről, az ennek következtében kihirdetett szükségállapotról, (2) a fosztogatásról, (3) a feláratat felszámító lelkiismeretlen kereskedőkről, (4) a lakosság evakuálásáról, (5) a kitelepítettek menedékhelyen történő letelepítéséről, (6) a nagyszámú halálesetről, (7) a jelentős anyagi kárról szóló hírek.¹⁶ Ezeket az újra és újra felbukkanó jegyeket a katasztrófamítoszok névvel illetik. Mint minden mítosznak, ezeknek is van valamennyi igazságtartalmuk, de a legújabb szociológiai-antropológiai kutatások szerint többnyire nem állandó „kellékei” a katasztrófáknak.¹⁷ Ennek ellenére katasztrófaépünket mind a mai napig erősen meghatározzák.¹⁸

Az antropológiai szemlélet abban a tekintetben is újítást eredményezett a korábbi felfogáshoz képest, hogy a katasztrófákat sokkal inkább egy folyamat elemeként, mintsem szinguláris, epizodikus eseményként gondolta el. Így a katasztrófa fogalma egy csapásra történeti mélységet nyert. Maga a katasztrófa egy olyan folyamat (a környezet és a közösség interakciójának) kiemelkedő eseménye tehát, melynek előzményei mélyen a múltban gyökereznek, következményei pedig a távoli jövőbe mutatnak. Greg Bankoff szerint ahhoz, hogy a katasztrófákat kellően megérthessük, nem elég, ha magát az eseményt és annak következményeit tanulmányozzuk, meg kell vizsgálnunk a katasztrófa kialakulásához vezető hosszabb-rövidebb folyamatot is. „A

kulcskérdés számomra a kultúra és a katasztrófa közötti történeti kapcsolat. Hogyan hatott a kultúra a katasztrófára, s miképpen a katasztrófa a kultúrára?” – teszi fel a kérdést Bankoff (2004:29).

A vizsgált kérdések köre rendkívül változatos, ezért csak néhányat emelnék ki a terület sokszínűségének érzékeltetésére. Természettudományi jártasságot igényelnek a történeti katasztrófák rekonstrukcióját célul kitűző vizsgálódások, hiszen a történeti kutatómunka mellé földrajzi, éghajlati és vízrajzi adatok elemzésére is szükség van. Talán ezek azok a munkák, amelyek a legtöbb hasonlóságot mutatják a korábban „katasztrófa-kutatás” címen nálunk is végzett kutatásokkal (vö. Károlyi 1969). Aztán ott vannak azok a vizsgálatok, amelyek a társadalomtudományos katasztrófa-kutatásban megjelenő kérdéseket (adaptivitás, sebezhetőség, reziliencia) vizsgálják történeti távlatokban. Kevés, de azért van példa egy-egy történeti katasztrófa gazdasági hatásainak vizsgálatára is (Barone – Mocetti 2014; Rohr 2013). Egy másik nagyobb egység a kultúrtörténeti megközelítésű katasztrófa-kutatás, amelybe olyan témák vizsgálata tartozik, mint a katasztrófák szóbeli és vizuális interpretációi vagy a válságkezeléshez kapcsolható kulturális termékek (mondák, énekek, rítusok, viccek stb.). Végül a spektrum másik oldalán már-már pszichológiai témák kerülnek terítékre: a katasztrófa-fellépő traumával, stresszel való megbirkózás, a tragédia feldolgozása, a katasztrófa által kiváltott érzelmek kezelése (lásd például Spinks – Zika 2016).

A továbbiakban az 1875. évi, az ún. Ördög-árok árvize és 1876. évi budapesti árvíz példáján keresztül előbb röviden be kívánom mutatni az antropológiai megközelítés alkalmazhatóságát a katasztrófa-kutatásban néhány vizsgálati kérdés felvetésével, majd esettanulmányként a két árvízről keletkezett elbeszéléseket vizsgálom.

A megszokott hazai katasztrófa-kutatástól eltérően, amely leginkább az esemény drámaiságára koncentrált történeti forrásként használva a korabeli – sokszor erősen túlzó – beszámolókat, s ritkán tért ki a szerencsétlenség okaira, vagy ha igen, akkor is elsősorban a természeti tényezőt hangsúlyozta, s csak elvétve követte nyomon a következmények alakulását, az antropológiai szemlélet alkalmazásával olyan új, izgalmas kérdéseket tehetünk fel, amelyek megválaszolásával akár egészen más megvilágításba helyezhető az esemény. Az okokat kutatva rákérdezhetünk az esemény hátterében megbúvó társadalmi, gazdasági és kulturális folyamatokra, például egy árvíz kapcsán arra, hogy a társadalom

¹⁶ Fischer, Henry: *Response to Disaster*. University Press of America, Lanham. Idézi Császi 2002:178.

¹⁷ A katasztrófamítoszok cáfolatára irányuló kutatások célja nem csupán az, hogy bizonyítsák azok konstruált jellegét vagy hogy bemutassák a „katasztrófa-igazság” folyamatát. A kutatók arra kívánják felhívni a döntéshozók figyelmét, hogy ha intézkedéseiket olyan elképzelés alapján tervezik meg, melyek valójában nem jellemzik a katasztrófákat, akkor a katasztrófa-kezelés hatékonysága csökkenni fog, sőt akár veszélyessé is válhat (Auf der Heide 2004:340–380).

¹⁸ A katasztrófamítoszok szívós tovább élése azzal (is) magyarázható, hogy katasztrófa-helyzetben átveszik a sérült normarendszer feladatát, vagyis „forgatókönyvet” kínálnak arra vonatkozóan, hogy kell viselkedni a katasztrófa előtt, alatt és után (Császi 2002:194; Turner, Ralph H. 1967 Types of Solidarity in the Reconstitution of Groups. *Pacific Sociological Review*, 10. 2:60–68. Idézi Császi 2002:179; Holm 2012:23).

mely rétegei károsultak leginkább, miért pont ők és nem mások (életkor, nem, lakóhely), káruk mi-
ben nyilvánult meg (lakókörülmények, életmód,
tárgyi kultúra, foglalkozás, gazdasági állapot), ho-
gyan próbáltak meg helyzetükön javítani (kapcsolati
hálók, megtakarítások, mobilitási lehetőségek).
Hogyan használták a helyiek a környezetüket, an-
nak erőforrásait, tudatában voltak-e a veszélynek,
ha igen, miképpen védekeztek ellene a múltban
(védművek, építkezési mód, vészforgatókönyv és
figyelmeztető rendszer megléte, történeti tudás át-
hagyományozása), mi az, ami ezúttal nem műkö-
dött? És egyáltalán csapásként élték-e meg a helyiek
a szerencsétlenséget, traumatizálta-e őket, mennyi
időt vett igénybe a gazdasági-érzelmi talpra állás?
Ezeknek a kérdéseknek a mentén olyan komplex
folyamatokat vizsgálhatunk, mint például a társa-
dalom és a környezet kölcsönhatása, vagy a lokális
társadalom vészhelyzeti működése, amely felfedi a
normál (értsd: nem vészhelyzeti) viszonyok kö-
zött ritkábban feltárló mechanizmusokat és struk-
túrákat. De azt is megfigyelhetjük, hogy egy olyan
természeti környezetben élő közösség, amely folya-
matosan kisebb-nagyobb természeti csapásoknak
van kitéve, milyen adaptív életformát alakított ki az
évtizedek, évszázadok során.

Ha pedig még távolabbról tekintünk egy-egy
szerencsétlenségre, s hosszabb időmetszetben, más
eseményekkel összevetve vizsgáljuk azokat, érde-
kes mintázatokat, hasonlóságokat fedezhetünk fel,
amelyek ugyancsak magyarázatul szolgálhatnak ki-
alakulásukra vonatkozóan.

Amikor egy közösség és az azt ért csapás vi-
szonyát kívánjuk behatóbban tanulmányozni, a
katasztrófaelbeszélések – véleményem szerint – az
egyik legjobb kiindulópontul szolgálnak kutató-
sunk számára. Mert nemcsak azt mesélik el, hogy
mi történt – sőt, ebből a szempontból érdemes óva-
tosan bánnunk velük –, hanem azt is, hogy a kö-
zösség miként értelmezte a csapást. Ez pedig azért
fontos, mert az értelmezési keret nagyban megha-
tározza az eseményre adott reakciókat. Például már
az is sokatmondó, hogy milyen névvel illetik a sze-
rencsétlenséget, használják-e például a katasztrófa
kifejezést. Napjaink túldramatizált sajtónyelvezeté-
re jellemző, hogy jóformán minden esemény „ka-
tasztrófális”, „drámai” vagy legalábbis „sokkoló”, de
a 19. században – habár ekkor is szívesen túloztak
az újságírók a hatás érdekében – mégsem aggatták
rá a katasztrófa kifejezést minden csapásra. Míg az
1838. évi pest-budai árvíz egyértelműen kataszt-
rófaként artikulálódott a korabeli sajtóban, addig

érdekes módon az 1875. júliusi villámárvíz kapcsán
legtöbbször a vész, vihar, felhőszakadás, szerencsét-
lenség, csapás, olykor a „harag napja” kifejezésekkel
találkozhatunk, s a vizsgált lapok között mindössze
egyszer találkozunk a katasztrófa szóval,¹⁹ az
egy évvel későbbi, kiterjedt jeges árvíz kapcsán is
csak abban a formában jelenik meg ez a kifejezés,
amikor azt az 1838. évi nagy pest-budai katasztró-
fához hasonlították, illetve, amikor megállapítják,
hogy szerencsére sikerült elkerülni a „végzetes ka-
tasztrófát”.²⁰ De maga az 1876. évi esemény sem
érdemelte ki a katasztrófa megnevezést. Helyette a
vész, veszedelem, szerencsétlenség, kalamitás, özön-
víz kifejezéseket alkalmazták. Ez már csak azért is
különös, mert a vele párhuzamba állított 1838-as
eseménnyel számos hasonlóságot mutatott. Lassú
lefolysú, nagy területeket elöntő, súlyos anyagi
károkat okozó árvíz volt mind a kettő, az egyedüli
kivétel az összedőlt házak és a halálos áldozatok szá-
mában mutatkozott. 1876-ban ugyanis – köszön-
hetően az 1838-tól folyamatosan kiépülő védelmi
rendszernek s az időközben felépült köépületeknek
– jelentősen kevesebb ház dőlt össze és halálos ál-
dozat sem volt.²¹ De még a 33 áldozatot követelő
1875. évi tragédia sem értelmeződött katasztrófa-
ként a kortársak számára. Megállapíthatjuk tehát,
hogy a katasztrófa mértéke nincs arányban a halot-
tak számával.

Ugyanakkor az 1875. évi villámárvízet többször
is értelmezték isteni csapásként, az ítélet napjaként,
míg az egy évvel későbbi árvíz esetében ez az ér-
telmezési keret nem volt jellemző. Az Ördög-árok
esetében maga az időjárási jelenség – a hirtelen tá-
madt vihar a feketévé váló éggel, a szakadó esővel és
jéggel, illetve szélviharral – is generálhatta a párhuz-
amat. A hirtelenség, a váratlanság és a velük együtt
járó kivédhetetlenség egyébként is fontos eleme
a katasztrófáknak. Még azokban az esetekben is,
amikor lenne idő felkészülni egy-egy nagyobb ár-
vízre, az elbeszélők szívesen hangsúlyozzák az árvíz
rendkívüli voltát, jelezve, hogy a rendelkezésre álló
idő ellenére sem volt lehetséges csökkenteni a csa-
pás mértékét. Ez egyfajta önfelmentés, menekülés
a bűnbakkeresés elől. Az elbeszélések szerzői szíve-
sen mutatják be a közösséget vétlenként, hogy ezzel

¹⁹ A szombati felhőszakadás és jégvihar a fővárosban. *Politikai Ujdonságok*, 1875. június 30., 279–280., 279.

²⁰ Az árvíz Budapesten. *Magyarország és a Nagyvilág*, 1876. március 5., 150–151.

²¹ BFL (Budapest Főváros Levéltára) IV. 1407. b. 25515/1876. A központi árvízbizottmány jelentése az 1876. évi árvíz lefolyásáról (1876. május).

is növeljék a segélygyűjtés sikerét. A hatóságokkal szemben már kevésbé voltak elnézőek. Az 1875 nyarán még éppen kormányellenes²² lapként működő *A Hon* újságírója több cikkben is a hatóságokat vádolta az elmaradt segítségnyújtásért. „Rendőrség, törvényhatóság: egyiránt felelősek, ha másról nem, legalább arról, hogy a főváros biztonságban levő része [ti. Pest], amelyből bizonyára került volna ki tette és mentésre kész férfierő elég, nem értesült arról, mi történik”²³ – írta a névtelenségbe burkolódzó újságíró. Egy másik cikkben már nem csupán közönyösséggel, hanem brutalitással vádolta a lap a rend őreit.²⁴ *A Magyarország és a Nagyvilág* elbeszélője már sokkal elnézőbb volt a közegekkel. „Az áldozatkész polgárok közül sokan, a katonaság, a tűzoltóság nagy számmal volt mindenütt képviselve. A főpolgármester, polgármesteres alpolgármester meg ez nap este bejárták a helyeket Budán, hol a legnagyobb szerencsétlenség fordult elő.”²⁵

Az 1876-os árvíz esetében a vizsgált folyóiratok között nem akadt becsmélő hangú cikk; a hatósági intézkedést, az önkéntesek mentési munkáját kiemelkedően pozitívan értékelték, benne a városi összefogás, az „emberbaráti készség” megtestesülését látták.²⁶

Az árvízi elbeszélések – sőt a legtöbb katasztrófa – gyakorta jelenik meg két fél egyenlőtlen küzdelmeként. A háborúval vont párhuzam a katasztrófa és a hadi események közepette jelentkező állapotok hasonlóságára vezethető vissza. Az elbeszélések nem csupán a drámaiság fokozása érdekében, hanem a tehetetlenség hangsúlyozása miatt is gyakorta tartalmaznak katonai kifejezéseket. Az ár a vadul vagy éppen alattomosan, megbújva érkező ellenség képében perszonalifikálódik, aki rátámad a védtelen emberi közösségre.

„Egy teljes hét múlt már el azóta, hogy a több napi mérközés múlt szombaton holmi fegyverszünet-félére vezetett, s a két ellenfél még ma is harckészen néz egymással szembe. A Duna

megtartotta elfoglalt hadállását, s nem igen mutatkozik hajlandónak a visszavonulásra. Előre tolt hadoszlopai még ott terpeszkednek Uj Pest, O-Buda és Buda-Ujlak elárasztott utcáiban; s Pestet, felül a Tüköry-gátnál s a váci töltésnél, alól pedig a soroksárinál tartják sakkban. Ezek a töltések képezik most a megtámadt főváros még sértetlen hadzömét. Azok a mi »vén gárdánk«. Az ifjabb hadtesteket: az alsó rakpartot, az uj kőpartot a Margithidon innen, a Valero-gátat stb. legyőzte a bőszen ellenfél.”²⁷

A támadás okai nem mindig egyértelműek: néha büntetésként, néha lázadásként értelmeződik.²⁸ Az utóbbi kapcsán a megbabolázott, mederbe kényszerített Duna tör ki börtönéből, ami finom utalás az ember és a környezet közötti harmónia megbomlására, az ember környezetformáló, azt leigázó szerepére. Tulajdonképpen ez is egyfajta büntetés, az alapvető természeti szabályok megsértése miatt. Ebben a „harcban” a kultúra kerül szembe a naturával, a természettel, melynek kimenetele nem kétséges: mindig a natura győz. Az elbeszélések a túlerővel szemben védtelen, lerohant vesztésként írják le az emberi közösséget.

A természet világa a kultúra, az ember világával szemben – a háborúhoz hasonlóan – a káosz egyik megtestesülési formája. Bár a természetben szintén működnek szabályok és törvényszerűségek, ismeretlensége és kiszámíthatatlansága okán az ember idegenként és félve mozog benne, csak a kultúra által képes azt valamennyire kontrollálni. A vad természet teljességében soha meg nem ismerhető, ezért bizonyos távolságtartásra mindig szükség van. A kultúra világa ezzel szemben ismerős szabályok és értékek mentén épül fel; a rend és a biztonság territórium. Éppen ezért a veszély csakis kívülről, a másik világból érkezik. Ezzel magyarázható, hogy az értelmezés első fokaként a veszélyforrást azonnal „természetinek” bélyegezzük meg, amely vad és kontrollálhatatlan, s így a kultúra világának szabályai nem érvényesek rá (vö. Hoffman 2002). A támadó gyakorta a szörny alakját is felveheti, amely hibrid lényként a természet és kultúra határmezsgyéjén helyezkedik el.

²² A Jókai Mór szerkesztése alatt megjelenő *A Hon* című napilap Tisza Kálmán miniszterelnökké történt megválasztása (1875. október 20.) után kormánypárti hangot vett fel.

²³ Budapest, jun. 28. *A Hon*, 1875. június 29.

²⁴ Budapest, jun. 28. *A Hon*, 1875. június 29.

²⁵ Óriás vihar Budapesten. *Magyarország és a Nagyvilág*, 1875. július 4., 331.

²⁶ A rémület hete. *Fővárosi Lapok*, 1876. február 29., 225. *A Hon* több cikke is elismerően szólt a hatóságok, különösen a katonák, a tűzoltók és az önkéntes mentők munkájáról.

²⁷ Borostyáni Nándor: Árvízi tanulmányok. *Vasárnapi Újság*, 1876. március 5., 153-154.

²⁸ „A Duna is olyan, mint a leigázott nagy nép: sok ideig békén, önmegadólag tűri nyűgét, sőt mosolyogva hordja hátán a nagy terhet, melylyel elhalmozzák; de koronkint felháborodik, kitör medréből és dűlva pusztítva mutatja erejét, hatalmát, bosszúját.” A rémület hete. *Fővárosi Lapok*, 1876. február 29., 225.

„És az a Duna, a mi büszkeségünk, ami vagyonosodásunk, nemzeti jólétünk ez artériája, mely vészujjzó, kísérteti csendességben suhan alá az óráról órára szürkülő mederben. Hallgat, mintha lesben állna. Maga is fekete ott abban a mederben, mint a ráboruló éjszaka. Eszeveszett sebességgel rohan, mint egy neki vadult állat, a kemény éjszaki szél megcsapkodja hátát s felborsolja szőrét. [...] A nép tízezerrel áll a parton a légből lobogó hajjal, kétszeresen sápadtan, a rémülettől és az éjjeli világítástól. Dermedten mereszti szemét az alatt zúgó szörnyetegre. Ha az most partot szakít, ha az most kicsap, amely sebességgel rohan, nincs ház, mely ellenálljon hatalmának.”²⁹

Bár a pusztulást a felkelő nap sugara teszi láthatóvá és ezzel valósággá, mégis az újabb nap eljövetele, a fény éltető ereje az újrakezdés reményét is elhozza. Az elbeszélések többsége ezen a ponton, a pusztulás leírásával, ugyanakkor az eljövendő, szebb reményű jövő felemlítésével ér véget.

A szerzők gyakorta éltek az összevetés eszközével is mindkét árvíz esetében, hogy ezzel is kifejezzék a konkrét árvíz nagyságát, amely éppen elmaradt vagy meghaladta az összehasonlításként citált korábbi szerencsétlenség mértékét. Az 1875. évi villámárvizet az 1837. évi hasonló budai árvízzel, míg az 1876. évi az 1838. évi pest-budai árvízzel állították párhuzamba. Az előbbi esetében a mérleg nyelve az 1875. évi felé billent el, ezzel szemben az egy évvel későbbi némileg elmaradt az 1838-asról. Jóllehet az 1870-es évekre már kevesen lehettek, akik élénk képeket őriztek a felemlített korábbi árvizekről, mégis ez az összevetés segített elképzelni az olvasók számára, hogy milyen méretű csapással állnak is éppen szemben. Ráadásul a korábbi események felelevenítése mellett, hogy segítette azok emlékének fennmaradását, az árvizekkel szembeni tudás megerősítését is szolgálta.

Miként arról fentebb már volt szó, a modern kori katasztrófák kutatói megállapították, hogy a szerencsétlenségről szóló tudósításokban nagyon sok ún. katasztrófamítosz szerepel. Eddigi kutatásaim azt mutatják, hogy ezek a régmúlt korok katasztrófáinál sem ritkák. A vizsgált két árvíznél, de elsősorban a több ideig fennálló 1876. évi budapesti árvíznél láthatjuk a visszatérő toposzokat: a pánik jeleiről („az utcákon jajveszéklés, menekülés”)³⁰,

a nyereszkedő csónakosokról,³¹ a fosztogatókról, a kilakoltatásokról, a rend megbomlásáról, a halálesetek rendkívül magas számáról szóló híreket („A halottak számát meghatározni nem lehet; némelyek kétszázra, mások hatvanra teszik”)³².

Összegzésként elmondható, hogy az árvízi elbeszélések mellett, hogy igyekeztek rögzíteni az árvizek történetének elemeit, egyúttal értelmezési keretet is kínáltak, amelyek mentén az 1875. és az 1876. évi árvízet értékelték. Míg az előbbi – hírtelessége okán – lerohanásként értelmeződött, amely ellen tenni nem sokat lehetett volna, továbbá az Ördög-árok szabályozási munkálatainak szakszerűtlensége és a mentés során tapasztalt hiányosságok miatt – melyek tovább súlyosbították a pusztítást – kudarként, tragédiaként könyvelődött el. Ezzel szemben 1876-ban a lassan kibontakozó áradás lehetővé tette a felkészülést, és bár itt is megjelenik a háborús metafora, mégis – a pusztítás ellenére – nyert csataként értelmeződik a szerencsétlenség, hiszen senki sem veszítette életét.

Felhasznált irodalom

- Auf der Heide, Erik 2004 Common Misconceptions about Disasters: Panic, the „Disaster Syndrome”, and Looting. In O’Leary, Margaret L. ed. *The First 72 Hours. A Community Approach to Disaster Preparedness*. Universe Publishing, Lincoln. 340–380.
- Bankoff, Greg 2003 *Cultures of Disaster. Society and natural hazards in the Philippines*. Routledge Curzon, London – New York.
- Bankoff, Greg 2004: Time is of the Essence: Disaster, Vulnerability and History. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*. 22. 3:23–42.
- Barone, Guglielmo – Mocetti, Sauro 2014 *Natural disasters, growth and institutions: a tale of two earthquakes*. Banca D’Italia, Temi di discussione (Working papers), No. 949. January 2014.

²⁹ Törs Kálmán: A vészterhes éj. *A Hon*, 1876. február 25., 1.

³⁰ Óriás vihar Budapesten. *Magyarország és a Nagyvilág*, 1875. július 4., 331.

³¹ „Egy pár hajó oda requirálásával hány szerencsétlen ember életét vagy vagyonát menthette volna meg [ti. a rendőrkapitány]. Történt ugyan kísérlet az ott járó-keelő hajósok által, de a hiányzó rendőri fegyelem miatt inkább kalóz czélból, mint a szerencsétlenek segítségére.” Budapest, jun. 28. *A Hon*, 1875. június 29.

³² Óriás vihar Budapesten. *Magyarország és a Nagyvilág*, 1875. július 4., 331.

- Blanchard, Theo 2008 Les inondations de 1733 et 1740 à Grenoble. L'évolution de la résilience dans l'après catastrophe. *Environnement Urbain / Urban Environment*, 2. 73–89.
- Bodovics Éva 2022 Az 1878-as miskolci árvíz társadalom-és gazdaságtörténeti nézőpontból. *Századok*, 156. 1:139–169.
- Braudel, Fernand 1996 *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában*. Akadémiai Kiadó – Osiris Kiadó, Budapest.
- Császi Lajos 2002 *A média rítusai*. Osiris – MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, Budapest.
- Dynes, Russel R. 2000 The Dialogue between Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake. The Emergence of a Social Science View. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18. 1:97–115.
- Faragó Tamás szerk. 1988a *Pest-budai árvíz, 1838*. FSZEK, Budapest.
- Faragó Tamás 1988b *Katasztrófa és társadalom. Az 1838. évi árvíz történetének vázlata*. In uő. szerk. *Pest-budai árvíz, 1838*. FSZEK, Budapest. 7–82.
- Fritz, Charles E. 1961 Disaster. In Merton, Robert K. – Nisbet, Robert A. eds. *Contemporary social problems*. Harcourt, New York, 651–694.
- Hoffman, Susanna 2002 The Monster and the Mother. The Symbolism of Disaster. In Hoffman, Susanna. M. – Oliver-Smith, Anthony eds. *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*. School for Advanced Research Press, Santa Fe, NM. 113–141.
- Holling, Crawford. S. 1973 Resilience and Stability of Ecological Systems, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4. 1–23.
- Holm, Isak Winkel 2012 The Cultural Analysis of Disaster. In Meiner, Carsten – Veel, Kristin eds. *The Cultural Life of Catastrophes and Crises*. De Gruyter, Berlin, Boston, 15–32.
- Huet, Marie-Hélène 2012 *The Culture of Disaster*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Károlyi Zsigmond szerk. 1969 *A szegedi árvíz, 1879*. Vízügyi Történeti Füzetek 1. Vízügyi dokumentációs és tájékoztató iroda, Budapest.
- Keller, Susanne B. 1998 Sections and views: visual representation in eighteenth-century earthquake studies. *The British Journal for the History of Science*, 31. 2:129–159.
- Kempe, Michael 2007 „Mind the Next Flood!”. *Memories of Natural Disasters in Northern Germany from the Sixteenth Century to the Present. The Medieval History Journal*, 10. 1–2:327–354.
- Kiss Andrea 2007 Suburbia autem maxima sui in parte videntur prorsus esse dealata – Danube icefloods and the pitfall of urban planning: Pest and its suburbs in 1768–1799. In Kovács, Csaba ed. *From Villages to Cyberspace*. University Press, Szeged. 271–282.
- Kósa László 2009 Természeti csapások és civilizációs következményeik a 19. század közepén Magyarországon. *Ethnographia*, 120. 3:239–256.
- Lavocat, Françoise 2012 Narratives of Catastrophe in the Early Modern Period: Awareness of Historicity and Emergence of Interpretative Viewpoints. *Poetics Today*, 33. 3–4:253–299.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel 1988 [1967] *Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate Since the Year 1000*. Farrar Straus & Giroux, New York.
- Mercier-Faivre, Anne-Marie – Thomas, Chantal 2008 *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divine au désastre naturel*. Droz, Genève.
- N. Czaga Viktória – Gajáry István 1988 Árvízkárosultak Budán (Újlak és Országút társadalma) In Faragó Tamás szerk. *Pest-budai árvíz, 1838*. FSZEK, Budapest. 131–196.
- Neiman, Susan 2002 *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- O'Dea, Michael 2008 Le mot 'catastrophe'. In Mercier-Faivre, Anne-Marie – Thomas, Chantal eds. *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle: Du châtement divine au désastre naturel*. Droz, Genève.
- Oliver-Smith, Anthony 1999 What is a disaster?: anthropological perspectives on a persistent question. In Oliver-Smith, Anthony – Hoffman, Susanna eds. *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*. Routledge, New York. 18–34.
- Oliver-Smith, Anthony 2002 Theorizing Disasters: Nature, Power, and Culture. In Hoffman, Susanna – Oliver-Smith, Anthony eds. *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*. School for Advanced Research Press, Santa Fe, NM. 23–47.

- Peek, Lori A.– Mileti, Dennis S. 2002 The History and Future of Disaster Research. In Bechtel, Robert B. – Churchman, Arza eds. *Handbook of Environmental Psychology*. John Wiley & Sons, New York, 511–524.
- Perry, Ronald W. 2007 What Is a Disaster? In Rodriguez, Havidan – Quarantelli, Enrico L. – Dynes, Russell R. eds. *Handbook of Disaster Research*. Springer. 1–15.
- Poliwoda, Guido 2007 Learning from Disasters: Saxony Fights the Flood of the River Elbe 1784–1845, *Historical Social Research*, 32. 3:169–199.
- Poliwoda, Guido 2011 Times of Flood – Times of Favour. Disaster Management and the Social Response to Catastrophic Floods: the Example of Saxony (1784–1845). In Myllyntaus, Timo ed. *Thinking Through the Environment: Green Approaches to Global History*. The White Horse Press, Cambridge. 218–239.
- Quarantelli, Enrico L. 1987 Disaster Studies: An Analysis of the Social Historical Factors Affecting the Development of Research in the Area. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 5. 3:285–310.
- Quarantelli, Enrico L. ed. 1998 *What is a disaster? Perspectives on the Question*. Routledge, London – New York.
- Rohr, Christian 2005 The Danube Floods and Their Human Response and Perception (14th to 17th C). *History of Meteorology*, 2. 71–86.
- Rohr, Christian 2009 Confronting avalanches in the Alps in the late middle ages and early modern era. In Jankovic, Vladimir – Barboza, Christina eds. *Weather, Local Knowledge and Everyday Life: Issues in Integrated Climatic Studies*. MAST, Rio de Janeiro. 67–74.
- Rohr, Christian 2013 Floods of the upper Danube river and its tributaries and their impact on urban economies (c. 1350–1600): the examples of the towns of Krems/Stein and Wels (Austria). *Environment and History*, 19. 2:133–148.
- Rousseau, Jean-Jacques 1778 J.–J. Rousseau levele Voltaire Úrhoz, 1756. augusztus 18. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest. 249–270.
- Schenk, Gerrit Jasper 2007 Historical Disaster Research. State of Research, Concepts, Methods and Case Studies. *Historical Social Research*, 32. 3: 9–31.
- Schenk, Gerrit Jasper 2017 Historical Disaster Experiences: First Steps Toward a Comparative and Transcultural History of Disasters Across Asia and Europe in the Preindustrial Era. In Schenk, Gerrit Jasper ed. *Historical Disaster Experiences Towards a Comparative and Transcultural History of Disasters Across Asia and Europe*. Springer, Cham. 3–44.
- Schott, Dieter 2021 Egy város – három katasztrófa: Hamburg az 1842-es nagy tűzvészről az 1962-es nagy árvízig. In Balogh Róbert – Bodovics Éva – Demeter Gábor – Erdélyi Mátyás – Eszik Veronika – Vadas András szerk. *Táj, ember, tudás – zöldtörténelem. Bevezetés a környezettörténet irodalmába*. ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest. 217–236.
- Spink, Jennifer – Zika, Charles eds. 2016 *Disasters, Death and the Emotions in the Shadow of the Apocalypse, 1400–1700*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Szokolszky Ágnes – Palatinus Kinga – Palatinus Zsolt 2015: A reziliencia mint a komplex dinamikus fejlődési rendszerek sajátossága. *Alkalmazott Pszichológia*, 15. 1:43–60.
- Szokolszky Ágnes – V. Komlósi Annamária 2015: A „reziliencia-gondolkodás” felemelkedése – ökológiai és pszichológiai megközelítések. *Alkalmazott Pszichológia*, 15. 1:11–26.
- Tierney, Kathleen – Bevc Christine – Kuligowski, Erica 2006 Metaphors Matter: Disaster Myths, Media Frames, and Their Consequences in Hurricane Katrina. *The Annals of the American Academy*, 2006 March, 604. 1:57–81.



*Kenéz György: Zsuzsa
(Ferge Zsuzsa Losonczy Ágnes 90. születésnapján)*

„ÖRÜLT VAGYOK, NEM HÜLYE!”

Egy limai pszichiátriai intézet önkéntes közösségének működése
a koronavírus-járványt követően

DOI 10.35402/kek.2025.3.5

Absztrakt

Lima egyik legnagyobb pszichiátriai intézetének mintegy 70 fős önkéntes közössége 2020-ban, a Covid-19-járvánnyal összefüggő szigorítások következtében tevékenységének jelentős megváltoztatására kényszerült. A korábbi csoportfoglalkozás-vezetés, beszélgetés és beteggondozás helyett a továbbiakban az ambuláns betegpopuláció részére kezdtek el ételkészítést, illetve csomagokat összeállítani.

2023 és 2024 nyarán végeztem résztvevő megfigyelésen alapuló terepmunkát az önkéntes közösségben. Otlétem egybeesett a kórházi részlegek újraindításával: lehetővé vált a gondozottak látogatása, illetve művészet-, zene- és táncterápiás csoportok megtartása. Mindemellett az ételkészítés és az árusítás továbbra is fennmaradtak.

Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy az egymástól eltérő jellegű tevékenységek, illetve a különböző betegpopulációkkal (zárt osztályon élők vs. ambuláns betegek) való érintkezés és munka hogyan befolyásolták az önkéntesek attitűdjét a pszichiátriai gondozottakkal kapcsolatban. Tapasztalataim szerint jellegzetes törésvonalak alakultak ki a közösségben attól függően, hogy ki mit tart az önkéntesség „lényegének”. Az újonnan megjelent adományszételéssel összefüggésben egyre inkább kirajzolódtak azok az értékelési dimenziók is, amelyek mentén a pszichiátriai diagnózissal élőket elhelyezték. Az „irracionalis beteg” és a „refinált ügyeskedő” egymást kizáró kategóriái épp a válság éveit követő újjászerveződés által váltak láthatóvá.

Kulcsszavak: Peru, önkéntes etnográfus, terepmunka, pszichiátria, ételkészítés-központ

“I’m crazy, not stupid!” Reorganization and functioning of the voluntary community of a psychiatric institute in Lima after the COVID pandemic

Abstract

In 2020, a community of about 70 volunteers from one of the largest psychiatric institutions in Lima was

forced to significantly change its activities due to the restrictions imposed by the COVID-19 pandemic. Instead of the previous group activities of holding group sessions, having conversations and taking care of patients, they started collecting food donations and putting together packages for the outpatient population.

Between June and September 2023 and 2024, I conducted fieldwork in the volunteer community. The participant observation coincided with the re-opening of the hospital wards; we were able to return to the “pabellons”, visiting the patients and holding art, music, and dance therapy groups. However, food distribution and sales (activities run by volunteers during the restrictions) continued.

I examine how different types of activities, as well as contact and work with different patient populations (inpatients vs. outpatients) influenced the volunteers’ attitudes towards the psychiatric patients. According to my experience, distinctive subgroups were formed in the community depending on what was considered the “essence” of volunteering or the “most important element” of the work. In connection with the newly introduced “food distribution”, the assessment dimensions along which people with psychiatric diagnoses were placed became more and more apparent. The mutually exclusive categories of the “psychiatric patient” (“mad person”) and the “manipulator” (“bad person”) became visible precisely through the reorganization following the years of the COVID crisis.

Keywords: Peru, volunteer ethnographer, fieldwork, psychiatry, food bank

Váratlan terepkutatás

Rendelkezzen az antropológus akármilyen zseniális képességekkel, a szerencse továbbra is a terepmunka meghatározó tényezője marad – Ferrell és Hamm (1998) megállapítása jutott eszembe, amikor 2023 júniusában becsöngettem Lima legnagyobb állami pszichiátriai intézetének bejáratán, amivel – egészen véletlenül – éppen szemben sikerült lakást bérelnem. Noha egy más helyszínen végzett kutatás miatt töltöttem Peruban három

hónapot, szívesen körülnéztem volna az óriási, több épületből álló „elmeegógyintézetben” is. A kaput nyitó portás azonnal összekötött a kórházban tevékenykedő önkéntes közösség vezetőjével, Silviával¹, néhány nappal később pedig már fehér egyenköpenyben válogattam adományokat, és látogattam betegcsoportokat a pszichiátrián.

Mivel az önkénteskedés és a terepkutatás lehetősége váratlanul és felkészületlenül ért, a terepmunka első szakaszának három hónapjában – az úgynevezett „strukturálatlan”, meghatározott fókusz nélkülöző periódusban – igyekeztem minél pontosabban megfigyelni a körülöttem zajló eseményeket, és rögzíteni azokat a naplómban. 2024 júniusától újabb három hónapot tölthettem Limában: ebben az időszakban már képes voltam pontosabb kérdéseket megfogalmazni, célzott beszélgetéseket folytatni, illetve a figyelmet a korábbi tereptapasztalataim alapján kiemelkedő problémákra összpontosítani.

A kutatás kétszer három hónapja alatt hetente két alkalommal, 9 és 13 óra között – az önkéntesek hivatalos és engedélyezett „munkaidejében” – vettem részt a csoport különböző tevékenységeiben. Silvia már az első találkozásunkkor felhívta a figyelmem arra, hogy a betegekkel végezhető munka a Covid-19-járvány következtében jelentősen átalakult. 2020 előtt az önkéntesek elsősorban a *bentlakók* jóllétét igyekeztek elősegíteni: a pszichoszociális foglalkozások – művészeti csoportok, közös zenélés, éneklés, tánc, beszélgetések stb. – megtartása mellett haját nyírtak, kerti munkákban segítettek, teát szolgáltak fel. A járványhelyzet és a lezárások következtében egyrészt megszűnt a betegek életterét jelentő „pabellónokba” (a kórházi épületegységekbe) való belépés lehetősége, másrészt szembesülniük kellett azzal is, hogy az ambuláns pszichiátriai betegek súlyos élelmiszer-bizonytalansággal² küzdenek. A fennmaradás és az adekvát segítségnyújtás érdekében az önkéntes közösség rugalmas váltásra kényszerült: igyekeztek minél több forrásból (például az éhség és az élelmiszer-pazarlás ellen tenni kívánó Banco de Alimentostól, élelmiszer-nagyáruházaktól, magánszemélyektől)

élelmiszert gyűjteni, amelyet újraadagolva kiosztattak a kórház által gondozott, azonban nem bentlakó rászorulóknak. Fellendült a korábbi adománytárgyak – elsősorban ruhák és kisebb lakberendezési eszközök – árusítása is, az ebből származó bevételt ugyancsak az ambuláns betegek között osztották el.

2023-as terepmunkám idején az élelmiszer-adomány-osztás az önkéntesek legfontosabb, a kórházban töltött idejük nagyobb részét kitevő tevékenység volt. A pabellónokat azon a nyáron nyitották meg újra a pszichoszociális csoportfoglalkozások előtt (pontosabban: Silvianak minden egység vezető pszichiáterével tárgyalnia kellett arról, hogy hol, milyen feltételek mellett fogadnának önkénteseket). 2023-ban még csak három épületbe – nők, bűnelkövetők, idősek részlegeibe – mehettünk, 2024 nyarán az említettek mellett további három részleg, a kevésbé súlyos állapotú betegek pabellónjai is vártak már önkénteseket. A kórházi tevékenységem a lehetőségekkel összefüggésben egyik évről a másikra jelentősen megváltozott. Míg 2023-ban minden ottlétemkor legalább két és fél órát foglalkoztam az élelmiszer-adományok újraválogatásával és szétosztásával, addig 2024-ben az arány megfordult: egy rövid, 30–60 perces szortírozást követően indultunk is csoportfoglalkozásokat tartani (gyakran több épületet is meglátogattunk egyetlen nap során).

Mivel a betegekkel végzett terápiás jellegű munkám kulturális antropológiai elemzése szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, írásomban elsősorban az élelmiszerosztásra és – ezzel szoros összefüggésben – az önkéntes közösség felépítésére, a munkavégzéssel és a betegekkel kapcsolatos értékeikre, attitűdjeikre, illetve a jellegzetes konfliktusaikra fókuszálok. A továbbiakban arra keresem a választ, hogy az egymástól eltérő jellegű tevékenységek mentén, illetve a különböző betegpopulációkkal – zárt osztályon élőkkel, illetve ambuláns betegekkel – való érintkezés következtében milyen törésvonalak alakultak ki a közösségben attól függően, hogy ki mit gondol az önkéntességről „lényegéről”.

Önkéntes antropológus

Noha több kutatás foglalkozott már az önkéntesek szervezeteken belüli pozíciójával, viszonylag csekély azoknak a – módszertani kérdéseket is alaposan megvizsgáló – tanulmányoknak a száma, amelyek az önkéntesként munkát vállaló *antropológus* perspektíváját

¹ Az anonimitás biztosítása érdekében a tanulmányban megjelenő személyek álnéven szerepelnek.

² Az élelmiszer-bizonytalanság Dowler és O'Connor (2012) meghatározása szerint a megfelelő minőségű vagy mennyiségű élelmiszer társadalmilag elfogadható módon történő elfogyasztásának képtelenségét és az ezzel kapcsolatos bizonytalanságot jelenti.

elemeznék. Kayleigh Garthwaite (2016) – részben a limai munkámhoz hasonlóan – egy élelmiszersegélyeket osztó központban helyezkedett el, ahol az adományok átvételével, szelektációjával és újraadagolásával, illetve kiosztásával foglalkozott. Az antropológus saját pozícióját részletesen elemezve megállapítja, hogy az „önkéntes szelf” számos esetben háttérbe szorította a „kutatói énjét”: az ügyfelek érdeke és szolgálata rendszerint felülírta azokat az elhatározásokat, amelyeket az információk „ügyesebb” megszerzésének követelménye előírt volna. Ahogy azt Adler és Adler (1987) is megfogalmazták már a résztvevő megfigyelői szerepekkel kapcsolatban, a közösség mindennapi életébe aktívan bevonódó kutatót könnyen elsodorhatják a megoldásra váró gyakorlati problémák, így az adatgyűjtés prioritása elveszhet.

Magam is megerősíthetem, hogy amikor a főút végéig áll a sor a kórház bejáratánál, és hirtelen 40 darab újabb, élelmiszerral megpakolt nejlontáskára lenne szükség, az antropológus elfogadja, ha a sarokban kell órákig rizst porcióznia (olyan szerencsétlen elhelyezkedéssel, hogy ne láthassa-hallhassa a körülötte zajló eseményeket). Ahogy azt – az ugyancsak önkéntes etnográfusi pozíciójukkal kapcsolatban – Augusto és Hilário (2019) megállapítják, a ketős szerep vállalása együtt jár a kutatás és az adott szervezet egymással összefüggő céljainak egyidejű szem előtt tartásával. A kutatási célkitűzések iránti elkötelezettségünket igenis háttérbe szoríthatják az önkéntes munka kedvezményezettjeivel kapcsolatos feladatok. Egy idősoththonban önkénteskedő etnográfus, Jean Tinney (2008) hasonlóképpen arról ír a szerepek állandó „egyeztetése” kapcsán, hogy rendkívül fontos a versengő igények közötti egyensúlyteremtés: az antropológusnak nem csupán a kutatómunkája iránt vannak kötelezettségei, hanem elengedhetetlen a szervezet „nagylelkűségének” a viszonzása, az önkéntes munkába történő – a határok kijelölését azonban szem előtt tartó – őszinte bevonódás is.

Chadwick és munkatársai (2022) az önkéntesség terepén tapasztalható *hierarchiákra* hívják fel a figyelmet. Egyiküknek például nem engedték, hogy pakoljon és takarítson az irodában, mivel „doktori fokozattal rendelkezik”. Amikortól lehetett, európai, klinikai pszichológusi diplomával és tapasztalattal rendelkező antropológusként engem is gyakrabban küldtek a pabellónokba foglalkozásokat tartani, mint élelemdományokat csomagolni. Mivel azonban a többiek jóval rutinosabbak és ügyesebbek voltak nálam, sosem lehettem igazán biztos abban, hogy a döntések miféle hierarchiákat

tükröznek (az önkéntesek jó része szintén diplomás, felső- és középosztálybeli nőkből állt, akik nálam gyorsabban készítették össze a csomagokat – többször felmerült bennem, vajon nem vagyok-e inkább útban –, illetve szerettek volna kedveskedni is azzal, hogy a Limában töltött hónapjaim során megismerhetem a betegek világát).

Amint arra korábban utaltam már, az élelmiszereket az önkéntesek különböző helyszínekről, jellemzően nagyáruházak lerakataiból hozták el a saját autóikkal. A kórház egy, a főbejáratához közeli kisebb melléképületet bocsátott a közösség rendelkezésére. Az irodahelyiségen és a ruhák eladására szolgáló „bazáron” kívül egy nagyobb teremben dolgozhattunk: az itt elhelyezett hűtőszekrényekbe, illetve nagyobb ládába kerültek a különböző árucikkek, amelyekből aztán az adománycsomagokat készítettük. Keddenként és csütörtökönként érkeztek az utcáról az ambuláns betegek a reggeli órákban, őket tízesével engedte az önkéntesek épületéhez a portaszolgálat. Miután az aláírásukkal igazolták, hogy átvették az élelemcsomagot, el kellett hagyniuk a kórház területét, hogy egy újabb tízfős csoport beléphessen. Élelmiszerosztóként tehát két különböző szinten végezhettem megfigyeléseket (lásd még Augusto – Hilário 2019). Egyfelől, vizsgáltam az *önkénteseket*, akikkel az időm nagy részét töltöttem, és akikkel lényegében közös tevékenységeket végeztem (így rájuk jóval elmélyültebben, alaposabban tudtam figyelni). Másfelől kapcsolatban álltam a kórházba érkező ambuláns *betegekkel* is, bár velük – az élelemosztás gyorsasága, az újabb csoportok beléptetése miatt – jóval felszínebb maradt a kapcsolat. Míg az önkéntesekkel a munkavégzés közben vagy után hosszabban is tudtam beszélgetni, addig a betegekkel néhány udvarias mondatra korlátozódott csupán a kommunikáció. Mindezek miatt elsősorban azoknak az interakcióknak az elemzésére vállalkozhatom, amelyeket az önkéntesek és az adományokat átvevők között figyelhettem meg.

Az elég jó bolsa

2024-ben, a kórházba való visszatérésemkor értesültem arról, hogy az önkéntes közösség újabb változatos időszakot élt át a járvány lecsengését követően. Egyik korábbi munkatársuk feljelentette őket a Banco de Alimentosnál, mondván, hogy az ételek jelentős részét eladják, illetve megtartják maguknak. Az – egyébként az önkéntesek ártatlanságát megállapító – vizsgálatokról Silvia fáradtan számolt be: „A Banco de Alimentos normái azért elég furcsák.

Csapdahelyzet, mert az ételt nem adhatjuk el, a lejárt szavatosságút pedig elvileg nem oszthatjuk szét. Kérdés, hogy néhány nap elteltével mit csináljunk a maradékkal. Ki nem fogjuk dobni, vissza nem küldjük. Mit tehetünk? Egy részét eladjuk úgy, mintha pénzadományt fogadnánk el, ez lesz a hivatalos verzió.” A történet számos izgalmas problémát sűrít magába, amelyekre az alábbi fejezetben keresem a választ. Milyen ételadományokat szereznek be és osztanak újra az önkéntesek? Miért kell „árúsítással” is foglalkozniuk egyáltalán, és hogyan döntenek arról, hogy mely termékekért kérnek pénzt az odalátogató vásárlóktól?

Amint azt korábban, az önkéntesek épületének felépítésével kapcsolatban említettem már, a tárgyadományok egy „bazárnak” nevezett helyiségben kapnak helyet. A kórház dolgozói, illetve bárki, aki értesül az olcsó használt cikkek beszerzésének lehetőségéről, keddi és csütörtöki napokon megvásárolhatja a neki tetsző holmikat. A továbbiakban látni fogjuk, hogy bizonyos típusú *élelmiszereket* is vehetnek az idelátogatók. Az így befolyt összeget elsősorban az ambuláns betegek kapják meg: alkalmanként gyógyszereket vásárolnak az önkéntesek, de a szabad felhasználású pénzadomány is gyakori. „Ez az ember, aki az előbb ment el – magyarázta a pénzosztással kapcsolatban Paula –, sokáig itt feküdt a kórházban. Miután beállították a gyógyszerét, kikerült innen, de a családja nem fogadta vissza. Egy reformegyház fogadta be, akik brutálisan összeégették, mert így akarták kiűzni a sátánt belőle. Kigyógyítani a skizofréniából. Feljelentést tettünk, de Peruban egy pappal szemben sosincs esélyed. Az ő megélhetéséhez például rendszeresen hozzájárulunk egy kis pénzzel. Vagy ott egy másik, aki reklámcédulákat osztogatott egy bordélyház előtt. Nem a tulajdonost, nem a klienseket, nem a prostituáltakat vitték be a rendőrök, hanem őt. Pedig még a kártyája is nála volt, hogy súlyos beteg. A bírósági ügyre kellett a pénz.”

Míg a kórház dolgozói pénzért vásárolhatnak – éppen ezért *beléphetnek* az önkéntesek épületébe, a „bazárba” –, addig az ambuláns betegeknek a bejárat ajtójánál kell sorban állniuk, hogy átvehessék az úgynevezett *bolsákat* (az élelmiszerekkel megtöltött nejlonzatyrok). Az önkéntes munkát megítélésem szerint az tette egyszerre nehezzé és izgalmassá, hogy a csomagok összeállítása, a kiosztott ételek mennyisége és összetétele semmilyen „szabványt” nem követett, hanem a beszerzett adományoktól függően napról napra változott. Egyik alkalommal talán jobb minőségű hús és tej is került a csomagba, legközelebb azonban nagy méretű

salátásdobozokkal kellett legalább a térfogat *látszatát* növelnünk.³ Állandóan döntéseket kellett hoznunk, nem csupán arról, hogy mit tartalmazzanak a táskák – mekkora legyen a minimális mennyiség, amely alatt egyszerűen kiadhatatlan az adomány –, hanem arról is, hogy hogyan lehetne az egyenlő elosztásra törekedni (a később érkezők csomagjai rendszerint jóval szegényesebbek voltak, mint a 9 órakor kiosztottak).⁴

A betegekkel időnként sikerült hosszabban beszélgetnem, különösen a 9 órai nyitást megelőzően a kórház épülete előtt. Elmondták, hogy a keddi sor azért hosszabb, mert megfigyelték, hogy ilyenkor nagyobb valószínűséggel kerül húsáru is a csomagokba, ezért többen jönnek. (Az összefüggést az önkéntesek sosem vették észre, illetve a kérdésemre véletlennek nevezték, a jegyzeteim alapján valóban kisebb valószínűséggel jutott hús a csütörtöki szatyrokba.) Az „elég jó bolsa” a kedvezményezettek szerint a hús mellett tejet és tesztaféléket tartalmazott. Ítéletük jelentős mértékben különbözött az önkéntesek vélekedéseitől, amelyek elsősorban az „egészséges, felelősségteljes táplálkozással” kapcsolatos elképzeléseiket tükrözték. „Gyümölcsöket, zöldségeket nem adunk el, mondtam már! – figyelmeztette a bazárba betérőket az eladásokért felelős Juanita. – A betegeknek van rájuk szüksége.” Egy másik esetben Maria szólt rám, miközben – az egyébként több zsáknyi, bőven rendelkezésre álló – kristálycukrot porcióztam nejlonzacskókba: „Ne tegyél már annyit, a fele elég lesz. Nagyon egészségtelen.”

³ A *bolsák látványja*, az „elfogadható térfogat” kritériuma látszólag értelmetlen, valójában azonban fontos és a munkánkat nehezítő szempont volt. Hat nagyobb, ugyanakkor szellősebb zsemle másképp mutat, mint egy kiló kenyér. Melyik termék minnek lehetne az ekvivalense? Mit tegyünk egy nagyobbak tűnő csomaggal, amiben csupán hatalmas zöldséges dobozok kaptak helyet, és egy látszólag sokkal kisebbel, amiben azonban fagyasztott hús lapul? Ezekben az esetekben a kisebb csomagokat gondolkodás nélkül feltöltöttük extra árukkal – így azok éppen a volumennövelésnek köszönhetően a korábbinál is *értékesebbekké* váltak.

⁴ Az eddig mondottakból talán világossá válhatott az is, hogy a betegek nem *választhatták meg* a kézhez kapott élelmiszerek típusát. Bár az önkéntesek a viták elkerülése érdekében kérték, hogy mindenki otthon bontsa csak fel a szatyrokat, az ambuláns páciensek többnyire már az udvaron vagy utcán belenéztek a bolsákba, és igyekeztek azokat az élelmiszertípusokat megtartani, amelyekre leginkább szükségük volt (a tej például jelentős értéket képviselt, de nem fogyaszthatta mindenki, ezért el lehetett cserélni más árucikkekre).

Az említett szabályok jól összecsengenek Tarasuknak és Eakinnek (2003) egy étel-miszer-adományozó központban tett megfigyeléseivel. Kétféle alapelképzelést azonosítottak az önkéntesek között az ételosztással összefüggésben. Néhányan „kiegészítésként”, a hónap „átvételében” nyújtott segítségként tekintettek az étel-miszer-csomagra (kiszártnak tartották, hogy a kedvezményezettek csak adományokból fenn tudják tartani magukat): ez az elképzelés ugyanakkor csökkentette a szemükben a kiosztott étel-miszer-mennyiség jelentőségét is. Mások úgy vélték, akadnak emberek, akik „éhen halnának” az adomány nélkül. Az elképzelés – egyebek mellett – a sérült, rossz minőségű étel-miszerek kiosztásának morális indokaként is szolgált: inkább kapják meg a „selejtet” is a „szegények”, mintsem hogy éhezzenek (a lejárt szavatosságú adományok kérdéséről a következő fejezetben részletesen szót ejtek). Az említett keretezések akár egymás mellett is létezhetnek (például amikor más-más családokra vonatkoztatták azokat az önkéntesek).

Límában sajátos módon keverednek a Tarasuk és Eakin által azonosított vélekedések. Mivel a betegeknek legalább két hetet kell várniuk a következő bolsa átvételéig, senki sem gondolja, hogy az adományon kívül ne lenne szükségük más forrásokra is a túlélés érdekében. Ugyanakkor a legtöbb önkéntes úgy véli, hogy a csomagok éppen azt a szükséges mennyiségi és minőségi „kiegészítést” képviselik, amely a pszichiátriai betegek jelentős részét – különösen a járványidőszak idején – megóvhatja és megóvhatja az éhhaláltól. Ebből a perspektívából érthető a gyümölcsökre és zöldségekre fektetett erős hangsúly is: az önkéntesek tisztában vannak azzal, hogy éppen ezek azok a nehezen nélkülözhető étel-miszer-kategóriák, amelyekhez a betegek alapvetően nem jutnak hozzá. Más a helyzet a szándékosan visszafogott cukor – illetve édességek, sütemények – esetén. Mintha itt erőteljesebben érvényesülnének az „egészséges életmóddal” kapcsolatos – jellemzően felső- és középosztálybeli – irányelvek és értékek, ugyanakkor mintha megfedkeznenek az „éhség mindenáron való csökkentésének” perspektívájáról (arról, hogy esetenként fontosabb lehet cukrot vagy „egészségtelen” ételeket fogyasztani, mint semmit sem enni).

A kulturális különbségek remekül tükröződtek azokban a félreértésekben és hibákban is, amelyeket a munkám során vétettem. Amikor azt az utasítást kaptam, hogy helyezzek *néhány* lime-ot, csillaggyümölcsöt, csirimójót, sárgágyümölcsöt, mangót, ananászt vagy kókuszdiót – vagyis Magyarországon

drága és nehezen hozzáférhető gyümölcsöket – a csomagokba, többnyire egy vagy két darabot dobtam a szatyrokba (inkább a számomra ismerős almából, banánból mertem többet pakolni). Mindezek miatt gyakran előfordult, hogy az általam készített szatyrokhoz utólag kellett további gyümölcsöket adni. Ami az én szememben „luxusétel” (Kapitány – Kapitány 2023) volt – a *téves kategorizáció* következtében pedig olyan óvatosan bántam a mennyiséggel, ahogyan azt más presztízstermékek esetében láttam (lásd a következő bekezdést) –, addig a többi önkéntes hétköznapi étel-miszerekként kezelte a dél-amerikai gyümölcsöket. Más esetekben az okozott gondot, hogy – nem ismervén a perui recepteket – nem sikerült úgy adagolnom a hozzávalókat, hogy a bolsa néhány helyi étel elkészítését lehetővé tegye. Miközben tehát az önkéntesek elsősorban „táplálkozástudományi” megfontolásokra hivatkoztak a csomagok összeállításakor, addig tapasztalataim szerint az étel-miszereknek az adott kultúrában elfoglalt helye és értéke – például, hogy hogyan kapcsolódik a perui gasztronómiához, valamint az egészséges/egészségtelen, lokális/egzotikus kategóriákhoz – volt meghatározó az adomány-szatyrok elkészítése során.

További izgalmas kérdés volt az is, hogy az étel-miszerek osztályozása, a különbségek meghatározása során hogyan döntenek a tekintélyesebb, régebbi önkéntesek arról, hogy melyek a betegek számára kiosztható és fogyasztható ételek, illetve melyek azok, amelyeket érdemes(ebb) lenne pénzért árusítani.⁵ Azok az étel-miszerek, amelyekről azt feltételezték, hogy a betegek „idegenkednének” tőlük, az *eladási kosárba* kerültek. Érdekes módon egyfelől azok az egyébként „egészségesnek” címkézett, drága árucikkek sorolódtak ide, amelyekről nem gondolták, hogy a kedvezményezettek ismernék őket (vegán desszertek, méregdrága müzliszeletek, fehérjeporok, diabetikus süteményalapok, fekete színű gomba („a betegek csak a fehéret ismerik”), mozzarella sajt („nem ízlene nekik”). Másfelől azok az „egészségtelen” termékek kerültek az „eladandó” kategóriába, amelyektől óvni szerették volna a betegeket: kekszek, csokoládék, értékesebb édességek.

Mindezek alapján elmondható, hogy az önkéntesek perspektívájából „elég jó” bolsa tartalma különböző értékrendek, ideológiák metszéspontján

⁵ Ételmiszer-eladás esetén a nagyáruházak katalógusaiban nézték meg a hozzávetőleges árat, és ehhez képest határozták meg a vásárlóktól elkért összeget – amelyről a szabályoknak megfelelően azt állították, hogy elsősorban „adományként” kéri.

helyezkedik el. Az „egészséget” előmozdító árucikkek csak abban esetben kerültek az adomány-csomagba, amennyiben nem kapcsolódtak kizárólagosan a felső- vagy középosztálybeli habitust megteremtő és újratermelő fogyasztási mintázatokhoz (Bourdieu 1984): az alma és a mangó például „csomagkompatibilis” volt, a „mindenmentes” jégkrém vagy a diétás waffelpor nem. Az egészségre ártalmas árucikkek ugyanakkor amiatt kerültek az „eladható” termékek kocsijába, mert az „önkénteszetéssel” és a presztízs fogyasztással – mint az éhség azonnali csökkentését célzó étel-miszer-adományozással összeegyeztethetetlen jelenségekkel – voltak összefüggésbe hozhatók (lejárta szavatosságú termék hamarabb került az adomány-csomagba, mint csokoládé – miközben kérdés lehet, hogy vajon melyik árucikk a kártékonyabb). A termékek ily módon történő kategorizációjával az önkéntesek az őket és a vásárlóikat – jellemzően orvosokat, ápolókat – a „rászoruló” csoportjától elválasztó szimbolikus határokat is megerősítették.⁶

Az elhethető tétel gyakorlatai

Brennan-Tovey és munkatársai (2023) az adományoztathoz kapcsolódó stigmatizációt vizsgáló tanulmányukban megemlítik, hogy az „étel-miszer-segély-központ” kifejezés helyett egy új típusú narratíva használata – a „hulladék-lerakatokba kerülő étel-miszerek pazarlásának megelőzéséről” szóló diskurzus – a rászoruló „lustának”, „érdemtelennek” bélyegzése helyett immár a pocskolós csökkentésével és a környezetvédelem fontosságával törődő személyekként mutatta be a klienseket. Limában részben hasonló transzformáció játszódott le, azonban a jelentésváltozás elsősorban a *kiosztott étel-miszerek-re*, nem pedig a kedvezményezettekkel kapcsolatos sztereotípiákra vonatkozott.

„A Banco de Alimentos tiltja a lejárt szavatosságú étel-miszerek kiosztását – magyarázta Sofia, miközben az aznapi lejárta utaló címkét kaptunk le a fagyasztott húspogácsákról. – Ezt ma már elvileg nem adhatnánk ki, pedig még jó. Volt, aki korábban szóvá tette, volt, aki sértőnek találta. Pedig soha senkinek semmi baja nem lett még.” Amint arra a szavatossági időt túllépő termék-adomány „megvetésként”, „sértésként” történő lehetséges

interpretációja utal az idézetben, a „csökkent értékű” áru metonimikusan a recipiens „csökkent értékét” fejezheti ki. Annak ellenére, hogy – ahogy azt az előző fejezetben láthattuk – az étel-miszer-kategorizáció során az önkéntesek a társadalmi és életmódcsoporthoz – önmaguk és a betegek – szimbolikus elválasztására törekcszenek, a saját, *émikus* perspektívájukból elsősorban „gyakorlatiasságról” beszélnek a társadalmi távolság kifejezése helyett. „Az a fontos, hogy legyen mit enniük az embereknek – jelentette ki Silvia. – Hogy mindenféle mesterségesen gerjesztett félelmek miatt ne utasítsák vissza az adományokat.”

A lejárt szavatosságú étel-miszerek problémáját az önkéntesek jellemzően kétféle módon igyekeztek kezelni. Egyrészt, az ideérkező *vásárlók* számára tették elérhetővé azokat: racionális, mentálisan egészséges személyekként feltételezték róluk, hogy a lehetséges kockázatokat mérlegelve képesek tájékozott döntések meghozatalára. Másrészt az ételosztás napján lejárt termékeket – hol felcímkézve, hol dátum nélkül – kiosztották a betegeknek. Vajon kizárólag a pszichiátriai problémákkal küzdők lenézését, dehumanizációját láthatjuk az önkéntesek gyakorlatai mögött?

Modla Zsuzsanna doktori disszertációjában (2024) kiemeli, hogy a recipiens korlátozott értelmi képességeiről (*lesser mind*) alkotott feltételezések, az adomány nem megfelelő felhasználása⁷ miatti aggodalmak nemcsak a paternalista adományozást, hanem az adományozó kedvezményezettrel szembeni felsőbbrendűségének tudatát is megerősítik. Bizonyos szempontból helytálló lehet kijelenteni, hogy az önkéntesek adekvát döntésekre képtelennek tartják a pszichiátriai betegeket, ezért igyekeznek „megfelelő döntéseket” hozni helyettük (hiszen mi másért kaparnák le a szavatossági időre utaló címkéket, és miért nem teszik ugyanezt az egészséges vásárlóknak szánt áruk esetén?). Kérdés ugyanakkor, hogy vajon miféle különbségek képződnek a lejárt szavatosságú étel-miszerek adományozása és fogyasztása kapcsán. Vajon milyen szempontból vélik az önkéntesek *felsőbbrendűnek* magukat?

Szortírozás és a bolsák összeállítása közben rendszerint igyekeztem megfigyelni, miről beszélgetnek az önkéntesek. Silvia több alkalommal is megjegyezte, mennyire elkeserítőnek és pazarlónak tartja az

⁶ Fontos megemlíteni ugyanakkor, hogy az adományok szűkössége esetén, inkább a térfogatnövelés céljával, semmint „valódi meggyőződéssel” átkerülhettek termékek – vegán italpor, dobozos müzli – az „Eladandó” feliratú kiskocsiból az adomány-szatyrokba.

⁷ A „nem megfelelő felhasználás” miatti aggodalmakat is mutathatja az előző fejezetben a betegek kontroll-vesztettségének, „mohóságának” feltételezése, ezzel összefüggésben pedig a cukortól és édességektől való megfosztásuk.

Egyesült Államok gyakorlatát, ahol már a lejárt napján a szemétként dobják az egyébként kiváló minőségű, „ehető” élelmiszereket, vagy „elküldik azokat Afrikába”. Előfordult, hogy egy fiatal lány hozzáfűzte, hogy amerikai munkavégzése során csak a Food Outletben vásárolt, és semmi baja nem lett az ottani ételektől. Isabell, aki kizárólag használsruha-boltban szerzi be az általa viselt darabokat, rendszeresen megdicsérték, sőt viccesen meg is jegyezték, hogy még a fantasztikus esküvői ruhája is a „turkálóból” származott. A munkanap végén a megmaradó zöldségekből, pékárukból gyakran készítettünk szendvicseket és salátákat (avokádókrémes kifliket, sajtos-paradicsomos kenyereket stb.). Minden alkalommal nagyon jólesett körbeülni a nagyteremben, megbeszélni a nap történéseit, miközben lejárt szavatosságú alapanyagokból készült snackeket rágsáltunk, és „romlott” joghurtot ittunk hozzá.

Anna Lowenhaupt Tsing (2015) a macutake gombafajta kereskedelmét vizsgálva részletesen elemzi azt az utat, illetve ezzel párhuzamosan azt a „fordítási folyamatot”, *jelentésváltozást* és értékképződést, amellyel a gomba gazdagodik, miközben a gyűjtőktől a kikötői kereskedőkhöz át szimbolikus japán ajándékká válik. Úgy tűnt, mintha a limai önkéntesek számára is nagyon fontos lenne, hogy az általuk újraszortírozott és a betegeknek kiosztott ételek a ’romlott hulladék’ jelentés helyett újabakkal gazdagodjanak. A válogatás, illetve a társalgás közben megvalósuló *újracímkezés* során igyekeztek megváltoztatni azt a szemantikus mezőt, amelyben az élelmiszercsomagok értelmet nyerne. Ebből a perspektívából tenném fel ismét a „lesser mindra” vonatkozó kérdést: vajon milyen szempontból tekintik az önkéntesek „alacsonyabb rendűnek” a rászoruló betegeket akkor, amikor rendszeresen demonstrálják – a nap végi közös uzsonnákon, születésnapi partikon és a hétköznapi életükben –, hogy annak ellenére, hogy képesek volnának bármilyen élelmiszert megvásárolni, maguk sem vetik meg a lejárt szavatosságú termékeket?

Az ételadományozók és recipienseik közötti különbségtétel mindezek alapján elsősorban nem – vagy nem csupán – a *fogyasztáson*, hanem a *tudáson és új identitások konstrukcióján* keresztül ragadható meg. A perui nők az „észak-amerikai pazarlással” és a nagyvállalatok fogyasztásra ösztönző, manipulatív gyakorlataival szemben a környezetvédelemre hangsúlyt fektető, felelősségteljes, empátikus személyekként igyekeznek meghatározni magukat.⁸ A betegektől nem a lejárt szavatosságú étel fogyasztása/elutasítása különbözteti

meg őket, hanem az arról való tudás és bizonyosság, hogy a kihajításra ítélt ételek fogyasztása nemhogy nem elítélendő, hanem *érték*. Paternalisztikus gyakorlataikat – a betegek elmaradó tájékoztatását – a szemükben éppen az a vélekedésük indokolja, hogy a „kevésbé jól értesült” recipiensek nem rendelkeznek arra vonatkozó információkkal, hogy a kiosztott ételek a címke ellenére továbbra is *ehetők*. A feltételezett tudáshiány ugyanakkor a *döntés lehetőségétől való* megfosztás gyakorlatával párosul („ne érezze megalázva magát a beteg, egye csak meg, nem lesz semmi baja”). Mindez új síkra helyezi a korábban elsősorban a *fogyasztáshoz* kapcsolt szimbolikus különbségtételt az adományozók és a kedvezményezettek között. A lejárt szavatosságú étel elfogadása mint pozitív érték- és identitásképző gyakorlat ily módon csak a *tudatos és döntésképes* önkéntesek számára nyitott lehetőség.

Az „őrült” és a „hülye”: a fegyelmezés problémája

Az első önkéntes napomon éppen csomagokat adtam ki a sorban állóknak, amikor egy férfi megkért, hogy kérdezzem meg a titkárságon, nem volna-e részére M-es méretű ing az adományok között. Sofia azonnal figyelmeztetett a „határhúzás fontosságára”, illetve arra, hogy egyéni kívánságok miatt ne járkáljak vissza az épületbe, hiszen a kiosztható ruhákat egy kosárban úgyis kihelyezik az udvarra. Később láttam ugyanakkor, hogy bizonyos betegek kéréseit teljesítették, sőt akadtak, akik papírpénzt is kaptak. Néhány nappal később Sofia elmagyarázta, hogy ő maga is nehéznek találja a munka fegyelmezéssel kapcsolatos aspektusait: „Látod, hogy hogy élnek egyes emberek, mekkora szegénységben, és nem tudod azt mondani, hogy nem. Megterhelő az ellenőriztetés, pedig sajnos egyre többször kell. Talán a betegeknek sem baj, ha a szabályok betartatására szocializáljuk őket.”

Valamennyi, általam korábban idézett, az önkéntesség etnográfiájával foglalkozó tanulmány megemlíti, hogy az ételmoszter-elosztó központok olyan irányelveket fogalmaznak meg, amelyek korlátozzák az ügyfelek segélyhez jutásának gyakoriságát. Limában a betegeknek igazolniuk kellett egy részt, hogy a kórház kezeltjei – több környékbéli rászoruló beállt ugyanis a sorba csomagért –, illetve egy pecsétet kellett bizonyítaniuk, hogy 14 nap eltelt már a legutóbbi bolsa átvétele óta. A jogosultsággal kapcsolatban az egyértelmű szabályozás ellenére időről időre adódtak konfliktusok. Voltak szigorúbb önkéntesek, akik az általuk nem ismert

⁸ Egyértelmű, hogy a jelentéstranszformáció során a „gringó” identitással szemben a perui identitást is kidolgozzák, újabb elemekkel, értékekkel gazdagítják és megerősítik.

személyeket elküldték a pszichiátriai rendelőbe igazolásért, mások azonban, amikor észlelték például, hogy csak egyetlen hét telt el a legutóbbi csomag átvétele óta, néhány figyelmeztető megjegyzés kíséretében mégis átnyújtották a bolsát. A személyiségvonásokhoz kapcsolódó különbségeknél jóval érdekesebbek azok az *attribúciós folyamatok*, amelyekkel az önkéntesek a betegek „szabálységeit” magyarázták, illetve ahogyan az értelmezéseikkel összhangban kezelték azokat.

Anita mesélte az egyik munkanapzáró ebédünkénél, hogy több olyan személlyel is dolga akadt, akik kitalált nevekkal mutatkoztak be, vagy betegek hozzátartozóinak adták ki magukat: „Amikor nem fogadtam el a hamisított igazolásukat, kiabálni kezdtek. Hogy lehet maga ilyen szívtelen? Nem érti meg, hogy éhes vagyok? Ilyeneket mondtak. Persze, elhiszem, hogy éhes. De ha neki adok, akkor épp azoknak a betegeknek nem marad, akik hozzánk tartoznak. Ráadásul később jönnének újabb és újabb emberek is, akik éhesek.” Andrea hasonlóképpen küldött el nem pszichiátriai betegeket, akik iratok nélkül álltak sorba, és az éhségre hivatkoztak: „A szegénység óriási probléma itt, Peruban, amit nem mi fogunk megoldani. Nem tudunk ezzel mit kezdeni, nekünk a pszichiátriai betegeknek kell kiosztanunk az élelmiszert.”

Tarasuk és Eakin (2003) szerint az élelmiszerosztásnak az ügyfelek *valódi szükségleteitől* való elválasztása teremti meg annak a lehetőségét, hogy az önkéntesek az embereket „a rendszerrel visszaélőknek” bélyegezhessék. A tény, hogy az igényektől függetlenül mindenki – inkább szimbolikus gesztusként felfogható, mintsem az éhségre valódi megoldást kínáló – „egyencsomagot” kap, illetve a „visszaélésekkel” kapcsolatos diskurzusok a szerzőpáros szerint láthatatlanná tették a dolgozók előtt ügyfeleik *reális szükségleteit*. A limai önkéntesek számára a „jogosult” és „jogosulatlan” ügyfelek szétválasztása a „valódi igények” felmérésénél bonyolultabb műveletnek tűnt. Egyfelől el kellett választaniuk a pszichiátriai betegeket a kórház által nem kezelt rászorulóktól (a dokumentáció rendelkezésre állása miatt ez bizonyult egyértelműbb, ugyanakkor az éhes emberek visszautasítása következtében mégiscsak nehéz feladatnak). Másrészt küzdeniük kellett a kórház betegeinek esetleges „visszaéléseivel” szemben is (a kéthetes időintervallum be nem tartásával, a nehezen visszautasítható készpénzkérésekkel stb.). Az „érdemes” és „érdemtelen” betegeknek a továbbiakban részletezett elválasztása egyúttal túlmutat az adományozás kontextusán, és a pszichiátriai zavarokban szenvedőkkel kapcsolatos alapvető meghatározásokat és viszonyulásokat is feltárja.

„Ezt a történetet sohasem fogom elfelejteni – mesélte Paula. – Átadtam egy betegnek egy bolsát, és hozzátettem, hogy nagyon vigyázzon az élelemre, nehogy mások valahogy kicsalják tőle. Rám nézett, és azt mondta: »Asszonyom, örült vagyok, nem hülye.« Nagyon meglepődtem, hiszen ezek szerint sokan mégiscsak rendelkeznek azzal az utcai bölcsességgel vagy rafinériával, vagy nem is tudom, minek nevezzem, amit nem is feltételeznénk róluk.” Juanita hasonló felismerésről számolt be: „Az egyik pszichológus felírt hozzánk múlt héten egy beteget, egy aprócska, nagyon halk szavú nőt. Ma megint itt volt, szólt, hogy neki most lesz találkozója a pszichológussal, és kéri a csomagját. Meg sem akartam ismerni. Egyáltalán nem tűnt esetnek, sőt úgy láttam, nagyon határozottan képes az érdekei érvényesítésére.” Egy másik történetben Mia a következő látogatás lehetséges dátumát pecsételte rá egy beteg papírjára, aki ismételten megkérdezte, mikor jöhet legközelebb. Az önkéntes kissé ingerülten mutatott az időpontnyomatra, majd visszament az épületbe. A nő ezt követően egy másik segítőt, Valentinát kérdezte meg, hogy mikor vehet át ismét csomagot. „Ennek a betegnek gondjai vannak a temporalitással” – magyarázta később Valentina, aki – a mentális zavarra utaló definíciójával összhangban – *biggadtan* válaszolt a betegnek. Juanita egy sorban álló férfivel kapcsolatban jegyezte meg egyszer: „Mindig cipőt kér, és akármekkora kap, mindent elvisz. Rájöttem, hogy el tudja adni őket, ezért én nem adok neki többször. Akinek pont jó lenne, annak meg nem jut.”

Az önkéntesek dilemmái nagyon hasonlóan tűnnek a Lorna A. Rhodes által bemutatottakhoz. Az antropológus egy maximális biztonságú börtönben végzett terepmunkát, ahol a személyi állománynak döntéseket kellett hoznia a fogvatartottak beszámíthatóságáról, „rosszaságáról”, karakterproblémáiról a beszámíthatatlanság és az örület *ellenében*. A „bad” vagy „mad” oppozíció – és az azokhoz kapcsolódó gyakorlatok a bánásmód területén – világossá teszik, hogy a *súlyos mentális zavart* („örült”) és a *racionalitásra utaló magatartást* („manipulatív, rossz ember”) képtelenek vagyunk egységben látni. Ezek egymást egyértelműen kizáró jellegzetességek (vö. Foucault 2004; Luhrmann 2001). A perui önkéntesek hasonlóképpen addig tűnnek megengedőnek és türelmesnek a „pszichiátriai betegekkel”, amíg azt feltételezik róluk, hogy „lényegében nem tudják, mit cselekszenek”. A racionális döntésekre való képtelenség feltételezése kizárja, hogy a betegek az érdekeik védelmében tudnának cselekedni.

Az önérvényesítő magatartás észlelése amiatt okoz zavart az önkéntesekben, illetve épp azért címkéződik sok esetben „manipulációnak”, és vált ki dühöt, mert aláássa a pszichiátriai betegről mint tehetetlen rászorulóról alkotott képet.

Noha Modla Zsuzsanna (2024) adományozással foglalkozó kutatások összefoglalásaként arról ír, hogy a gyengébb mentális képességekkel rendelkezőként észlelt, ily módon pedig „dehumanizált” csoportok irányában csökkenhet a segítségnyújtási hajlandóság. Limában ennek éppen az ellenkezője volt tapasztalható. Minél erősebben meg voltak győződve az önkéntesek arról, hogy egy személy képtelen az érdekeinek megfelelő, autonóm cselekvésre, annál szívesebben segítettek neki, akár extra adományokkal is (pénzzel, ruhával, illetve nagyobb valószínűséggel adtak neki csomagot akkor is, ha a megbeszélte időpontnál korábban jelentkezett). A „racionális döntésekre képes” személyeket egyúttal rafináltabbnak, manipulatívabbnak észlelték, és úgy vélték: mivel az említett képességek, a „jég hátán is megélek” attitűd miatt az illető tudna gondoskodni magáról, pluszadományokat nem juttattak neki (lásd például a cipők eladásának feltételezését, ennek következtében pedig további használt lábbelik adományozásának megtagadását).⁹

Az igazi önkéntes

A koronavírus-járványt megelőzően csaknem 70 önkéntes dolgozott a pszichiátrián – jellemzően közép- és felsőközép-osztálybeli nyugdíjas nők. Többségük a betegség kockázatának csökkentése érdekében a karantén ideje alatt felfüggesztette segítő tevékenységét. 2023-ban igen kevesen tértek vissza a kórházba: ottlétemkor az új önkéntesekkel együtt is csak 15 fő dolgozott az ételosztás és a pszichoszociális foglalkozások megtartása területén. „Utálom ezt az egész kereskedést – fakadt ki Rita, akivel csütörtökönként jártam a jellemzően skizofréniával diagnosztizált nők pabellónjába. – Ha ruhát akarnék hajtogatni és ennivalót válogatni, inkább otthon maradnék. Az önkéntesség lényege, hogy az elhagyatott emberekkel kezdjünk

valamit. A negyven elmebeteg nőből jó, ha három-négyhez jön látogató. Ezzel kell dolgoznunk, nem a zacskók pakolásával, ezért jöttünk ide.” „Persze, tudom, hogy nélkülünk valószínűleg éhen halnának az ambuláns betegek – magyarázta egy másik alkalommal Maria. – Sokakat haza sem enged a család, az utcán élnek. Jó lenne, ha többen lennénk, mert ha gyorsan elkészülünk a szatyrokkal, mehetnénk a pabellónokba, mint régen. Az az igazi munka, amiért itt vagyunk.”

Amint az az idézetekből is látható, a Covid-19-járvány következtében fellépő változások törésvonalakat hoztak létre az önkéntes közösségben. Többen nosztalgiával emlékeztek vissza azokra az időkre, amikor a feladatok elsősorban a *bennfekvő betegek* testi-lelki jóllétének biztosításával álltak kapcsolatban. 2023-ban, amikor néhány pabellónt nyitottak csak meg az önkéntesek előtt, a konfliktusok élesebbek voltak: mindenkinek ki kellett vennie a részét az ambuláns betegek részére összeállított élelmiszersomagok elkészítésében és kiosztásában. 2024-re ugyanakkor részben lecsillapodott az elégedetlenség: aki pabellónokban szeretett volna foglalkozásokat tartani, nyugodtan megtehetette (sőt egyre több kérés érkezett az ellátatlan épületektől, miközben az önkéntesek korábbi létszáma egyelőre nem állt helyre). A konfliktusok terepe második ottlétemkor kevésbé az önkéntesek *beosztása*, inkább az *adományok „helyes” elosztása* lett (ami – ahogy azt a továbbiakban látni fogjuk – továbbra is az önkéntes munka jelentésével és autenticitásával állt kapcsolatban).

Miközben a nők pabellónjába készültünk, Rita rendszeresen összetűzésbe került az önkéntesek formális és informális – régebb óta ott dolgozó, nagyobb tekintéllyel bíró – vezetőivel. Előfordult, hogy a kiosztandó bolsákba szánt mandarinokat és banánokat tette át a kiskocsinkba, ahova általában néhány üveget, a bennfekvő betegeknek szánt üdítőt és kekszet helyeztünk. (Fontos megjegyezni, hogy az ambuláns betegekkel ellentétben a kórházban ápoltaknak rendszeresen osztottunk édeséget, hiszen ebben az esetben mi magunk kontrolláltuk az elfogyasztható mennyiséget.) Máskor cipőket „csempészt” át az eladásra váró termékek kosarából a kocsinkba, miközben cinkosan rám kacsintott: „Felháborító, hogy a pabellónokban mezítláb vagy papucsban járnak az emberek ilyen időben, mi meg eladjuk az adományokat azoknak, akiknek megvan mindenük” – jelentette ki, látszólag mit sem törődve azzal, hogy a befolyt összeget a későbbiekben az ambuláns betegek kapják meg.

⁹ Érdemes megemlíteni a fentiekkel összefüggésben, hogy a legnagyobb felháborodást a *leginkább racionálisnak* és egyúttal *legkevésbé rászorulóknak* tartott szereplők normaszegő magatartása váltotta ki. A bazárból tárgyakat eltulajdonító vásárlók – akiket nyilvánosan sosem szégyenítettek meg, azonban számon tartották őket – állandó beszédtemát szolgáltatnak, amelyek megvitatása során az önkéntesek intenzív dühüknek és méltatlanságuknak adtak hangot.

Egyik nap csupán néhány üveg ivójoghurtot találtam a hűtőszekrényben, és hogy ne menjünk üres kézzel a foglalkozásra, három csomag édes zsemle (*pan dulce*) is betettem a kocsinkba. Silvia észrevette, és megkért, hogy helyezzem vissza őket a kiosztásra váró pékáruk kosarába: „A pszichiátrián elhelyezettek minden reggel kapnak kenyeret – magyarázta. – Itt gondoskodnak az étellemezésükről, az utcán viszont nem. Nem ők élveznek prioritást.” Rita rettenetesen dühös lett a vélemezett igazságtalanságtól. „Akik kint élnek, kint mozoghatnak – mondta később a pabellón felé tartva –, főzhetnek is akár. Ezeknek a nőknek viszont semmijük sincs, szó szerint. Úgy várják a karácsonyt meg a születésnapot, mint a kisgyerekek. És hogy ne adhassunk nekik némi édességet? Nem hiszem el!”

A történet több szempontból is kiválóan rátapint az önkéntesség „lényegét” érintő elképzelések különbségeire (mindez pedig túlmutat azon az egyszerű tényen, hogy ki melyik területen, a pabellónokban vagy az osztásnál vállalt-e feladatokat). Az árusítással és ételkészítéssel foglalkozó önkéntesek célja az *élet védelme*: a rászoruló megóvása az éhhaláltól. Rita és a pabellónokban végezhető munka mellett erőteljesebben elkötelezett dolgozók ellenben úgy gondolják, hogy képtelenség az állami feladatok átvállalása (lásd a korábban idézett Andreát: „A szegénység óriási probléma itt Peruban, amit nem mi fogunk megoldani”). Úgy vélik, az önkéntesek által nyújtható legértelmesebb segítség az elmeegógyintészetben mint totális intézményben élők számára az *emberi élet* lehetőségének megteremtése. Nem véletlen, hogy a *pan dulce* szóösszetételből a főnök, Silvia a kenyeret jelentő „*pan*” emelte ki (miközben hangsúlyozta, hogy a pékáru az éhezőknek kell kiosztanunk, hiszen a „*bentiek*” elegendő *tápanyaghoz* jutnak), Rita azonban a „*dulcét*”. Az édeset: a finomság odaajándékozásának aktusa általi *kapcsolatba kerülés* és – a pusztán biológiai fennmaradással szembeállítva – az *emberi méltóság* megőrzésének fontosságát.

Felhasznált irodalom

- Adler, Patricia A. – Adler, Peter 1987 *Membership Roles in Field Research: Qualitative Research Methods Series 6*. Sage, Newbury Park.
- Augusto, Fábio Rafael – Hilário, Ana Patrícia 2019 “Through the Looking Glass”: The Emotional Journey of the Volunteer Ethnographer when Researching Sensitive Topics with Vulnerable Populations. *The Qualitative Report*, 24. 13:17–30.
- Bourdieu, Pierre 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.
- Brennan-Tovey, Kerry – Board, Elisabeth M. – Fulton, John 2023 Counteracting Stigma-Power: An Ethnographic Case Study of an Independent Community Food Hub. *Journal of Contemporary Ethnography*, 52. 6:778–798.
- Chadwick, Alice, Fadel – Bianca – Millora, Chris 2022 Ethnographies of Volunteering: Providing Nuance to the Links Between Volunteering and Development. *Voluntas*, 33:1172–1178.
- Dowler, Elizabeth – O’Connor, Deirdre 2012 Rights Based Approaches to Addressing Food Poverty and Food Insecurity in Ireland and UK. *Social Science & Medicine*, (74)1:44–51.
- Ferrell, Jeff – Hamm Mark S. 1998 *Ethnography at the Edge: Crime, Deviance, and Field Research*. Northeastern University Press, Boston.
- Foucault, Michel 2004 *A bolondság története*. Atlantis Könyvkiadó, Budapest.
- Garthwaite, Kayleigh 2016 The Perfect Fit? Being Both Volunteer and Ethnographer in a UK Foodbank. *Journal of Organizational Ethnography*, 5. 1:60–71.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2023 Az étkezés jelrendszere – étkezés és identitás. In Báti Anikó szerk. *Menzadimenziók. A gyermek-közvetítés társadalmi beágyazottsága*. HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet, Budapest. 237–249.
- Lowenhaupt Tsing, Anna 2015 *Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in the Capitalist Ruins*. Princeton University Press, Princeton.
- Luhmann, T. M. 2004 *Of Two Minds: An Anthropologist Looks at American Psychiatry*. Vintage Books, New York.
- Modla Zsuzsanna 2024 *Jótekonny paternalizmus – paternalista jótekonyság*. Doktori disszertáció.
- Rhodes, Lorna A. 2004 *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prison*. University of California Press, Los Angeles.
- Tarasuk, Valerie – Eakin, Joan M 2003 Charitable Food Assistance As Symbolic Gesture: An Ethnographic Study of Food Banks in Ontario. *Social Science & Medicine*, 56. 7:1505–1515.
- Tinney, Jean 2008 Negotiating Boundaries and Roles: Challenges Faced by the Nursing Home Ethnographer. *Journal of Contemporary Ethnography*, 37. 2:202–225.

VÁLSÁGKÉPEK ÉS ÖSSZEOMLÁS-VÍZIÓK AZ IDENTITÁS GENERÁCIÓ IFJÚSÁGI

MOZGALOMBAN¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.6

Absztrakt

Cikkemben egyfelől megkísérlem felvillantani a budapesti és párizsi identitárius ifjúsági mozgalmak számára (a terepmunka időszaka alatt) releváns világgépbeli értelmezéseket és az ezekhez kapcsolódó válságnarratívákat, s azok belső értelmezéseit, a politikai mozgalomként természetszerűen latolgatott válaszlehetőségeket, potenciális lépéseket vagy akár végrehajtott cselekvéseket. Másfelől, a kulturális antropológiai elméleti megfontolásokból, módszertanból következő kisléptékű történeteket, az aktivistacsoportokkal töltött időszakban tapasztaltakat megpróbálom elhelyezni a francia újjobboldali, identitárius politikai gondolkodás terében. Így keresve választ arra, hogy miként festik fel (legtöbbször igen élénk színekkel) különféle szerzők „Európa” vagy az „európai civilizáció” összeomlásának lehetséges változatait, a „fehér európai társadalmak végét”, melyek a legfenyegetőbb veszélyek, eshetőségek, s milyen megoldásokat láttattak, láttatnak ezen ideológia egyes szerzői. Ekként, reményeim szerint, láthatóvá válhatnak politikai aktivisták cselekvéseinek, saját értelmezéseiknek és követett világgépük, értékrendjük meghatározó gondolkodóinak egymásra hatásai, összefonódásai.

Kulcsszavak: politikai antropológia, újjobboldal, identitarianizmus, világgépek, ifjúsági mozgalmak

Images of crisis and visions of collapse in the Generation Identity youth movement

Abstract

In my paper, I will attempt to highlight the crisis narratives relevant to the identitarian youth movements in Budapest and Paris (during the period

of fieldwork), their internal interpretations, the responses, potential actions, or even the actions taken, which were naturally contemplated as a political movement. On the other hand, I will try to situate the small-scale stories that emerge from cultural anthropological theoretical considerations and methodologies, and the experiences of the fieldworks with the activist groups, in relation with the French New Right, and identitarian political thought. In this way, I will seek answers to the way in which various authors paint (mostly in very vivid colours) the possible variants of the collapse of “Europe” or “European civilisation”, the “end of white European societies”, the most threatening dangers and eventualities, and the solutions that some authors of this ideology have seen or see. In this way, I hope to make visible the interdependencies and interconnections between the actions of political activists, their own interpretations and the dominant thinkers of their worldviews and values.

Keywords: political anthropology, new right, identitarianism, worldviews, youth movements

Bevezetés

Az identitáriusnak nevezett, francia eredetű és az újjobboldalhoz kapcsolódó ifjúsági mozgalmakat a politikatudomány rendszerint a szélsőjobboldali kategóriába sorolja. Az ilyen típusú szervezetek közé tartozik az Identitás Generáció nevű mozgalom, amely 2016-ban alakult Budapesten, és amely kulturális antropológiai kutatásom fő helyszínét képezte. A budapesti csoport 2018 elejétől 2020 elejéig tartó vizsgálata mellett 2019 tavaszán fél évet töltöttem kutatói munkával a párizsi Identitás Generáció szervezeténél is. E szervezetek hivatalosan meghirdetett céljai között szerepelt egy egész Európára kiterjedő identitárius hálózat kialakítása, amelynek központi törekvése egy közös európai identitás megteremtése és Európa védelme volt. A „generáció” szó a nevükben az ifjúsági mozgalmi jellegüket hangsúlyozza, céljuk pedig az, hogy a „tradicionalista”, „konzervatív” és „identitárius” értékekkel azonosuló fiatalokat szólítsák meg és

¹ Tanulmányom a 2022 júniusában benyújtott és 2023 januárjában megvédett *Az Identitás Generáció ifjúsági mozgalom kulturális antropológiai elemzése* című doktori disszertációm 4.4 Értékrend, világgép, ideológiai előképek (114–138.old) részben átdolgozott változata (DOI szám: 10.15476/ELTE.2022.123).

vonják be tevékenységeikbe. Ez a törekvés a mai napig fennáll a működő szervezetek körében. A budapesti csoport aktivistáinak létszáma a terepmunkám idején 15-20 fő között mozgott, míg a párizsi szervezetnél az ottlétem alatt a mozgalom ötfős vezetői csoportja körülbelül 50 főre becsülte az aktív tagok számát. Bár ezek a szervezetek hangsúlyozottan távol tartják magukat a pártpolitikától, tevékenységüket leginkább a „metapolitikai hadviselés” fogalmával lehet jellemezni, ahogyan ezt jelen cikkben is bemutatam a későbbiekben. Ez számukra azt jelenti, hogy a politikai változások eléréséhez először a kultúra területén kell szemléletváltást elérniük. Mind a budapesti, mind a párizsi csoport hasonló eszközöket alkalmazott céljai eléréséhez. Tevékenységeik közé tartozott az utcai aktivizmus különböző formáinak gyakorlása, például matricák kihelyezése, molinók kifeszítése, demonstrációk és performanszok szervezése. E tanulmányomban megkísérlem illusztrálni azokat az összefüggéseket és különbségeket, amelyek a kutatásomban résztvevő identitárius aktivisták világképbeli, értékrendi meghatározottságai, és az eszmei előképeként tekintett újjobboldali gondolkodók alkotta teoretikus rendszerek között megfigyelhetők, hangsúlyozva a különféle válságképeket, összeomlás-víziókat, illetve az ezekre kigondolt válaszokat.

Az identitárius értékrend történeti, ideológiai előképeit, értékrendjüket, világképüket meghatározó alapvetéseit a két vizsgált Identitás Generáció szervezetben hallottak alapján, a primér forrásokat jelentő identitárius és újjobboldali (Nouvelle Droite) gondolkodók és aktivisták műveit felhasználva, s ez utóbbiak tudományos szemszögből vizsgáló tanulmányokat, monográfiákat bevonva értelmezem. Ebben a tanulmányban a kutatott közösségekben gyakorta előforduló, emlegetett, hivatkozott, a magukat identitáriusként kategorizáló tagok számára központi gondolatkörök, fogalmak és elképzelések közül villantok fel néhányat. Az értékrend és a világkép fogalmait Geertz *Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése* című tanulmánya alapján definiálom. Geertz a következőképpen határozza meg az értékrend, ethosz kategóriáját, ami egy-egy kultúrában felöleli a kultúra értékelő módozatait, jelenségeit, tehát egy adott csoport ethosza, értékrendje „nem más, mint tagjai életének alapárnyalata, jellege, minősége; morális és esztétikai stílusa atmoszférája; azaz alapvető viszonyulás a saját maguk és az élet által visszatükrözött világ felé” (Geertz 2001:7). A geertzi megközelítésben a világkép „a dolgok tiszta megjelenéséből áll

össze, azaz a természetről, az énről, a társadalomról alkotott képzetek összessége. Ide tartoznak a rendről vallott legáltalánosabb eszmék is” (Geertz 2001:7).

Az identitárius világkép főbb elemei

Az első központi fogalom, ami az Identitás Generáció mozgalmak egyik öndefináló, önmeghatározó alapvetése is, a metapolitika fogalma, mely hétköznapiasan fogalmazva annyit jelent, hogy „mi nem vagyunk párt, minket nem érdekel a pártpolitika, nem érdekelnek a szavazatok”. A fogalom közösségen belüli értelmezése leginkább úgy foglalkoztatható össze, hogy egyfelől a „hivatalos” politika terének szereplőit, a kormányzat, pártok, egyéb intézmények ideológiáját, munkáját, működését, döntéseit kell az aktivizmus eszközeivel, nyomásgyakorlással, figyelemfelkeltő akciókkal a szerintük kívánatos irányba terelni. Másfelől pedig jelenti azt a küzdelmet is, amit értelmezésük szerint a kultúra szférájában vívnak – e keretrendszerben, „ma” ők az ellenkultúra képviselői, a hatalommal és anyagi javakkal gyakorlatilag korlátlanul rendelkező elit ellenében – nem kimondottan vagy nem pusztán politikai eszközökkel. Így metapolitikai akcióként értelmeződhet a csoport számára egy külső, politikai üzenetek iránt közömbös vagy akár ellenséges kör megszólítása, bevonása egy kimondottan nem politikai tárgyú esemény ürügyén, például sportrendezvény vagy egy lokálpatrióta hangulatú, árnyalatú tüntetés.

Daniel Friberg *A jobboldal visszatér: A valódi ellenzék kézikönyve* című művében, mely műfaji meghatározásához (kézikönyv) híven valóban tömör és egyszerű képeket fest le, s frappáns, egyértelmű válaszokat, iránymutatásokat ad a felvetett kérdésekre, megidézett problémakörökre, így a magyar szervezet alkalmasnak tartja arra is, hogy újonc aktivistáinknak bevezetőül szolgáljon. Á. (a magyar csoport terepmunkám alatti központi figurája) megfogalmazása szerint, „ha hozzánk jön valaki az Identitás Generációba, ez az első könyv, amit odaadunk neki”. Az újjobboldali metapolitikájának felvázolását az európai kultúra és társadalmak hanyatlásának (kétségkívül klasszikusnak) mondható képével indítja. Ez a gondolat természetesen nem újkeletű: az újjobboldali gondolatok egyik előképeként (rendkívül leegyszerűsítve) Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* című monumentális műve is felfogható. [Spengler besorolásáról, nézeteinek és mai szerepének sokféleségéről David Engels is ír, a szerzőt, ha nem is pusztán saját művei okán, de

hatása és újjobboldali körökben való ismertsége, használata miatt beilleszti a radikális jobboldalra ható klasszikus gondolkodók körébe (lásd Engels 2019:3–21).] Friberg álláspontja az, hogy az európai romlás ellen adott ellenlépések legtöbb esetben pusztán a tüneteket azonosítják, azokra reagálnak, s nem e tünetek mögött meghúzódó mélyebb okokat vizsgálják.

A metapolitika fribergi, tömör definíciója a következőképpen szól: „A metapolitika, egyszerűen fogalmazva, az emberek gondolatainak, világképének és azoknak a fogalmaknak a befolyásolásáról és formálásáról szól, amelyeket a körülvevő világ megértésére és meghatározására használnak”² (Friberg 2015:28). A tágan értelmezett „kultúra” terei meghódításának az elsőségét a politikai győzelemhez, s az előbbi szükségszerűségét az utóbbi eléréséhez, Antonio Gramsci gondolatai nyomán taglalja. (Gramsci neve, baloldalisága, de teóriájának igaza és felhasználhatósága a magyar csoport beszélgetéseiben is felmerült.) A kultúra terében zajló küzdelem gyakorlatias, példákkal illusztrált kötete például a franciaországi identitárius kiadó által publikált identitárius ABC, amelyben gondolkodók, politikusok mellett zenekarok, stílusok, filmek, könyvek sorakoznak (Vardon-Raybaud 2011). Maga a kötet pedig több példányban elérhető volt a párizsi identitárius közösségi tér könyvespolcán, megvásárolható alaplíként. Az elemző externális pozíciójából szemlélve a metapolitika étikus meghatározása a következőképpen hangozhat: „a metapolitika a hétköznapi viták és ideológiai diskurzusok fölé emelkedik, és olyan életmóddá növi ki magát, amelyben a politikai és a nem-politikai közötti távolság olyannyira lecsökken, hogy minden politikaivá lesz”³ (Zúquete 2018:38). Minkenberg a baloldali módszerek átvételének gyakorlatát, szintén a külső, elemzői szemszögből nézve a következőképpen látja: „Az újjobboldal többé-kevésbé sikeresen kisajtítja a politikai ellenfeleinek, különösen az új baloldalt és az új társadalmi mozgalmaknak a stratégiáit és témáit. A »témameghatározás« e folyamata

egy kulturális háború, egy Kulturkampf von rechts vagy egy Gramscisme de droite létrehozását célozza, azzal a céllal, hogy a nyilvános vita fogalmait a homogén nemzet, az erős állam és a minden »idegen« diszkriminációjának jobboldali meghatározásaival töltse meg”⁴ (Minkenberg 2000:179–180).

Az újjobboldali, identitárius eszmerendszer, gondolkör másik központi terminusa az etnopluralizmus fogalma. A rasszizmus, xenofóbia vádak, értékelések, kategorizációk ellenében a faj, a rassz, az etnikum vérségi felfogásával szemben az etnopluralizmus a kultúra elsőségét hangsúlyozza (lásd Bar-On 2013:148; Zúquete 2018:268). Egy adott közösség, például a nemzet szorosan a lokalitáshoz kötött, territorialis felfogásával szemben az etnopluralizmus a kulturális azonosság, erőteljes hasonlóság kívánalmát helyezi középpontba (Sedgwick 2019:XVIII). Ideálja szerint minden etnikum, kulturális közösség a saját terében, saját homogén közösségében képes értelmes, prosperáló életet élni, az ezzel ellentétes folyamatok, heterogén társadalmak konfliktusokhoz, akár polgárháborúhoz vezethetnek.

Egy gyakorlati példán bemutatva az elképzelést, amikor Párizsban a 2019. március 15-i új-zélandi Christchurch mecsetjénél történt támadás után kérdeztem a La Nefben tartózkodók egy csoportját, annak ürügyén, hogy a hírek szerint a támadó európai identitárius csoportoknak is adományozott, s többek között az osztrák rendőrség is nyomozást indított az ügyben, ez utóbbi feltételezést természetesen nyomban elhessegették, az esetet pedig annak világos, egyértelmű illusztrációjaként értelmezték, hogy a multikulturalizmus nem működik, különböző kultúrák nem képesek egymás mellett békében élni.

Az etnopluralizmus fogalma az újjobboldalhoz sorolt szerzők (történjék e beosztás akár öndefiníálás alapján, akár külső tudományos vagy újságírói kategorizáció révén) műveiben értelemszerűen árnyalatnyi különbségekkel, eltérésekkel jelenik meg, s nem marad el a vitatás gesztusa és kritikai kommentálás sem. Alain de Benoist és Charles Champetier ezredfordulón írt *Kiáltvány az európai reneszánszért*

² Saját fordításom, az eredeti szöveg: „Metapolitics, simply put, is about affecting and shaping people's thoughts, worldviews, and the very concepts which they use to make sense of and define the world around them.”

³ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „metapolitics rise above mere debates and ideological discussions and grow into a way of life in which the distance between the political and the nonpolitical is narrowed to the point at which everything is political”.

⁴ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „The New Right more or less successfully appropriates the strategies and issues of its political opponents, specially the New Left and new social movements. This process of 'issue framing' aims at establishing a cultural war, a Kulturkampf von rechts, or a Gramscisme de droite, with the goal of filling terms of public debate with a right-wing definition of a homogeneous nation, a strong state and discrimination against all things 'foreign'.”

című munkájában, ha maga a kifejezés nem is szerepel, az adott helyzet kritikai szempontú elemzését és az írók által válságjelenségekként azonosított eseményekre, folyamatokra adandó kíváncsi válaszokat át- és átszövi a fentebb röviden meghatározott etnopluralizmus elvéhez köthető gondolatok sora. Benoist és Champetier a modernitást alapvetően meghatározó jelenségeket öt egymásra ható, egymásba kapcsolódó folyamatként írja le, amelyek az individualizáció, a „tömegesítés” (massification), a deszakralizáció, racionalizáció és az univerzalizáció (Benoist – Champetier 2012:10). A felfestett képből következik a szerzőpáros gondolatrendszerében az az értékelés, amely szerint a modernitás észszerű cselekvést feltételező emberképéből, a racionális individuumok összességének ideájából vezethető le az, hogy az emberi diverzitás, a világ sokfélesége akadálynak vagy akár veszélyesnek is minősülhet. E globálisan működő, ideológiának tartott, ám ezen a szűkebb definíción túllépve világrendszerként is meghatározott jelenséget liberalizmusként írják le és jelölik ki legfőbb ellenségként.

A manifesztó második része taglalja a szerzők leírásait, diagnózisait az emberi lét alapvetőnek tekintett szféráiról és magáról az emberről s a világról, amelyben él. Ennek nyolcadik „A világ: pluriverzum” című fejezetében rögzítik, hogy a „A sokféleség benne rejlik az élet mozgásában, amely virágzik, ahogyan egyre összetettebbé válik”⁵ (Benoist – Champetier 2012:27), s ezzel összhangban kijelentik, hogy a modernitás folyamataival kritikus, az univerzalizáló globális liberalizmussal szembeszegülő, kiutat mutató újjobboldal a diverzitás és sokszínűség ünneplője és támogatója. A kiáltvány harmadik nagyobb egységében Benoist és Champetier meghatározzák az újjobboldal pozíciót, álláspontját különféle alapvetőként kategorizált ügyekben.

Második pontjukban, a „Rassizmus ellen: a különbözőség jogáért” címet viselő fejezetben a rasszizmus gyökerét a tudományos pozitívizmusban, a társadalmi evolucionizmusban azonosítják (a fajgyűlölet premodernsége, az előítéletek általános emberi vonásként való meghatározása mellett érveket „liberális mesének” minősítik) és kétféle lehetséges rasszizmus-ellenességet mutatnak fel. Az univerzalista antirasszizmus, állítja a szerzőpáros, éppen a rasszista gondolat következtetéseivel megegyező állításokhoz jut el, lényegében tagadják

a különbözőségeket és éppúgy homogenizáló, egy-ségesítő szándékkal lépnek fel. Míg az újjobboldal elveihez illeszkedő, azokon alapuló antirasszista felfogás a differencializáló antirasszizmust elismeri és hangsúlyozza, hogy „Az emberi fajtak nem csökkenthető sokfélesége valóságos kincset jelent”⁶ (Benoist – Champetier 2012:33). A kizárás és az asszimiláció aktusai helyett a kiáltvány alkotói az általuk más csoporthoz tartozók „Másikként” való elismerését és a csoportok közötti párbeszédet javasolják mint az újjobboldali értékrend választását a problémakörre. A külső elemzői nézőpont azonban az etnopluralizmus koncepciójában is azonosíthatja a kizárás szándékát: „Az etnopluralizmus csak úgy tűnik, hogy pluralista és liberális; lényege a kultúrák és etnikumok politikailag kikényszerített elkülönítése földrajzi kritériumok szerint, egy globális apartheid létrehozása. Így az etnopluralizmus az újjobboldal ellenmodellje a multikulturalizmussal szemben, egy modernizált stratégia a bevándorlás és az integráció ellen”⁷ (Minkenberg 2000:180).

Guillaume Faye, szintén a francia újjobboldalhoz sorolt író (bár maga 1986-ban kilépett a mozgalmából, s annak egyik befolyásos, Benoist által fémjelzett szervezetéből, a GRECE⁸-ből) az *Archeofuturizmus: Európai víziók a katasztrófa utáni korról* című művében az etnopluralizmus rövid kritikáját is részletezi. A fogalom eredetinek vélt értelmét emeli ki, vagyis azt, hogy az emberek közötti különbségeket tisztelni kell, és minden népnek saját területén és saját etnokulturális határai között kell élnie. Ugyanakkor Faye úgy látja, hogy Benoist és Champetier az előbbi értelmezéseken (amelyekkel ő egyetértett) túllépve, bagatellizálta az általa katasztrófálisnak tartott bevándorlást Európába, és tulajdonképpen „megadták magukat” a népmozgásoknak és az ezt népszerűsítő „multikulturalista” nézőpontoknak (Faye 2010:33–37). Azaz Faye, kritikai megjegyzései alapján,

⁶ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „irreducible plurality of the human species constitutes a veritable treasure”.

⁷ Saját fordításom, eredeti szöveg: „Ethnopluralism only appears to be pluralist and liberal; its essence is a politically enforced segregation of cultures and ethnicities according to geographical criteria, a global apartheid. Thus, ethnopluralism is the New Right's counter-model to concepts of multiculturalism, a modernized strategy against immigration and integration.”

⁸ Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne / Research Group for the Study of European Civilisation / Kutatócsoport az európai civilizáció kutatásáért

⁵ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „Diversity is inherent in the very movement of life, which flourishes as it becomes more complex”.

túláságosan békülékenynek, behódolónak tartja az etnopluralizmus fogalmának szerinte megváltozott, megváltoztatott jelentését, kiemelve, hogy a politikai korrektség elveinek is igyekszik megfelelni. Bár Guillaume Faye 2019. március 6-án elhunyt, műveiben felvázolt vízióinak, gondolatainak hatását kiválóan illusztrálhatja Ico Maly digitális etnográfiai eszközökkel végzett kutatása, amelyben feltárja például az osztrák identitárius vezető, Martin Sellner és felesége, Britanny Sellner videóiban tetten érhető, faye-i ihletésű tartalmakat (Maly 2022).

Fentebb egy rövid példával illusztráltam, milyen módon reflektáltak a párizsi csoportban az etnopluralizmus fogalmára, annak (számukra) köznapiság értelmezésére. E koncepció hasonlóképben többször megjelenő eleme volt a budapesti csoport interpretációinak is, akik az imént vázlatosan taglalt vitát nem említve, de tulajdonképpen a faye-i olvasatot, illetve a faye-i olvasatban Benoist és Champetier „eredeti”, „megalkuvásmentes” etnopluralizmus meghatározását alkalmazták. Azaz, erőteljesen visszautasították az őket „rasszistaként” megjelenítő, kategorizáló értékeléseket, illetve gúnyolódtak is ezeken a számukra leegyszerűsítő, ellenséggépző megszólalásokon, s emellett érveltek, hogy ők az etnopluralizmus gondolatát valló, identitárius aktivistaként, e gondolat magyarországi képviselőiként nem sorolhatók be a rasszista gondolatokat is propagáló „klasszikus szélsőjobboldalhoz”. A rasszizmus politikai ellenséggépző ereje mellett érvel Daniel Friberg is *Az igazi jobboldal visszatér: Egy kézikönyv az igazi ellenzék számára* című jobboldali, újjobboldali enciklopédiaként is leírható művében, a fogalmat a „tömeges migrációt” kritizáló elleni fegyverként értelmezve (Friberg 2015:100–101).

Példaként, magyarázatként többször hallottam azt az érvelést a budapesti mozgalom vezetőjétől, akár érdeklődő potenciális vagy a csoportba belépett új tag(ok)hoz szólva, hogy az etnopluralizmus a gyakorlatban azt jelenti számukra, hogy nincsen semmiféle probléma azzal, ha valaki, valamely afrikai országban saját népe szokásait, hagyományait, életmódját éli és követi. Sőt, ez éppen megfelel az etnopluralizmus gondolatának, és nagyon helyesen cselekszi ezt, ahelyett, hogy valamiféle (a mozgalom elvei alapján káros) „globális trendhez” kapcsolódna. Ebben az értelmezésben a problémát vagy – talán még élesebben érzékeltetve az identitáriusok által feltételezett tétjét a kérdésnek – a veszélyt az jelentheti, ha valamely etnikum tagjai tömegével elindulnak és egy más etnikumú, más kultúrájú

területre érkeznek, s az ottani gyökeresen más történelmi tapasztalatokkal, eltérő tradíciókkal, cselekvési módokkal, kinézettel bíró közösség területén letelepsznek és megváltoztatják, átalakítják az adott ország struktúráit, az ott élők „eredeti” „hagyományos” életét.

Az etnopluralizmus fogalmának a francia újjobboldalhoz sorolt gondolkodók, szerzők meghatározás-kísérleteiből s a budapesti és párizsi csoport olvasataiból is látható, hogy e gondolat szorosan összekapcsolódik a „migráció”, a „bevándorlás” képeivel és az identitárius világgépben az ezekből tulajdonképpen automatikusan következő konfliktusokból, az „öshonos nép(ek)et” veszélyeztető szokásokból, fizikai agressziókból álló képzetekkel. Így az identitárius ideológiák vázlatos ismertetéséből nehezen indokolható volna a migrációról alkotott vélemények, megítélések rendszerének rövid bemutatása, kiváltképp, hogy a kutatott mozgalmak maguk is egyik fő témájukként jelölték meg e kérdéskört. Különféle, szimbólumként és szimbolikus cselekvésként is értelmezhető tárgyak sora (matricák, pólók, molinók), elnevezések (Végvár), mindennapi, csoporton belüli szokások (hangsúlyozottan disznóhús felszolgálása a közösségi térben) és több megmozdulás, akció, performansz, demonstráció példázzák a kérdéskör fontosságát.

Benoist és Champetier kiáltványában a migráció bemutatásakor is egyfajta egyensúlyozásként is leírható értelmezést láthat az olvasó, hasonlóképpen a rasszizmust taglaló és elutasító, etnopluralizmust propagáló érveléshez. „A bevándorlás ellen: a kooperáció mellett” pontban, a címben is jelzett dichotómia kifejtésében a szerzőpáros úgy érvel, hogy a „nyugati civilizáció” idealizálásától, népszerűsítésétől fűtött embertömegek, így az iparosodott társadalmak kiváltképpen, valójában cserélhető alkatrészként, áruként tekintenek az emberre, ezzel hangsúlyozva a „nyugat” felelősségét, s maguk is negatív hatásait élik meg e mozgásnak (Benoist – Champetier 2012:33–34). Ezen érvelés alapján az európai, „nyugati” országokba érkezők kiszakadnak szülőföldjük világából, saját kontextusukból és olyan országokba érkeznek, amelyek gazdasági eszközként tekintenek rájuk, míg a befogadó ország lakói szembesülnek társadalmi, városi képpének megváltozásával, a különböző konfliktusok kirombolásával. Ezzel szemben a manifesztó írói kooperációként karakterizálják az újjobboldali álláspontot, amely a „nyugat” és az általuk „harmadik világnak” nevezett országok összessége közötti együttműködést, segítséget foglalja magába. Az

általuk „jakobinus nemzetállamként” leírt országok állampolgársághoz való viszonyát individualistának, atomizálóknak tartják, amellyel szemben egy kommunárius, közösségelvű, az etnikulturális különbségeket inkorporáló modellt javasolnak.

Daniel Friberg enciklopédikus jellegű, újjobboldali – vagy ahogy ő fogalmaz: „igazi jobboldali” („real right”) –, alapvetőnek tartott eszméket taglaló könyvében leírja, hogy bizonyos elitcsoportok („baloldaliak”, „liberális jobboldaliak”) kettős beszédet alkalmaznak, amelynek egyik aspektusa a háborús uszítás és országok katonai megszállása, míg a másik oldalon az emberi jogok propagálása áll; a szerző értelmezése szerint mindkettő a „tömeges migrációt” segíti elő (Friberg 2015:41–42). Friberg az Európában európaiként való létezéssel szembeni agresszióként értelmezi mind az Európán belüli jelenségeket, mind a nem európai országokban történő katonai beavatkozásokat, és mindkét típusú „agresszió” leállítását szorgalmazza. Az újjobboldali, identitárius ellenségek fontossági sorrendjét, hierarchiáját tekintve jellemző, hogy Friberg gyakorta együtt használja a „tömeges bevándorlás” és a „szexuális szabadosság” vagy „szexuális devianciák” fogalmakat, amelyek így együttesen, összekapcsolódva mutatják az e mozgalmak által legnagyobbnak tartott veszélyeket.

Alan de Benoist a *Nézőpontok a jobboldalról* című háromkötetes művében, amelyben az általa vágyott és épített újjobboldali gondolkodás alapjait kísérli meg összefoglalni és az ellentétes világmagyarázatokat megvitatni, igen sokféle eszmerendszer, tudományos diszciplína, vallás témái kavarnak, ám az iszlámról kevés szó esik, az is főleg néhány utalás formájában más vallások, például a zoroasztrianizmus és mazdaizmus elemzésekor (Benoist 2017:85). Guillaume Faye több, címeikben is kifejező kötetben taglalja az Európát fenyegető „megszállás”, „hódítás”, „iszlamizáció”, „etnikai polgárháború” vagy „faji polgárháború” katasztrofális vízióit. Az *Etnikai apokalipszis: Közelgő európai polgárháború*, az *Európa gyarmatosítása*, a *Háború nyitánya: a közelgő összeomlás krónikája*, a fentiekben már idézett *Archeofuturizmus: Európai víziók a katasztrófa utáni korról*, a *Miért harcolunk: Katasztrófák konvergenciája* című kötetek egyértelműen jelzik a szerző jövőképét, valamint a bekövetkező események katasztrofális és tragikus jellegét. Ez utóbbi kötetet méltatta Jared Taylor is az 1990 óta megjelenő „Amerikai Reneszánsz” folyóiratban, aki a „fehér identitarizmus” egyik egyesült államokbeli teoretikusa és az európai újjobboldali és identitárius

pártokkal, mozgalmakkal, gondolkodókkal kötendő szoros kapcsolat, szövetségesség propagálója.⁹

Faye az „etnikai kérdést” tabunak tartja, számára éppen e tabusítás jelzi, hogy központi kérdésről van szó, amit a „bevándorláspárti elitek” („immigrationists”) diskurzusa hallgat és hallgattat el, illetve fordítja pozitívvá, kíváncsossá, Franciaország történelmének különböző eseményeit akként értelmezve, hogy az ország vagy történelmi elődei mindig is különféle etnikai csoportok olvasztótégelyeként funkcionáltak (Faye 2010:157–160). Ezzel a narratívával szemben a faye-i gondolkodás egyik sarokköve, hogy a „modern” népmozgásokkal „idegen”, s a katasztrofális jövőképek potenciális okozójaként kulcsfontosságú szerepű, iszlám vallású bevándorlók jelennek meg az európai térben, szemben a történelmi mozgásokkal, amikor jellemzően „közeli rokonok” (kelták, germánok, szlávok, rómaiak, egyéb európainak tekintett etnikumok) jelentek meg a franciának tartott területeken.

Ebből az érvelésből következően, de a budapesti és párizsi terepmunkák során kutatott csoportok émius értelmezései szerint is szervesen összefonódó „bevándorlás” és „iszlám kérdés” vizsgálatát érdemes lehet együttesen, egymáshoz illeszkedő módon végezni. Faye, Samuel P. Huntington „civilizációk összecsapása” koncepciójából kiindulva, az egyik alapvető konfliktusként az „iszlámmal való globális konfrontációt” jelöli meg (a francia nyelven 2004-ben kiadott kötetében). Értékelése szerint ez tehát nem csupán európai ügy, hanem – utalva a 2001. szeptember 11-i terrortámadások tapasztalataira – világméretű összecsapás (Faye 2012:46). (További említett konfliktusos gócpontok az Amerikai Egyesült Államok és Kína közötti háború lehetősége, a feszült India–Pakisztán viszony és a közkeleti helyzet instabilitása.) A Világkereskedelmi Központ tornyainak lerombolásával Faye szerint a klasszikus terrorizmus akcióit, támadásait, amelyek egy-két száz ember meggyilkolásával jártak, a „neoterrorizmus” új jelensége váltotta fel, amely képessé vált arra, hogy különféle technológiák fejlődésével, technikák újragondolásával, tömegméretekben tudjon pusztítani (Faye 2012:49–50).

Rögzíti, hogy az „iszlamofilek” meggyőződésével szemben a „mérésékeltnek” tartott muszlimok nagy része egyetért a terrorcselekményeken keresztül folytatott harccal, és különböző imámok nyilatkozatainak citálásával érvel amellett, hogy Európa meghódítására készülnek, aminek legfőbb

⁹ Jared Taylor munkásságáról lásd bővebben: Nieli 2019:137–154.

eleme nem a terror, hanem az iszlám vallású tömegek beözönlésének stratégiája, a mecsetépítések és az ezekben terjesztett radikálisként megjelenített eszméken keresztül a hívek indoktrinációja, a „szent háború” és Európa elfoglalásának gondolati, vallási megalapozása (Faye 2012:57–66). Faye több művének egyik kulcseleme Európa és ezen belül Franciaország elfoglalásának, meghódításának, kolonizációjának fenyegető lehetősége és már megkezdődő folyamata, amelynek vonatkozásába az iszlám vallás és híveinek veszélyességét példák során át vezeti le, a konkrét fizikai agressziótól kezdve (terrorizmus, utcai támadások, úgynevezett no-go zónák létrejötte) a „nem európaiak” tömeges bevándorlásán és vallási radikalizálódásán át az élet mindennapi szféráiban megjelenő kérdésekig (mint például a kendő használata vagy az oktatásban való részvétel) (Faye 2016). Meggyező példák felmutatásával konstruálja meg Michael O'Meara is az európai kontinensre, emberekre, életformára alapvetően veszélyes iszlám és „iszlamisták” képét, hangsúlyozva a következőkben tárgyalt iszlám mint totalitárius eszmerendszer értékelést is (O'Meara 2013:89–91).

Helyzetleírásának, érvelésnek egyik (szintén több írásán keresztül húzódozó) szála, hogy az Amerikai Egyesült Államok érdekelt abban, hogy Európa államait meggyengítse, e tekintetben „a kolonizáció és iszlamizáció az USA érdekeit segíti”, és így, legalábbis ebben e két tömbként is felfogható alukulat céljai megegyeznek, egyfajta „iszlamo-amerikai paktumban” forrnak össze (Faye 2011:44). Ezen összefüggés meghatározásán és bemutatásán túl azonban, ha az „iszlamizálódás” és „amerikanizálódás” veszélyeinek rangsorolását kell elvégezni, Faye egyértelműen és határozottan az előbbi tartja az Európát fenyegető válságjelenségek közül a legdrámaibbnak, s a fő különbségnek azt látja, hogy bár az „amerikamánia” is káros, de a tömegmédiá produktumait el lehet kerülni, míg az „iszlám totalitarizmus” előtt nem lehet menekülni (Faye 2017:117–126; Faye 2021:19–22).

Michael O'Meara *Új kultúra, új jobboldal: Anti-liberalizmus a posztmodern Európában* című, az újjobboldali identitárius eszmék összefoglalását és szintetizálását megkísérlő művében az iszlamizálódás és amerikanizálódás összekapcsolódó viszonyának példaként hozza, hogy „Franciaország új iszlám kultúrája – la culture black-beur, néger kapucnis öltözkéssel, rapzenéjének kakofóniájával, nárcisztikus karakterstruktúrájával és Európa magaskultúrája iránti megvetésével – nagyrészt az

amerikai kulturális hatások terméke”¹⁰ (O'Meara 2013:210).

A párizsi identitárius mozgalomban Benoist-ról kérdezgetve a szervezet tagjait, hallottam egy neki tulajdonított, az előbbiekkal ellentétes állítást, amelynek kapcsán elhangzott, hogy „Benoist tényleg fontos a csapatnak, de azért van olyan szövege, ami problémás, például azzal, hogy inkább legyen mecset, mint pláza, nem érthetünk egyet”.

Mind a párizsi, mind a budapesti identitárius mozgalmakban erőteljesen hangsúlyozták az előzőekben teoretikai szempontból tárgyalt biztonságot, biztonságosságot és muszlim közösségek összekapcsolását, ám a két terepen – mondhatni természet-szerűen – voltak hangsúlybeli eltérések. A párizsi aktivisták számára a „veszélyes (de mindenképpen elzárkózó) idegenek” jelenléte valóságos, minden nap megélt tapasztalatként volt része valóságészlelésüknek és értelmezéseiknek. Egy nemrégiben a szervezethez csatlakozását fontolgató beszélgetőtársam éppen lakóhelyének (egy párizsi külváros) drasztikus megváltozását említette mint motivációt. A budapesti csoport beszélgetéseire rendre előkerült, hogy az ő feladatuk éppen annak megakadályozása, hogy a „nyugati városokban” tapasztalható, szerintük élehetetlen, már-már apokaliptikus állapotoktól megvédjék Magyarországot.

Az iszlám vallásban hívők (s konkretizálva a szunniták, köztük is főként a szalafisták) jellemző vonásai a faye-i karakterológiában a fentebb említett vonásokon túl (az erőszak különböző formáinak gyakorlása, a hódítás, „szent háború” vagy dzsihád vívása) a „primitíviség” (ez egy alfejezet címe is) ami nem pusztán a muszlimok sajátja, hanem vallásuk inherens része is ebben az értelmezésben. „Az iszlám spiritualitása mindig is a legszegényesebb és a legközépszerűbb volt az összes emberi vallás közül”¹¹ (Faye 2019:91). Éppen így – szól a további faye-i jellemzés – az iszlám valláshoz és kifejezetten a szalafista ághoz, ami e világmagyarázatban Európát és Franciaországot is fenyegeti, elválaszthatatlanul hozzátartozik a bűnözés, a kriminalitás elnézése, megbocsátása vagy akár biztatása is, ha a muszlim

¹⁰ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „France's new Islamic culture — la culture black-beur, with its Negro hoodlum attire, the cacophony of its rap music, its narcissistic character structure, and its contempt for Europe's high culture — is largely a product of American cultural influence”.

¹¹ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „the spirituality of Islam has always been the poorest and the most mediocre of all human religions”.

közösségen kívüli emberek a célpontjai. A szerző ennek alátámasztására nem csupán a Franciaországban muszlimok által elkövetett bűncselekményekre utal, hanem történeti magyarázatként felvillantja az iszlám vallást megalapító „beduin harcosok és fosztogatók” képét (Faye 2019:93).

Milyen válaszok adhatók, milyen jövőképek, potenciális forgatókönyvek rajzolhatók, milyen stratégiák vázolhatók egy ilyen, az újjáboldali gondolkodók és identitárius aktivisták értelmezésében az „európai kultúrát”, „életmódot” drámai módon fenyegető veszély ellen? Egyféle választ adhat a fejezet rész elején elemzett metapolitikai munkát, akciót alkalmazó, tehát a kultúra megváltoztatásának céljával fellépő cselekvések rendszere, vagyis az, hogy a befogadás mellett érvelő, „migránssimogató” eszmerendszerek propagálói ellen kell fellépni, demonstrációkkal, szimbolikus gesztusokkal, kiadványokkal, videókkal, matricákkal. Ezt kiegészítheti a fizikai önvédelem, ami éppen úgy bevethető (legalábbis a párizsi csoport esetében) a különféle antifa csoportokként meghatározottakkal szemben, mint az „agresszív bevándorlókkal” szemben.

Ugyanakkor például a faye-i víziókból kiindulva (amelyeket nem feltétlenül osztanak a párizsi vagy budapesti csoportok tagjai, viszont érzékletesen szemléltetik a legborúlátóbb jóslatok, predikciók főbb attribútumait, fontos elemeit) az efféle cselekvések pusztán apróságok lehetnek, ha a felfestett jövőképet vizsgáljuk. Faye nézőpontjának egyik eszmei alapja, amikor a világ és Európa jövőbeli sorsának különféle verzióit, opcióit jósolja, hogy a káoszról, a pusztulásról, a már-már vallásos apokalipszis-képekhez hasonlító jövőverziókból épülhet fel egy új, összeomlás utáni „poszt-káosz” világ, idézve Nietzsche örök visszatérés koncepcióját is, amit a születés és halál, rombolás és építés ciklikusságát megjelenítő gondolatként értelmez (Faye 2012:186). Több művében rangsorolja a lehetséges forgatókönyveket súlyosságuk, a katasztrófálisság, az összeomlás mértéke alapján (az igen kifejező *Apokaliszisz szcenáriók* (*Apocalypse scenarios*), *Katasztrófa szcenáriók* (*Catastrophy Scenarios*), *Hogyan bontakozik ki a háború – Lehetőségek és előrejelzések* (*How the War Shall Unfold —Possibilities and Predictions*) és a semlegesebb hangulatú *Lehetséges szcenáriók* (*Possible scenarios*) fejezetcímek illusztrálhatják írójuk jövőre reflektáló, derülátóként nehezen kategorizálható attitűdjét), melyekben a „kiseb” az „enyhébb” potenciális válságoktól halad a kiterjedt, globális összeomlásokig. E fenyegető, bár a faye-i világképben szükséges, az új utak, esélyek,

összességében a világ újjászületésének lehetőségét is megteremtő jövőképek közös eleme az erőszak burjánzása, az etnikai, vagy általa akár „faji” polgárháborúk is megjelenített összecsapások sora, a „neoterrorizmus” akár nukleáris csapásokat is bevető támadásai, vagyis a valósággá válható forgatókönyvek legextrémebb pontjai szükségszerűen együtt járnak a jelenlegi rend és akár a teljes civilizáció összeomlásával is.

Maga Faye ezeket tartaná kíváncsnak, azaz a status quo, a világrend, a technológiai adottságok totális pusztulását, hogy egy új rend alakulhasson, s például, egyik predikcióját alapul véve, neolitikumi vagy középkori életmódokat folytató közösségek jöjjenek létre, az összeroskadó államok romjain (Faye 2012:194–197). Ahogyan fentebb említettem, a kutatott mozgalmak tagjaitól efféle kidolgozott összeomlás-teóriákat nem hallottam, saját apokalipszis-verziójuk (legalábbis efféle, nem vallásos értelemben) nem volt, ugyanakkor, ha nem is a faye-i totális katasztrófát és civilizációs összeomlást idézve, de a kutatás alatti jelenük elemzésekor, értékelésekor felbukkantak az előbbiekkal párhuzamba állítható narratívák.

Mindkét csoport, értelemszerűen más tudásokból, tapasztalatokból következtetve, úgy látta, hogy a „nyugat” (értve ezalatt főként Nyugat-Európát) egyes pontjain, amelyeket legerősebben „sújt a muszlim tömegek beözönlése”, valóban katasztrófális állapotok uralkodnak. A párizsi csoport természetesen saját külvárosi (banlieu) tapasztalattal példálózott, míg a budapesti csoport különféle információkból (hírek, külföldi identitáriusok beszámolóit) konstruálta a „pusztuló nyugat” képét (amelynek a „hatvannyolcasok”, „progresszívek” szexualitással kapcsolatos ideológiai szintén hangsúlyos elemei voltak). A mozgalom saját szintjén végezhető személyes és csoportszintű cselekvéseken túl, a párizsi és budapesti szervezetek tagjainak is van egy alapvetően megegyező képe arról, hogy mi is volna a helyes makroszintű, azaz állami vagy akár európai léptékű megoldás.

Ezen a ponton már jobban közelíthető a faye-i (egyik) felvázolt verzióhoz az *Európa gyarmatosítása* kötet utolsó fejezetének címében feltett, a „Milyen lehetőségek vannak?” kérdésre adott egyik válaszlehetőség, ami a *Visszahódítás elve* (*The Principle of Reconquest*) és a *Reconquista forgatókönyv* (*The Reconquista Scenario*) alfejezetekben körvonalazódik. A szerző a különböző, bevándorlást kezelő főbb álláspontokat (időleges lassítás, integráció, asszimiláció, kibocsátó országok segítése) elvetendőnek

tartja, sőt értékelése szerint az illegálisan itt tartózkodók és bűncselekményeket elkövetők tömeges deportálása sem elegendő, pontosabban elkészt lépés Franciaország (és Európa) jelenlegi helyzetében. A reconquista forgatókönyv felvázolásakor Faye a különféle juttatások, de akár a munkalehetőségek megvonásával, a francia állampolgárság odaítélésének drasztikus megnehezítésével (a *jus sanguinis* alapján) kezdené a nem európai tömegek jelentette európai veszély kezelését, mely rendelkezések saját értelmezése alapján megfelelnek a főbb nemzetközi szerződéseknek, a nemzetközi jogrendnek (Faye 2016:457–459). Ám leszögezi, hogy történelmi változások a jogrendszert is befolyásolják, megváltoztatják, így egy „forradalmi kormányzatnak” olyan jogi szabályozásokat, alapvetéseket is meg kell változtatnia majd, amelyek az eddigi keretrendszerben megkérdőjelezhetetlenek, így az állampolgárság visszamenőleges hatályú visszavétele, az itt lévő bevándorlók visszatelepítése, a házassági szabályok felülvizsgálata. Jogról alkotott elképzelését ebben a kontextusban talán a következő rövid idézet szemlélteti a legjobban, amelyet Faye Carl Schmitt-től eredeztet, és megjegyzi, hogy Charles De Gaulle is ezt a nézetet osztotta: „a legitimitásnak elsőbbséget kell élveznie a törvényességgel szemben”¹² (Faye 2016:459).

A francia identitáriusok saját kiadású, *30 intézkedés a remigráció és az identitás politikájáért* (*30 Mesures pour une politique d'identité et de remigration*) című könyvében, ha nem is a faye-i megoldásjavaslatok teljes körű átvételét, de az általa idézett konkrét javaslatok közül is láthatunk néhányat (bár Faye ezek némelyikét már hiábavaló és késedelmes lépésként ítélné meg), s ezen túl a mű szellemisége, a benne megfogalmazott célok is azonosak. Noha „Az Identitáriusok” (*Les Identitaires*) szerzői megjelöléssel kiadott kötetben egyébként sem rá, sem más újjobboldalhoz, identitárius gondolkodókhoz sorolt szerzők műveire nem hivatkoznak. Ahhoz, hogy a „remigráció” vagy „reconquista” kívánatos folyamatát elindítsák, fenntartsák és sikerre vigyék, az identitárius írók is idézik a *jus soli* elvének problematikuságát, ami az ő meghatározásuk szerint azt jelenti, hogy egy adott ország területén született személy állampolgárságot kap, függetlenül attól, hogy szülei milyen nemzetiségűek (*Les Identitaires* 2017:14). E megközelítés helyett a szerzők az állampolgárság és az identitás összekapcsolásának elvét tartják működő

alapvetésnek, aminek kifejezésére és a bevándorlás megállítására, visszafordítására a könyvbeli harminc pontban összeszedett intézkedésterveket, kívánatos lépéseket ajánlják.

E javaslatok legtöbbje jogszabályváltoztatások sorával teremtené olyan jogi kontextust és gyökeresen átalakított léthelyzeteket, amelyek szándékaik szerint vagy megakadályoznák az országba való belépést, vagy egyszerűsíténe a kitoloncolást, végül élehetlenné tennék (főként „muszlim bevándorlók” számára). Efféle lehetséges és identitárius szempontból kívánatos intézkedések lennének a családgyesítések leállításai – amelyek az „invázió trójai falovaként” (*Les Identitaires* 2017:21) működnek szerintük –, a bűncselekmények elkövetőinek deportálása és a már priusszal rendelkezők kitiltása, s az állampolgárságuk visszavonásának lehetővé tétele, az illegálisan Franciaországban tartózkodókat foglalkoztatók büntetése, és a menekültekkel foglalkozó, őket támogató szervezetek és mondanivalójuk betiltása és szankcionálása. Másik központi pillére e tervzetnek a különféle szociális ellátások drasztikus csökkentése vagy leállítása a „nem európaiak” számára, s több, a vallás és kultúra szféráját megcélzó javaslattal – mint a halál étkezés megszüntetése az iskolákban, a kendőviselés betiltása, a szélsőségesnek tartott imámok kitiltása stb. – a Franciaországban „bevándorlóként” létezés ellehetetlenítése.

A kötetben megfogalmazott harminc pont, azok üzenete, a deklarált célok és az azokhoz rendelt megoldási javaslatok, lehetséges intézkedési tervek, a jövőben (egy identitáriusokhoz kapcsolódó, elképzeléseiket valló adminisztráció hatalomra kerülésekor) meghozandó döntések a francia Identitás Generáció szervezetek hivatalos programjának tekinthetők, hiszen a mozgalom kiadója, az *Éditions IDées* publikálta, előszavát az akkori országos vezető írta, a szerzőséget pedig szimbolikus értelemben az egész csoport vállalta („Az Identitáriusok” [*Les Identitaires*]). A párizsi mozgalom tagjainak kettős volt e névtelenségre, vagy más szemszögből nézve közösségi fellépésre, alkotásfelvállalásra adott magyarázata: egyfelől szerintük e gesztus hangsúlyosan kiemeli, hogy egységesen, csoportként jelennek meg, másfelől néhányan az anonimitás dilemmájának felbukkanásakor a szervezethez tartozás kockázatait, a nyilvános felvállalás veszélyeit idézték. E példa emlegetésekor azok többsége, akiknek felvettem a könyv és a közösségi szerzőség kérdését, az első verziót mondták nekem, míg a második lehetőség inkább asszociációként merül fel, olyan

¹² Saját fordításom, az eredeti szöveg: „legitimacy must take precedence over legality”.

eshetőségeként, amelyet a francia és saját megélésük szerint még inkább a párizsi ellenséges környezetben szükség lehet kivédeni.

A budapesti Identitás Generáció csoportnak efféle írott kiadványa, manifesztója a szervezet kutatásának időszakában nem volt, ugyanakkor a francia testvérmozgalmaik alkotta könyv pontjait, iránymutatásait, vágyott rendelkezéseit maguk is akár pontosan megismételték, akár hasonló ötleteket osztottak meg velem, bár e kötetet nem ismerték, nem olvasták. A magyarországi, fővárosi csoport muszlimokról, „nem európai bevándorlókról” konstruált képét legpontosabban talán a megelőzés és a védelem kulcsszavakkal lehetne röviden összefoglalni. (Itt érdemes lehet felidézni a mozgalom közösségi terének nevét, a Végvárat, s annak lehetséges jelentéstartalmait között a defenzív jelleget.) Azt az állításukat, hogy Magyarországon nincs „olyan tragikus helyzet, mint nyugaton”, a legtöbb esetben azzal egészítették ki, hogy éppen ennek a békés és védett helyzetnek a fenntartását, megőrzését akarják segíteni a kultúrát célzó, metapolitikai akcióikkal, mozgalmuk építésével, vidéki szervezetek létrehozásával. A déli határkerítés felépítését határozottan támogatták, és szorgalmazták egy keleti határzár felhúzását is, mert értékelésük szerint erre a szakaszra helyeződött át az „illegális bevándorlók” útvonala. Amikor a hírek a déli határsávnál történt valamely konfliktusról szóltak, vagy gyülekező „bevándorló csoportokról” hallottak, akkor többektől megjelent az „oda kéne csapni”, „tűzparancs is kéne” konfrontatív álláspont. S ezzel párhuzamosan állandóan fölbukkanó diskurzuselem a „migránsokat” védő politikusok és nem kormányzati szervezetek kárhoztatása.

E rendészeti, határvédelmi javaslatok, vagy akár követelések, értelemszerűen a makroszintű politikai döntések szférájába tartoznak és azóta sem valósultak meg. Ám milyen egyéni döntéseket, individuálisan vagy saját kisebb csoportjukkal is végrehajtható cselekvéseket, gesztusokat kínáltak maguk számára és a velük egyetértőknek az „iszlám jelentette veszély” ellenében, amelyek itt Magyarországon is megcselekedhetők? Az egyik ilyen individuális szinten is gyakorolható cselekvési (vagy talán pontosabb a nem-cselekvési) ötlet a budapesti gyároszók bojkottja volt, mivel érvelésük szerint a különböző nemzetiségű, de mégiscsak muszlimok által üzemeltetett étkezdék a befolyó összegek egy részét valamelyik magyarországi muszlim egyháznak továbbítják, akik pedig ebből a pénzből folytathatják (a csoport szerint) káros tevékenységüket,

térítésüket, befolyásolásukat. Ezen érvrendszerből következően minden egyes gyros szendvics vagy kebabozóban vásárolt étel az iszlám hit terjesztését, propagálását segíti, ezért ennek elutasítása apró, de fontos gesztus, s a budapesti mozgalom vezetője azt is javasolta, hogy ezek helyett görög étkezdékbe járjon az, aki hasonló ételekre vágyna.

Az evés, az étel és az étrend szimbólumként, politikai szimbólumként való értelmezését a fent említett francia identitárius kiadvány több pontja érinti. A halál étrend iskolai betiltására már utaltam, de megjelenik egy sokkal inkább elvi állásfoglalásként interpretálható javaslat is a 28. pont címében: „*A francia kulináris identitás védelme*” (*Protection de l'identité culinaire française*), ami párhuzamba állítható a magyar csoport álláspontjával is. A mozgalom néhány alapembere megpróbálkozott egyfajta riport készítésével is a Fehérvári úti mecsetben egy nyitott eseményen, ám innen igen hamar kiküldték őket. A történet elmesélésekor egy hasonló akciót is terveztek, amikor szintén kamerákkal felszerelve tettek volna fel (szándékaik szerint) provokatív kérdéseket a nők helyzetéről, a terrorizmusról, a fizikai erőszakról.

Végezetül az újjobboldali és identitárius Európa-képek alapvető jellemzőit kísérlem vázolni, melyek a fejezetben említett témák, kérdéskörök egyfajta összegzését, metszéspontját is adhatják, hiszen mindegyik témakör, a metapolitikától az etnopluralizmuson keresztül az „iszlámkritikán” át a szexualitásig, valamiképpen Európáról is szólt, s magukat európaiként definiálók szóltak e kérdésekről, amelyek világnézetük, politikai cselekvéseik, jóslataik és javaslataik alapvető pontjait jelentik. Az Identitás Generáció franciaországi létrejötté, majd a különböző országbeli mozgalmak európai hálózatának kiépülése is szervesen kapcsolódik az „európai identitás” létrehozásának szándékához, annak vágyott megteremtéséhez.

A fejezetben tárgyalt szerzők közül Benoist nézőpontja történésziként is jellemezhető, a GRECE egyik alapítójaként deklarált célja volt az európai civilizáció vizsgálata, az erről összegyűjtött tudások rendszerezése és bemutatása. Nagyléptékűnek tekinthető szemléletmódja eddig idézett munkáiból is kitűnhet, *Nézőpontok a jobboldalról* című háromkötetes munkájának összes része, különböző szempontok alapján, főként Európával, az európaisággal, az Európából származtatott gondolatrendszerekkel összefüggő kérdésköröket taglal, kezdve az első, *Alapok és örökség* (*Foundations and Heritage*) alcímű kötet történeti vizsgálódásaival, etruszk,

kelta, viking, hellén világok bemutatásával, majd folytatva a filozófiai és különféle tudományos diszciplínák (biológia, etológia, pszichológia, pedagógia) áttekintésével. A második, *Rendszerek és viták* (*Systems and Debates*) alcímű kötetben politikai ideológiák és saját szempontjai szerint fontosnak ítélt gondolkodók (többek között Tocqueville, Renan, Gobineau, Sorel) szerepét, elméleteit elemzi, majd a nagy vitákként interpretált kérdéseket, mint a vallás szerepe, a nők helyzete, fogyasztás, fogyasztói társadalom, eutanázia, technológia stb. mutatja be. Harmadik kötetében, a *Viták és nézőpontok* (*Controversies and Viewpoints*) címűben egyfelől folytatja a kiemeltnek ítélt gondolkodók vizsgálatát, akár vitatja, akár egyetértőleg idézi megállapításait (Koestler, Evola, Marcuse, Gramsci stb.), majd Franciaországot elemzi, művelődéstörténeti, de regionális szempontból is.

Történeti, őstörténeti érdeklődését jól példázza két másik, szűkebb témákra fókuszáló kötete, a *Rúnák és az írás eredete* (*Runes and the Origins of Writing*) és az *Indoeurópaiak: A haza nyomában* (*The Indo-Europeans: In Search of the Homeland*), melyekben a 19. és 20. század európai őstörténetét kutató archeológiai, lingvisztikai vizsgálódásait összegzi, és elmélkedik az írás eredetéről, a rúnák mágikus, rituális használatáról, vagy éppen az indeurópaiak származásának helyéről, régészeti és nyelvészeti teóriák probabilitásáról. Benoist ezen művei jól illusztrálják azt, hogy milyen fontosságot tulajdonít az európai civilizációs identitás kialakításában vagy újraalakításában a múltnak és a történeti gyökereknek. Kiemelten hangsúlyozza a kereszténység előtti antikvitásról, sőt, annál is ősbibb időkről szóló tudások felelevenítését és megismerését.

Ez a történelmi nézőpont visszaköszön a már több pontjában is elemzett, Benoist és Champetier páros által írt manifestóban, bár a kiáltvány műfajából adódóan kétségkívül rövidebb, tömörebb formában, mint az előbbi művekben. Az etikát és moralitást taglaló pontban pozitív felhanggal jelenik meg Arisztotelész erénytana, míg Kantot kárkoztatja, akinek (e nézőpontból) a gondolatrendszerére épül az emberi jogok eszméje, amelyet a szerzőpáros „nyugati etnocentrizmusnak” tart, és amellyel szemben az írók a társadalmi élet pluralitását, sokféleségét favorizálják, Nietzsche nyomán az apollói és dionüszoszi formák elfogadását. Hasonló logika alapján kritizálják egy univerzális világrend kiépülését és érvelnek a „pluriverzum” megközelítés mellett, ismét a sokféleséget hangsúlyozva. A szilárd és világos identitások kialakításának és megőrzésének

szükségességét kiemelve leírják azt a modellt, amelyet kutatót közösségeim is hangsúlyoztak: „[...] az ember egyszerre lehet szomszédságának, városának, régiójának, nemzetének és Európának a polgára, a szuverenitás egyes szintjeire ruházott hatalom természetétől függően”¹³ (Benoist – Champetier 2012:31).

A föderális Európát javasoló pontban összegzik, miért elvetendő az egyéb Európa-konceptciók, s miért vált problematikus a nemzetállami forma, amelynek előzményeként az abszolút monarchiát és az ellene kitört „jakobinus forradalmiságot” határozzák meg. „A nemzetállam már túl nagy, hogy megoldja a kisebb problémákat, és túl kicsi, hogy választ adjon a nagyokra”¹⁴ (Benoist – Champetier 2012:37). A szerzők szerint a centralizált, technokratikus, szuverenitást eltörlő Európa helyett, a békét nehezen fenntartó Nemzetek Európaja kép, illetve egy európai nemzetállam létrehozása helyett a kontinenst föderatív alapon kell újjászervezni: „Európának (Nyugat, Közép és Kelet) alulról felfelé kell újjászerveznie magát, szoros kontinentális társulásban Oroszországgal”¹⁵ (Benoist – Champetier 2012:38). (Érdemes észben tartani, hogy a kiáltvány eredeti, francia fogalmazványa 1999-ben jelent meg.)

Hasonló Faye katasztrófák, összeomlások, apokalipszisek utáni új, kívánt világról alkotott felfogása is (amely idézi, hivatkozza Benoist koncepcióját): az „igazi” európai birodalom kialakítása a cél, amelynek a gyengeként, de mégis elnyomóként jellemzett Európai Unió az előfutára, annak összeomlásából nőhet ki az új rend. S hogy mi történe a birodalmi Európában a nemzetállamokkal, a nemzetállami eszmével a faye-i gondolkodásban, jól szemlélteti Franciaország felvázolt jövője. A forradalomból kinövő, elavult, Párizs központú francia állam helyébe „Gallia” léphetne, egyfajta visszatérésként a múltba, és a különböző régiók szabadon és saját lokális identitásaikat megélve létezhetnének

¹³ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „[...] one can be, at one and the same time, a citizen of one’s neighbourhood, city, region, nation, and of Europe, according to the nature of power devolved to each of these levels of sovereignty.”

¹⁴ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „the nation-state is now too big to manage little problems and too small to address big ones”.

¹⁵ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „Europe (Western, Central, and Eastern) must reorganise itself from the bottom up, in close continental association with Russia.”

az új, közös, európai birodalomban. Mely államalakulat, Faye megnevezése szerint, az Európai Egyesült Államok, amely a regionalizációra építve, erős lokális szabadságokat és autonómiát biztosítva mégis egységesen léphetne fel, a világ történeseit alakító és nem azokat elszenvető entitásként. Akár mottóként is értelmezhető állítása alapján: „Különbözőek, de egységesek: egységben kitartunk, megosztva elbukunk”¹⁶ (Faye 2010:171).

Az európai államok és Oroszország jövőbeli kapcsolatának ábrázolásakor Faye továbblép a Benoist és Champetier fogalmazta manifestóban írtaktól, és „Eurosibéria” megalkotására biztat, kiemelve, hogy a legnehezebben megvalósítható, leginkább ambiciózusnak tűnő tervet kell hangoztatni, annak megvalósítására célszerű törekedni, a közös leszármaszás, kultúra és tradíciók okán „Eurosibéria” megvalósítása lenne a római vagy kínai birodalmak megalapításainak fontosságával, hatásával felérő tett. „Pillantás a holnapra: Breszt kikötőjétől Port Arthurig, az Északi-sarkvidék befagyott szigeteitől Kréta győztes napjáig, a mezőktől a sztyeppékig és a fjordoktól a maquis-ig, száz szabad és egyesült nemzet, újra csoportosulva, hogy birodalmat alkossanak, talán megnyerik maguknak azt, amit Tacitus a Föld Királyságának, az Orbis Terrae Regnumnak nevezett”¹⁷ (Faye 2010:174).

E koncepcióra, az Oroszországgal kötendő szorosabb kapcsolatra reflektált Á., a magyar csoport egyik vezetője, leginkább kritikaiként jellemezhető módon. Véleménye szerint Oroszország nem csupán az európai tradíciókat, felfogásmódokat hozná egy Európával szorosabb szövetségi rendszerbe, hanem ázsiai, nem európai attitűdöket és értékrendet is, így a faye-i víziót elvetette, s kiemelte azt is, hogy Alexander Dugin eszméit sem kapcsolná hozzá az identitárius gondolatrendszerhez.¹⁸ Friberg a kézikönyvében, identitárius enciklopédiájában utal Fay „eurosibéria” koncepciójára. Ezt nem vitatja, pusztán leíró módon elmagyarázza, ugyanakkor

az „*Imperium Europa*” alfejezetből látható, hogy az itt is említett és elemzett újjobboldali gondolkodók Európa-képét tartja helyesnek. Elismerve a lokális, regionális, nemzeti identitások, kötődések és szerveződések fontosságát, ezeket elégtelennek tartja, s rögzíti, hogy a világban létező kihívások legyőzésére, uralására egy „egységes, független Európa a szükséges”¹⁹ (Friberg 2015:37). S ennek a jövőbeli államnak, az ő elképzelése alapján, pusztán politikai szerepet kell betöltenie, hatékony európai érdekérvényesítést a világ többi részével szemben, s nem lehet célja a „baloldaliak”, „progresszívek” által elképzelt „új ember” létrehozása, az emberi alaptermészet megváltoztatása.

A kutatott csoportok tagjai, mikor saját, Európáról alkotott képükről nyilatkoztak, nem szó szerint ismételték a fenti gondolatokat, azonban, ahogyan a többi fejezetben említett kérdéskörnél is látható volt, hasonló vagy akár megegyező ideákat osztottak meg velem, s értelemszerűen előfordult az is, hogy az imént leírtakkal ellentétes, azt vitató állítást fogalmaztak meg. Az Európai Unió kritikájaként abban, hogy egy túlbürokratizált, a nemzeti érdekeket figyelmen kívül hagyó és az identitáriusok szemében káros, veszélyes nézeteket propagáló, terjesztő intézményrendszerről van szó, mind a párizsi, mind a budapesti csoport tagjai egyetértettek. Az Európai Unió elhagyásának kérdése nem vetődött fel, a belülről javítás, a megreformálás célját jelölték ki, az „erős unió és erős Európa” kettősségét hangsúlyozták. Párizsban végighallgattam egy vitát Franciaország lehetséges kilépéséről (Frexitnek nevezték, utalva a brit kilépésre), a mellette szóló érvek fókuszba a mezőgazdaság nehéz helyzete, előnytelen pozíciója volt, a politikai, kulturális érveken kívül. Az Európai Unióban maradás oldalán érvelő pedig szintén a jövőbeli lehetséges változásra, megváltoztatásra utalt.

A tradíciók, az európai történelem fontossága látszódik az identitárius szimbólumválasztásokból, a görög és római antikvitásból átvett jelképek, a popkulturális térben megjelenő alkotások hatása a mozgalmakra, mind, ha nem is a benoist-i részletességgel, de az általa is lefektetett gondolati alapokon nyugszanak. A magyar csoport egyik vezetőjétől hallottam, hogy az európaiság az ő számára a görög-római és a zsidó-keresztény alapok összegzését, összeépülését jelenti. S a nemzeti ellentétek, különbségek, távolságok, nem tudások hiányát vagy gyengülését láthatjuk például abban, ahogyan a

¹⁶ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „Different but united: for united we stand, divided we fall.”

¹⁷ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „A view of tomorrow: from the harbour of Brest to Port Arthur, from our frozen islands in the Arctic to the victorious sun of Crete, from the fields to the steppe and from the fjords to the maquis, a hundred nations free and united, regrouped to form an empire, will perhaps be winning for themselves what Tacitus called the Kingdom of the Earth, Orbis Terrae Regnum.”

¹⁸ Dugin személyéről és filozófiájáról, Eurázsia eszméjéről lásd: Laurelle 2019:155–169.

¹⁹ Saját fordításom, az eredeti szöveg: „unified, independent Europe is necessary”.

francia csoport péntek esti gyűlésein gyakorta ír vagy skót zene szólt, vagy a Szent Patrik napi buli megszervezésében is. Megtudtam, hogy a skót és ír szabadságharcok, függetlenségi mozgalmak és ezen ellenállások képei számukra is példaként szolgálnak.

A közös európai küzdelem eszméjét és a generációs változásokat szimbolizáló kijelentésként is értelmezhető, amit E. a németországi identitárius szervezetnél tett látogatása után mondott: „lehet, hogy nagyapám meg a dédapám harcolt velük, de ez már mindegy, most közösen kell harcolnunk”. S éppen így utasították vissza a magyar csoportban azokat a kárhóztató minősítéseket és ítéleteket, amelyek mozgalmuk francia eredetét kritizálták, a franciáknak felróható történelmi sérelmeket emlegették. A túllépés gesztusa, annak kiemelése, hogy éppen azért van szükség új generációra a politikai térben, hogy új szövetségeket, új nézőpontokat tudjanak beemelni, alapvető állítása volt mindkét szervezetnek. Az imént vázolt Európa-kép alapján az identitárius csoportok is beilleszthetők a brubakeri „civilizacionizmus” vagy a zúquete-i „transznacionális nacionalizmus”, „nacionalista internacionálé” kategóriákba, azaz deklaráltan meghaladva, de nem elvetve a nemzeti perspektívát, egy (saját értelmezésük szerinti) európai civilizáción alapuló új politikai rendet akarnak teremteni, amiben saját szerepüket egyfajta előörsként láttatják (lásd Brubaker 2017; Zúquete 2015).

Összegzés

A fentiekben kísérletet tettem arra, hogy a terepmunkám során megismert két szervezetben hallottakat és tapasztaltakat összevessem az identitárius eszmerendszer alapjait képző újjobboldali teoretikusok alkotta világképbeli, értékrendbeli diskurzusokkal. Miként elemezték, értelmezték korábbi gondolkodók a saját nézőpontjukból, a különféle múltbeli és (az ő szempontjukból) jelenbeli eseményeket, folyamatokat, s miféle jövőképek, prognózisok születtek e politikai gondolkodás terében. S bár e tanulmányban az identitárius mozgalmak előképeiként megjeleníthető írók, politikai filozófusok, ideológusok gondolatai álltak az elemzés középpontjában, s a kutatott budapesti és párizsi szervezetekben hallott történetek, reflexiók ezeket kiegészítő vagy ezeket vitató epizódok, lezárásként mégis ez utóbbiak lényegességét hangsúlyoznám, azonosítva a kutatott csoportok számára legfontosabbakat.

Az identitárius mozgalmi lét és cselekvés egyik alapvetéseként meghatározható metapolitika

értelmezésében és gyakorlatában látható véleményem szerint a legteljesebb összhang, nem csupán a magyar és a francia fővárosban megismert aktivisták elképzelései és tettei alapján, hanem az idézett és vizsgált teoretikusok elméleti fejtegetéseivel egybevetve is. Mintha könyvből tanulták volna (ami több esetben igaz is volt), hogy miért is, miképpen is metapolitikai szerveződés az övék, miért fontosabb ezen a síkon a küzdelem folytatása, mint pusztán pártpolitikai síkon. Minden egyes rendezvényük, amely oktatási jellegű volt (egy politikai filozófiai beszélgetés például a magyar csoport esetében) vagy egy kirándulás a párizsi fiatalok között, mind a metapolitika síkján is értelmeződött, nem pusztán önmagában létezett.

Az etnopluralizmus, migráció, iszlám valláshoz való viszony önmagukban is hatalmas témáira figyelve, mindkét országbeli aktivisták elhelyezhetők a teoretikus elődök gondolatrendszereiben, hol egyikkel, hol másikkal szimpatizálva inkább, sokszor nem is feltétlenül alaposan ismerve minden szerzőt. Ezekben a kérdésekben sokkal erőteljesebbnek érződött narratíváik alapján a személyes élmények hatása, megbízhatónak ítélt ismerősök történetei és a különféle, szintén szavahihetőnek minősített online tartalmak. Tapasztalataim szerint nem Faye, de Benoist vagy más említett író véleményei voltak a meghatározóak, hanem a párizsi lakóként megélt negatív tapasztalatok és a magyaroként külföldön utazó fiatalok élményei, előítéletei. E szerzők művei nem kialakítottak egy világképet, hanem megerősíthettek egy már kialakult szemléletmódot, történeti, politikai érvekkel gazdagíthaták az aktivisták eszközkészletét.

Mindkét csoport számára elsődleges referencia-pontként szolgáltak a különböző történelmi párhuzamok, szimbólumok, melyek fontosságát a szövegben idézett gondolkodók írásaiból is leszűrhetjük. Párizs címerének festett változata a francia csoport közösségi terének falán, a magyar csoport hasonló helyiségének Végvár neve, az, hogy a francia mozgalom 2012-ben egy poitiers-i mecsetről lelógatott molinóval kezdődött, s minden Identitás Generáció mozgalomnak jelképe a lambda, ami az ókori görög Spártára utal, mind kiemelik a történelmi utalások és képek erőteljes szerepét és hatását. Jövőképek tekintetében korántsem ennyire egyértelmű a helyzet, a fentiekben taglalt, igen kidolgozott elméleti szcenáriókhoz képest a magyar és francia aktivisták távlati tervei, víziói kevésbé kiforrottak. Ugyanakkor általános érzületként megragadható a válság jelenvalóságának érzete, de akár egy feltételezhetően

bekövetkező összeomlás képe, megvalósulásának lehetőségessége is, amelyhez minden esetben kapcsolódott annak elháríthatósága is, feltéve, hogy e mozgalmak erőteljesen és sikeresen képesek végezni vállalt missziójukat, az európai identitás és civilizáció újragondolását és megmentését, a maguk eszközeivel.

Elemzésemben tehát kulcsfontosságú perspektíva volt, hogy milyen típusú összhangzatok vagy éppen eltérések jelennek meg, e klasszikusnak mondható szövegek és a kutatott aktivista csoportok interpretációi között. Reményeim szerint láthatóvá vált az elméletek és a különféle politikai gyakorlatok és vélemények közötti hangsúlyeltolódások, különbségek és olykor a hasonlóságok rendszere.

Felhasznált irodalom

- Bar-On, Tamir 2013 *Rethinking the French New Right: Alternatives to modernity*. Routledge, London.
- Benoist, Alain de 2017 *View from the Right: A Critical Anthology of Contemporary Ideas Volume I: Heritage and Foundations*. Arktos Media Ltd., London.
- Benoist, Alain de – Champetier, Charles 2012 *Manifesto for a European Renaissance*. Arktos Media Ltd., London.
- Brubaker, Rogers 2017 Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40. 8:1191–1226.
- Engels, Davis 2019 Oswald Spengler and the Decline of the West. In Sedgwick, Mark ed. *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press, Oxford. 3–21.
- Faye, Guillaume 2010 *Archeofuturism: European Visions of the Post-Catastrophic Age*. Arktos Media Ltd., London.
- Faye, Guillaume 2011 *Why We Fight: Manifesto of The European Resistance*. Arktos Media Ltd., London.
- Faye, Guillaume 2012 *Convergence of Catastrophes*. Arktos Media Ltd., London.
- Faye, Guillaume 2016 *The Colonisation of Europe*. Arktos Media Ltd., London.
- Faye, Guillaume 2019 *Ethnic apocalypse: The Coming European Civil War*. Arktos Media Ltd., London.
- Faye, Guillaume 2021 *Prelude to War: Chronicle of the Coming Catapchysm*. Arktos Media Ltd., London.
- Friberg, Daniel 2015 *The Real Right Returns: A Handbook for the True Opposition*. Arktos Media Ltd., London.
- Geertz, Clifford 2001 Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése. In Geertz, Clifford *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest. 7–26.
- Maly, Ico 2022 Guillaume Faye's legacy: the alt-right and Generation Identity. *Journal of Political Ideologies*, 28. 1: 35–61. DOI: 10.1080/13569317.2022.2045460.
- Minkenberg M. 2000 The renewal of the radical right: between modernity and antimodernity. *Government & Opposition*, 3. 5:170–188.
- Nieli, Russell 2019 Jared Taylor and White Identity. In Sedgwick, Mark ed. *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press, Oxford. 137–154.
- O'Meara, Michael 2013 *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe*. Arktos Media Ltd., London.
- Sedgwick, Mark 2019 Introduction. In uő. ed. *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press, Oxford. XIII–XXVI.
- Vardon-Raybaud, Philippe 2011 Éléments pour une contre-culture identitaire. IDées, Nice.
- Zúquete, José Pedro (2015). The new frontlines of right-wing nationalism. *Journal of Political Ideologies*, 20. 1:69–85.
- Zúquete, José Pedro 2018 *The Identitarians: The Movement against Globalism and Islam in Europe*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

SZŐLŐHEGY ÉS HIÁNYGAZDASÁG¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.7

Absztrakt

A tanulmány a Villányi borvidék kisparcellás háztáji, majd zártkerti besorolás alá eső szőlőinek a szocializmus évtizedei alatt betöltött társadalmi szerepére fókuszál. Célja rávilágítani, hogy a szőlőhegyi (utó)paraszti pincék, mint hétköznapi ellenvilágok és mint a szocialista rendszerrel való együttműködés és érdekérvényesítés alternatív terei, informális, érdekkijárási fórumokként egyaránt meghatározóak lehettek a tulajdonosok, a kisemberek életében. Néhány példán keresztül igyekszik szemléltetni a kisüzemi keretek között termelt minőségi bor „folyamatolajozó” képességét a hiánygazdaság éveiben.

Kulcsszavak: kollektívizálás, kisüzemi bortermelés, tulajdonfolytonosság, az ellenállás hétköznapi formái

Vineyards and the Economy of Scarcity

Abstract

The study focuses on the social role played by small-plot vineyards of the Villány wine region during the decades of socialism. It aims to highlight, through a few examples, how the (post-)peasant cellars in the vineyards, which provided space for quality small-scale wine production, could be decisive in the lives of the owners, the common people, in the shortage economy, both as everyday counter-worlds and as alternative spaces for cooperation and the assertion of interests within the socialist era.

Keywords: collectivization, small-scale wine production, continuity of property, everyday forms of resistance

Bevezetés

Tanulmányom kiindulópontját és lényegi inspirációs forrását az a néprajzi terepmunka adja, amelyet 2019 óta végzek a Villányi borvidék nyugati felén a Túrny, Hegyszentmárton és Diósvizsló települések határában található szőlőhegyeken, pontosabban az

ott egykor vagy jelenleg is kisüzemi szőlőt birtokló és/vagy művelő szőlőtulajdonosok körében. Az elmúlt hat év során közel 100 félig strukturált, hangrögzítéses interjút készítettem összesen 81 személylyel. Kutatásaim során árnyalt kép bontakozik ki előttem a vizsgált kisparcellás szőlők szocializmus-kori szerepeiről, amelyek közül e tanulmányban a kommunista hatalom céljai és a helyi érdekek közti viszonyra, valamint a kisemberek informális érdekérvényesítési tevékenységeire fókuszálva igyekszem bemutatni e borvidéki szőlőhegyeket a szocialista hiánygazdaság évtizedeiben.

A vizsgált szőlőhegyek rövid bemutatása

Mindhárom vizsgált szőlőhegy előregedő baranyai kistelepülések határában található, a falvak lakóinak száma a KSH 2024-es adatai szerint Túrny esetében 255 fő, Hegyszentmártonban 388 fő, Diósvizslóban 600 fő.² E területek azon dél-dunántúli apróparcellás paraszti szőlőterületek közé tartoznak, ahol néhány kivételtől eltekintve a kis szőlőbirtokok egykor önellátásra berendezkedett paraszti gazdaságok szerves részét képezték, s ahol a legutóbbi időkig a kisüzemi szőlőművelés (volt) meghatározó.³ E szőlőhegyeken nagyüzemi szőlőültetvényeket nem hoztak létre, aminek az lehet az oka, hogy államosításra alkalmas nagyobb uradalmi szőlő- és borgazdaság e területeken nem vagy csak minimálisan volt jelen. Egyedül Diósvizsló szőlőhegyén működött egy nagyobb, 10 hektárnyi ültetvény, amelyet 1945 után államosítottak, és ez lett a későbbi helyi Kossuth Mgtsz által művelt nagyobb szőlőültetvény alapja (Priol 2008:92).

² Forrás: KSH Magyarország Helységnévtára 2024-es adatai, <https://www.ksh.hu/apps/hntr.main> (Letöltés dátuma: 2025.05.29.)

³ Nagybirtoknak nevezhető szőlőgazdaság egyedül a diósvizslói hegyen volt, a göröcsönyi Benyovszky család tulajdonában, de az is mindössze 10 hektárnyi területet tett ki. Keleti Károly adatai alapján a 19. század végén Túrnyban 0,8 hold, azaz 1280 négyszögöl (4600 m²), Hegyszentmártonban és Diósvizslóban 0,5 hold, azaz 800 négyszögöl (2880 m²) szőlőterületen gazdálkodott egy-egy tulajdonos, család (Keleti 1875:274–275).

¹ A kutatást az NKFIH K 147073. sz. projektje támogatta. Krízis és mindennapi stratégiák: a társadalmi és a környezeti krízisek antropológiai perspektívái.

E kimagasló minőségű termőterületek folyamatosan olvadtak be a Villányi borvidékbe, először Diósvizsló 1936-ban, majd Hegyszentmárton 1970-ben, végül Türoly 1997-ben.⁴ A borvidék 5.000 hektárnyi szőlőkataszterbe bejegyzett területéből Hegyszentmárton és Diósvizsló határában nagyságrendileg 300–300 hektár, Türoly határában 200 hektár található. A rendszerváltás óta zajló birtokkoncentráció ugyan eltérő mértékben, de mindhárom szőlőhegyen megfigyelhető. Diósvizsló és Hegyszentmárton déli fekvésű, viszonylag jól megközelíthető területein folyamatos a szőlőterületek felvásárlása és/vagy eltelepítése, összesen majdnem 300 hektáron alakítottak ki új, nagytáblás ültetvényeket. Türoly nyugati fekvésű szőlőhegyén mindössze 20 hektár körüli a szőlővel betelepített ültetvények nagysága.⁵ Mindhárom szőlőhegyen folyamatosan nő az elhagyott és beerdősülő területek aránya.

A kollektivizálásból kimaradt szőlőhegyek

Borvidéki kutatásaim során arra a felismerésre jutottam, hogy az általam vizsgált kisüzemi szőlőterületek sajátos helyzetbe kerültek a kollektivizálás időszakában. A nagyüzemi termelésre alkalmatlan apróparcellák ugyanis magasabb és gyakran távoli fekvésűek, valamint a szakértelmet követelő, nagy kézimunka igényű szőlőművelési mód miatt gyakorlatilag kimaradtak a kollektivizálásból és így megmaradhattak tulajdonosaik használatában. Ahogy egyik beszélgetőtársam megfogalmazta: „A szőlővel munka volt, az a téésznek nem kellett. Meg érteni kell hozzá.” A térség ökológiai adottságaiból fakadóan, hagyományosan a bemutatott szőlőhegyeken (is) kiterjedt bebirtokló rendszer működött, azaz számos, akár 30 kilométerre lévő településről is érkeztek tulajdonosok, akik egymás

mellett művelték átlagosan 400 négyszögölnyi parcelláikat.⁶ E szőlők tulajdonosai tehát a kollektivizálás során lakhelyük alapján számos különböző téész tagjai lettek. A távoli, mozaikos szőlőterületek hasznosításának talán egyetlen módja az volt a termelőszövetkezetek részéről, ha a tulajdonosok számára háztáji területként meghagyták a szőlőt és annyiival kevesebb földet mértek ki odahaza a faluban. A magyarországi termelőszövetkezetek ugyanis a tagok számára háztáji területet⁷ osztottak azzal a céllal, hogy a családok önellátását itt biztosítsák. Ritkán, főleg a kollektivizálás kezdeti éveiben fordult elő, hogy háztáji földként üres területet mértek ki, amelyen a téésztag azt termelt, amit saját maga elvetett, illetve, hogy éveken át ugyanazt a földdarabot használhatta háztájként. Többnyire azonban a téész által elvetett valamilyen mezőgazdasági kultúrából – főleg kukoricából – mérték ki a háztájit, amit eleinte a tag művelt, aratott le és a föld megmunkálásának, előkészítésének, bevetésének költségeit a téésznek megfizette, a termés pedig őt illette. A háztáji terén azonban az 1967. évi III. törvény jelentős enyhülést hozott, elősegítette a háztáji területek növelését és megerősítette a szövetkezetekkel való együttműködést (Kovács 2020:134). Kialakult a kisüzem-nagyüzem szimbiózisa, amelyben a falusiak többsége egyszerre volt alkalmazott és mai kifejezéssel élve árutermelő kisvállalkozó. Ehhez az állami gazdaságok, téészek keretét és főleg felvevőpiacot biztosítottak (Valuch 2006:118). Ekkoriban a „háztáji föld” már csak fiktív kategória volt, teljes egészében a téész művelte a területet, kiszámolták az egy hektárra jutó átlagtermést, majd a termelési költségek megfizetését követően kiadták terményben a háztáji terület nagysága szerinti járandóságot. Aki nem igényelte a terményt, például mert nem tartott állatot, annak járandóságát a téész piaci áron megvásárolta, azaz pénzben kifizette a háztáji címen a téésztagot illető kukorica vagy egyéb termény árát. További előny volt ebben, hogy a háztáji

⁴ Az alábbi törvények és rendeletek alapján: *A magyar királyi földművelésügyi miniszter 1936. évi 70.000. számú rendelete, a bor előállításának, kezelésének és forgalmának szabályozásáról, és a borhamisítás tilalmazásáról* szóló 1936. V. törvénycikk végrehajtásáról; 25/1970. (XI. 26.) MÉM rendelet a szőlő- és gyümölcs-termesztésről, valamint a borgazdálkodásról szóló 1970. évi 36. törvényerejű rendelet végrehajtásáról; 1997. évi CXXI. törvény a szőlőtermesztésről és a borgazdálkodásról. Ez a törvény helyezi hatályon kívül az 1970/ 36. sz. törvényerejű rendeletet és a végrehajtásáról szóló 40/1977 (XI.29.) sz. MÉM rendeletet (forrás: Jogtár).

⁵ 2017-ben 21,44 hektár volt a Türolyban regisztrált ültetvényfelület. (A Tenkes Hegyközség adattárából, 2018.)

⁶ Az 1866-os birtokrészleti jegyzőkönyv alapján a szőlők szinte kivétel nélkül földműveseké voltak, akik Hegyszentmártonba és Diósvizslóba jelentős számban az Ormánságból feljáró gazdák voltak, és Türoly esetében is találunk a helybeliek mellett bebirtoklókat. (Forrás: Hu-MNL-BaML-VI.181.a-92-32. Hegyszentmárton község birtokrészleti jegyzőkönyve, 1866, Hu-MNL-BaML-VI. 181.a.-53. Diósvizsló község birtokrészleti jegyzőkönyve, 1866.; Községvizsgálati jegyzőkönyv 1938, Türoly, a Türolyi Önkormányzat tulajdona)

⁷ Nem összekeverendő a beltelekhez tartozó konyhakerttel.

járandóságot bármilyen, akár többféle terményben lehetett kérni, amit a téesz termelt. Az 1970-es évektől már rendkívül kényelemes, lényegében munkamentes volt a tagi háztáji földek igénybevétele, amennyiben nem a földhöz ragaszkodott valaki. Ennek fényében még többet mondó a tény, hogy a tulajdonosok közül a legtöbben mégis éltek a szőlő megtartásának lehetőségével a háztáji területek rovására. Nyilvánvaló, hogy aki a fentiek és a dupla területszörző ellenére⁸ nem a közösen művelt területből kérte a háztáji területét, hanem maga kínlódott a meredek szőlővel háztáji címén, azt nem a könnyebb haszonszerzés, hanem egyéb tényezők motiválták.⁹ Az alapvető ok az volt, hogy a tulajdonosok érzelmiileg erősen kötődtek földjeikhez, így – ragaszkodva a saját tulajdonhoz – tovább művelték a nehezen, csak keskeny dűlőutakon megközelíthető szőlőket, egykori paraszti gazdaságaik töredékeit. Mivel a megélhetés alapját ekkor a háztáji területek jelentették,¹⁰ a szőlőterületek nagy részét kénytelenek voltak más mezőgazdasági célra hasznosítani. A bort úgysem árulhatták, hisz a borkereskedelmet is államosították (Oláh 2002:267). A legtöbben csak pár sornyi tőkét hagytak meg és a szőlő helyébe krumplit, borsót ültettek, vagy kukoricát, lucernát, gombost termelve látták el állataikat takarmánnyal.

Összefoglalva, a téesztaggá és téeszdolgozóvá, vagy ingázóvá, esetleg városi lakossá tett és lett falusi népesség számára gazdaságaikból a lakóház és

a hozzá tartozó kert mint belterület,¹¹ továbbá a háztájivá, majd az 1970-es évektől zártkertté minősített szőlőparcellák maradhattak meg fizikailag is változatlan helyen, akár napjainkig a családok használatában. Hogy a gazdák mennyire ragaszkodtak szőlőikhez, azt jól mutatja, hogy miután a parcellák a kollektivizálás során háztáji besorolást kaptak,¹² a hagyományos tájszerkezet a szőlőhegyeken lényegében a rendszerváltásig megmaradt.¹³ A földkönyvi adatok szerint Hegyszentmárton szőlőhegyén 1986-ban 69¹⁴, Diósvizlón 66¹⁵ település lakói birtokolták szőlőiket. Fontos tény, hogy itt nem a tulajdonlásnak, hanem a használat folytonosságának volt egyedülállóan nagy jelentősége, hiszen a tulajdonjog a kollektivizálás során a téeszekbe önként bevitt vagy bekényszerített tagi földek esetében is megmaradhatott,¹⁶ csak a tulajdonosok nem tudták használni és eladni a közös művelés alá vont területeiket (Kovács 2020:134).

E kisparcellás szőlők társadalmi (és gazdasági) jelentősége tehát nem a tulajdonjogban, hanem elsősorban a folytonos használat megmaradásában rejlett. Továbbá – igaz, hogy csak 6000 m² terület-határig – de a zártkerti területek már eladhatóak és megvásárolhatóak voltak. Azaz, bár a termőföld-forgalom lehetőségét a kommunista rendszer teljes

⁸ A háztáji kiszámításakor a szőlőket interjúim alapján a *hetes törvény* értelmében duplán számították. Ez az 1959. évi 7. törvényerejű rendelet a mezőgazdasági termelőszövetkezetekről és a termelőszövetkezeti csoportokról. A mezőgazdasági termelőszövetkezetek szőlőgazdálkodásával kapcsolatos kérdéseket, így a háztáji szőlők ügyét is országosan a földművelési miniszter e rendelete szabályozta, valamint a helyi adottságok függvényében a téesz közgyűlése határozta meg. Maga a törvény egyébként nem említi a szőlőterületek kétszeres számításának gyakorlatát (forrás: Jogtár).

² Kutatási terepemen ritka, de érdekes jelenség, hogy a visszaemlékezések szerint a hegyszentmártoni gazdák nagyjából egynegyede inkább a szőlőterületeiről mondott le a háztáji javára, így az állami tulajdonba került szőlőket visszaszabták és így összességében több területet tudtak használni (G. Z. (1946) hegyszentmártoni lakos közlése alapján). Molnár Ágnes hasonló gyakorlatról számol be a kiskánizsai sáskák esetében, akik sokan azért léptek be a téeszbe és teljesítették az előírt munkaegységeket, mert ez volt a feltétele a kedvező árú visszaszabérésnek (Molnár 2019:119).

¹⁰ A korszak szövetkezeti parasztságának gyarapodásában és boldogulásában a háztáji igen jelentős szerepet töltött be (Valuch 2006:118).

¹¹ A beltelkek hasonló lehetséges szerepéről bővebben lásd Eitler Ágnes tanulmányát a kertekben létrehozott árutermelő kertészetekről (Eitler 2023:355–382).

¹² Fontos tény, hogy akik nem lettek téesztagok, mert ingáztak vagy elköltöztek, azok szőlőit nem lehetett a háztáji területek közé beszámolni. Mivel a területekkel a téesz ugyanúgy nem tudott mit kezdeni, mint a többi nagyüzemesítésre alkalmatlan fekvésű kisparcellával, a régi tulajdonosok gondozták, ha tudták és akarták, ám ez kétesélyes volt.

¹³ Gyarmati Krisztina tájérténeti kutatásai során azonos eredményre jutva állapítja meg, hogy egyes szőlőterületek a kollektivizálás után továbbra is a birtokosok használatában maradtak, ami lehetőséget adott a hagyományos tájszerkezet fennmaradására, valamint a középkori helyzethez hasonlóan a szocializmus évtizedeiben is valamiféle „kitörési” pontot jelentett a társadalom széles köre számára, mint elfogadott tulajdon (Gyarmati 2005:1).

¹⁴ Forrás: Hegyszentmárton község földkönyve, 1986. (Hegyszentmárton Közös Önkormányzatának tulajdona)

¹⁵ Forrás: Diósvizlói község földkönyve, 1977. (Diósvizlói Közös Önkormányzatának tulajdona)

¹⁶ Épp ez adta az 1989-es rendszerváltozás idején a reprivatizáció alapját (Dr. K. S.-sel (1955) készült interjú alapján).

mértékben befagyasztotta, az 1970-es évek elejétől létrehozott zártkertek esetében ismét lehetővé vált a termőföldvásárlás, így az önálló döntés és gazdasági tervezés. Mindez megőrzött, pontosabban inkább visszaállított egy morzsányit az elvesztett szabad földkereskedelem és az önálló gazdálkodás lehetőségéből. A zártkert ugyanis egy olyan új földtulajdoni és földhasználati kategória volt, amelyet az 1967. évi IV. törvény hozott létre. E törvény a települések külterületeinek nagyüzemi módon nem hasznosítható területeiként meghatározta meg a zártkerteket (Vigvári 2023:13). Ahogy Bali János megfogalmazza: *„A zártkert része volt a Kádár-korszakbeli második gazdaságnak, ám jogi értelemben elkülönült a csak használatra »visszakapott« háztáji-tól. A fogalom speciálisan a Kádár-korszakhoz köthető és tulajdonképpen épp a kényszerkollektivizálással, a téeszkek kialakításával nyert értelmet, mint a nagyüzemi művelésre alkalmatlan, a személyi földtulajdonon állandósítására kijelölt terület»* (Bali 2005:156). Lényege, hogy magánszemély csak itt szerezhet földtulajdont, amelynek felső határát kezdetekben 3000 m²-ben határozta meg a törvény személyenként (Laposa 2002:275–282). A zártkertrendezés és az új zártkertkijelölések első nagyobb hulláma az 1967 és 1972 közötti évekre esett (Bali 2005:156). A Kádár-korszak során e területek fokozatosan az egyik legfontosabb létezővé váltak, számuk, kiterjedtségük és a tulajdonosaik létszáma folyamatosan emelkedett, az ország 3100 településéből 1896-ban jött létre zártkerti zóna, közel 40.000 hektárnyi területen.¹⁷ A kezdetekben az önfenntartás, a felhalmozás és az autonómia színtereiként működtek, majd a szabadidő-eltöltésben és rekreációban betöltött szerepük felerősödésével egyre több család épített hétvégi házat itt (Vigvári 2023:13–15), ami a szőlők esetében a pincék miatt eleve adott volt.

Bali János szerint a zártkertek különösen azokon a területeken töltötték be jelentős szerepet a kisüzemi gazdálkodásban, ahol nem honosodott meg a szakszövetkezeti forma, mégis jelentős szőlészeti vagy gyümölcsstermesztési hagyománnyal számolhatunk (Bali 2005:158), így például a Villányi borvidéken és környékén. Ez nem is véletlen, hisz a téeszkek mellett itt lehetett a második gazdaságbeli szőlőtermelést biztonságosan megvalósítani. Interjúim alapján ahhoz, hogy a kistermelők lehetőséget lássanak a szőlő- és bortermelésben mint a második gazdaság egy lehetséges formájában és így a kollektivizálás kezdeti éveiben kivágott szőlőterületek újratelepítésébe fogjanak, a felvásárlás és a befektetés

biztonságára volt szükség. Az előbbi az Állami Borforgalmi Vállalat felvásárlásának megindulása biztosította, a második pedig a szőlőterületek zártkertté nyilvánítása tette lehetővé, mert így mint magánhasználatú területek (ismét) olyan hosszú távú, 30 éves időintervallumot felölelő befektetésekre is perspektívát nyújtottak, mint például egy modern, több termést adó kordonos szerkezetű szőlőültetvény eltelepítése.¹⁸ Az állam a Kádár-korszakban – saját érdekében – létrehozta ezeket a kereteket a szőlőművelés terén is, mivel szüksége volt a háztáji gazdaságokban előállított borra is a szovjet borexport kiszolgálásához. Interjúim alapján úgy látom, a zártkertrendezés (is) tipikusan olyan lépés volt, amikor a törvényhozás követte a gyakorlatot. Tulajdonképpen létrehoztak egy olyan kategóriát, ami lefedte azokat a területeket is, amelyeket a téeszkek nem tudtak sem közös művelésbe venni, sem háztájként kiadni, hiszen olyan emberek tulajdonában is maradtak például szőlők, akik soha nem lettek téesztagok.¹⁹ Véleményem szerint ezt a problémát a Kádár-rendszer a zártkertek létrehozásával oldotta fel, párhuzamosan a kisüzem-nagyüzem szimbiózisának kiépítésével, amelynek következményeként a háztáji és immár zártkerti termelés gazdaságilag is létjogosultságot nyert a kistermelők számára. A zártkerti ingatlanok létrehozásának sikere folytán idővel a második gazdaság termelésének támogatása jegyében 1600 négyszögölre, azaz 5755 m²-re emelték a zártkerti ingatlanok méretének felső határát.²⁰ Hogy milyen jól működött a bor

¹⁸ Bali János a szőlőkkel azonos helyzetre hívja fel a figyelmet a nógrádi málnatermesztés kapcsán, ahol nem a jogi értelemben vett háztáji, hanem a magántulajdonban maradt zártkertek jelentették a második gazdaság fő bázisát a Kádár-korszakban, és ezek adtak alkalmat a vállalkozói kockázatvállaláson alapuló hosszú távú gazdálkodási stratégiák megvalósítására, míg a háztáji területeket – még ha nem is csak egy évre osztották ki – kockázatos lett volna többéves kultúrákkal feltölteni (Bali 2005:159).

¹⁹ Erdei Ferenc már az ötvenes évek közepén felhívta a figyelmet a téesztagok művelésre visszakapott háztáji földjeire és ettől élesen elkülönítve a magántulajdonukban maradó földjeikre vonatkozó problémára, amelyet akkoriban elsősorban politikai kérdésként kezeltek (Bali 2005:158).

²⁰ 1959. évi 24. sz. tvr. a mezőgazdasági nagyüzemi gazdálkodásra alkalmas területek kialakításáról; 1967. évi III. a mezőgazdasági termelőszövetkezetekről szóló törvény; 1959. évi 24. sz. tvr. a mezőgazdasági nagyüzemi gazdálkodásra alkalmas területek kialakításáról (forrás: Jogtár).

¹⁷ A téma legutóbbi összefoglalását lásd: Vigvári 2023.

megtermeltetése a kistermelőkkel, azt az is mutatja, hogy a kisüzemi szőlőtermelést tovább fokozandó Hegyszentmártonban 1978-ban 13 taggal megalakult egy szőlő- és gyümölcsstermelő szakcsoport is.²¹

Összefoglalva, kutatásaim alapján úgy vélem, hogy a vizsgáldásaim fókuszában álló kisüzemi szőlők, amelyek egykor paraszti gazdaságok szerves részét képezték, az életformaváltásra kényszerített falusi népesség számára a *tulajdon- és tudásfolytonosság* menedékévé válhattak és váltak is sok esetben a szocializmus évtizedeiben (bővebben lásd Kurucz 2022:166–167). A „rendszeren kívül maradásukkal” olyan alternatív teret képeztek társadalmi és fizikai értelemben egyaránt, amely lehetőséget adott tulajdonosaik számára a szocializmus évtizedeiben (is) egy gazdasági és kulturális ellenvilág megteremtésére, aminek gazdasági létalapját a kisüzem-nagyüzem szimbiózisa teremtette meg. Ha nem is teljesen változatlan formában, de mint az *állandóság szigetei*, megőrizhették a polgárosodó parasztságra jellemző mentalitáselemek, hagyományos termelési gyakorlatok, társadalmi és közösségi tradíciók töredékeit. Bár adataim a Villányi borvidékre vonatkoznak, feltételezésem szerint ez általánosabb lehetett. Ebben erősít meg, hogy saját terepén azonos jelenségre hívja fel a figyelmet Gyarmati Krisztina (2005) és Illés Péter (2013) is. Természetesen nem kizárólag a szőlőhegyek lettek az ilyenfajta ellenállásnak, túlélésnek vagy alkalmazkodásnak a fórumai, és nem is mindenki számára lettek azok, de tény, hogy hagyományos térbeli, gazdasági és társadalmi helyzetük alapján különösen alkalmasak voltak erre.

Passzív ellenállás

Ö. Kovács József hangsúlyozza, hogy az 1959–60-as évek erőszakos téeszésítése közvetve vagy közvetlenül az egész magyar társadalmat érintette, a kollektivizálás megrázó, kollektív és struktúráváltató társadalomtörténeti eseménnyé vált. Az egzisztenciavesztés, az átszabott tulajdon- és munkaszervezet, a megélhetési lehetőségek minden szempontból meghatározták a vidéken élők sorsát, illetve a kollektivizálás elől a városokba költözők életét. A téeszésítés a mindennapi falusi életvilágok jó részét is feldúlta (Ö. Kovács 2012:402–404). Lezajlott a hagyományos parasztság teljes és erőltetett átalakítása,

amely során a kollektív gazdálkodással szembeni ellenállás lassan felolvadt és az 1960-as évek végétől átadta helyét a lemondásnak és a konformitásnak (Varga 2015; Ö. Kovács 2018:219–294; Csikós 2020:75–76). Mindez új életmódra kényszerítette az agrártársadalmat, amelyben a passzív, alkalmazkodó ellenállási formák jelentős szerephez jutottak (Ö. Kovács 2012:402–404).

Hétköznapi ellenállás

James C. Scott a „hétköznapi ellenállás” fogalmát²² vezette be a diktatúrával szembeni olyan ellenállás leírására, amelynek nem a rendszer megdöntése a célja, hanem a rendszer kijátszása és a túlélés, az identitásőrzés egy korábbi életforma megtartása érdekében (Bögre 2019:5). Az effajta ellenállásnak a lényege nem az állam vagy egyéb elnyomó rendszer megdöntése vagy akár csak megváltoztatása, hanem a rendszernek az egyének saját szükségleteinek biztosítására történő működtetése vagy akár kijátszása (Scott 1996). A magyar szocialista mezőgazdaságra is jellemző, hogy aktív ellenállási stratégiák mellett – téesz elleni izgatás, az alakuló közgyűléstől való tömeges távolmaradás stb. – a passzív ellenállási formák számottevőek voltak a korszakban (Varga 2015:3–5).

Nemcsak a nyílt ellenállást tekinthetjük kollektív tevékenységnek, hanem a hétköznapi ellenállást is, hisz csak akkor működhet, ha a környezet a hallgatásával támogatja az ebbe a körbe tartozó tevékenységeket. Scott szerint – aki nagyban támaszkodik Rév István (1995) megfigyeléseire – a parasztság rejtett ellenállása igen színes volt a különböző diktatórikus rendszerekben. Cselekedeteik a helyi és történeti hagyományokban gyökereztek, s az alsóbb társadalmi osztályok tagjainak hallgatolagos összejátszása nem csak a szocialista állammal szemben volt általános jelenség. Világszerte, évszázadokon

²¹ A szőlőtulajdonosok e kis csoportosulásának feladata elsősorban problémáik megbeszélése és a tanácsadás volt (MNLBaML Községi Krónika Hegyszentmárton, 1978).

²² Scott a kínai parasztok és a kínai kommunista államapparátus viszonyát elemezve arra hívta fel a figyelmet, hogy a hétköznapi ellenállásnak számtalan formája volt a paraszti ellenállásnak, érdekérvényesítésnek. Mivel ezek az egyéni tettek még helyi szinten sem keltettek különösebb feltűnést, így apróságuknál és banalitásuknál fogva elkerülhetik a történészek figyelmét, ugyanakkor a szocialista mezőgazdaságban általánosan elterjedt dolognak tekinthetjük, s elsősorban a munkalassítás és hanyagság, vagy a téesz eszközeivel művelt háztáji, a központi raktárból történő lopás eseteire kell gondolnunk (Scott 1996). Forrás: <https://reszeghajo.hu/anarchizmus/james-c-scott-az-ellenallas-hetkoznap-formai/>

keresztül számtalan praktikát alkalmaztak például az adófizetés elkerülésére vagy csökkentésére (Scott 1996:127).

Ugyanezeket a technikákat alkalmazták a magyar parasztok a Rákosi-korszak alatt is, amikor a létfenntartásukat fenyegető mértékű termésbeszolgáltatással szemben védték meg az érdekeiket, zömében közvetlen konfrontáció nélkül (Rév 1996:149).

E módszerek működéséhez azonban az állam tisztviselőinek tömeges együttműködésére is szükség volt, sőt maguk a tisztviselők is sokszor csak a parasztok ellenállásának engedésével tudtak megfelelő alibit biztosítani saját túlélésükhöz. A helyi hatóságok gyakran azért támogatták a parasztok praktikáit, mert a helyi kötelezettség bármilyen csökkentése számukra is megkönnyítette az előírt szorongató tervek teljesítését (Rév 1996:145).

Rév szerint a hagyományos gyakorlatokat működtető tevékenységeikkel a parasztok a Rákosi korszakban magát a rendszert is megmentették önmagától.²³ Sőt, amellett, hogy a hagyományosnak tekinthető túlélési stratégiáikat alkalmazva a parasztok megakadályozták az országra leselkedő gazdasági és ökológiai katasztrófát, a rendszert egyben változások bevezetésére és befogadására is kényszerítették. Ha közelebről megnézzük a fontosabb és tartósabb közép- és kelet-európai gazdasági és társadalmi reformokat, többségükről kiderül, hogy a már létező illegális vagy fél-legális gyakorlat legalizálásai voltak. Ami első látásra hivatásos reformerek művének tűnik – a háztáji és a szövetkezeti mezőgazdaság egymás mellett élése, az első és második gazdaság egymásba olvadása, a tervgazdálkodás liberalizálása stb. –, az Rév szerint valójában a folyamatos, atomizált ellenállás eredménye volt. A reformerek mintegy közvetítő szerepet töltenek be. Bejáratosak voltak a párthivatalnokokhoz és kormánybizottságokba, különböző tanácsadói testületek tagjai voltak, s mivel már majd 30 év többé-kevésbé sikertelen reformjainak tapasztalata állt mögöttük, képesek voltak megragadni a felkínálkozó alkalmat és a politika számára elfogadható nyelven megfogalmazni azt, amit a maga nyers formájában saját létének

²³ A társadalom érdeke az élelmiszerellátás folyamatos biztosítása volt, de a kampányok és központi utasítások végrehajtásával a parasztok minden jövőbeli élelemellátást megakadályoztak volna. Gazdálkodói státusukat, gazdasági autonómiájukat védve szabad akaratukat és a társadalom kollektív érdekeit is védték. Ha teljesítették volna az előírásokat, komoly élelmiszerhiányt teremtettek volna, amely politikai válságba sodorta volna az országot (Rév 1995:152).

veszélyeztetése nélkül az nem fogadhatott volna el. Azaz a törvényi szabályozás lekövette a már működő gyakorlatot, a rendszer idővel alkalmazkodott az ellenálláshoz (Rév 1995:152–153).

A törvényi szabályozás lényegében a már meglévő gyakorlatokat legalizáló reformokat vezetett be, amelyeket elsősorban a mezőgazdasági dolgozók mindennapi megélhetésben nagyobb biztonságot adó 1967-es új télesztörvényben²⁴ érhetünk nyomon. E szabályozás jogilag is megerősítette a kolhozmodellől eltérő hazai megoldásokat a szocialista mezőgazdaságban (Varga 2015:7).

Ebben a megváltozott hozzáállásban döntő szerepe volt annak, hogy az 1960-as évek első felében egy sajátos, nem egyenrangú párbeszéd bontakozott ki a hatalom és a téeszkek között, amelyben a közvetítő szerepet Fehér Lajos és a körülötte szerveződő agrárlobbi játszotta (Varga 2013:96–120).

Tevékenyséjük révén a pártvezetés megértette, hogy a több termelés érdekében engedményeket kell tennie, mert a téesztagság jelentős része nem hajlandó dolgozni a szovjet kolhozforma kereti között. Engedve a paraszti érdekeltséget kiszolgáló alulról jövő kezdeményezéseknek eleinte csak megtűrték, majd támogatták azokat (Varga 2015:7–8).

Így az 1960-as évek végétől a kisüzem-nagyüzem szimbiózisával a rendszer lényegében beemelte a háztáji területeket, a „hátsó udvarokat”²⁵ a termelésbe, amivel tulajdonképpen a már meglévő, korábbi gyakorlatot erősítette meg, hiszen a téesztagek jó része a figyelmét és munkáját előtte is a megmaradt háztáji telkekre összpontosította (Donáth 1977:141).

Interjúim is megerősítik, hogy a beltelkek és a szőlők, amelyeket akkor elsősorban élelmiszertermelésre használtak, az önellátás révén a túlélést biztosították, elsősorban a Rákosi-érában, majd a második gazdaságbeli termelést a Kádár-korszakban.

Ezek alapján a parasztság szívós kitartása a hagyományaiban gyökerező, Rév által racionalitásként megfogalmazott évezredes gyakorlat mellett végül eredményes volt, hisz a téesztagság korábbi passzív ellenállása nyomán jelentősen javultak a csoport érdekérvényesítési lehetőségei. Hogy a jó bornak és a szőlőhegyi eldugott pincéknek milyen sajátos szerepe volt mindebben, arra a tanulmány egy későbbi fejezetében részletesen kitérek.

²⁴ Az 1967-es új téesztörvényről lásd: Kovács 2020:134–135.

²⁵ Moldova György (2000) alapján Kovács Teréz használja ezt a kifejezést a háztájira (Kovács 2020:147).

Eigensinn vagy önfejűség

A legnagyobb hatású elmélet, amelyet német társadalomtörténészek a diktatúrák legitimációjáról, illetve e rezsimekben az egyéni cselekedetek hatásáról, jelentőségéről alkottak, az *Eigensinn* (saját akarat, önfejűség) fogalmában teljesedett ki (Majtényi 2015:107). A mindennapok történetének leírásárára, a cselekvő egyén történelemformáló szerepének megragadására az önfejűség német irodalomból, filozófiából ismert fogalmát használták. A göttingeni történész, Alf Lüdtke munkásságához köthető fogalom tűnt alkalmasnak arra, hogy leírja a „többségnek”, vagyis azoknak az embereknek a magatartását, motivációit, akik ugyan nem voltak lelkes hívei a náci vagy a szovjet diktatúrának, ám az ellenfelei sem. Mindennapi munkájuk, passzív magatartásuk azzal, hogy nem gátolta, lényegében segítette e rendszerek kiépülését és fennmaradását. Ez a magyarra nehezen lefordítható szó valamiféle önállóságot, függetlenséget jelent ugyan, de nem a szabad ember szabad akaratát, hanem az uralom különböző formáihoz alkalmazkodni képes és mindenkor alkalmazkodó állampolgárokét, akik elsősorban saját közvetlen érdekeiket szem előtt tartva próbálták boldogulni, míg a történelem zajlott a fejük felett (Majtényi 2015:107).

Az Eigensinn fogalma az államszocializmusról értekező történészek műveiben tágabb értelmet kapott, s az egyéni magatartásformák teljességét kezdte jelenteni, ami a politikai rendszernek való behódolástól kezdve a rendszerrel való teljes szembefordulásig bármilyen formában megnyilvánulhat. Ezek alapján ez az „önfejűség” egy olyan örök emberi tulajdonság, amely nyelvi és fogalmilag pontosan nem ragadható meg. Az ember eredendően hajlamos arra, hogy mindig a gyengébb ellenállás irányába mozduljon el, és saját személyiségét az uralom formáihoz alkalmazkodva teljesítse ki: *„Magába burkolódik, sáncokat emel, amik mögé különösebb feltűnés nélkül visszahúzódhat, és amik menedéket is jelentenek számára, de egyúttal tűréshatárának a végső fokát is kijelölik. Végső soron az Eigensinn az egyén — mindig a lehetőségeknek megfelelően érvényesülő — szabad akaratát jelenti. Az uralom és Eigensinn fogalmak egyazon társadalmi viszony két különböző aspektusát, egy olyan erőter két pólusát jelölik, ahol a szabályok kölcsönösen ismertek: az egyén tudja, hogy meddig mehet el a nyílt konfrontáció kockázata nélkül, s az uralmon lévők is tudatában vannak uralmuk korlátainak. Uralom és Eigensinn kettőssége így kölcsönös alkalmazkodást jelent, ahol az alkalmazkodás*

már önmagában is feltételezi az ellenállás egy bizonyos fokát” (Majtényi 2001:249–250).

Az államszocializmusban az egyén saját életvilágának keretein belül többnyire az uralom mindennapi formáival találkozott, mint például az államosított üzletek szűkülő kínálata, a norma folytonos emelése a gyárban stb. Az egyénnek az uralom egyes formáihoz való viszonya, illetőleg a hatalommal folytatott állandó dialógusa azokon a csatornákon keresztül értelmezhető, amelyek a politika üzeneteit közvetítették az egyén felé, vagy azoknak a tárgyaknak, cselekedeteknek a hétköznapi jelentésvilágán keresztül, amelyek egy egyén számára az uralom formáit jelképezték. Mindezekből kirajzolódik az „önfejűség”, az a mód, ahogyan a kisember saját életstratégiáit (ki)alakította (Majtényi 2001:249).

Az alábbiakban néhány példával igyekszem megvilágítani, hogy a Villányi borvidék szőlősgazdáiak stratégiái között a szőlőhegyi pincék és kisüzemi boraik milyen szerepet tölthettek be.

Szőlőhegy és hiánygazdaság

Ahogy a tanulmány első felében részleteztem, a kisparcellás szőlők kutatási területemen (is), mint a *tulajdon- és tudásfolytonosság* menedékének egyik lehetséges helyszínei, egy kulturális és gazdasági ellenvilág szerepét tölthették be tulajdonosaik életében. Az ellenvilág kifejezést Illés Péter (2013) megfogalmazása alapján alkalmazom, aki hasonló jelenségre lett figyelmes a Vas megyei szőlőhegyi kutatásai során. A pincék az érdekérvényesítés alternatív terei voltak a kommunista diktatúra évtizedeiben. Az ott zajló találkozások fontosságára hívja fel a figyelmet Pihurik Judit (2011) „A népi demokrácia aláaknázása egy szekszárdi borospincében” című tanulmánya is. Írása egy szekszárdi orvos vizsgálati iratait dolgozza fel, akit 1945-től a hetvenes évek közepéig tartottak megfigyelés alatt, s ebben a szőlőhegy is jelentős szerepet kapott. Ahogy Pihurik fogalmaz: *„N. I. iratai azért érdemelnek figyelmet, mert döntő többségük nevezett privát élethelyzeteiről tudósít: baráti-ismeretségi körének — leginkább a megfigyelt borospincéjében lezajlott — találkozóiról rögzültek benyűk. Ebben a gátlásokat feloldó közegben ismerhetjük meg a kisvárosi értelmiségi társaság beszédtemáit magánéleti problémáiktól a különböző aktuális politikai kérdésekig”* (Pihurik 2011:144).

Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy néhány példán keresztül bemutassam, hogy kutatási területemen a téesszorgozóvá lett parasztság hétköznapi ellenállásában, „önfejűségében”, reziliens

törekvéseiben, vagy egyszerűen boldogulásában milyen szerepet tölthettek be a kollektivizálásból kimaradt apróparcellás szőlőterületeik.

Interjúim alapján a szocializmus évtizedeiben a Villányi borvidéken a minőségi kisüzemi bortermelés is szerepet játszott a hétköznapi ellenállás különböző formái között. A szőlőtermelésben és borkészítésben megbúvó meritokrácia többletjelentést kapott olyan értelemben, hogy az ital minősége alapján a termelő teljesítménye pontosan leszűrhető volt, főleg az adott korszak kisüzemi eszközeivel készült borok esetén. Ennek pedig különös jelentősége volt egy olyan élethelyzetben, ahol a falusi társadalom számára addig valid értékeket és célokat, valós eredményeket megkérdőjelezték, a legsikeresebb gazdákat épp kriminalizálták, „kuláknak” bélyegezve zaklatták, esetleg a Hortobágyra internálták.²⁶

Az 1948 nyarán bekövetkezett agrárpolitikai irányváltás a szőlőművelést sem kímélte, az államosítások, a polgári értékrend üldözése nem hagyhatta érintetlenül az alapvetően polgári értékeken alapuló, autonóm gazdaszervezeteket, így a hegyközségeket sem (Csoma 2010:198).

1949-ben megszüntették a hegyközségeket és hegyközségi tanácsokat, vagyonuk az államkincstárba szállt, feladataikat pedig különböző igazgatási szervek között osztották szét. Ezután érdekképviselőiket a Dolgozó Parasztok és Földmunkások Országos Szövetsége, míg az igazgatási feladatokat az ügyek szerint érdekelt igazgatási szervek végezték. Kivétel volt a kártevők ellen védekezés, melyről a községi elöljáróság, városokban pedig a polgármester gondoskodott.²⁷

Mivel a borkereskedelmet is államosították (Oláh 2002:267), az immár állami kocsmákban

a szocialista nagyüzemek, állami gazdaságok által előállított borokat lehetett fogyasztani. Mivel azonban a szocialista boripar nem készített minőségi borokat, ezután a szocializmus évtizedeiben igazán magas minőségű borokat csak kispincéknél lehetett beszerezni vagy legalábbis fogyasztani, amennyiben a tulaj igényes volt boraira. Ez egyfajta önkifejezés lehetőségét teremtette meg a borosgazdák számára, ami valamiféle függetlenséget is adott a rendszertől. „*Én amilyen bort szeretek, azt megcsinálom magamnak*” – mondta a téma kapcsán egy túronyi „kulák” család leszármazottja. Véleményem szerint ez az a „csak azért is” minőségi bort előállító kisüzemi szőlőhegyi életvilág az, amelyből a villányi sikertörténet a rendszerváltással újtárra indult. Ezt az állítást erősíteni meg Szigeti Éva (2004) „A villányi Ötök” című tanulmánya is, amelyben annak az öt nagy villányi borásznak az élettörténetét elemzi, akik sikeres vállalkozásaik tekintetében úttörők voltak a borvidéken 1989 után. Bortermelésük előzményeiről így ír: „*Mindannyiukat megérintette a történelem szele: svábként vagy kulákként kitelepített, internált családokból valók, s szüleik a későbbiekben igyekeznek visszatérni oda, ahonnan a Rákosi-érában menniük kellett. Mind az ötön »protovállalkozók«, akik már a szocializmus alatt is borászkoznak, az ebből befolyt pénz termeli meg a lehetőségét a házépítésnek, kocsvásárlásnak, nyugati utazásoknak*” (Szigeti 2004:167).

Mint vállalkozók, ha csak lehet, visszanyúlunk a szocializmus előtti, helyi kistermelői gyökeikhez, és boraik márkásítási folyamata során a többgenerációs termelői múltat, mint a személyes garancia alapját, szintén szívesen használják (Bakics 2004:234–236).

Visszatérve a szocializmus időszakához, kutatásaim alapján úgy vélem, a szőlőművelés, borkészítés, szőlőbeli munka és időtöltés, de főleg saját boruk kínálása és fogyasztása a szocializmus korszakában, főleg a Kádár-korszak idején, erősen szimbolizálta a szabadságot és az önállóságot a borosgazdák számára. Mindez azonban nem előzmények nélkül való. A 20. század első felének falusi életvilágában a saját bor presztízse fontos volt. A saját bor az ünnepek megülésének, valamint a férfiaknál elsősorban a szőlőhegyi társas ivásnak és ezáltal a férfi összetartozás kifejezésének – a férfiidentitás révén pedig az önidentitás és társadalmi identitás kialakulásának – egyik legfontosabb eszköze, valamint a közös kapcsolódás alapja volt, amelynek részletes leírását adja Jávor Kata Zsombórol (Jávor 2006). A kollektivizálás után az *állandóság szigeteiként* értelmezhető

²⁶ A mezőgazdasági politika – és az iparpolitika – a szocialista társadalom kialakításának alárendelten valósult meg. Ehhez a mintát a Szovjetunió adta, mely szerint a mezőgazdaság volt hivatott előállítani az iparosítás anyagi alapjait, valamint a nagyobb tömegű áru előállítására képes, nem csak családi munkaerőt felhasználó mezőgazdasági üzemeket fel kellett számolni, hiszen újratermelték volna a kapitalizmust. Mindkét cél megvalósítását szolgálta a szintén orosz mintára „kulák”-oknak nevezett nagygazdák ellen fogatosított politikai és gazdasági intézkedések sora, progresszív adóval és beszolgáltatási kötelezettségekkel sújtásuk és elmozdításuk a falu éléről (Jávor – Molnár – Szabó – Sárkány 2000:981).

²⁷ 3300/1949. (IV. 9.) Korm. rendelet a hegyközségek és hegyközségi tanácsok megszüntetéséről (Közigazgatási rendszám: 8.414.) (forrás: Jogtár).

szőlőhegyi pincékben mindez tovább élhetett. Sőt, a kezdeti korlátozások után a második gazdaság kiszüzeni keretei között zajló szőlő- és bortermelés és a szerződéses borleadás még erősíthette is tradíciók megmaradását azzal, hogy a borgazdákat termelésre motiválta. Az elbeszélések alapján ez a szőlőbeli világ a kommunista diktatúrában valóban ellenvilág volt, amely tovább táplálta a szőlőtermeléshez és borkészítéshez való erős érzelmi kötődést. A racionalitás, a tudás és a kitartás ellenvilága volt, nemcsak politikai és kulturális, hanem gazdasági értelemben egyaránt (bővebben lásd Kurucz 2022).

„A bor volt a keményvaluta”

Minden bizonnyal a jó bornak is köszönhető, hogy – kutatási terepemen legalábbis – az a bizonyos fehér asztal, ami mellett ülve a mai szóval élve informális lobbitevékenységet lehet folytatni, a szőlőbeli kispincékben volt megterítve. Sőt, minőségi borral sok dolgot el lehetett intézni, vagy egyes hiánycikket könnyebben meg lehetett szerezni a hiánygazdaság időszakában. Mindezt beszélgetőtársaim így fogalmazták meg: „A bor volt a keményvaluta!”, „Borral lehetett elintézni mindent!”, „Többet ért, mint a pénz!”

Például 1965-ben egy túronyi építkezés esetében, amikor az egyik helyi középparaszt család a kor divatjának megfelelő Kádár-kocka építésébe fogott, a kiszüzeni keretek között előállított minőségi bor a téglá megvásárlásának lehetőségéhez egyengette az utat:

„Az volt, hogy nem tudott apám téglát venni, mert a TŰZÉP-en, meg sehol sem lehetett téglát kapni. És akkor valaki súgott neki, hogy a siklósi téglagyárba menjen le, ott ismerősök, haverok – hát, ahogy szokták intézni a hegyen a szocializmusban a dolgokat –, hogy kell vinni egy 100 literes hordó bort, és akkor lesz téglá. És akkor apám lement és mondta, hogy hát öneki téglá kéne, mert ott áll az építkezés és neki folytatni kéne, ugye, de nincs téglá, és hogy hát ő azt hallotta, hogy itt, ha – már persze ezenkívül a téglá árát ki kellett fizetni természetesen [nevet] –, de hogy hát egy kicsit megsegítené ezzel a borral, és hát mondták, hogy ez a tiszta üzlet. Ez a korrekt üzlet. Na, apámnak sem kellett több, ugye, rögtön hazavágtázott, bepakolt egy kis 100 literes hordót az autóba és szépen levitte a téglagyárba, és akkor mondták, hogy holnapután lehet jönni a tégláért, és akkor mi ott megjelentünk teherautókkal. Ugye a télesztől apám kapott teherautót, bérelt, vagy, hogy mondjam, hát kifizette, ugye, megrendelte a fuvar. A téész teherautók elmentek

a tégláért. Mondták, hogy de úgy készülünk, hogy nekünk kell főlni a téglát a teherautókra. De azt nem gondoltuk, hogy az alagút kemencéből nekünk kell kihordani a tűzforró téglát és ilyen nagy, ilyen azbeszt tenyerű kesztyűik voltak, és azzal fogtuk ezeket a tűzforró téglákat. Olyan forró volt, hogy az újságpapír meggyulladt tőle. De nem lett senkinek semmi baja. Talán nyolcan, tízen hordtuk, túronyiak. Már nem emlékszem.”

A bort kutatási területemen mindenképp általános megbecsültség övezte a tárgyalt időszakban: „Figyeld ide. Ha valamire szükséged volt, és adtál valakinek száz forintot, le se szartak érte. Ha a húsz forint – mert akkor húsz forint volt az ára egy liter bornak – ha adtál valakinek öt liter bort, az is száz forint volt, de akkor kinyalták a seggedet.”

A bor reciprocitásban betöltött hagyományos szerepének megváltozását, a korábban a jóindulat megszerzésének elengedhetetlen eszközeként megjelenő saját bor szerepének átalakulását írja le Jávör Kata Zsombón. Ugyanakkor a segítség viszonzásaként való kínálás megmaradását, a bor fizetőeszközként való további használatát tapasztalja. A bor hagyományosan társadalmi-gazdasági előnyök megszerzésének is az eszköze volt, valamint a hivatalos emberek felé a lekenyerezés szerepét töltötte be (Jávör 2006:240–242). Lényegében ez a gyakorlat élt és fejlődött tovább a szőlőhegyen, idomulva a körülményekhez. Az ez irányú felhasználhatóság új határainak meghúzásában az adott házi bor minőségének véleményem szerint fontos szerepe lehetett. Magas minőségű borok esetén mindenképp tágabb határok között működött: „Hát, más borunk nekünk nem volt, tehát hogy a többire igaz volt-e, azt nem tudom, de hogy erre igaz volt, azt biztos. De hát ez Siklós. Siklóson minden valamire való siklósi embernek Városi hegyen volt szőlője.”

„A szociban mindent a szőlőhegyen intéztek”

Természetesen ezt a bizonyos borban megtestesülő keményvalutát a kispincékben is el lehetett fogyasztani, ami további lehetőségeket nyitott meg mind a megfelelő vendéglátási képességekkel rendelkező borosgazdák, mind a politikai elit helyi képviselői számára. Máshogy megfogalmazva, talán a jó boroknak is köszönhető, hogy azt a bizonyos fehér asztalt, ami az informális érdekegyeztetések egyik fóruma volt, sok esetben a szőlőhegyeken terítették meg. Mai szóval lobbipartinak nevezhetnénk ezeket az alkalmakat. A pincék az 1970–80-as években

fontos gazdasági és társadalmi szereplők (téeszelnők, különböző állami vállalatok és cégek vezetői, a téeszszövetség, a rendőrség, a párbizottság képviselői, tanácselnök, téeszelnők, megyei vezetők stb.) és a kisemberek, helyi téeszvezetők, falusi lakosok közös terei voltak. A kisebb-nagyobb rangú pártfunkcionáriusok és a helyiek itt tudtak személyes nexusba kerülni egymással, ami nemcsak a kisemberek számára volt fontos, hanem a döntéshozó hivatali apparátus számára is, hisz itt gyűjtöttek be olyan információkat, amelyekhez máshol nem juthattak volna hozzá. Kvázi lemonitorozták a társadalom résztvevőinek problémáit, a kisemberek pedig előre tudták mozdítani folyó ügyeik alakulását. A személyes célok közül is mindig megoldódott valami ezeken a fórumokon, de az elmesélések szerint leginkább annak ügyében tudtak tájékozódni, hogy a szervezeteknek milyen kilátásai vannak a közelebbi vagy távolabbi jövőt illetően. A téeszek vezetői a társadalmi kapcsolatok személyessé válásával, jó benyomást téve a döntéshozókra, elő tudták segíteni saját szervezetük stb. támogatását. Egyik beszélgetőtársam így fogalmazott: „Ez egy irányított rendszer volt, itt mindent felülről irányítottak és ebben a felülről irányított rendszerben néha meg kellett szerezni a jóindulatot.”

Mindez a helyi lakosság érdekeit is szolgálta, hiszen, ha a helyi téesznek jól mentek a dolgai, akkor abból a közösségnek is haszna volt. A túronyi szőlőhegyen a szalántai téesz egyik vezető pozícióban lévő munkatársának pincéjében egészen magas beosztású emberek is megfordultak. K. M. (1927) például, aki többek között a Belügyminisztérium Politikai Nyomozó Főosztálya Vizsgálati Osztályának (BM II/8. Osztály) egykori vezetője volt és egyben szenvedélyes kártyás, jelentős összegekben játszott a túronyi szőlőhegyen. A szíves vendéglátás nyilván nem maradt viszonzatlan.

Ezekon a fórumokon elsősorban a problémák felvetése, megvitatása, egy-egy döntés előkészítése zajlott: „Itt elsősorban a saját ügyeik intézése volt a cél. A saját alatt nemcsak a személyes ügyeiket, hanem elsősorban a közösségük, munkahelyük ügyei útját egyengették.”

A gazdaságok ügyeinek előremozdítása mellett a hétköznapi emberek kisebb-nagyobb problémáinak elsimítására (gyorshajtás, ittas vezetés, orvvadászat) is lehetőséget adott ez a fórum. Sok elvett jogosítványt, fegyvertartási engedélyt szereztek így vissza. Itt informálisan találkozhatott egymással a rendőrhatalom képviselője és egy-egy „szabálysértő”, például olyan, akitől orvvadászatért elvették

fegyverét. Persze továbbra is szeretett volna vadászni, így: „Néhányszor leültek a fehér asztal mellé, a rendőrség munkatársa megismerte és végül mégiscsak lett engedély.” Volt „kulákok” hasonló módon jutottak ismét fegyvertartási engedélyhez az 1970–80-as évek során, hogy a szenvedélyesen szeretett vadászatot folytathassák.

Ez a gyakorlat lényegében informális találkozási lehetőség volt a különböző szintű vezetők és a hétköznapi emberek között, amelyhez az arra alkalmas borosgazdák kvázi helyet adtak takaros kis pincékükben és alkalmat biztosítottak egy-egy pincepörkölt megfőzése ürügyén: „Olyan emberek pincéjében zajlott mindez, akiben megvolt a vendéglátás képessége. Akik anyagilag is győzték, eszközzel is győzték, pincéjük is volt, társaságuk is volt, meg tudtak szervezni egy összejövetelt és el is jöttek a meghívottak – mert akárhová nem mentek el – és jó bora is volt. Aki mint borász, mint szakács egyaránt értékelhetőt tudott nyújtani és elég értelmes volt, hogy ezt megfelelően le tudja bonyolítani. Ez is egy olyan fórum volt, tudod, ahol azok verődtek össze, akik számítottak egy közösségekben. A jobb társaság verődött itt össze. Pártemberek is benne voltak ebben, ők is beszálltak, de nem a pártkapcsolatok építése volt a lényege, hanem, hogy az élet mindennapi dolgait gurítsák előre, és ehhez azokat gyűjtötték össze, akik ebben segítségükre lehettek bizonyos szituációkban.”

A leírt események kapcsán a jó minőségű bor jelentőségére több beszélgetőtársam is felhívta figyelmemet: „Borászat szempontjából is megfelelő teljesítményt kellett nyújtani. Nem lehet ócska bort adni ajándékba, ócska bor mellé nem lehet senkit leültetni az asztalhoz, vagy legalábbis bizonyos körökben nem volt szokás.”

Természetesen, ha valaki jót evett, jót ivott és ott megismert embereket, akik jó benyomást tettek rá, utána, például az építési engedélyről szóló kérvényük elbírálásánál számítottak ezek a személyes ismeretségek. A hiánygazdálkodás világában a személyes kapcsolatok (boron keresztül való) gondos ápolása²⁸ különösen fontos volt, hisz számított, hogy a kínálat egyáltalán kihez jut el. Gondoljunk csak az autóvásárlásra: „Amikor tíz ember akar autót venni, de csak három van, akkor egyáltalán nem mindegy, hogy ki az a három, aki megkapja. Ilyen típusú ügyeket intéztek ezeken a fórumokon.”

Az egyik általam vizsgált település esetében lényegében teljes képet kaptam arról, kiknek a pincéiben zajlottak ilyen találkozók: „Nálunk, a Cs. pincéjében, T. L. pincéjében, Sz. pincéjében.”

²⁸ Bővebben lásd: Jávör 2006:243–245.

Ezzel az interjúalanyom felsorolta azt a négy szőlősgazdát, akik az 1970-es években, a szőlőterületek zártkertté nyilvánítása és a kisüzem-nagyüzem szimbiózisa révén működő szerződéses borleadás megindulása után jelentősebb méretű, 1,5 hektárnyi kordonos szőlőtelepítésbe fogtak. Ez azt mutatja, hogy olyan ambiciózus gazdák voltak, akik a szőlőművelés terén megnyíló lehetőséget egyrészt gazdasági érvényesülésre, másrészt a falu társadalmi előtti bizonyításra igyekeztek felhasználni. Nem elhanyagolható tény, hogy szinte mind helyi közép-paraszt családok tagjai voltak.²⁹ (Mindezekről bővebben lásd Kurucz 2020, 2022.) Fontos azonban, hogy már a jelentősebb szőlőtelepítéseik előtt, az 1960-as években is betöltötték ezt a szőlőhegyi társadalmi szerepet. Arra a kérdésemre, hogy a többi borosgazda miért nem szervezett hasonló alkalmat, ezt a választ kaptam: *„Hát nem voltak annyira potens emberek, meg hát nyilván ezt az tudta csinálni, akiben volt annyi kurázsiz, hogy ezt egyáltalán bevállalta. Volt hozzá megfelelő habitusa, karaktere. Fel mert, és fel tudott lépni. Azt lássuk be, hogy többnyire volt nagygazdák, törekvő emberek, akikben megvolt az a személyes képesség, hogy próbálták társadalmi szerepet vállalni korábban is. A családjukban is voltak erre példák, akik hangadók voltak a korábbi faluközösségekben, például presbiterek, kurátorok, erdőbirtokossági választott tisztségviselők, egyebek voltak. Minden közösségben megvannak azok az emberek, akik a társaság központjai. Ez nem egy választott pozíció, hanem akiket követtek a többiek. Nagyon közösségi emberek voltak.”*

Ezeknek az alkalmaknak az apropója, sőt, részben célja az volt, hogy szerettek volna egy jót enni, inni, nótázni, csak épp közben sok minden elhangzott. Lényegében azokat az emberi kapcsolatokat építették ki, amelyeknek jelentősége lehetett a jövő alakításának szempontjából, mind a téések, mind az egyéni boldogulás szintjén. Mindebben a bor nyilván oldotta a hangulatot és a társadalmi

különbségeket, segítette a kötetlenebb kommunikációt. Biztosan más fórumai is voltak ennek az informális információátadásnak a szocializmus évtizedeiben, de kutatási területemen a szőlőhegyi kispincék mindenképp kiemelt szerepet tölthettek be a rendszer és a kisemberek közti diszkrét párbeszédben. Tény, hogy az eldugott pincék bizalmas találkozásokra, bizalmas dolgok megbeszélésre tipikusan alkalmas helyek voltak. Az egyik beszélgetőtársam így foglalta össze a szőlőhegyek és a bor szerepét a szocializmus éveiben: *„Vagy a pincében lehetett elfogyasztani. Odajöttek inni, vagy elvitték nekik, de a lényeg ugyanaz volt. Hát mondom, én emlékszem erre gyerekkoromban, tehát mindent a hegyen intéztek. Mindent. Tehát a téészen megvolt a formalitás, a zárszámadás meg a vezetőség, meg mit tudom én, nyilván hozzáértő agráros emberek intézték a gazdálkodást, de a döntések, az érdemi megbeszélések, az érdemi döntések, mind a pincékben születtek.”*

Összefoglalás

Tanulmányomban néhány példán keresztül igyekeztem rávilágítani arra, hogy a minőségi kisüzemi bortermelésnek (is) helyet adó szőlőhegyi (utó)paraszti pincék a szocializmus évtizedeiben, mint hétköznapi ellenvilágok és mint a szocialista rendszerrel való együttműködés alternatív terei, egyaránt meghatározóak voltak, vagy legalábbis lehettek a tulajdonosok, a kisemberek életében. Mindkettőt a szőlőhegyek periférikus helyzete tette lehetővé, ami természetesen nem azt jelentettem, hogy az ott zajló események a párt számára láthatatlanok lettek volna, inkább a közösség szeme előtt maradtak rejtve. Mindezek alapja kulturálisan meghatározott volt, a hagyományban gyökerezett több értelemben is, ám idomult az új körülményekhez. Ezek a gazdák korábban is megszokták, hogy bort termeltek, amelynek egy részét eladták, azaz ezzel kereskedtek, más részét pedig paraszti gazdaságuk (napszámosaik, harmadosaik, kalákában segítőik) ellátására, társadalmi és gazdasági kapcsolataik ápolására használták. Tehát ez a gyakorlat nem állt tőlük távol, csak az új keretek között alkalmazták a bort mint hagyományos eszközt érdekeik érvényesítésére törekedve. Ahogy korábban megszokták, hogy bort állítottak elő, bort adtak el, bort ajándékoztak protokolláris és egyéb céllal, úgy ezt az eszközrendszert használták továbbra is mindenütt, ahol működött. Összefoglalva, a kommunista diktatúra által szétrombolt faluközösség potens emberei a szőlőhegyen képviselték településük érdekeit, hiszen, bár

²⁹ Kovách Imre a *státuszkontinuitás* fogalmát használja a jelenség értelmezésére, amellyel a kistermelésben részt vevő családok előző generációikhoz képesti stratégiáit, illetve mobilitását írja le. A *státuszkontinuitás* a családi háttér és az egyéni életút döntéseinek, stratégiáinak értelmezése során a kollektívizálás előtti közép- és gazdagparaszti családok utódainak jellegzetes magatartására utal, mellyel azok a kistermelés sikerén, jövedelmén keresztül a szülői generáció társadalmi státuszának fenntartására törekednek, miközben az ideálnak tekintett generáció értékírányultságához képest már akár eltérő célokat fogalmaznak meg maguknak (Kovács 1988).

a rendszer erre nem hatalmazta fel őket, mégiscsak ők voltak alkalmasak erre a feladatra. Sokatmondó, és a kisüzemi szőlők és minőségi bortermelés szerepének hirtelen megváltozására utal, hogy beszélgetőtársaim emlékei szerint ezek a „lobbipincézések” a rendszerváltással gyakorlatilag szinte egy csapásra megszűntek. Azóta a helyi érdekeket más módon kellett érvényesíteni.

Felhasznált irodalom

- Bakis János 2024 A villányi bor új márkásítása. In Kovács Éva szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék, Budapest. 221–254.
- Bali János 2005 Zártkerti gazdálkodás a 20. század második felében. *Ethnographia*, 116. 2:153–182.
- Bögre Zsuzsanna 2019 Hétköznapi ellenállás, reziliencia, generativitás Egy földalatti szerzetesrend előljárójának élettörténete. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 9. 1:1–18. <https://socio.hu/index.php/so/article/view/707>
- Csikós Gábor 2020 Countryside Modernized or Traumatized? Rural Mental Health in Hungary after the Collectivization of Agriculture. *Hiperborea*, 7. 1:74–98.
- Csoma Zsigmond 2010 A magyarországi hegyközségek 20. századi megszüntetése és újjászervezése. *Acta Acad. Agriensis, Sectio Historiae*, XXXVIII. 195–204.
- Donáth Ferenc 1977 *Reform és Forradalom: A Magyar Mezőgazdaság Strukturális Átalakulása 1945–1975*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Eitler Ágnes 2023 A vágyott autonómia elvesztése. Az árutermelő kertészek szerepvállalása a rendszerváltozás gazdasági, társadalmi és politikai folyamataiban egy kistelepülésen. In Ö. Kovács József – Schlett András szerk. *„A föld nem tud futni”. Rendszerváltás vidéken*. RETÖRKI–NEB, Budapest. 355–381.
- Gyarmati Krisztina 2005 Kispárcellás művelésű dombvidéki szőlőhegyek tájszerkezetének kialakulása és fejlődése. *Tájökológiai Lapok*, 3. 1:1–12.
- Illés Péter 2013 Szőlőhegyi közösségek a helyi fejlődés kapcsolataiban – Vas megyei esettanulmányok. *Ethnographia*, 124. Akadémiai Kiadó, Budapest. 222–247.
- Jávor Kata 2006 Az ivás közösségi kontextusának alakulása Zsombón. A „homoki” ivás néhány sajátossága. *Ethno-Lore*, XXIII. 229–263.
- Jávor Kata – Molnár Mária – Szabó Piroska – Sárkány Mihály 2000 A magyar falusi társadalom a szocializmus időszakában. In Paládi-Kovács Attila szerk. *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 977–1006.
- Keleti Károly 1875 *Magyarország szőlőszeti statisztikája, 1860–1873*. Országos Magyar Királyi Statisztikai Hivatal, Athenaeu Nyomda, Budapest.
- Kovács Imre 1988 *Termelők és vállalkozók. Mezőgazdasági kistermelők a magyar társadalomban*. Rétegződés-modell vizsgálatok IX. MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, Budapest.
- Kovács Teréz 2020 *A paraszti gazdálkodás átalakulása*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Kurucz Réka 2020 Gazdából borász? A kisüzemi szőlőtermesztés néprajzi vizsgálata a Villányi-Siklói borvidék nyugati részén a TSZ-szervezéstől napjainkig. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András szerk. *Kriza Könyvek 47. Ruralitás és gazdasági stratégiák a 21. században*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár. 149–170.
- Kurucz Réka 2022 A szőlőhegy szerepe az átalakuló parasztság társadalmában és gazdálkodásban 1945-től napjainkig a Villányi-hegység nyugati felén. In Ö. Kovács József – Schlett András szerk. *„A föld nem tud futni”. Rendszerváltás vidéken*. RETÖRKI–NEB Budapest. 145–172.
- Laposa József 2002 Szőlőhegyek változása. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc szerk. *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe*. Második, javított kiadás. Hermész Kör, Budapest. 257–283.
- Majtényi György 2001 „Uraltak” vagy „önfejűek”? *Korall*, 2001. ősz-tél:244–245.
- Majtényi György 2015 „De elmehet a Kádár Jani a piczába!” Reziliencia az államszocializmusban. *Replika*, 94. 5:95–112.
- Molnár Ágnes 2019 *Alkalmazkodó polgárság. Család és gazdaság Kiskánizsán a 20. században*. Néprajzi Értekezések (8). Magyar Néprajzi Társaság, Budapest.
- Oláh László 2002 Szőlőtermelésünk sora 1945-től. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc szerk. *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe*. Második, javított kiadás. Hermész Kör, Budapest. 267–274.
- Ö. Kovács József 2012 *A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965*. Korall Társadalomtörténeti Egyesület, Budapest.

- Ö. Kovács József 2018 Paraszti alkalmazkodó ellenállás a kommunista diktatúrában. In Mitrovits Miklós szerk. *Sztálin árnyékában*. Országház Könyvkiadó, Budapest. 219–294.
- Pihurik Judit 2011 *A népi demokrácia aláaknázása egy szekszárdi borospincében*. Századok, 145. 1:143–160.
- Priol Ödön 2008 *Diósvizsló története a honfoglalástól a második világháborúig*. Mecsek color Kft., Pécs.
- Rév István 1996 Az atomizáció előnyei. *Replika*, 23–24:141–158.
- Scott, James C. 1996 Ellenállás hétköznapi formái. *Replika*, 23–24:109–130.
- Szigeti Éva 2004 A villányi Ötök. In Kovács Éva szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék, Budapest. 163–181.
- Valuch Tibor 2006 *Hétköznapi élet Kádár János korában*. Mindennapi történelem sorozat. Corvina Kiadó Kft., Budapest.
- Varga Zsuzsanna 2015 Paraszti ellenállási stratégiák a kollektivizálás befejezése után. *Betekintő*, 9. 3:1–12.
- Vigvári András 2023 *Zártkert – Magyarország. Átmeneti terek a nagyvárosok peremén*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Hivatkozott törvények** (forrás: Jogtár)
 1970/ 36. sz. törvényerejű rendelet
 1970/ 36. sz. törvényerejű rendelet végrehajtásáról szóló 40/1977 (XI.29.) sz. MÉM rendelet 2. számú melléklete
 25/1970. (XI. 26.) MÉM rendelet a szőlő- és gyümölcsstermesztésről, valamint a borgazdálkodásról szóló 1970. évi 36. törvényerejű rendelet végrehajtásáról
 1959. évi 7. törvényerejű rendelet a mezőgazdasági termelőszövetkezetekről és a termelőszövetkezeti csoportról
 1967. évi III. tv. a mezőgazdasági termelőszövetkezetekről szóló törvény
 1967. évi IV. tv. a földtulajdon és a földhasználat továbbfejlesztéséről
- Statisztikák**
 Hegyközségek Nemzeti Tanács, termőterület adatok borvidéki bontásban Borszőlővel beültetett területek. Országos adatok, 2022.07.31. <https://www.hnt.hu/wp-content/uploads/2022/09/szolovel-beultetett-terulet-2022.pdf> (Letöltés dátuma: 2025.05.15.)
 Keleti Károly 1875 *Magyarország szőlőszeti statisztikája, 1860–1873*. Országos Magyar Királyi Statisztikai Hivatal, Athenaeum Nyomda, Budapest.
 Központi Statisztikai Hivatal: Magyarország Helységnévtára, Diósvizsló, Hegyszentmárton, Túrony települések 2024-es népességi adatai; <https://www.ksh.hu/apps/hntr.main> (Letöltés dátuma: 2025.05.29.)
- Levéltári források**
 MNLBaML Községi Krónika, Hegyszentmárton, 1975. október 23.
 MNLBmL (Magyarország Országos Levéltára, Baranya Megyei Levéltár): Községi Krónika Diósvizsló, 1972–1984.
 Hu-MNL-BaML-VI.181.a-92-32. Hegyszentmárton község birtokrészleti jegyzőkönyve, 1866.
 Hu-MNL-BaML-VI. 181.a.-53. Diósvizsló község birtokrészleti jegyzőkönyve, 1866.
- Egyéb források**
 Hegyszentmárton község földkönyve, 1986. (Hegyszentmárton Közös Önkormányzatának tulajdona)
 Diósvizsló község földkönyve, 1977. (Diósvizsló Közös Önkormányzatának tulajdona)
 Községvizsgálati jegyzőkönyv 1938, Túrony. (a Túronyi Önkormányzat tulajdona)
 A Tenkes Hegyközség nyilvántartásának adatai: Túrony 2018.



Kenéz György: Egy tető fényekkel

ÁLLATI TÚLTERMELESI VÁLSÁG, AVAGY MIÉRT VAN MAGYARORSZÁGON

HÁROMSZÁZEZER GAZDÁTLAN KUTYA?

DOI 10.35402/kek.2025.3.8

Absztrakt

A tanulmány az ebtartás kapcsán két krízist elemez. Egyrészt a kapitalista értékrend és a kutyatartás összefüggéseit vizsgálva rámutat, hogy a tőkés viszonyok között az ebtenyésztés az emberi osztálykülönbségeket tükrözi vissza, valamint hangsúlyozza, hogy a fogyasztást generáló, de maguk is fogyasztási cikként tartott kutyák egyre többen vannak és ellátásuk fokozott ökológiai teherrel válik. Másrészt az írás a kapitalista értékrend, a biopolitika és a hatalomgyakorlás összefüggéseit vizsgálva arra keresi a választ, hogy a kutyák gazdátlanul válása a nyugati társadalmakban miért jelent krízist, miközben más kultúrákban nem okoznak jelentős gondot a gazdátlan kutyák. A tanulmány a magyarországi helyzet elemzésével zárul, ebben a szerző a gazdátlanság kérdését folyamatjellegében vizsgálva rámutat a társadalmi és gazdasági tényezők szerepére a kutyatartásban.

Kulcsszavak: antrozoológia, kutyatartás, gazdátlanság, fogyasztói társadalom, válság

Animal overproduction crisis, or why are there three hundred thousand ownerless dogs in Hungary?

Abstract

The study analyses two crises related to dog ownership. First, by examining the connections between the capitalist value system and dog ownership, it highlights that, in a capitalist context, dog breeding reflects human class differences. It also emphasizes that the number of dogs, generating consumption but also being kept as commodities themselves, is significantly growing and their care is becoming an increasing ecological burden. Second, by exploring the connections between capitalism, biopolitics, and the exercise of power, the paper seeks to understand why the issue of ownerless dogs constitutes a crisis in Western societies, whereas in other cultures, stray dogs do not pose

significant problems. The study concludes with assessing the situation in Hungary, where the author examines the issue of ownerless dogs as a process, pointing to the role of social and economic factors in dog ownership.

Keywords: anthrozoology, dog ownership, strayness, consumer society, crisis

A különböző válságos helyzetek egyre inkább a mindennapjaink részévé válnak és hatással vannak a gondolkodásmódunkra, jövőképünkre. Ez a tanulmány az ökológiai krízisbe torkolló túltermelés és a túlfogyasztás kérdését egy sajátos területen, a fogyasztói társadalom kutyatartási szokásaira, valamint a gazdás és gazdátlan kutyák okozta nehézségekre fókuszálva vizsgálja. Úgy tűnhet, hogy a gazdátlan kutyák kérdése „csupán” állatjóléti, közbiztonsági és közegészségügyi krízis, valójában azonban sokkal átfogóbb terület, mert a fogyasztói társadalom válságtünetei mutatkoznak meg benne. Ezért a tanulmányom első részében azt igyekszem bemutatni, hogyan függ össze a kapitalista értékrend és a társállattartás, és milyen krízisekre számíthatunk ennek kapcsán a fogyasztói társadalomban. Ezt követően azt vizsgálom, hogy mi idézi elő a gazdátlan kutyák helyzetének eltérő alakulását Európa keleti és középső, valamint északi és nyugati országai között. Kitérek a gazdasági krízis és a gazdátlanság növekedésének kapcsolatára éppúgy, mint a nyugat-európai modellek sikeres megoldási stratégiáira. Írásom magyar vonatkozású részeiben pedig amellet érvelek, hogy hazánkban a nagyszámú gazdátlan eb napjaink krízisét jelenti ugyan, de kialakulásukban egyaránt szerepet játszanak a múltból magunkkal hozott tradíciók, szemléletmód, illetve korunk változásai. Bár látszólag periférikus téma a kutyatartás, de egy 2023-as felmérés adatai szerint a felnőtt lakosság 30%-a olyan háztartásban él, ahol van kutya (Kubinyi – Varga 2023), így voltaképpen a szomszédain, rokonain keresztül valamilyen mértékben a magyarországi lakosság túlnyomó többsége érintett a kutyákkal kapcsolatos kérdésekben.

A kutyák gazdasságának kérdése jelentős kulturális különbségeket mutat. Míg a nyugati világ¹ országaiban nem elfogadhatók a szabadon kóborló ebek, addig a világ számos pontján úgy él sok kutya az emberi társadalmak periferiáján, hogy azt az adott kultúrák nem tekintik problémának, sőt több eb él gazda nélkül a világon, mint gazdával. Becslések szerint a földön élő egymilliárd kutyából 800 millió gazdtalan, úgynevezett pária kutya, stray, village vagy street dog (Pierce – Bekoff 2021). Dél-Amerikában, Indiában vagy Európán belül a Balkán-félszigeten gyakori, hogy konkrét gazda nélkül, mintegy kollektív humán gondoskodás alanyiként élnek kutyák és macskák városi környezetben. Ezek az eltérések arra világítanak rá, hogy a nyugati kultúrákban a kutyák gazdátlanságából eredő válsághelyzetek társadalmilag felépítettek és az adott kultúráktól erősen függő jelenségek (Kalkman 2019; Estes 1983). A gazdtalan kutyák kapcsán megélt állatjóléti, közbiztonsági és közegészségügyi problémákat a nyugati világ fogyasztói társadalmi generálja. A kutyák birtoklásához kötött ebtartás olyannyira nyugati modell, hogy a „nyugatiasodás” egy megjelenési formája is lehet. Például Isztambul szabadon élő kutyapopulációjának eltávolítására vagy kiirtására a hatalom nyugati mintákat követő törekvései miatt az 1800-as évek eleje óta több alkalommal történtek kísérletek, legutóbb 2024-ben hoztak kóbor kutya ellenes rendelkezéseket.²

A kutyák társadalmi kontrolljának eltérő jellege összefügg a kultúránként különböző pozíciójukkal, tehát ahhoz, hogy megértsük, hogy a nyugati társadalmakban miért jelent krízist a kutyák

gazdátlansága, meg kell ismernünk a kultúrában betöltött helyzetüket.

A nyugati társadalmak kutyakultusza

A „kutyakultusz” kifejezés arra a társadalmi jelenségre utal, amikor a kutyákhoz fűződő különleges kötődés túlmutat az egyszerű háziállattartáson és az ebek különleges megbecsülését oly módon nyilvánítja ki, hogy az adott társadalmak számára központi jelentőségű emberi tulajdonságokkal és erkölcsi értékekkel ruházza fel őket (Ritvo 1987).

A kutyák globális fogyasztói társadalmakban betöltött mai pozíciójának gyökerei a kapitalizmus európai kialakulásáig vezethetők vissza. Bár a házi kedvencek nem a 19. század termékei – az embereket korábban és más kultúrákban is erős érzelmek fűzhették kisállataikhoz –, de a középkori Európában még úri hóbortnak számított az állatok házikedvencként tartása (a társállattartás mint fogalom pedig nem is létezett). A 18. század vége felé azonban egyre gyakrabban jelent meg a konkrét gazdasági cél nélküli „hobbi” kutyatartás. Az ebtartás „demokratizálódása” a modern városi polgári életforma meghonosodásával és fokozatos társadalmi elterjedésével esik egybe, ami a kedvtelésből tartott kutyák számának hirtelen megnövekedésével járt együtt. A kora újkori Németalföldön, a viktoriánus kori Angliában, vagy a 19. század közepi és a század végi Párizs modern nagyvárosi polgári miliójában egyaránt mindennapos jelenségnek számítottak a szobaebek. Jane Hamlett és Julie-Marie Strange könyvükben (2023) egyenesen úgy fogalmaznak, hogy „kisállat-forradalom” ment végbe a viktoriánus kori Nagy-Britanniában. Az iparosodás elterjedésével egy időben felértékelődött a családi környezet, és ebben helyet kaphattak az ebek is, amelyek egyre szorosabban kapcsolódtak be a gazdaságilag megerősödő polgárság családi életébe. Az emberek és kedvenceik kapcsolatának lényeges elemévé vált az érzelmi kötődés, egyre inkább az ember hűséges társaként tekintettek a kutyákra. Ebben a korszakban kezdtek a jó anyagi helyzetben élő polgárok addig szokatlan módon gondoskodni az állataikról. Ekkor jelentek meg az állateledelek, a kisállattemetők, és az állatorvoslás a gazdasági állatok mellett egyre inkább kiterjedt a kutyákra, macskákra és más kisállatokra is. A viktoriánuskori Angliában a kutyákra a kor erkölcsi értékeinek megtestesítőiként tekintettek, így a rendíthetetlen-ség, hűség és bátorság tulajdonságaival ruházták fel őket (Serpell 1986).

¹ A „nyugati világ” kifejezést nem földrajzi, hanem kulturális értelemben használom, vagyis azokat a kultúrákat értem alatta, amelyek a felvilágosodás, az ipari forradalom és a modern kapitalizmus hatására fejlődnek és olyan közös értékeket hordoznak, mint a demokrácia, az individualizmus, a jogállamiság és a szekularizált társadalmi berendezkedés, így főként Európát, Észak-Amerikát és Ausztráliát sorolom ebbe a körbe.

² A hatalmi törekvések visszasán hatnak, mert az utcai kutyák Isztambul szellemi kulturális örökségének a részei, hozzájárulnak a virágzó, sokfajú közösségek kialakításához. Több száz éven át a környék őrzőiként szolgáltak, megették a szemetet, javítva ezzel a település higiéniai viszonyait, és ugatva figyelmeztették a helyieket, ha valahol tűz ütött ki (Pinquet 2010; Hart 2019). A lakosok nagy része napjainkban is gondoskodik az utcai állatok etetéséről, méltóságot látnak a kutyákban, polgártársakként, utcáikhoz és közösségeikhez tartozónak tekintik őket (Hattam 2021).

Az ebekről alkotott kép visszatükrözte a kialakuló kapitalista társadalom értékrendjét és világszemléletét. A fajtatiszta kutyák az osztály és a státusz üzenetét közvetítették, tenyésztésük ekkoriban kapott szárnyra (Hamlett – Strange 2023). A kutyák tenyésztése a kapitalista értékfelfogást tükrözte, a kialakult családfák az emberi viszonyokra emlékeztettek, a pedigris és korcs kutyák közötti értékkülönbség a nemesség és a pór nép társadalmi távolságát idézte (Ritvo 1987). Az ebek értékének meghatározása alapvetően antropocentrikus magatartás, amely az emberi perspektívából, az ember igényeinek kielégítésére zajló kutyatenyésztés révén alakított ki értékrendet az ebek között. A fajtatenyésztést a 19. századi kapitalizálódó társadalmakban felemelkedő középosztály tette népszerűvé. Az új pénzügyi elit számára felértékelődött a saját származása és ez a családfaközpontúság tükröződött a kutyák fajták szerinti tenyésztésében is. A jómódú polgárság körében sokan azt remélték, hogy saját genealógiájukban találnak kiemelkedő ősokeket, de szívesen büszkélkedtek kutyáik híres felmenőivel is. Így a viktoriánus korban megjelent az ebek fajta szerinti kontrollja, családfákba rendezték a kutyákat és fajtáknak nevezték el őket. Amint egy fajtát meghatároztak, a vérvonal bezárult. Egy kutya értékét a fajtatisztsága adta, és csak akkor volt fajtatiszta, ha a szülei szerepeltek a fajtanyilvántartásban, és ezt törzskönyvvel tudta igazolni a gazda (Gulliver 2022). A korcs kutyák éppen az ismeretlen származásuk és ezáltal a kontrollálatlan eredetük miatt váltak értéktelen ellenpontjaivá a számontartott pedigréjű, válogatott ősokektől származó és ezért értéket képviselő fajtatiszta egyedeknek. A kutyák fajtatiszta és korcs minősítése szinte máig azt képviselte, amit a viktoriánus korban a származásról gondoltunk. Míg a fogyasztói kultúrámban egyre inkább nőtt a fizetőképes kereslet a törzskönyvezett, fajtatiszta kiskutyák iránt, a keverék kutyáknak – egészen a 20. század végéig – nem volt ára és így valójában piaci értéke sem.

Kétszáz év alatt felpörgött a kutyák evolúciója, és a 19. század óta közel 400 új kutyafajta jött létre. Ez pedig lehetőséget teremtett arra, hogy a fajtaválasztás az önkifejezés és a státuszjelölés eszközévé váljon. A fajták közötti értékhierarchiát napjainkban többnyire nem a funkciójuk vagy a használhatóságuk, hanem a divat határozza meg (Ghirlanda et al. 2013). A kutyák státuszjelölő divatelemmé váltak, a fajtaválasztás a tulajdonosok kulturális üzenete, osztályukat, preferenciáikat és személyiségüket jelzi azzal, hogy milyen kutyát választanak

házi kedvencnek. A fajták a fogyasztói preferenciákat kifejező márkákká váltak. Egy divatos fajta birtoklása azt üzeni, hogy egyszerre vagy trendi, és megengedhetsz magadnak egy luxuscikket (Gulliver 2022; Miller 2010).

Ugyanakkor a 20. század második felében a nyugati társadalmakban mélyreható kulturális változás kezdődött, számos társadalmi mozgalom tette kritika tárgyává a fogyasztói kultúrát (környezetvédő és globalizációellenes mozgalmak, feministák) (Marcuse 1990). Az új megközelítések az ember és állat kapcsolat vonatkozásában olyan, addig nem alkalmazott fogalmaknak adtak teret, mint az empátia, a felelősségvállalás és a szolidaritás. Ekkor jelent meg a gazdátlan ebek örökbefogadása mint a „vásárlás” kultúrájával szembeni alternatíva. Ez a gondolkodásmód a keverék kutyákat egyedi személyiségnek tekinti, nem pedig árucikknek. Az örökbefogadás tudatos döntés, amely hosszú távú elköteleződést jelent, ellentétben a fogyasztói társadalom „eldobható” mentalitásával. Ez a nézőpont megkérdőjelezi a kutyák kapitalista értékrendre szabott piaci pozícióját. Az új ideológia a keverék kutyák felértékelődését és ezzel együtt a fajtatiszta kutyák kultuszának 21. századi lassú visszaszorulását jelzi.

Tömegtermelés kutyából

A fogyasztói kultúra mint a globalizáció kulturális szegmense a fogyasztás logikáját kiterjeszti az élet minden területére, és így az állatainkhoz fűződő viszonyainkban is meghatározó (Simányi 2005:175). A kapitalista társadalmakban a társállattartás is egy sajátos módja a fogyasztásnak, nemcsak az állatok váltak fogyasztási cikkekké, de létezésük és ellátásuk, egyáltalán maga a kutyatartás is tárgyi kellékekben, szolgáltatásokban megnyilvánuló fogyasztást generál. Az állateledel és az állattartással kapcsolatos kiegészítő cikkek gyártása egyre nagyobb gazdasági haszonnal járó terület az iparban. Például az USA lakossága 1996-ban 7 milliárd dollárt, 2022-ben pedig már több mint 40 milliárd dollárt költött állateledelre.³ A fogyasztói társadalom megeremti a vágyott tárgyak iránti igényt, ezért a fejlett piacgazdaságokban nagyon gyorsan nő a kedvtelésből tartott kutyák száma is, csak az Európai Unióban 2010 és 2022 között több mint 32 millió egyeddel lett

³ American Pet Products Association (APPA), 2021–2022. <https://www.americanpetproducts.org/docs/default-source/uploadedfiles/npos/21-22-business-andfinance>

nagyobb az állomány (Shahbandeh 2024). A bejelentett kutyák száma 2022-es adatok szerint 105,35 millió (Shahbandeh 2024). 2022-ben Európa volt a világ legnagyobb állateledel-gyártó régiója, mintegy 11,78 millió tonna termelési volumenével éppen megelőzte az Észak-Amerikában előállított 11,2 millió tonnás gyártási szintet (Shahbandeh 2024). Ezek az adatok is jelzik, hogy a fogyasztói társadalmakban jelentős piaci súlya van a hobbiállatokhoz kapcsolódó termelésnek és kereskedelemnek, ami arra enged következtetni, hogy a megnövekvő kisállattartást nemcsak a romantikus állatszereteten alapuló attitűdök befolyásolják, hanem profitalapú piaci szempontok is. A globális kapitalizmus egyre jelentősebb mértékben használja a házi kedvenceket a fogyasztás fokozására, de egyáltalán nem biztos, hogy a növekvő társállattartás jó útja az állatokhoz való viszonyunk kiteljesítésének. Házikedvenceink a hozzájuk kapcsolódó ipari termelés révén egyre nagyobb környezetterhelést jelentenek, és felmerül a kérdés: fenntartható-e hosszú távon a növekvő számuk? Egyre nyilvánvalóbb, hogy a nyugati társadalmak kisállattartási szokásai is közelebb viszik az emberiséget az ökológiai katasztrófához, ezért még az a radikális kérdés is megfogalmazódik, hogy egyáltalán szükség van-e házikedvencekre (Vale – Vale 2009). Hogyan kellene lépéseket tennünk a környezettudatos állattartás felé? Például a húsevő állatoknak nagy az ökológiai lábnyoma, ezért célravezetőbb lenne olyan „környezetbarátabb”, kis testű növényevő házikedvenceket tartanunk, mint például az aranyhal, a hörcsög, a csirke vagy a nyúl (Vale – Vale 2009). Az ökológiai válság felé sodródó világunkban elkerülhetetlen a szemléletváltás és feltehetően – az edukációtól függően – ez egy-két generáción belül végbe is fog menni. Megjósolható, hogy a nagy testű kutyafajták fenntartása egyre költségesebb lesz és ezért egyre többen kisebb testű ebeket fognak beszerezni. Már most is számos európai országban (Németországban, Franciaországban, Olaszországban) többen tartanak macskát, mint kutyát, és ez a tendencia tovább folytatódik a kis testű növényevő állatok irányába.

Valóban invazív faj a kutya? (egy nem valós krízis)

Mint ahogyan azt már az eddigiekben is láhattuk, a nyugati társadalmakban a kutyatartás fokozódása és a „kutyakultusz” fennmaradása több szociokulturális okra vezethető vissza. Többek között ide tartozik a társadalmi elidegenedés és a társas szükségletek

változásának problémaköre is. Az individualizáció és a modernizáció gyakori városi megnyilvánulása az elidegenedés és a családok felbomlása vagy tagjainak eltávolodása (Beck – Beck-Gernsheim 2002). Sokan egyedül élnek vagy kevés szoros kapcsolattal rendelkeznek. Ebben közrejátszik az is, hogy a 20. század második felétől a nyugati jellegű társadalmakban csökkent a gyermeklétszám, jelentősen megváltozott a családszerkezet, mert megnőtt a gyermektelen vagy egygyermekes családok száma és ebből következően beszűkültek a rokonai kapcsolati hálók, azaz egyre kevesebb rokonunk van (Strathern 1992). A családtagokból, barátokból vagy lokális közösségek tagjaiból összeálló, egyre fogyatkozó egyéni kapcsolatrendszereket ma sokan társállatokkal igyekeznek kiegészíteni. Ebben a helyzetben a házi kedvencként tartott kutyák gyakran támogatást jelentenek, mert látens vagy tudatosan felvállalt érzelmi kötődés tárgyai (Kubinyi – Varga 2023).

Egyfajta válságkonceptióként egyre gyakrabban merül fel az a téves értelmezés, hogy a kutyák mára olyan invazív fajjá váltak, amelyeket az emberek terjesztettek el, de most kiszorítják az emberutódokat. Ez a leegyszerűsítő teória a kisállattartást igyekszik felelőssé tenni a nyugati társadalmakban egyre jellemzőbb csökkenő gyermekszám miatt és nem veszi figyelembe azokat a kedvezőtlen gazdasági társadalmi, környezeti tényezőket, amelyek a nyugati társadalmakban élő fiatalok egy részének jelentősen megnehezítik az életét. A fiatal felnőttek egy részének a saját otthon megszerzése és a stabil egzisztencia kialakítása elérhetetlen cél. A gazdasági bizonytalanság és a nagyobb megélhetési költségek miatt sokan nem látják reálisnak a gyermekvállalást (Iacovou – Tavares 2011). Természetesen lehetnek vonzó aspektusai a társállattartásnak is, például egy kutya fenntartási költsége összességében jóval kisebb anyagi megterhelés, mint egy gyerek felnevelése. Vagy a kutyatartók nagyobb szabadságot, rugalmasabb életvitelt élhetnek meg, mint a kisgyerekes szülők, a társállatok ugyanis kevésbé igényelnek folyamatos felügyeletet, mint a gyerekek. Az is gyakori érv, hogy az ebek érzelmi kötődést és társas támogatást biztosítanak anélkül, hogy érdemben megváltoztatnák a gazdák életvezetési gyakorlatát. Ezek azonban nem jelentenek releváns érveket a gyermekvállalás elutasítására. Vannak ugyan feltételezések arról, hogy a csökkenő gyermekvállalási kedvben szerepet játszhat, hogy a kutyatartás kielégítheti a gazdák kötődés és gondoskodás iránti pszichológiai és érzelmi igényeit, és ezzel eltérítheti a gondoskodási késztetéseiket, azaz

a „gyerekként” tartott társállatok iránti kötődés oda vezet, hogy a kis kedvencek válhatnak a családi élet alternatíváivá. Azonban nincsenek hitelt érdemlő kutatások arról, hogy a családtagnak tekintett kutyák milyen irányba befolyásolják az emberek biológiai fitneszt.⁴ Az előbbi teóriának épp az ellenkezőjét állítják azok, akik szerint a kutyatartás pozitív hatással lehet a termékenységi rátára, mert fiatal párok esetében lehetőséget nyújt a leendő házastárs gondozási készségének tesztelésére is. Ha a partner jó gondozónak bizonyul, akkor nagyobb biztonságérzettel lehet belevágni a gyerekvállalásba és ez növelheti a vállalt gyerekek számát (Kubinyi 2024:11). Ezek mellett az elképzelések mellett talán a legreálisabbnak az látszik, hogy a fiatal generációk nem azért nem vállalnak gyereket, mert társállatokat tartanak, hanem azért tartanak társállatokat, mert nem akarnak gyermeket vállalni. Nem a társállattartás okoz válsághelyzetet, hanem az állattartástól független válságok, mint például a 2008-as gazdasági világválság vagy a pandémia teremtenek olyan egészségügyi és gazdasági bizonytalanságot, amely a születési ráták csökkenését idézi elő és ezzel befolyásolja a jövő demográfiai folyamatait, és ez a tendencia hosszú távon hatással lehet a társadalom szerkezetére is. Ugyanakkor azzal, hogy kevesebb gyerek születik, a lakosság egyre kisebb része vesz részt gyermeknevelésben, és ha nincsenek elérhető kisgyerekek, a biológiai eredetű gondozási késztetés más irányba terelődhet, például a kisállattartás felé (Kubinyi 2024:8).

Még mindig antropocentrikus utakon

A viktoriánus kortól kezdve végbement a kutya családba fogadása, és ez a folyamat a globális kapitalista társadalomban az 1980-as évektől az USA-ból kiindulva egyenesen családtaggá tette a házi kedvencként tartott kutyákat.⁵ Ez azért tudott megvalósulni, mert az animalitás meghatározása sohasem konzisztens, az állat és ember közötti határokat a

kultúra jelöli ki (az ember határozza meg a fogalmi kereteit), ezért átléphet a biológiai határokon (Calarco 2020). Úgy tűnhet, hogy a társállatokkal kialakított sajátos viszony, a 20. század második felétől fokozatosan oldja a nyugati kultúrák emberközpontúságát. Felmerülhet a kérdés, hogy a kutyák családba fogadását értékelhetjük-e már egyfajta szűkre szabott, fajspecifikus posztantropocentrikus szemléletmód kialakulásaként? Kétségtől az állatjogok elismerése és az etikus állattartás szorgalmazása a kutyákat érző lényekként helyezi előtérbe, akik megérdemlik a tiszteletet és gondoskodást. Sokan úgy érzik, hogy az ebtartással támogatják ezen etikai értékek fenntartását. Bár nem kétséges, hogy a kutyákkal megteremtett érzelmi kötődés elősegítheti az állatok iránti empátia kialakulását, de ez továbbra is emberközpontú lépés, amely az állatot emberi szerepbe helyezi. Amikor a kutyáról gyermekszerűen gondoskodunk, öltöztetjük őket, vagy megünnepeljük a születésnapjukat, emberi családmodellt és életmódot követünk (Lovas Kiss 2018). Nem az eb természetes szükségleteire vagy önállóságára koncentrálnak, hanem saját vágyainkat és érzelmi szükségleteinket projektáljuk. Etikai értelemben kérdéses, hogy ezzel valóban szolgáljuk-e az állatok jólétét. Martha Nussbaum az állati jogok kapcsán megfogalmazott *képesség elmélete* éppen arra figyelmeztet, hogy az állatok jólétét és morális állapotát az alapján kell megítélni, hogy mennyire van módjuk természetükből adódó kvalitásaik kibontakoztatására (Nussbaum 2006). Tehát a társállattartás során fontos kérdés, hogy a gazda tud-e házi kedvencének lehetőséget biztosítani saját fajspecifikus képességeinek megélésére. A városi környezetben társállatként tartott kutyák lehetőségei erősen korlátozottak, a gazdáknak be kell tartaniuk – és az állataikra is alkalmazniuk kell – a társadalmi együttélés emberi szabályait és eközben korlátozzák mozgásterüket, társas kapcsolataikat, szaporodási lehetőségeiket, tehát számos képességük kibontakoztatásától megfosztják a szeretett állatukat (Lovas Kiss 2020). Így valójában nem megy végbe az ember és állat fogalmának újraértelmezése, az ebek helyzete továbbra is az ember alá rendelt „érzelmi szolga” pozíciója marad (Haraway 2007). Melanie Joy (2009) egyenesen úgy fogalmaz, hogy a társállattartás is a fajizmus egyik megnyilvánulása lehet, ha az állatokat kizárólag az emberi szükségletek kielégítésére használjuk fel. Mivel a nyugati kultúrákat antropocentrikus világszemlélet jellemzi, amelyben az ember fölötté áll a többi élőlénynek, ezért amikor valamely állatfajt ki szeretnénk emelni

⁴ A „biológiai fitnesz” fogalom azt jelenti, hogy egy egyed milyen mértékben képes átörökíteni génjeit a következő generációra; lényegében szaporodási sikerességet jelent. Ronald Fisher „A természetes szelekció genetikai elmélete” című könyvében használja először (Fisher 1930).

⁵ A Debreceni Egyetem Antropológiai Kutatócsoportja által 2020-ban egyetemi hallgatók bevonásával készített online kérdőíves kutatás is ezt igazolta. A megkérdezett 7303 kelet-magyarországi kutyatartó közül 7016-an családtagnak tekintették a kutyájukat.

ebből az alá-fölé rendelt hierarchiából, ott akad meg a dolog, hogy nem tudjuk partnerként kezelni. A kutyák kapitalista társadalmakban betöltött pozíciójából adódóan gazdákhöz kötődnek, vagyis a kutyatartás egyfajta birtokosi szemléletet követ. Az ember az állat „gazdája”, és ez önmagában is tükrözi az alá-fölé rendelt viszonyt. A gazda olyan személy, akinek kizárólagos joga, hogy a kutya felett – mint dolog felett – rendelkezzen. Minden kutyához tartoznia kell egy gazdának, aki birtokolja az ebet. Ez nemcsak alá-fölé rendelt viszonyt jelent, hanem azt is, hogy a nyugati kultúrák embere nem gondolja a kutyájáról, hogy szabadnak született, sőt azt feltételezi, hogy már képtelen a független életre, mert megváltoztattuk a genetikáját és az életkörülményeit (Lányi 2020). Valóban egy városi kutya a saját élőhelyének számító urbánus környezetben csak nagyon rövid ideig tudna önállóan életben maradni, mert a szoros kutya-gazda viszonyban az ebek a szocializációjuk során mindig az emberi kontroll alatt állnak és teljességében nincs módjuk megismerni a saját környezetüket. (A gazda irányításának hiányában könnyen elütné őket egy autó, befogná a gyepmester, vagy ha külterületre tévednének lelőné őket egy vadász.) „Cserébe” a társállatként, a gazdájával szoros kapcsolatban álló eb – ha csak periférikus szereplőként is, de – az emberrel együtt belép a társadalomba, vagyis egy szabályozott kozmosz tagjává válik (Kiss 2009). Mindez egy sajátos ambivalens helyzetet eredményezett, a kutyák saját állati mivoltuktól eltérő előjogokat kaptak, miközben nem élhetik meg saját fajspecifikus létüket. A kutyákat gyakran humanizáljuk, miközben jogilag speciális tárgyként kezeljük őket. Kiállunk a jogaikért, de szabadon rendelkezünk a testük fölött. Egyik oldalról érző élőlényként jogvédelem illeti őket, ugyanakkor jogokkal rendelkező személytelen tárgyak, a Polgári Törvénykönyvben szabályozott módon adható-vehető „dolgok”, birtoklásukról emberek döntenek.

A kutya a gazdácé, a gazda a hatalomé

Ezen a ponton érdemes visszakanyarodnunk ahhoz a szöveg elején megfogalmazott kérdéshez: vajon a nyugati társadalmakban miért jelent problémát a kutyák gazdátlansága, mit árul el a kultúránk működéséről ez a terület?

Nem lehet élesen kettéválasztani a „gazdásságot” és a „gazdátlanságot” preferáló kultúrákat, mert akár egyetlen kultúrán belül is nagyon sokféle kutyatartási trend és még ennél is több ebtartási

gyakorlat létezik. Az Európai Unió országai között is jelentős különbségek mutatkoznak. Kelet- és Közép-Európában Romániában, Bulgáriában és Magyarországon a legmagasabb a gazdátlan kutyák száma az EU-ban, de Dél-Európa több országában, Olaszországban, Spanyolországban és Görögországban is problémát jelent a kóbor kutyák nagy száma (Fatjó et al. 2015). Ezekben az országokban gyakran az ebtartás kontrollálatlan jellege, az illegális kutyatenyésztés és az ivartalanítási programok hiánya okozza a gondot, de érdemes megjegyezni, hogy Görögországban ezenfelül a gazdasági válság jelentősen növelte a kóbor kutyák számát (Papavasili et al. 2023). Sokan kényszerültek megválni a házi kedvenceiktől, mert nem tudták eltartani őket,⁶ és ez arra figyelmeztet, hogy a gazdasságot preferáló társadalmakban a kóbor kutyák száma érzékenyen reagál az adott ország gazdasági helyzetére. Ugyanakkor az utóbbi években Nyugat- és Észak-Európa több országában jelentősen csökkent a gazdátlan kutyák száma. Hollandiában a helyzet egyedülálló, mivel az ország sikeresen megszüntette a kóbor kutyák problémáját az évek során. Az állatvédelmi intézkedések, a kötelező nyilvántartásba vétel, az ivartalanítási programok, az állatvédő szervezetek munkája és a társadalmi felelősségvállalás megerősödése együttesen játszott szerepet abban, hogy mára gyakorlatilag eltűntek a kóbor kutyák. Hollandia sikere inspirálóan hatott más észak- és nyugat-európai országokra is, például Németországban, Ausztriában, Svájcban, Norvégiában is jelentősen csökkent a gazdátlan ebek száma. 2012-ben egész Norvégiában már csak egyetlen kutyamenhelyre volt szükség, ez volt a FOD gården, amely körülbelül 20-25 kutya elhelyezésére kínált lehetőséget (Holtet 2012). Az eredményességet jelentősen befolyásolják a helyi tradíciók, a társadalom érzékenyítése és edukálása, valamint a meghozott intézkedések és azok hatékonysága.

A befogott állatok új gazdához juttatását az is nehezíti, hogy a gazdátlan kutyák nem ott gyűlnek fel, ahol örökbefogadói érdeklődés lenne irántuk. A menhelyeken összegyűjtött ebek száma az Európai Unión belül is jelentős eltéréseket mutat. Míg Közép- és Dél-Európában a kutyamenhelyek férőhelygondokkal küzdenek, addig Észak- és Nyugat-Európában többen szeretnék menhelyről kutyát befogadni, mint amennyi állat a telephelyeken van. Az igények

⁶ „A görög állatjóléti válság” (The Greek Animal Welfare Crisis: A Report by the Dogs Trust) című, 2015-ös jelentés: <https://www.savegreekcatsanddogs.com/greece-s-animal-crisis>

kielégítésére Romániából, Ciprusról vagy Magyarországról szereznek be mentett kutyákat a gazdagabb uniós országokban élők. Az Európai Unión belül megnövekedett nemzetközi állatforgalom alapján Katrina Gulliver sommásan úgy fogalmaz, hogy „... a gazdag nyugat – más iparágakhoz hasonlóan – egyszerűen kiszervezte a termelést a szegényebb nemzetekhez, ahol lazábbak a törvények, mert a végfelhasználói javakat akarja, de nem szereti a gyártási folyamatot, ezért ezt a világ más részére tolja át” (Gulliver 2022).

Érdekes a mélyére ásni, hogy miért is jelentenek gondot a gazdátlan kutyák. A társállatként tartott eb a nyugati kapitalista társadalmakban – ha csak periférikus szereplőként is, de – az emberrel együtt beléphet a társadalomba. Ám ha elveszíti a gazdáját, elveszíti jogi státuszát is, így egyúttal kizárásra is kerül a politikai létezők közösségéből, és pusztán biológiai lénnyé válik (O'Donoghue 2015). Tehát az ebeket emberi tulajdonságokon keresztül tartják számon a nyugati társadalmakban, és gazda hiányában a minősített életformából (bioszból [bios]) a biológiailag létező (zoé [zoē]) pozíciójába kerülnek. A társállatként tartott kutya, annak ellenére, hogy nem ember, azért tud agambeni értelemben homo sacer pozícióba kerülni, mert – mint azt az előző fejezet végén láthattuk – érző lényként csatládba fogadjuk őket, miközben mégis kirekesztettek, jogokkal rendelkező személytelen tárgyak maradnak (Agamben 1998). A nyugatias jellegű kultúrákban a társadalmi hatalom a gazdán keresztül szabályozza és tartja nyilván az állatot, ezért csak a gazdás kutyákat tudja kontroll alatt tartani. A gazda voltaképpen hatalmat gyakorol az állata felett, kisajátíthatja a testét, az idejét, a mozgásterét és az egész életét. Épp azt teszi az állatával, mint amit a társadalmi hatalom tesz vele, azaz gondoskodik róla és felügyeletet gyakorol felette (Foucault 1992:119–123). A kóbor kutyákat nem lehet nyilvántartani, kilógnak a statisztikai rendszerekből, és ez a kontrollálatlanság a krízis maga. A kutyák gazdátlanná válása alapvetően a tulajdonos felelősségét veti fel akkor is, ha nem kívánja vagy nem tudja tovább tartani az állatot, és akkor is, ha a kutya megy el a gazdájától. Ezért az állatvédelem címén meghozott kormányzati lépések a beazonosítható gazdával rendelkező ebek esetében sokkal inkább a kutyatartók szabályozására és kontrolljára irányulnak, mint a nehéz helyzetbe került állatok valós segítésére. A kutyák egyedi mikrochipes jelölése olyan nyilvántartás, amely, a gazdával rendelkezés igazolását teremti meg, és elkóborlás esetén a gazdához való visszajuttatás lehetőségét biztosítja, de egyben a tulajdonos számonkérhetőségét is lehetővé teszi a kutya cselekedeteiért. Bár az állatokat védő jogszabályok a gazda nélküli egyedekre

éppúgy vonatkoznak, mint gazdás társaikra, de lényegében csak a gazdás állatok számára nyújtanak védelmet. Úgy érvényesül a biopolitika rasszizmusa, hogy a hatalom a jól kontrollálható gazdás kutyákat tartja támogatásra méltónak és a nem nyilvántartható gazdátlan ebeket korábban elpusztíttatta, napjainkban pedig gazdásításukkal, azaz a kontrollálhatóvá tételükkel kezeli a problémát (Foucault 1992:121).

Kríziskezelés félúton

Írásom utolsó fejezetében – a magyarországi viszonyok vizsgálatán keresztül – arra igyekszem választ keresni, hogy Kelet- és Közép-Európában miért emelkedik a gazdátlan ebek száma miközben Észak- és Nyugat-Európa országaiban lassan eltűnik ez a probléma.

Hazánkban a gazdátlan kutyák számáról és eloszlásáról meglehetősen eltérő becslések állnak rendelkezésre. 2019-ben az „Országjárás – kóborkutya jelentés” című kutatás 647 település vizsgálata alapján 80-100 ezer közé tette a kóbor kutyák számát,⁷ de még ugyanebben az évben egy újságcikk, a „Kutyaszemmel 2019” című kutatásra hivatkozva 300 ezer kóbor ebről írt.⁸ Mi okozhatja a számok közötti jelentős különbséget? A fogalomhasználat döntő fontosságú lehet, nem mindegy, hogy akkor tekintünk-e kóbornak egy kutyát, ha gazdátlanul csatangol, esetleg szabadon tartják és időnként hosszabb-rövidebb időre egy adott területet bejárva elcsavarog a háztól, netán valamilyen emberi közösséghez lazán kapcsolódva konkrét gazda nélkül él, vagy egy állatmenhelyen, illetve gyepmesteri telepen várja sorsa jobbra fordulását. Sajnos a rendelkezésre álló adatokból nem derül ki, hogy az említett vizsgálatok hogyan konceptualizálták a kóbor kutya fogalmát. Bár a gazdátlan kutyákról pontos adatok nincsenek, de néhány információból kirajzolódni látszik a növekvő számuk: amíg a Medián 2018-as kutatása azt mutatta, hogy a menhelyeknek nem a férőhelyhiány volt a legnagyobb gondjuk,⁹ addig 2022-es becslések szerint az állatmenhelyeken négyszer annyi állat van, mint amennyit a befogadóképességük megengedne. Annak ellenére növekszik

⁷ MAOSZ, 2019. <https://www.maosz.hu/allatvedelmi-reformok/a-sust-koborkutya-jelentes-mar-angolul-is-elérhető-a-vilaghalon/>

⁸ Kutyaszemmel 2019. <https://www.vg.hu/kozelet/2019/11/tobb-mint-300-ezer-kobor-kutya-el-magyarorszagon>

⁹ Medián, 2018. Kutyamenhelyek lakossági megítélése és tényleges működése. <https://www.cofidis.hu/media/median-kutatas-prezentacio-1002.pdf>

a férőhelyhiány a kutyamenhelyeken, hogy a szükségletek kielégítésére folyamatosan újabb és újabb állatvédő szervezetek, csoportok alakulnak, de még így is csak a kóbor állatok töredékéről tudnak gondoskodni, és nincs annyi potenciális gazdajelölt sem, amennyi gazdátlan állat születik évről évre (Lovas Kiss 2022).

A kóbor kutyák számának növekedését számos tényező együttes hatása okozza. Magyarország az 1989-es rendszerváltozást követően igyekezett az európai uniós integráció érdekében felzárkózni a fejlett demokráciák állattartási normáihoz. A változtatások egy része már megvalósult, de vannak feladatok, amelyek még teljesítésre várnak. Mára a magyar állatvédelmi szabályozás alapjaiban meg egyezik az EU-s keretekkel, a gazdátlan állatokról gondoskodó civil szervezetek meghatározó tényezővé váltak, valamint a magyar társadalom egyre szélesebb rétegei mutatnak érdeklődést az állatvédelem iránt, és ez oda vezetett, hogy egyre több olyan kutya marad életben, amelyet korábban az ebrendészeti telepeken a befogásuk után rövid idővel a nyilvánosság kizárásával, feltűnés nélkül elpusztítottak volna. Tehát hazánk EU-s csatlakozása előtt is problémás volt a magyar társadalom kutyatartáshoz fűződő viszonya, de ez csak ritkán okozott válságos helyzeteket, mert a hatalom az állatok kárára (az elpusztításukkal) megoldotta a nehézségeket. A rendszerváltást követően a gazdátlan állatokról való gondoskodás alternatívájaként megjelentek a civilek által működtetett állatmenhelyek, ahol nemcsak gyógykezelésben részesítik, ivartalanítják és egyéni azonosítóval látják el a befogott kutyákat, hanem mindent megtesznek a begyűjtött állatok gazdához juttatásának érdekében is. Ma Magyarországon a kóbor ebek érdemi segítségét, befogadását és új gazdákhöz juttatását a civil társadalom vállalja magára, amely fontos szempontnak tekinti a befogadott állatok érdekeinek képviselését is. Az állatmenhelyeket nem közpénzből tartják fenn, hanem civil szervezetek működtetik, ezért általában nehezen tudják előteremteni a szükséges anyagi, tárgyi és egyéb eszközöket. A menhelyek segítése a civilség gyakorlatát erősíti Magyarországon, talán ezzel magyarázható, hogy a segítségnyújtásnak ezt a formáját az állam alig támogatja.¹⁰ Bár a gazdátlan ebek örökbeadásán ma több mint 200 civil szervezet dolgozik, mégsem tudják felvenni a versenyt a kóbor kutyák újratermelődő tömegével. Ez a helyzet arra

figyelmeztet, hogy hazánkban a gazdátlan ebek, nem elszigetelt rendszeridegen újonnan kialakult válságjelenségek, hanem saját szociokulturális környezetünk globális szövetének részei, endogén termékei (Elliott – Hsu 2016). A magyar társadalom egy része úgy tart kutyákat, hogy időről-időre nagy mennyiségű gazdátlan ebet termel ki az életmódja. Az ebek iránti felelősségvállalás nem bír jelentőséggel az egész társadalom számára, különösen az alávetett helyzetű, a társadalom periferiáján, rossz anyagi körülmények között élők csoportok körében hiányzik. Sokan nem gonoszszágból, hanem tudatlanságból bánnak állataikkal felelőtlenül, és az ismereteik hiánya nemcsak az állattartás terén detektálható, hanem életvezetésük számos területén. A szegregátumokban gyakori, hogy nem a többségi társadalom által elfogadott kutyatartási normák valósulnak meg. Itt az ebtartást gyakran nem is tekinthetjük tudatos tevékenységnek, mert a portára szegődő állatot valójában csak megtűrik. Az ott élő állatokról nincs, aki gondoskodna és aki felelősséget vállalna értük. Legtöbbjük kontrollálatlan szaporulat eredménye, őket sosem látta állatorvos, nincs bennük mikrochip, így kívül kerülnek az egyéni azonosítórendszeren és beazonosíthatatlan a gazdájuk (ha egyáltalán egy konkrét személy valaha is a gazdájuknak volt tekinthető) (Lovas Kiss – Topál – Köből 2024).

Szintén jelentősen hozzájárul a kutyák kontrollálatlan szaporodásához a vidéki területeken jellemző szabadtartás. Ez gyakran a tradicionális paraszti kutyatartási gyakorlat továbbélését jelenti, ahol a ház őrzését ellátó, többnyire periférikus szerepű házörző, jelző kutyák létehez leginkább csak pragmatikus és funkcionális szempontok kapcsolódnak, így az a cél, hogy ellátásuk ne igényeljen plusz kiadást a háztartás számára. Ezek az állatok leginkább gazdasági udvarokba zárva vagy láncra élnek az életüket.¹¹ Gyakran előfordul azonban, hogy a házörző ebeket éjszakára kiengedik, vagy az állatok kiszöknek és kontroll, illetve ivartalanítás hiányában az ösztöneikre hagyatkozva szabadon kószálnak és párosodnak a településeken. A ház körül tartott kutyákért tulajdonosaik nem aggódnak, mert nem képviselnek jelentős értéket, pusztulásuk nem jelent nagy veszteséget, az ellenőrizetlenül létrejött természetes szaporulatból többnyire jut azoknak az ismerősöknek,

¹⁰ A Medián 2018-as kutatása szerint az állam a civil állatmenhelyek támogatásának mindössze 2%-át adja.

¹¹ Annak ellenére, hogy a 2016. január 1-jétől a kedvtelésből tartott állatok tartásáról és forgalmazásáról szóló 41/2010. (II. 26.) Korm. rendelet módosítása értelmében nem lehetne láncra tartani az ebeket.

rokonoknak, szomszédoknak, akiknek éppen kutyára van szükségük, így a hiány a kapcsolati hálón keresztül gyorsan pótolható. A paraszti mentalitásból örökölt gondolkodásmód máig azt diktálja, hogy ami ingyen vagy olcsón is megszerezhető, arra nem szabad kiadni jelentős összegeket (Lovas Kiss – Topál – Köböl 2024). Ezt támasztja alá egy a kutyatartást vizsgáló 2021-es online kutatásunk adata, amely szerint a 7512 kelet-magyarországi megkérdezett 20,1%-a nyilatkozott úgy, hogy nem venne pénzért kutyát.¹²

Hazánkban a gondoskodó gazdák körében is hagyománya van a „házi” kutyaszaporításnak, sokan gondolják úgy, hogy a nőstény kutyák egészségét az biztosítja, ha legalább egy almot világra hoznak. A megszületett kölyköket azután gyakran kapcsolati tőkéjük kamatoztatása révén igyekeznek gazdához juttatni. Ezért nem meglepő, hogy a kutyatartást vizsgáló 2020-as adatgyűjtésünkben a megkérdezettek 40,2%-a szociális kapcsolatairól, barátokról, rokontól, ismerőstől jutott kutyához.¹³

Hazánkban a rendszerváltás óta a törvényi szabályozás követte a nyugat-európai mintákat, ám úgy tűnik, hogy az ebtartási gyakorlat csak nagyon lassan változik. Ennek feltételezhetően az lehet az oka, hogy a kialakított törvényi keretek nem kerültek alkalmazásra a társadalmi gyakorlatban. Például az állatok védelméről és kíméletéről szóló 1998. évi XXVIII. törvény kimondta, hogy az állatokkal szembeni megfelelő magatartásra, gondoskodásra nevelést, az állatok megismerését be kell építeni az általános iskolai és a szakképzésbe, valamint az ismeretterjesztésbe is. A rendelkezések ezeknek a feladatoknak a végrehajtását az állami és önkormányzati szervek, valamint az oktatási intézmények feladatai közé sorolta. A gyakorlatban azonban az érintett szervek csak közel húsz éves késéssel kezdtek el értékelhető lépéseket tenni, és ezek hatékonysága még nem látszik. Az edukáció hiánya mutatkozik meg abban is, hogy sokan nem gondolják át a kutyatartás felelősségét, az ivartalanítás fontosságát, az állatok jogainak tiszteletben tartását és a nyugat-európai társadalmakhoz képest hazánkban még mindig nagyon kevesen fogadnak örökbe menhelyről kutyát. A 2021-es

kelet-magyarországi kutyatartókat vizsgáló online kutatásunk adatai szerint a megkérdezetteknek mindössze 12%-a – többnyire városi értelmiségiek – fogadott menhelyekről örökbe kutyát.¹⁴

Bár a sok gazdátlan eb gondot jelent, de a probléma megoldásában benne rejlik a változtatás lehetősége, a társállatokhoz való viszonyunk újratemetésére is. A gazdátlan kutyák elszaporodását a nyugati kultúra ugyan állattartási válságként értékeli, de a válságot nem lehet egyszerűen negatív helyzetként felfogni, lehetőséget is nyújt a korábbi viszonyulások és helyzetek felülvizsgálatára és a kreatív megoldási stratégiák megszületésére (Trompenaars – Hampden-Turner 2021).

Felhasznált irodalom

- Agamben, Giorgio 1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, California.
- Beck, Ulrich – Beck-Gernsheim, Elisabeth 2002 *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi.
- Calarco, Matthew 2020 *Beyond the Anthropological Difference*. Cambridge University Press. Cambridge – New York. DOI: 10.1080/09672559.2021.1939497
- Elliott, Anthony – Hsu, Eric 2016 *The Consequences of Global Disasters*. Routledge, London. DOI: 10.4324/9781315716060
- Estes, Carroll L. 1983 Social Security: The Social Construction of a Crisis. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 61. 3:445–461.
- Fatjó Jaume – Bowen, Jonathan – García, Elena – Calvo, Paula – Rueda, Silvia – Amblás, Silvia – Lanza, Jaume F. 2015 Epidemiology of Dog and Cat Abandonment in Spain (2008–2013), *Animals*, 5. 2:426–441. DOI:10.3390/ani5020364
- Fisher, Ronald A. 1930 *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford University Press, Oxford.
- Foucault, Michel J. 1992 Bio-politika és biopatalom. *Pompeji*, 3. 1:118–129.

¹² A Debreceni Egyetem Antropológiai Kutatócsoportja által 2021-ben egyetemi hallgatók bevonásával készített online kérdőíves kutatás alapján.

¹³ A Debreceni Egyetem Antropológiai Kutatócsoportja által 2020-ban egyetemi hallgatók bevonásával készített online kérdőíves kutatás alapján.

¹⁴ A Debreceni Egyetem Antropológiai Kutatócsoportja által 2021-ben egyetemi hallgatók bevonásával készített online kérdőíves kutatás alapján.

- Ghirlanda, Stefano – Acerbi, Alberto – Herzog, Harold – Serpell, James A. 2013 Fashion vs. Function in Cultural Evolution: The Case of Dog Breed Popularity. *PLoS ONE*, 8. 9: e74770. DOI: 10.1371/journal.pone.0074770
- Gulliver, Katrina 2022 Semiotics of dogs. *Aeon*. 4 August 2022. Letöltés dátuma: 2024.11.10. <https://aeon.co/essays/dogs-are-symbolic-containers-of-human-hopes-desires-and-vices>
- Hamlett, Jane – Strange, Julie-Marie 2023 *Pet Revolution: Animals and the Making of Modern British Life*. Reaktion, London.
- Haraway, Donna J. 2007 *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London.
- Hart, Kimberly 2019 Istanbul's intangible cultural heritage as embodied by street animals. *History and Anthropology*, 30. 4:448–459.
- Holtet, Caroline 2012 *The handling of stray dogs in Norway and Hungary: The operation of Budadogs*. HuVet A Magyar Állatorvos-tudományi Archivum az Állatorvostudományi Egyetem adattára. <http://hdl.handle.net/10832/478>
- Iacovou, Maria – Tavares, Lara Patrício 2011 Yearning, Learning, and Conceding: Reasons Men and Women Change Their Childbearing Intentions. *Population and Development Review*, 37. 1:89–123.
- Joy, Melanie 2009 *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Red Wheel, Massachusetts.
- Kalkman, Jori Pascal 2019 Sensemaking questions in crisis response teams. *Disaster Prevention and Management An International Journal*, 28. 5:649–660.
- Kiss Lajos András 2009 *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget Műhely Alapítvány, Budapest.
- Kubinyi Enikő 2024 Tíz kérdés a kutyatartás népszerűségének kutatásában. In Lovas Kiss Antal – László Borbála szerk. *Tanulmányok az ember és állat kapcsolat értelmezéséhez II*. Antrozoológiai könyvek. Debreceni Egyetem Antrozoológiai Kutatócsoport, Debrecen. 6–18.
- Kubinyi Enikő – Varga György 2023 Társállattartás Magyarországon 2022-es reprezentatív felmérés alapján. In Lovas Kiss Antal szerk. *Tanulmányok az ember és állat kapcsolat értelmezéséhez I*. Antrozoológiai könyvek. Debreceni Egyetem Antrozoológiai Kutatócsoport, Debrecen. 88–100.
- Lányi András 2020 *Bevezetés az öko-filozófiába – Kezdő halódóknak*. L'Harmattan, Budapest.
- Lovas Kiss Antal 2018 „Hogy honnan ember és meddig áll, azt csak a jó ég tudja nálad...” Milyen szimbolikus cselekvésekkel pozícionálják kutyáikat a gazdákat? In Szirmai Éva – Tóth, Szergej – Újvári Edit szerk. *Állati jelek, képek és terek I-II*. JGYF Kiadó, Szeged. 185–197.
- Lovas Kiss Antal 2020 How dog owners perceive public space when walking their dogs? In Letenyei, László – Dobák, Judit eds. *Mental Mapping: The Science of Orientation*. Schenk Verlag, Passau. 137–150.
- Lovas Kiss Antal 2022 Akiket Columbo tanított kutyázní. A posztantropocentrikus paradigma hatása a városi kutyatartási trendek változására. In Gulyás Klára – Kántor Barbara – Kotics József – Lajos Veronika szerk. *Változás és váltás. Kihívások és válaszok interdiszciplináris megközelítésben*. Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék. Miskolc. 117–132.
- Lovas Kiss Antal – Topál József – Köböl Erika 2024 *Kutyák közreműködésével végzett állatasszisztencia a 21. században. A kutya-ember kapcsolat kulturális antropológiai, etológiai és pedagógiai vonatkozásai*. Debreceni Egyetem GYGYK Társadalomtudományi Tanszék – Debreceni Egyetem Antrozoológiai Kutatócsoport. Debrecen.
- Marcuse, Herbert 1990 *Az egydimenziós ember*. Európa, Budapest.
- Medián 2018. Kutyamenhelyek lakossági megítélése és tényleges működése. *Cofidis*. Letöltés dátuma: 2024.10.24. <https://www.cofidis.hu/media/median-kutatas-prezentacio-1002.pdf>
- Miller, Daniel 2010 *Stuff*. Polity Press, Cambridge.
- Nussbaum, Martha C. 2006 *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, Cambridge. DOI: 10.2307/j.ctv1c7zftw
- O'Donoghue, Amy 2015 Sovereign Exception: Notes on the Thought of Giorgio Agamben. *Critical Legal Thinking*. Letöltés dátuma: 2024.11.19. <https://criticallegalthinking.com/2015/07/02/sovereign-exception-notes-on-the-thought-of-georgio-agamben/> június
- Országjárás – kóborkutya jelentés 2019. *MAOSZ* Letöltés dátuma: 2024.10.25. <https://www.maosz.hu/allatvedelmi-reformok/a-sust-koborkutya-jelentes-mar-angolul-is-elarheto-a-vilaghalon/>

- Papavasili, Theodora – Kontogeorgos, Achilleas – Mayrommati, Athanasia – Chatzitheodoridis, Fotios – Sossidou, Evangelia 2023 Defining priority issues for managing stray dog populations: The case of Greece. *Journal of the Hellenic Veterinary Medical Society*, 74. 1:5305–5314. DOI: 10.12681/jhvms.29295
- Pinquet, Cartherine 2010 Istanbul's Street Dogs at the End of the Ottoman Empire. In Farouqhi, Suraiya ed. *Animals and People in the Ottoman Empire*. Eren Publishers, Istanbul. 353–371.
- Pierce, Jessica – Bekoff, Marc 2021 *A Dog's World: Imagining the Lives of Dogs in a World without Humans*. Princeton University Press, Princeton. DOI: 10.2307/j.ctv1kbh2d2
- Ráski Péter 2019 Több mint 300 ezer kóbor kutya él Magyarországon. *Világgazdaság*. 2019.11.01. Letöltés dátuma: 2024.10.25. <https://www.vg.hu/kozelet/2019/11/tobb-mint-300-ezer-kobor-kutya-el-magyarorszagon>
- Ritvo, Harriet 1987 *Animal Estate. The English and Other Creatures in The Victorian Age*. Harvard University Press, Cambridge.
- Serpell, James 1986 *In the Company of Animals: A Study of Human-animal Relationships*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Shahbandeh, Mahsa 2024 Number of dogs in the European Union in 2022, by country. *Statista*. Letöltés dátuma: 2024.10.25. <https://www.statista.com/statistics/414956/dog-population-european-union-eu-by-country/>
- Simányi, Léna 2005 Bevezetés a fogyasztói társadalom elméletébe. *Replika*, 16. 51–52:165–195.
- Strathern, Marilyn 1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- Trompenaars, Fons – Hampden-Turner, Charles 2021 *Culture, Crisis and COVID-19*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- Vale, Robert – Vale, Brenda 2009 *Time to eat the dog: The real guide to sustainable living*. Thames – Hudson, London.



Kenéz György: Vidám esti fohász

ÉLŐ MEMENTÓK?

Emlékörző szereppel bíró fák elvesztéséhez kapcsolódó közösségi gyakorlatok Békés vármegyében¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.9

Absztrakt

Békés vármegyében a helyi, közösségi emlékezetben fontos szerepet játszó növények sorában kiemelt szerepük van egyes, gyakran matuzsálemi kort megélt fáknak. A vidék átalakulása, az éghajlatváltozás és egyéb, jellemzően antropogén eredetű változások következtében az „élő mementók” egy része a legutóbbi időben vált fenyegetetté, indult pusztulásnak vagy éppen veszett oda. Ezekre a jelenségekre az egyes közösségek jellemző válaszokat adnak. Tekintettel a kutatásom kezdeti szakaszára, a mélyebb elemzés helyett írásomban példákon keresztül a témára való figyelemfelhívásra helyezem a hangsúlyt.

Kulcsszavak: helyi identitás, közösségi emlékezet, klímakrízis, klímaváltozás, természeti örökség, famatuzsálemek, gyász, aszály

Living memorials?

Community practices related to the loss of commemorative trees in Békés County, Hungary

Abstract

In Békés County, certain trees, often of considerable age, hold significant importance in the local community's memory. However, due to changes in the landscape, climate change, and other human-induced factors, many of these “living memorials” have recently become threatened, leading to their decline or loss. In response to these challenges, local communities have developed specific measures. At this early stage of my research, I will focus on raising awareness of the issue through examples rather than conducting in-depth analysis.

Keywords: local identity, local memory, community memory, climate crisis, natural heritage, old trees, mourning, drought

A 2023-ban a Hagyományok Háza *UTAK Programjának* támogatásával megkezdett kutatásom célja a Békés vármegyében található identitásformáló értékkel bíró famatuzsálemek (Szallerné et al. 2020:162)² terepbejárásán történő felkeresése, összegyűjtése, majd térképre vetítése a kapcsolódó közösségi narratívákkal, térhasználati szerepükkel együtt a rendelkezésre álló levéltári, írott, térképes és képes történeti források, feldolgozások és a helyi adatközlők segítségével.³

A vármegyében végzett korábbi kutatásaim (lásd Nagy-Laczkó 2020, 2018a, 2018b, 2016, 2013) nyomán szerzett tapasztalataim alapján megfogalmazott előfeltevésem, hogy ezek a fák kül- és belterületen egyaránt rendelkeznek bizonyos identitásadó, -formáló és -megőrző szereppel a városi

¹ A szerző „Élő mementók? Emlékörző szereppel bíró fák elvesztése a közösségek életében Békés vármegyei példákon keresztül” című poszterelőadása nyomán. Elhangzott „A krízis antropológiája – a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) V. vándorkonferenciája” rendezvényen. 2023. október 27.

² A matuzsálemi korú fákra vagy famatuzsálemekre, habár a kifejezés közzsájon forog, igen kevés meghatározást találunk az egyes tudományterületek irodalmában. A kutatás célul tűzte ki magának a fogalomnak a tisztázását is, ám addig is előljáróban hadd álljon itt egy a lehetséges meghatározások sorából: „a famatuzsálem olyan fa, amely magas kora, mérete, állapota miatt kiemelkedő kulturális, tájképi vagy természetvédelmi értékkel bír. Többnyire hosszú életű fajok tartoznak közéjük, ám a rövidebb élettartamú fajok is mutathatják a famatuzsálemek tulajdonságait.”

³ Hazánkban a famatuzsálemek direkt, vagyis célzott kutatására elsősorban az erdészeti irodalmat és magazin jellegű kiadványokat fellapozva találunk példákat. Ám ezek a megjelenési helyeik nyomán látszólag a „puha tudományok művelőitől” távoli írások is méltán tartalmazhatnak igényt a témával foglalkozó társadalomkutatók figyelmére. Nem csupán a kutatásunk tárgyának pontosabb és a természettudós kollégák számára sem elrugaszkodott, vagyis a kölcsönös megértést és a lehetséges közös munkát megkönnyítő meghatározásához nyújthatnak valós segítséget, de akár eme öreg fáknak az egyén és közösség emlékezetében játszott szerepéről, a kapcsolódó örökségésítési gyakorlatokról is (vö. Mészáros 2019) elsőrendű forrásokat nyújthatnak (Andrési 2002:B3).

közösségek életében.⁴ Kutatásom tárgyát képezi a vizsgált elemek térhasználati jelentősége, a helyi közösségek életében betöltött szerepük, valamint az egyének és csoportok percepciói a változásaikról.⁵

Módszertanomban nagyban támaszkodom Sonja Dümpelmann (Dümpelmann 2019) munkájára, aki írásában arra tett kísérletet, hogy bemutassa, két egymástól igen eltérő kulturális gyökerű és történeti sorsot megélő, mégis hasonló urbanizációs folyamatokon átmenő világváros – New York és Berlin – lakossága hogyan és miért is kezdett el fákat ültetni a 19. századtól városi térben, illetve milyen viszonyulási pontokat fedezhetünk fel a városi ember és a városi fák között. Leginkább építéstörténeti síkon, építéstörténeti elemként ragadja meg az utcai, parki fákat, világít rá a városi térhasználatban játszott változó szerepeikre is.

A terep

Az Alföldet, benne Békés vármegyét, sokan a hétköznapi értelemben vett pusztával azonosítják. Nem is véletlenül. Hazánk valóban fákból legszegényebb vidékéről van szó. A vármegye alig 4,6%-a tekinthető fás területnek.⁶ Így az egyes fák különös jelentőségre tesznek szert. Már egy-egy új példány megjelenése is látványosan megváltoztatja a tájképet, míg elvesztésük jelentős veszteség az ott élők számára. E sík vidéken a magányosságuk vagy

méretük folytán a szó szoros értelmében kiemelkedő példányokra ez különösen igaz.⁷ Ezek többsége a térségben őshonosnak tekinthető fajok közül kerül ki: kocsányos tölgyek, fehér nyárfák, mezei juharok és szilek (vö. Deli – Danyi – Boldog 2015:8–13, illetve Bánfi 2010:4., Kertész 2006:3 és Bodroghközi 1974:85–98).

Ahogy az Alföld egészét, úgy ezeket a fajokat is különösen erősen, leginkább károsan érintik az antropogén változások, a klímaváltozás folyamatai.⁸ Többségében ligetalkotókról lévén szó a körülmények igazán kedvezőtlennek válna számukra először a térség lecsapolásával, a folyószabályozásokkal vette kezdetét a 18. század végén, mely folyamat e vidéken még a 20. században is jól nyomon követhető, míg manapság a mind gyakoribb aszályok, az újabb betegségek megjelenése, a mindegyre több heves

⁴ Habár a városökológiai kutatások elsődleges terei továbbra is a nagyvárosok (vö. Tanner et al. 2014), úgy vélem, városi tájakról és közösségekről a vidéken is beszélhetünk, ahogy beszél is a nemzetközi (vö. Rode 2016) és a hazai kutatás is (Eszenyi 2016:11).

⁵ Témánk interdiszciplináris jellegét jól tükrözi, hogy nem csupán maguk az általunk használt fogalmak érkeztek különböző tudományterületekről az antropológia világába, de ezek egy része egyúttal máig a határokon lebeg és billeg, mely libegésnek a posztnormal törekvések is kedveznek. Jól példázzák ezt maguk az egyes, témánkhoz kapcsolódó kutatások is: a területi és nemzeti identitás vizsgálata az antropológián, pszichológián, szociológián és geográfián túl a regionális tudománynak is terepe (vö. Kardos 2018), míg a műszaki és pszicho-szociológiai előzményeket is magának tudható rezilienciavizsgálatok akár a közigazgatási és közbiztonsági kutatások tárgyát is szabadon képezhetik (vö. Turai 2023a, 2023b).

⁶ Mint azt a Központi Statisztikai Hivatal *Erdők vármegye és régió szerint (2017–2022)* táblázata is tükrözi. https://www.ksh.hu/stadat_files/kor/hu/kor0058.html (Letöltés dátuma: 2024.10.30.)

⁷ Békés vármegye famatuzsálemeiről mindeddig nem jelent meg teljességre törekvő tudományos jellegű összefoglaló. Az elérhető irodalmak között érdemes kiemeljük az elsősorban a fák ökológiai jelentőségét szem előtt tartó Takács Márton Békés vármegye legnagyobb törzskerületű fáit bemutató munkáját (Takács 2014), és részben e fákat is feldolgozó doktori értekezését (Takács 2021). A téma iránt érdeklődőknek érdemes lehet kézbe venni a békéscsabai Szelekovszky László, a Békés Megyei Önkormányzati egykori környezet- és természetvédelmi szakfőtanácsosának gyűjtőmunkáját a Békés vármegyei famatuzsálemekről (Szelekovszky 2000), valamint megtekinteni e sorok szerzőjének ismeretterjesztő írásait is (Nagy-Laczkó 2022a, 2022b).

⁸ A klímaváltozással kapcsolatos kérdések – érthető módon – mind gyakrabban merülnek fel a természettudományi és társadalomtudományi diskurzusokban. Ez alól az idős fákkal való foglalkozás sem jelent kivételt. Például míg az éghajlatváltozás vonatkozásában Le Roux és kutatótársai a 2010-es években ausztráliai városi környezetben vizsgálták az öreg fák fennmaradásának, fenntarthatóságának kérdését (Le Roux et al. 2014), addig Phillips és társai azt kutatták, hogy a levegő megnövekvő széndioxid-szintje hogyan befolyásolta és befolyásolja az idős fák fennmaradását a múltban és a jövőre nézve (Phillips et al. 2008). Vizsgálatunk tárgyát erősen érinti, hogy Közép- és Kelet-Európában a rendelkezésünkre álló éghajlati modellek nyomán várható a nyári csapadékmennyiség csökkenése. Ráadásul a hőmérsékletemelkedés területi eloszlását tekintve a projekciók egységesek abban, hogy az ország keleti és déli területein kell nagyobb mértékű melegedéssel számolnunk (Dunkel et al. 2014:266, 269).

viharok veszélyeztetik őket.⁹ Így ezek és a velük élő közösségek (város)ökológiai, humánökológiai szemléletű helyszíni vizsgálata különösen időszerű, nem csupán a társadalomtudományok, de maguk a közösségek szempontjából is. A klimatikus változások kihatással vannak a lokális percepciókra is.

„A faállomány pusztulása az utóbbi években gyorsul. A légasszány következtében a nyírfák sorban pusztulnak ki.”

„Az elmúlt 2-3 évben az aszály miatt megnövekedett a kiszáradás. Nyír, nyár, tuják, fenyők. Zöldág szakadások. Káresetek.”

„Nyírfák és tuják kimentek mindenhol [az aszály miatt].”

„Egy-két év-évtized alatt totál át fog formálódni egy liget vagy utca, mert biztosan így van. Iszonyalom (!) légköri aszály van.”

„Iszonyatos mennyiségű fát vágunk ki a városban éves szinten. Nem tudjuk úgy pótolni. Utóbbi 3-4 évben félelmetes fapusztulás.”

„Tavalyi évben a lábon száradás dühöngött. 500-600 egyed pusztult így el. Nyírfák, fenyők jelentős pusztulása [jellemző].”¹⁰

A klimatikus változások lokális percepciókra való kihatását a természeti környezetet érintő hazai társadalmi kutatások is felismerik – még ha kérdésfeltevéseikben egyelőre a fáknak csak marginális szerep jutott (Babai 2021).

⁹ Részben a klímaváltozás hatásaival magyarázható, hogy számos környezeti veszély, mint az aszály, a belvíz, a szélerózió okoz mind jelentősebb társadalmi, gazdasági és környezeti problémákat. Ezek közül hazánkban az aszály az egyik legjelentősebb környezeti veszély, mely átlagosan 3-5 évente alakul(t) ki és az utóbbi évtizedekben mind az aszályok gyakorisága, mind azok súlyossága növekedett (Mezősi et al. 2017:60). Az újabb és újabb nyári aszályok különösen érintik és érinteni fogják Magyarország kistájaira nézve vizsgált térségünkben a Körös menti síkot, ráadásul a „Körös-Maros köze területén mind súlyosabb formát öltő, átlagosan 200-300 mm körüli csapadékhiány miatt az aszály mind jobban fokozódik” (Kocsis et al. 2018:95–97).

¹⁰ A fenti idézetek különböző Békés vármegyei településekről, különböző adatközlőimtől származnak 2024-ből. Az archivált beszélgetések a Hagyományok Házánaál megtalálhatók (UTAK_2024_Nagy-Laczkó Balázs).

A pusztulás észlelésében szerepet játszik az ismert példányok természetes megőregedése is. Gyakran ezeknek a fáknak a közösségek életében betöltött szerepe éppen az elvesztésük során válik tetten érhetővé (Nagy-Laczkó 2024a).

A következőkben, mintegy kutatási beharangozó gyanánt két gyulai példával szemléltetem a közösségek és a fák kapcsolatát Békés vármegyében.

Gyula

A Békés vármegyében jelentős birtoktestekkel rendelkező Wenckheim-család Gyula belvárosában a 18–20. század során a Fehér-Köröst övező ligeterdő természetes állományának felhasználásával alakította ki angolkertjét (Kertész 2006:5), ahogy arról Féja Géza a *Viharsarokban* szépen meg is emlékezik.¹¹ E park örököse a mai Várfürdő, benne az *Erkel-fával*, a Csigakert és a Várkert a *Nimfával*.

Erkel-fa

A helyiek úgy tartják, hogy 1860/1861-ben a gyulai Erkel Ferenc e park egyik kiemelkedő mezei juharja árnyán komponálta a Bánk bánt, melyről számos írott forrás is megemlékezik (1. kép).

„... Gyula városában levő Erkel-ereklje, még a kastélykertben levő Erkel-fa, mely alatt a halhatatlan mester 1860. nyarán Bánk-bán operáját komponálta. Eme Erkel-fánál nyilvános ünnepség időszüke miatt nem tartatik ugyan, de az emlékezetes fa is azért kegyeletes megemlékezésben részesül; nevezetesen gróf Almásy Dénes és családja a fát ez alkalomból feldíszíti s szalagos koszorúval ékesíti...” (Békés, 42. évf. 47. sz. 2–3., 1910. november 20.)

¹¹ *„Gyula maga a vármegye: dióhéjban. A megye székhelye mintegy 25.000 lélek lakóhelye, a dszentri gyűlékezőhelye, tisztviselőváros, feudális végvár, parasztváros és kisiparos központ. Tiszántúl egész társadalmi végzetét összesűrítve szemlélhetjük itten. Az új határ elvágta egész környékétől, zsúfolt nyomottságban telnek tehát napjai s feltűnő »elváltozásaiiban« megmutatkoznak társadalmunk minden körjai. Főuccját sín szeli át, azonban ne ijedjünk meg, nem a villamosítás ördöge kísért, hanem az uradalmi »lórév« kocog végig a városon. Ormótlan kocsis előtte a sín két oldalán egymástól messzire fogott uradalmi lovak lépdelnek. A feudalizmus jelképe. De a feudalizmus nem csupán jelkép itten. A város közepén mindmáig gögösen ott terpeszkedik az Almásy-grófok hatalmas vadaskertje, benne a gyulai vár, az Alföld egyetlen műemléke, elképesztő elhanyagoltságban. A város egész fejlődését ez a vadaskert torzítja el, melynek ura ma is legfőbb hatalom a vármegyében.”* (Féja 1937)

A 20. század második felében a fa pusztulásnak indult (2–4. kép). A Szabad Földműves tájékoztat minket először az Erkel-fa betegségéről, 1968-ban:

„Gyógykezelik az Erkel-fát. A gyulai Erkel-fát, amelynek árnyékában a Bánk bánt komponálta annak idején a halhatatlan zeneszerző, a magyarországi erdészeti szakemberek több mint 160 évesre becsülik. A nevezetes juharfa a gyulai kertészeti vállalat gondozásában évről évre szépen kiszögdül. A múlt nyáron azonban vihar tépázta a védetté nyilvánított fát, és lombkoronájának egy- harmada elpusztult. Az öreg juhar nehezen viseli a sebeket. A gyulai kertészeti vállalat szakemberei a téli nyugalmi időt gyógykezelésre használják” (Szabad Földműves, 19. évf. 6. sz. 7., 1968. február 10.)

Gyógyításával, utódain (sarjain, magoncain) keresztüli továbbéltetésével sokáig próbálkoztak. 1970-ben a Békés Megyei Népújság tesz említést a fa lehetséges utódairól:

„Az Erkel-fa is megrokkant. Már csak egy épen maradt aga nyújtózik az ég felé, az is vastag gerendával alátámasztva. De már nőnek — igaz, egyelőre még csak cserepekben — a famatuzsálem terméséből kihajtott csemeték, a „kis Erkel-fák”, amelyekből kerül majd a nagy zeneszerző szülőháza elé is. A hagyománytisztelt így öröködi az emlék felett.” (Békés Megyei Népújság, 25. évf. 274. sz. 4., 1970. november 22.)

A Petőfi Népe a megőrzés egy másik lehetséges módjáról számolt be 1972-ből:

„A gyulai várfürdő ösparkjának egyik legszebb ékességét, a terebélyes lombkoronájú Erkel-fát az elmúlt években megtépázta a vihar. A több száz évesre becsült mezei juhar alatt komponálta a város nagy szülőtte a Bánk bánt. A fa letört ágából nemrég két citerát készített Kiss István fásaragó népművész és hangszerkészítő. A citerákat népi motívumok díszítik. s a művész intarzia betéttel az Erkel-portrét is beépítette. Az új citerák igen szépen szólnak.” (Petőfi Népe, 27. évf. 136. sz. [12.], 1972. június 11.)

Kezeléséről és utódlásáról 1974-ben a Szolnok Megyei Néplap is beszámolt:

„Gyógykezelték az Erkel-fát. A gyulai Várfürdő évszázados ösparkjának egyik legszebb ékessége sokáig a csaknem 200 évesre becsült Erkel-fa volt. A terebélyes mezei juhar árnyékában komponálta a város nagy szülőtte egyebek között a Bánk bánt zenéjét. Az arányosan fedett lombkorona kétharmadát pár évvel ezelőtt letörte a nyári vihar. A Várfürdő kertészei nagy gondnal óvják a matuzsálemkorú mezei juhart. A közelmúltban „kitisztították” a sebeket betonhabbal töltötték meg az odvas részeket. A gyógykezelt öreg

Erkel-fa csonka lombkoronája most gyönyörűen kiszögdült. A kertészek a hatalmas fa mellett új kis mezei juhart nevelgetnek, hogy ha végkép elpusztul az Erkel-fa, méltó utód álljon a helyén.” (Szolnok Megyei Néplap, 25. évf. 91. sz. 1., 1974. április 20.)

Majd az Amerikai Magyar Szó hasonló beszámolót közöl, meglehetősen az előző hírt szemlélve:

„Utódot kap az Erkel-fa. Ifjú »társbérlet« kap a gyulai Várfürdő ösparkjában álló, kétszáz évesre becsült Erkel-fa, amely onnan kapta nevet, hogy a város nagy szülőtte alatta írta — a többi között — a Bánk bánt zenéjét is. A régi juhar egy nyári zivatarban megsérült. Azóta a gondos ápolás eredményeként, gyógyulnak már a sebei, de életkora előreláthatóan megőrvődül. Ezért egy fiatal juharcsemetét ültettek mellé, hogy utódja legyen.” (Amerikai Magyar Szó, 28. évf. 30. sz. 4., 1974. augusztus 8.)

Hasonló gyakorlatokat sikerült a jelenben megfigyelnem Békés Megyei Néplap,¹² Dévaványán¹³ és Mezőberényben¹⁴ is (5–7. kép) (Nagy-Laczkó 2024a, 2024b).

¹² A háromszáz éves békésmegyeri Öreg Hölgy Békés vármegye legidősebbjeként ismert fehér fűzfája (Szelekovszky 2000). Míg az Öreg Hölgy őrt áll, addig a falut elkerüli a baj – vélik a helyiek. De az őrség ideje lassan lejár, és ezzel tisztában vannak a helyiek is, így a békésmegyeriek minden évben még élő vesszőket mentenek a sorvadó matuzsálemről, hogy az sarjaiban élhessen tovább a település központjában, a Szabadság téren, a Művelődési Ház körül (Nagy-Laczkó 2024a, 2024b).

¹³ A 2011-ben az Év Fája versenyen is elindított Nagy Makkfájukról a dévaványaiak úgy tartják, hogy az 1890-es években ültették. A Makkfa a verseny és a kapcsolódó sajtóhírek folytán országos hírré tett szert. Arról azonban keveset szól a fáma, hogy pár éve még megvoltak 'ványán a maga hasonlókorú tölgy testvérei, míg ma is ott sorakoznak a közelében a maga makkfái is. 2016 óta a helyi kisdíjak és tanítóik minden évben felkerekednek az öreg fa lehullott gyermekeit is összeszedni, közösen elültetni, nevelgetni, majd idős szülőjük mellé ültetni. A felnövekvő gyerekek évről évre visszajárnak a fiatal fákhoz és számontartják, kié melyik (Nagy-Laczkó 2024a, 2024b).

¹⁴ 2017-ben szintén „indult” az Év Fája versenyén a három mezőberényi kocsányos tölgy, melyek egyikét a helyiek Petőfi fajaként ismerték (e tölgy nem összekeverendő a szintén mezőberényi Petőfi (dió)fájával). A helyi védettséget élvező Petőfi-fát a vasútállomás felújítási munkálatai során kivágták, csonkja ma is látható. E csonk köré ültették el a helyi diákok a kis Petőfi-fákat, amelyeket a fa makkjaiból neveltek adatközlőm beszámolója szerint (Nagy-Laczkó 2024a, 2024b).

Dévaványa

„A Nagy Makkfa előtt a töltésnél az öreg makkocskájából az iskolások a kis makkfiakat... osztályából kezdték. Szedték a makkokat. Virágcserepbe ültették és a következő tavasszal kiültették sorba. Nyúlragás is történt. Körülbelül háromnegyede ma is él és virul...”

„A Makkfa közelébe is ültették, hogy maradjon hírmondója...”

„Az iskolában az ablakban nevelték őket. Volt olyan, hogy a ... szakkörösei ki elmentek gaztalanítani, újra ültettek. Volt, hogy megkérték a locsolókocsit, hogy locsolja meg... Hozott egy lajt vizet.”

„Hét-nyolc éve rendszeresen jártak ki a Makkfához és mindig gyűjtötték a makkokat. Minden gyereknek volt egy-egy cserép, benne három-négy makk. Nyárra hazavitték, ősze visszahozták. 10 fa biztos van az első köztül.”

„Kerékpárral visszajártak évekig locsolni, gazolni. Minden osztály be volt avatva ebbe a dologba. Negyedik osztályos korig. De most már messzebb van az iskola.”¹⁵

Mezőberény

„Kivágták. A 3 tölgy egyikét, de pont azt, ami Petőfi fája. Felháborodás volt. Helyi védettséget élvezett. ... is tiltakozott ellene, az önkormányzatnál is. ... civil szervezet is.

Akkor történt, mikor a lejárók épültek... A tönk[je] még megvan. Körülötte magoncok. Zöld szívesek gyűjtöttek magot és ültettek is magoncokat. Volt előtte kopjafa.”¹⁶

Az „eredeti” Erkel-fa maradványait még pusztulása után is éveken át védtek (8. kép).

Miután a megőrzési és pótlási kísérletek kudarcot vallottak, pár száz méterrel távolabb egy hatalmas platán árnyán szobrot emeltek Erkel Ferencnek (9–10. kép). Az eredeti fa helyét nem füvesítették be annak ellenére sem, hogy a fürdő számára folytonos problémát jelent, hogy nem rendelkezik elég hellyel a vendégek számára. A fa helyét és emlékét virágágás őrzi (11. kép).

Azzal, hogy az Erkel-szobrot éppen egy árnyas platánóriás alá helyezték el – mint az a különböző

fórumokon, a közösségi médiában is nyomon követhető –, a platán vált az aktuális Erkel-fává, vagyis mind többen vélik úgy, hogy konkrétan az alatt a fa alatt íródott a Bánk bán.

Nimfa

A fürdő bejáratánál található szobor egy elpusztult évszázados kocsányos tölgyből került a helyszínen kifaragásra, vagyis a fa talapzatát a saját gyökérzete jelenti (12. kép).

„A görög mitológia szerint minden fának, növénynek, sziklának, forrásnak nimfája van. Amíg egy fa, növény él, addig a nimfa is él. Amikor elpusztul, a nimfa is vele. Szabó Jenő úgy gondolta, a nimfát kiszabadítja a fából, megmutatja az embereknek. A fa torzónak dől alakja van, közel a fürdő, ezért az alkotó úgy gondolta, olyan szobrot farag, mintha a nimfa vízben állna. Víz, fa, élet - ezt szeretné megformálni... A fa külső kergét, főleg a tövét megrágták a rovarok. Úgy gondolta, ez megmarad a természet részeként... A mintegy százéves tölgy végigélte a XX. századot. A torzó tele van szegnyommal, az emberek minden korban cédulákat tűztek rá. Van, ahol benne is maradt a törzsben a szeg, amit a fa körbenőtt. A vasat szétmarta a cersav, és fekete foltként szétterjedt a fában. A holt törzsben így ott maradtak az emberi kártevés nyomai.” (Békés Megyei Hírlap, 62. évf. 119. sz. 16., 2007. május 23.)

„Egy kiszáradt tölgyfából helyben faragott alkotás. A gyökerei ma is föld mélyére hatolnak.”¹⁷

Bár a szobor kifaragása egyéni tevékenység volt, annak fenttartásában, időnkénti renoválásában a számos helyi lakos részt vesz (13. kép).¹⁸ Az alkotó külön kiemelte, hogy a szobor a fák lelkére utal, a faragás során fontosnak tartotta megtartani a kártevők és az emberi károkozás nyomait is, melyeket a fa még életében elszenvedett.¹⁹

A gyulai Nimfához hasonló megőrzési kísérlettel találkoztam Szarvason is. Miután a Zenepavilon

¹⁵ A fenti idézetek különböző dévaványai adatközlőimtől származnak 2024-ből. Az archivált beszélgetések a Hagyományok Házánál megtalálhatók (UTAK_2024_Nagy-Laczkó Balázs).

¹⁶ A fenti idézet egy mezőberényi adatközlőimtől származik, akivel meg is tekintettük az egykori Petőfi-fa helyét. Az archivált beszélgetések a Hagyományok Házánál megtalálhatók (UTAK_2024_Nagy-Laczkó Balázs).

¹⁷ Szórád Péter, Köztérkép, 2009.10.08. <https://www.kozterkep.hu/7147/nimfa> (Letöltés dátuma: 2025.04.05.)

¹⁸ Megújul a közel 15 éves nimfa szobor. A Gyula Televízió magazinműsorából, 2021. június 10. <https://www.gyulatelevizio.hu/2021/06/10/megujul-a-kozel-15-eves-nimfa-szobor/> (Letöltés dátuma: 2025.04.05.)

¹⁹ Lásd a fenti idézetet. Békés Megyei Hírlap, 62. évf. 119. sz. 16., 2007. május 23.

idős tölgyeinek²⁰ egyike elpusztult, helyi civilek a városhoz fordultak annak szobor formájában való, helyben történő megőrzése érdekében (14. kép) (Nagy-Laczkó 2024b).

„A zenepavilon mellett az egyik idős tölgy elpusztult. Városszépítők szobrot akarnak belőle faragni. 130-140 [cm] átmérőjű. Kérdés: helyszínen kifaraggni vagy elvinni? Alap kéne. Két éve merült fel ez az ötlet. Még nincs konkrét döntés. A városszépítők szeretnék a szobrot. A város még nem tudja, mitévők legyenek. A központosság a probléma.”²¹

Egy kutatás kezdeti tanulságai

A csak példaként felsorolt gyakorlatok közös eleme, hogy az azokat különböző eszközökkel végző csoportok vagy egyének minden egyes esetben az adott faegyed megjelölésére fizikai valójában vagy (az adott egyeddel vélt vagy valós genetikai kapcsolatot ápoló) utódain keresztüli továbbéltesére tesznek kísérletet. Mindez arra enged következtetni, hogy az említett példányoknak a helyiek életében olyan kulturális szerepük van, amelyek megőrzése érdekében a lokális közösség változatos módokon kész cselekedni. A közösség életében szereppel bíró fák egyúttal a közösség életének *szereplői* is (még ha ugyan nem is önálló *cselekvői*).

A fák szerepe a helyi emlékezetben és identitásban

„Az emberi azonosság ezer meg ezer szállal kapcsolódik környezetéhez” – írja Verebélyi Kincső (Verebélyi 2005:39). A fenti példákban kitetszik, hogy e környezet részei, meghatározó tételei a fák is. Egyes Békés vármegyei fák önmagukban is a kollektív emlékezet alakzatai, szimbólumok és tételek. Szimbólumok, mert több jelentés hordozói és ugyanakkor az észlelés eszközei. Az emlékezet alakzatai, minthogy konkrét térhez, időhöz és helyhez, meghatározott csoporthoz kötődnek, szerepet játszanak a rekonstrukcióban (Assmann 1999:38–39). Nyilvánvalóan tételek elhelyezkedésük, fizikai valójuknál fogva.

A tételekéről elmondhatjuk, hogy mind a kulturális, mind a kommunikatív emlékezet részei, hiszen egyaránt köthetőek a múlt szilárd pontjaihoz (például millenniumi ligetek létesítése a millenniumi ünnepségsorozat részeként, Erzsébet-ligetek kialakítása a királynő halálát követően, hősfák ültetése az 1. világháborút követően és így tovább), és a közelmúlt eseményeihez (például a hősfák és a hősi emlékezet felszámolása Mezőkovácsházán a 2. világháborút követően, a Hősök ligetének rekonstrukciója a rendszerváltást követően, majd a jelenben zajló kapcsolódó rekonstrukciós törekvések) (Assmann 1999:51–55; Nagy-Laczkó 2024a, 2024b). Bindorffer Györgyi kiemeli, hogy a helyi emlékezet részben fiktív történelemalkotásra (lásd Erkel-fa Gyulán, Petőfi tölgyfája Mezőberényben és így tovább), nagyobb részben az átélte történelem újra és újra átélésére alapozva létrejövő identitástabilizáló folyamat (például az egyes fák és ligetek, mint a megemlékezés helyei) (Bindorffer 2008:65, 74). A fának a városi térhasználatban játszott változó szerepeire hívja fel a figyelmet Berlin és New York fái kapcsán a fentebb már idézett munkájában Sonja Dümpelmann is (Dümpelmann 2019).

Ehhez kapcsolódóan érdemes megjegyeznünk, hogy Gereben Ferenc az identitástudat egyik fontos sajátosságát a fennmaradásra való törekvésben, a lényegesnek ítélt jegyek/tulajdonságok megőrzésében látja, amely törekvések megújulását láthatjuk a dévaványai „kis Makkfiak”, a mezőberényi „kis Petőfi-fák”, a békési Öreg Hölgy sarjai esetében éppen úgy, mint az Erkel-fa megőrzésére, szerepének átmentésére tett kísérletekben, vagy akár a szarvasi Zenepavilonnál található öreg tölgy szoborként való továbbéltesében is (Gereben 1998:95; Nagy-Laczkó:2024a, 2024b). E fákhoz kapcsolódó gyakorlatok, a megemlékezésükre és helyettesítésükre tett kísérletek mint reprezentációk kifejezik az őket ültető, ápoló és átalakító közösséget, annak cselekvése révén. Verebélyi Kincső az emlékműállítást emeli ki ilyen cselekedetként (Verebélyi 2005:27–28), de mint láthatjuk, sok esetben a fák is az emlékművekhez hasonló szerepet tesznek szert.

Láthatjuk, hogy e fák, ligetek gyakran önmagukban, megújulásukban és virtualizálódásaikban is – Pierre Nora nyomán – az emlékezés helyeinek (*lieux de mémoire*) tekinthetők (Nora 1999:142). A fák már csak azért is alkalmasak az emlékezet helyeivé válni, mert (többé-kevésbé) helyhez kötöttek (Keszei 2010:19). Eme öreg fák tehát az egyén és közösség emlékezetében játszott szerepéről, a

²⁰ A Védett Természeti Területek Törzskönyvében: Anna-ligeti kocsányos tölgyek (<https://termeszetvedelem.hu/talalati-oldal/?type=vedett-termeszeti-teruletek&id=3/183/TE/02> (Letöltés dátuma: 2024.10.30.).

²¹ A fenti idézet egy szarvasi adatközlőimről származik 2024-ből. Az archivált beszélgetések a Hagyományok Házánál megtalálhatók (UTAK_2024_Nagy-Laczkó Balázs).

kapcsolódó örökségesítési gyakorlatokról is elsőrendű forrásokat nyújthatnak (Mészáros 2019).

Láthatjuk, hogy a fák emberöltőn túlmutató, nemzedékeket összekötő élethosszuknál fogva is alkalmasak arra, hogy a helyiek rajtuk keresztül is kifejezzék emlékeik megőrzésének és ezzel az identitásuk megtartásának szándékát. Mint Gabriella Kiliánová megfogalmazza: „*egy társadalmi csoport csak a múlt és a jelen egyesítése által, a múlt közelsége, állandósága és folytonossága segítségével érhet el egy bizonyos integritást, és alakíthat ki új identitást*” (Kiliánová 2001:47–48.). Jakab Albert Zsolt írásában szintén megerősít minket abban, hogy a helyiek reprezentációjának egyik fontos eleme maga az emlékezet gyakorlata. Szerinte az emlékezetnek csak annyiban van létjogosultsága, amennyiben az emlékhelyekben realizálódik, reprezentálódik. Az emlékezet ebben az értelemben a generációk közötti kommunikáció, mely a kultúrában zajlik és mely akkor valósulhat meg, ha a kulturális tudás közös. Az emlékezet tehát kapcsolat a helyi társadalom jelene és múltja között az emlékhelyek révén. A fák – hosszú élettartalmuknál fogva – egyfajta folytonosságot teremtenek a történelmi térben (Jakab 2012:15, 35–36, 46).

A vizsgált fákra – a városi vezetőség és az azokról az önkormányzaton túl gondoskodó lakosok, egyesületek részéről is sokszor tapasztalható, hogy – egyfajta turisztikai látványosságként is tekintenek (lásd az Erkel-fa és a Nimfa kapcsolatát a Várfürdővel). Ahogy Pusztai Bertalan is megfogalmazza: „*A turisztikai látványosság minden esetben kulturális konstrukció. Közösségi szinten elfogadott jelentés nélkül nem lesz turisztikai látványosság semmi. A látványossággá válás egy alkotó és értelmező folyamat eredménye, mely az értelmet biztosító kultúrára épül, éppen ezért csoportfüggő és relatív*” (Pusztai 2010:4).

A fák tehát élő kapcsolatot alkotnak az egyes generációk között. E nagy fák kulturális, vallási, spirituális és szimbolikus értékei, illetve a közösségek e fák által nyújtott (ökoszisztéma)szolgáltatásokra²² való támaszkodása szilárd alapot nyújt a megőrzésük érdekében végbevitt gyakorlatokhoz. Ráadásul sok esetben a helyi társadalom nagy fakkal kapcsolatos *preferenciái* is egybeesnek a széles

körű természetvédelmi érdekekkel (Blicharska – Mikusinski 2013:904). A hasonló kutatások társadalmi hasznosítási lehetőségeire hívja fel a figyelmet – éppen a Körös-vidéken – Juhász Katalin is (Juhász 2014).

Hazánkban ezen ökoszisztéma-szolgáltatások vizsgálata továbbra is elsősorban a természettudósok és mindinkább a marketing földrajzzal foglalkozó szakemberek terepe, miközben az ökoszisztéma-szolgáltatások része a fák (helyi) kulturális szerepe is.²³

Mint azt az előző példakkal is igyekeztem szemléltetni, az antropológiai jellegű helyi identitáskohézió-vizsgálatokban igenis lehet szerepük a fák vizsgálatának, melynek hatására talán a jövőben a hazai tényleges ökoszisztéma-kutatásokban is nem csupán mint tüzelő, épület- vagy bútorfá(anyag) fognak megjelenni a fák, ahogy a helyi lakosok életminőségének vizsgálatakor is akár nagyobb szerep juthat számukra (vö. Lőrincz – Kővári – Banász 2020).

Felhasznált irodalom

- Andrési Pál 2002 Egy famatuzsálem emlékére. *Erdészeti lapok*, 137. 7–8:B3.
- Assmann, Jan 1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Babai Dániel 2021 „Az időjárás is szeszélyesebb, hamarabb elváltozik...” A klímaváltozás lokális percepciója a Keleti-Kárpátokban. *Ethno-Lore*, XVIII. 283–313.
- Bánfi Péter 2010 Nemzeti Park a Dél-Tiszántúlon. *Natura Bekesiensis* – Időszakos természettudományi közlemények 11. Munkácsy Mihály Múzeum, Békéscsaba.
- Bindorffer Györgyi 2008 Kulturális és Kommunikatív emlékezet. Történelemkonstrukció és történelem rekonstrukció a magyarországi németeknél. In Papp Richárd – Szarka László szerk. *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*. Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, Zenta. 61–78.

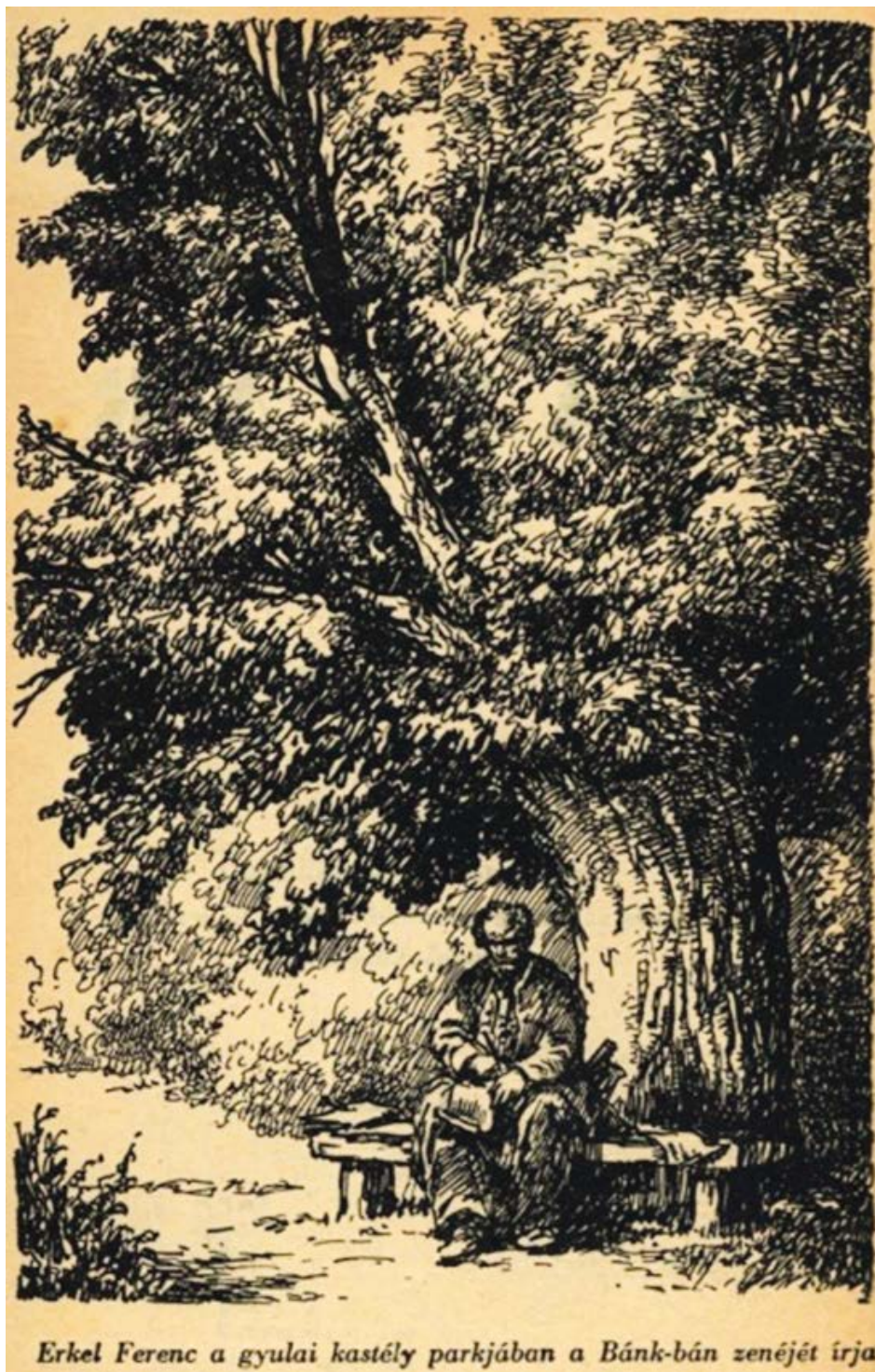
²² Az integrált ökoszisztéma-javak és -szolgáltatások hazai vizsgálataival kapcsolatban, a kutatási témámmal jól összekapcsolható példákkal is rendelkezünk (vö. Iváncsics – Filepné 2019). Alföldi tájaink ökoszisztéma-szolgáltatás vizsgálatai is részben ide sorolhatók (vö. Kelemen 2016, Kelemen – Lazányi – Pataki 2016; Lazányi et al. 2014).

²³ Ezek sorába tartoznak a turisztikát is érintő kutatások. Ezek sorában találunk a tájhasználati érdekelletéket a fókuszba helyező vizsgálatokat (Kovács – Gulyás – Farkas 2021), egy általam vizsgált fürdővárost is érintő településszerkezeti kutatást (Köbli – Horváth 2021), a társadalomtudomány és a turizmus (Kulcsár 2020), vagy éppen a humánökológia és a turizmus kapcsolódási pontjait, lehetőségeit tagláló közleményeket (Michalkó 2005).

- Blicharska, Malgorzata – Mikusinski, Grzegorz 2013 Old trees: cultural values. *Science*, 339 (22nd February). 904.
- Bodrogyközy György 1974 Békés megye növényvilága. In Láng Sándor – Boros Ferenc szerk. *Békés megye gazdaságföldrajza*. Békés Megyei Tanács V. B., Békéscsaba. 85–98.
- Deli Tamás – Danyik Tibor – Boldog Gusztáv 2015 *A Körös-völgyi vadviziek élővilága*. Munkácsy Mihály Múzeum Közleményei 5. Munkácsy Mihály Múzeum, Békéscsaba.
- Dunkel Zoltán – Bozó László – Geresdi István 2014 Az éghajlatváltozás hatására fellépő környezeti változások és természeti veszélyek. *Földrajzi Közlemények*, 142. 4:261–271.
- Dümpelmann, Sonja 2019 *Seeing Trees. A History of Street Trees in New York City and Berlin*. Yale University Press, New Haven – London.
- Eszenyi Orsolya 2016 A kultúrtáj értelmezésének változása a kultúrföldrajzban. *Földrajzi Közlemények*, 140. 1:1–12.
- Féja Géza 1937 *Viharsarok*. <https://mek.oszk.hu/05000/05017/html/index.htm#38>, Letöltés dátuma: 2024.10.30.
- Gereben Ferenc 1998 Az anyanyelv az identitástudat szerkezetében. *Regio*, 9. 2:95–112.
- Ivancsics Vera – Filepné Kovács Krisztina 2019 A zöldinfrastruktúra lehetséges felmérési módszere Keszthely példáján. *Tájökológiai Lapok*, 17. 2:193–208.
- Jakab Albert Zsolt 2012 *Emlékköltés és emlékezés gyakorlat: a kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár.
- Juhász Katalin 2014 Termál- és ökoturizmus-konceptiók Gyomaendrődön. A társadalomtudományi kutatás lehetőségei egy város versenyképességének javításában. *Ethno-Lore*, XXXI. 261–310.
- Kardos Laura 2018 Térségi és nemzeti identitás-vizsgálatok az Őrállók földjén. *Földrajzi Közlemények*, 142. 1:36–49.
- Kelemen Eszter 2016 Tudós és nem tudós szakértők az ökoszisztéma-szolgáltatásokról. *Replika*, 100. 5:55–59.
- Kelemen Eszter – Lazányi Orsolya – Pataki György 2016 Remények és félelmek a kiskunsági homokhátság jövőképeiben – Egy résztvételi kutatás tanulságai és ajánlásai. *Openness*.
- Kertész Éva 2006 Békés megyei történeti kertek. *Natura Bekesiensis* – Időszakos természettudományi közlemények 8. Munkácsy Mihály Múzeum, Békéscsaba, 3–18.
- Keszei András 2010 Az emlékezet rétegei. *Korall*, 41. 11:5–34.
- Kiliánová, Gabriella 2001 Kollektív emlékezet és identitás-formálás. Közép-európai temetési szertartások a hagyománytól a modernitás felé. *Regio*, 12. 3:47–8.
- Kocsis Mihály – Dunai Attila – Farsang Andrea – Makó András 2018 Magyarország kistájainak talajspecifikus aszályérzékenysége a szántóföldi növények termésreakciói alapján. *Földrajzi Közlemények*, 142. 2:89–101.
- Kovács András Donát – Gulyás Péter – Farkas Jenő Zsolt 2021 Tájhasználati érdekek és ellenérdekek az Alföldön – a természetvédelem, a mezőgazdaság és a turizmus kapcsolata a Kiskunsági Nemzeti Park példáján. *Földrajzi Közlemények*, 145. 4:317–334.
- Köbli Ádám – Horváth Zoltán 2021 A legjelentősebb hazai fürdővárosok településszerkezeti jellemzőinek vizsgálata. *Földrajzi Közlemények*, 145. 2:170–186.
- Kulcsár László 2020 Földrajz – társadalomtudomány – turizmus: elméleti és módszertani áttekintés. *Földrajzi Közlemények*, 144. 1:2–12.
- Lazányi Orsolya – Kelemen Eszter – Megyesi Boldizsár – Bela Györgyi – Pataki György – Balázs Bálint 2014 Kiskunsági kutatási terület: Beszámoló az ökoszisztéma szolgáltatások nem pénzbeli értékeléséről. *Openness*.
- Le Roux, Darren S. – Ikin, Karen – Lindenmayer, David B. – Manning, Adrian D. – Gibbons, Philip 2014 The Future of Large Old Trees in Urban Landscapes. *Open Access*. Public Library of Science 2014 (Published: June 18).
- Lőrincz Katalin – Kövári Edit Mária – Banász Zsuzsanna 2020 Miért jó Szentesen élni? – Egy hazai kisváros lakosságának életminősége és helyi kötődése. *Földrajzi Közlemények*, 144. 1:112–131.
- Mészáros Csaba 2019 A táj statikus és dinamikus szemlélete az örökségesítési folyamatok tükrében. *Ethno-Lore*, XXXVI. 147–164.
- Mezősi Gábor – Bata Teodóra – Blanka Viktória – Ladányi Zsuzsanna 2017 A klímaváltozás hatása a környezeti veszélyekre az Alföldön. *Földrajzi Közlemények*, 141. 1: 60–70.
- Michalkó Gábor 2005 A humánökológia szerepe a magyarországi turizmusföldrajz modernizációjában. *Turizmus Bulletin*, 9. 1:32–42.

- Nagy-Laczkó Balázs 2013 A gyulai németiség térhasználata Németsvároson. In Simon András szerk. *DiákKörKép: tudományos diákköri írások a néprajz szegedi műhelyéből*. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 9–78.
- Nagy-Laczkó Balázs 2016 A gyulai olvasókörök és közönségük. *Könyvtári Figyelő*, 2015/4:523–532.
- Nagy-Laczkó Balázs 2018a [fejezetek cím nélkül] In Bácsmegi Gábor – Andó György szerk. *Négy sávon*. A Munkácsy Mihály Múzeum régészeti kutatásai az M44 nyomvonalán. Munkácsy Mihály Múzeum Évkönyvei IV. (43.), Békéscsaba. 45–48, 63–69, 73–74, 76–79, 106–110, 137–144.
- Nagy-Laczkó Balázs 2018b Ásatási napló. *antro-pólus*, 3. 1:31–34.
- Nagy-Laczkó Balázs 2020 Szakrális térhasználat Gyulán – kisebbségi és vallási önreprezentáció a városban. I. Gyulai németiség térhasználata. In *ISTORIE, CULTURĂ, IDENTITATE*, Lucrările simpozionului internațional de antropologie culturală. Arad, 20-21 iunie. Editura Etnologică București. 74–112.
- Nagy-Laczkó Balázs 2022a Öltözködő és költözködő lombjaink. *Bárka online*. 2022.09.30. Letöltés dátuma: 2024.10.30. <http://www.barkaonline.hu/ex-libris/8319-oltokod-es-koltokod-lombjaink>
- Nagy-Laczkó Balázs 2022b Szentképek fakeretben. *Bárka online*. 2022.07.21. Letöltés dátuma: 2024.10.30. <http://www.barkaonline.hu/ex-libris/8237-szentkepek-fakeretben>
- Nagy-Laczkó Balázs 2024a *Hősfák, nimfák, makkfiak. A túlélés kísérletei az Alföldön*. Kézirat. Hagyományok Háza, Budapest.
- Nagy-Laczkó Balázs 2024b *Utak beszámoló*. Kézirat. Hagyományok Háza, Budapest.
- Nora, Pierre 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 14. 3:3–10.
- Phillips, Nathan G. – Buckley, Thomas N. – Tissue, David T. 2008 Capacity of Old Trees to Respond to Environmental Change. *Journal of Integrative Plant Biology*, 50. 11:1355–1364.
- Pusztai Bertalan 2010 A nemzeti és turisztikai táj kapcsolata. Turizmuszemiottikai megfontolások a látványosság és a táj jelentésének konstrukciójáról. *Tabula*, 13. 1:3–18.
- Rode, Michael W. 2016 Nature Conservation as Part of a Multifunctional Use of Suburban Landscapes. In Wang, Fang – Prominski, Martin eds. *Urbanization and Locality. Strengthening Identity and Sustainability by Site-Specific Planning and Design*. Springer, Berlin – Heidelberg. 323–343.
- Szallerné Sohajda Ildikó Anikó – Kelemen Géza – Tuba Katalin 2020 A famatuzsálemek felmérésének módszerei. *Erdészeti lapok*, 155. 5:162–164.
- Szelekovszky László 2000 *Békés megye famatuzsálemei*. Körös-Maros Nemzeti Parkért Egyesület, Békéscsaba.
- Takács Márton 2014 Békés megye legnagyobb törzskerületű fái. In Schmidt Dávid – Kovács Miklós – Bartha Dénes szerk. *X. Aktuális Flóra- és Vegetációkutatás a Kárpát-medencében: X. Nemzetközi Konferencia Összefoglalói = Recent Flora- and Vegetation Research in the Carpathian Basin X. Book of Abstracts*. NYME Erdőmérnöki Kar, Sopron, Hungary. 217–218.
- Takács Márton 2021 *Magyarország legnagyobb fáinak felmérése*. Doktori értekezés tézisei. Magyar Agrár- és Élettudományi Egyetem, Gödöllő.
- Tanner, Colby J. – Adler, Frederick R. – Grimm, Nancy B. – Groffman, Peter M. – Levin, Simon A. – Munshi-South, Jason – Pataki, Diane E. – Pavao-Zuckerman, Mitchell – Wilson, William G. 2014 Urban ecology: advancing science and society. *Frontiers in Ecology and Environment*, 12. 10:574–581.
- Turai Tünde 2023a Reziliencia: egy ígéretes perspektíva lehetőségei kulturális és társadalmi dinamikák átfogó megértéséhez. *Ethno-Lore*, XL. 11–15.
- Turai Tünde 2023b Reziliencia és sebezhetőség. Egyéni stratégiák az állandósult társadalmi változások szorításában. *Ethno-Lore*, XL. 19–42.
- Verebélyi Kincső 2005 *Minden napok jeles napok. Hétköznapok és ünnepek a népszokások tükrében*. Timp Kiadó, Budapest.

KÉPEK



1. kép. *Erkel Ferenc a Bánk bán zenéjét írja* (illusztráció)

Forrás: Békés megyei naptár. Szerk. és összeáll.: Békés vármegye Szabadművelődési felügyelője és munkaközössége. Szikra Könyvkiadó, Budapest, 1948. 2.



2. kép. 1960-as archív fénykép az immáron körül kerített Erkel-fáról a fürdő udvarán az Erkel Ferenc Múzeum gyűjteményéből

Forrás: Németh Csaba: A gyulai Erkel Ferenc Múzeum Erkel-gyűjteménye. *Gyulai katalógusok* 12. Erkel Ferenc Múzeum, Gyula, 2007. 178. (34. tábla)



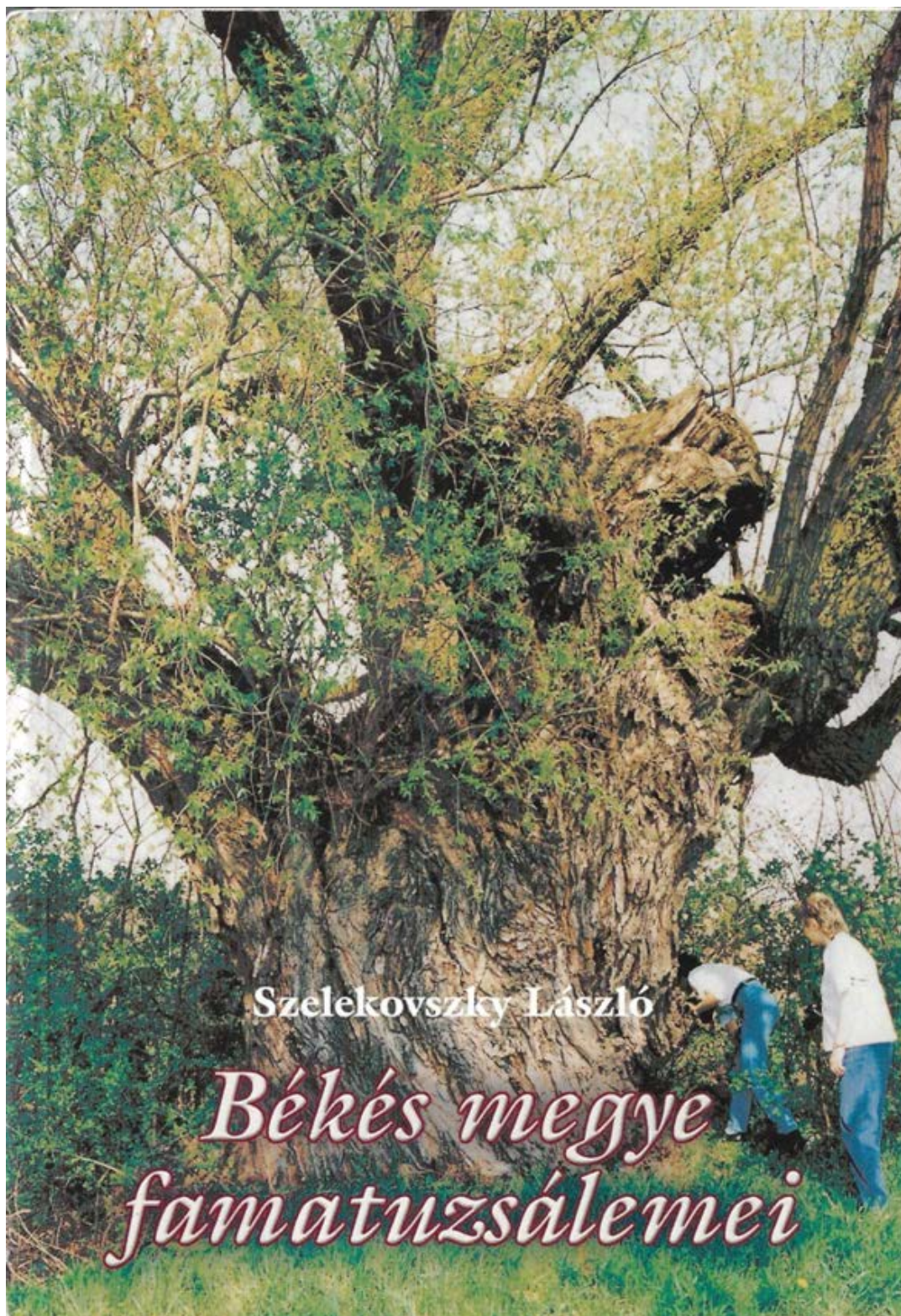
3. kép. Járai Rudolf 1966-os felvételén már mind a pusztulás jelei, mind az ekkoriban még a főágak alatt a törzs felső részén elhelyezett tábla jól kivehető

Forrás: *Budapest*, 1966. 4. évf. 5. sz. (augusztus), 23–24. MTI Fotó: Járai Rudolf felvétele



Erkel-fa a Várfürdő területén

4. kép. A már megtámasztott és erősen csonkolt Erkel-fa az 1980-as években
Forrás: Békés Megyei Népújság, 1986. június 21.



5. kép. A bélmegyeri Öreg Hölgyről készült archív felvétel Szelekovszky László *Békés megye Famatuzsálemei* (Békéscsaba, 2000) című kiadványának címlapján (Szelekovszky László engedélyével)



6. kép. Dévaványai adatközlőmtől kapott szerkesztett Google-felvétel a „Nagy Makkfáról” (sötét kör) és a „kis makk fiakról” (világos trapéz)

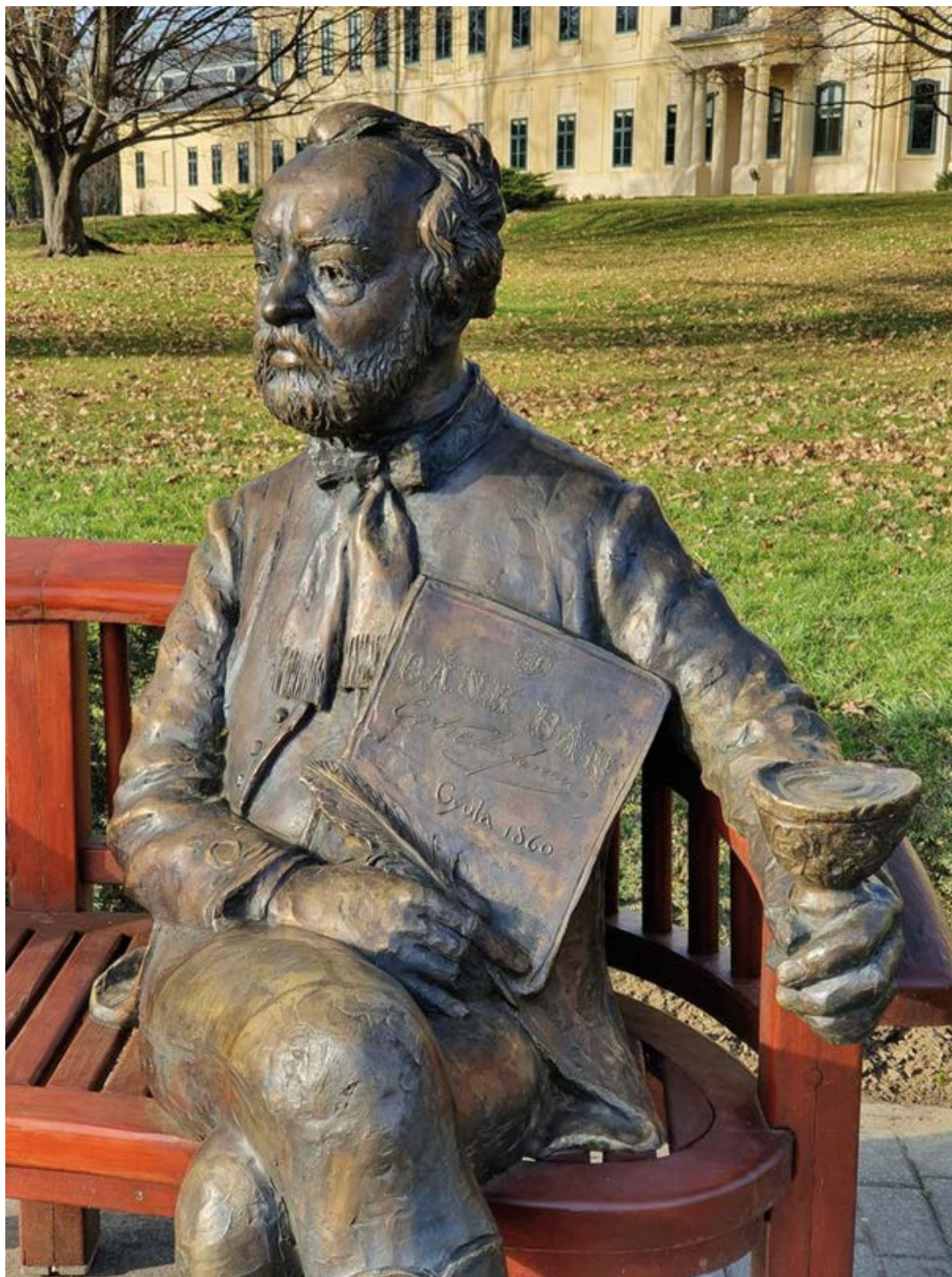


7. kép. „Petőfi [egyik] kis tölgyfája” az eredeti Petőfi-[tölgy]fa helyén a mezőberényi vasútállomás épületével szemközt a kép jobb alsó sarkánál
Fotó: saját felvétel, 2024 nyara.



8. kép. A már teljesen kiszáradt Erkel-fa, a háttérben az utódjának szánt kis Erkel-fával (szintén mezei juhar), oldalán a lejjebb került emléktáblával

Forrás: *Békés Megyei Hírlap*, 2000. 55. évf. 5. sz. (január 7.) 6. (Szelekovszky László felvétele)



9. kép. *Erkel-szobor a Gyulai Várfürdő parkjában*

Forrás: a BékésWiki (Békés Megyei Online Enciklopédia) Erkel-fa (Gyula) szócikke. Fotó: Tóth Katalin (2021.02.26.). Letöltés dátuma: 2024.10.30.



10. kép. „Erkel-fa Gyulán [(sic!) – megnevezés a forráshelyen] Forrás: *A Gyulai Várfürdő története. Szerk.: Durkó Károly. Gyula: Gyulai Évszázadok Alapítvány, 2009. 106. p. (Lelőhely: Békés Megyei Könyvtár)*”
Forrás: BékésWiki Erkel-fa (Gyula) szócikke. Letöltés dátuma: 2024.10.30.



11. kép. *Az Erkel-fa helye 2021 februárjában*

Forrás: a BékésWiki (Békés Megyei Online Enciklopédia) Erkel-fa (Gyula) szócikke. Fotó: Tóth Katalin (2021.02.26.) Letöltés dátuma: 2024.10.30.



12. kép. *A gyulai Nimfa 2007-ben, a felavatás évében*

Forrás: GyulaWiki. Mogyorossy János Városi Könyvtár. (<http://www.mjvk.hu:9090/web/guest/gyulai-wiki/-/wiki/Main/Nimfa+szobra>, letöltés dátuma: 2024.10.29.)



Megújul a közel 15 éves nimfa szobor

Gyula Televízió
7,69 E feliratkozó

Feliratkozás

1

1

Megosztás

Letöltés

Mentés

...

13. kép. *A gyulai Nimfa restaurálása a Gyulai Televízió 2021. júniusi felvételén* (feltöltés ideje: 2021.06.10.)

Forrás: a Gyula Televízió YouTube csatornája (<https://www.youtube.com/watch?v=thMD8ualtxw>, letöltés dátuma: 2024.10.30.)



14. kép. *Meglehet, a jövőben szoborként fogjuk viszontlátni az elpusztult idős tölgyet is a Zenepavilon mellett Szarvason*

Fotó: saját felvétel, 2024. augusztus.

EGY FORMÁLÓDÓ „POGÁNY MEKKA”

Az izlandi Ásatrúarfélagið alakulása és kríziskezelése az új évezredben

DOI 10.35402/kek.2025.3.10

Absztrakt

A tanulmány célja az izlandi Ásatrúarfélagið mozgalmáról alkotott, gyakorta túlexponált kép letisztása és felfrissítése. A több mint 5500 tagot számláló neopogány közösségről a populáris média gyakorta „a leggyorsabban növekvő ősi vallásként” számol be. Az online térben cirkuláló, Izlandot gyakran misztifikáló cikkek túlhangsúlyozzák a lokális történelmi hagyományok neopogány újraértelmezését és túlexponálják az adott közösségben lejárló eseményeket. Ezekre tökéletes példa az Ásatrúarfélagið épülő (részben már befejezett) közösségi tere, melyről a népszerű médiumok rendszerint „az évezred első pogány templomaként” írnak. Az ilyen cikkek Izlandot és a közösséget egy amolyan, a közösség tagjai által nem kívánt, „pogány Mekkává” varázsolják a kortárs globális neopogányság számára. A pogány zarándokhelyé válás 2018-ra jelentős kisközösségi konfliktusforrássá vált az Ásatrúarfélagið tagjai számára. E tanulmány a szerző 2018-ban Izlandon végzett terepmunkájának eredményeit összegzi és helyreigazít korábbi (többségében 20 évvel ezelőtti) kutatási megállapításokat, kifejezetten Ásatrúarfélagið önreprezentációját és kollektív vallásgyakorlatát illetően, kitekintve a „pogány Meka-effektus” vallási kisközösséget ért hatásaira is.

Kulcsszavak: új vallási mozgalmak, neopogányság, Asatru, Izland, Ásatrúarfélagið, alt-right, terepmunka

Representational crisis in contemporary neopaganism. Iceland and the „Heathen Mecca-effect”

Abstract

This study aims to clarify and update the often-overexposed image of the Icelandic Ásatrúarfélagið movement. This neopagan community, consisting of more than 5,500 members, is frequently reported in popular media as “the fastest-growing ancient religion”. Articles circulating online often overly mystify Iceland and exaggerate the neopagan reinterpretations of local historical

traditions while also frequently overemphasizing events within the community. A notable example of this is the (partly concluded) community building of Ásatrúarfélagið, which had been described in popular media in past years as the “first pagan temple of the millennium”. Such portrayals have the effect of turning Iceland and the community into a type of “pagan Mecca” for contemporary global neopagans – a characterization that is unwelcome among community members. By 2018, the status of becoming a pagan pilgrimage site had sparked significant conflict within the small community of Ásatrúarfélagið. This study summarizes the findings of the author’s fieldwork conducted in Iceland in 2018 and seeks to rectify previous research, much of which was conducted over 20 years ago. It addresses explicitly Ásatrúarfélagið’s self-representation and collective religious practices while also examining the impact of the “Heathen Mecca effect” on this religious community.

Keywords: new religious movements, neopaganism, Asatru, Iceland, Ásatrúarfélagið, alt-right, fieldwork

Bevezetés és elméleti keretek

Az 1960-as évek óta a vallástudomány (kifejezetten a vallásszociológia és a kulturális antropológia) kutatóinak körében népszerű érdeklődési iránnyá vált az új vallási mozgalmak vizsgálata (Barker 1999:15–32). E téma egy szegmense, a neopogányság (avagy újpogányság) a kortárs vallási és spirituális igények szinkretikus és egyénközpontú megélésén túl a vallásgyakorlók számára igen sajátos módon örökíti át egy, az „ősiségben” (a természeti és történelmi múltba vetett misztikumban és elvarázsoltságban) gyökerező hitelességet és legitimitációt (Strmiska – Sigurvinsson 2005). A neopogányság ernyőfogalma alatt megtalálhatók olyan mozgalmak is, amelyek inspirációért Észak-Skandinávia gazdag történelme, folklórja és mitológiája felé fordulnak. Az ilyen mozgalmakat az NRS (*New Religions Studies*) és *Pagan Studies* nemzetközi szakterületei az asatru gyűjtőkategória alatt kezelik. (Maga a kifejezés nagyjából úgy fordítható, hogy „az Ász

istencsoportba vetett hit”). Ezt a fogalmat maguk a közösségek is felhasználják öndefinícióként számos más leíró társfogalommal kiegészítve (például északi pogányság, *heathenism*, *Forn Sidr* stb.).

Az asatru a skandináv mitológia és folklór kútforrásból (kifejezetten Edda szövegekből, család- és királyságakból) merítve, ezeket szelektív jelleggel interpretálva és különböző külső forrásokkal kiegészítve (jellemzően más neopogány irányzatokból, New Age-ből, spiritualizmusból vagy posztmodern individualizmusból való brikolázs jellegű átvétellel) hoz létre egy egyedi és igazán heterogén új vallási jelenséget. Szükségtelen talán hangsúlyozni, hogy az asatru gyűjtőfogalom alá klasszifikált egyes mozgalmak, közösségek és egyének vallásosságát és világnézetét illetően igen nagy változatossággal találkozunk a kutató. Mindez több okra is visszavezethető. Először is, az asatru hitrendszerét illetően (ideértve a vallási tapasztalatot, a rítusgyakorlást, a mitikus narratíva interpretációját, a dogmatikus keretrendszert, az etikai normákat és közösségi formákat, továbbá a tárgyi és vizuális kultúrát) az ernaőfogalom alá besorolt közösségek és vallásgyakorlók esetében közel sincs egyetértés. Másodszorban, az asatru esetében nem egy, hanem számos jelentős autoritással bíró „trendformáló” személy és csoportosulás is létezik, akik a kollektív jelenség szellemiségének sokféleségét mederben, sőt ez esetben medrekben tartják. Mégis, ha szisztematizálni kívánjuk a jelenséget, akkor érdemes lehet külön izlandi, kontinentális európai és egy igen sajátos (és kategorikusan nagyobb diverzitást mutató) amerikai szellemi folyamról beszélnünk.

Az elmúlt évtizedek során a fent leírt sokféleséget számos kutató kísérelte meg szisztematizálni. Köztük szükséges megemlíteni Stefanie von Schnurbeint, aki egy hármas klasszifikációs modell kidolgozását javasolta, megkülönböztetve az asatru faji-vallási (*racial religious*), etnicista (*ethnicist*) és rassztól eltekintő (*a-racist*) irányzatait (Schnurbein 2016:7–13, 128–133). E tanulmány esetében a szerző mégis eltér a Schnurbein-féle hármas klasszifikációtól, mivel ennek alkalmazása az izlandi közösség esetében módszertani problémákhoz vezethet.

Schnurbein meghatározásában kulcsszerepet játszik a „biológiai” (*biological concept of race*) és „kulturális fajkonceptió” (*cultural concept of race*) fogalma, ugyanakkor a szerző nem tér ki ezek *asatru-insider* jelentésrétegeire. Figyelembe véve a kortárs jobboldali és szélsőjobboldali politikai (és legújában a romantikus-nacionalista)

gondolkodás ideológiai és vallási vonatkozású fogalmainak igen széles skáláját, ezek tisztázása elengedhetetlen feladat lett volna, mellyel túl tág (vagy esetlegesen összemosódó) fogalmi eszköztárhoz jutunk. Schnurbein koncepciója tovább bonyolódik, ha bevonjuk az egyenletbe a politikailag baloldali (esetleg szélsőbaloldali) nézeteket valló asatru közösségeket is, melyek esetében a tárgyalt „faj”, „kultúra” és „örökség” fogalmak további kontextuális-szemantikai rétegekkel gazdagodnak. Ugyanezen fogalmak közösségi és egyéni interpretációja további szisztematizációs kihívásokat hordoz, melyet közel lehetetlen kibogozni a szemantika, a belső exegézis, külső átértelmezés és adaptációs folyamatok zavarában. Végül bonyodalmat jelenthet ezen koncepciók kulturális és nemzeti környezetekben való jelentésvariánsainak feltárása is. E különbségek az európai kontinens északnyugati régiójából származó asatru mozgalmak és az Egyesült Államokban tevékenykedő hasonló mozgalmak esetében válnak leginkább nyilvánvalóvá.

Végül azt is észre kell vennünk, hogy Schnurbein számai elkerülhetetlenül összekapcsolódnának egymással, hiszen a faji-vallási asatru (*racial religious asatru*) alapjaként szolgáló „népies radikális faji ideológiák” (*völkisch radical racial ideologies*) és az etnicizmus (*ethnicist asatru*) alapjául szolgáló „kulturális esszencialista népies fogalmak” (*cultural essentialist folkish concepts*) jelentős közös metszettel bírnak az ilyen eszmékre fogékony asatru közösségekben, amely felveti az átjárhatóság további kihívását is Schnurbein (alapvetően zárt) kategóriái között.

Mindezekből kifolyólag Schnurbein zárt háromirányú klasszifikációja helyett a szerző inkább egy nyitott, spektrum alapú kétirányú megközelítést alkalmaz, melyet többek között Michael Strmiska és Baldur Sigurvinsson is alkalmaznak tekint (Strmiska – Sigurvinsson 2000, 2005). E spektrum végpontjai elválasztják az asatruhoz csupán hasonló, ugyanakkor nyilvánvalóan nem vallási formációkat (köztük a tisztán politikai szélsőségeket és ideológiai mozgalmakat) és egyidejűleg kijelölik a vallástudós kutatásának legitim szféráját is. A spektrum egyik végpontja a folkizmus (avagy *folkish asatru*). Az e végponthoz közeledő mozgalmak általánosságban a kizárólagosságot és elzártságot hangsúlyozzák, nagy jelentőséget tulajdonítva a szöveg-centrikus gondolkodás, a hagyományörzés, a karizmatikus tekintély és az „etnikai tisztaság” (*ethnic purity*) fogalmi tartományainak. A spektrum ezen szélső pontja felé haladva számos olyan

egymásra épülő attitűddel is találkozhat a kutató, mint a „faji” (*race*) vagy „történelmi alapú felsőbbrendűség” (*historical superiority*) koncepciója, a militáns készség, vagy millenarista apokaliptikus világszemlélet. Ezek az attitűdök a spektrum végpontja felé közeledve közösségi preferenciákban csúcsosodnak ki, utat nyitva olyan exkluzívista koncepcióknak, mint a „genetikai örökség” (*hereditary traits*) vagy a „leszármazási kötelezettségek” (*ancestral obligations*). Ezek általában kötelező származás- vagy DNS-tesztek formájában jelennek meg, és előfeltételei annak, hogy bárki beléphessen az adott közösség szent közösségi tereibe és szociális hálózatába (diZerega 2020:85–113). Az elméleti spektrum végpontjához közelebb álló közösségek és egyének jellemzően elutasítják a multinacionalizmus és a globalizmus eszményeit.¹ Szükséges esetekben mindez kiegészül a „nemkívánatosak” (*undesirables*) vagy „tisztátalanok” (*impures*) megjelölésével, amely összekapcsolja a spektrum ezen végpontját a vallási (és ezáltal vizsgálati) tartományon kívül helyezkedő szélsőjobboldali politikai-ideológiai világnézetekkel és mozgalmakkal, melyek ugyanakkor látható kulturális cserefolyamatba lépnek a vallási formációkkal. A *folkish* asatru esetében kifejezett kihívást jelent meghatározni a folkizmus vallási végpontját, valamint a már nyilvánvalóan szélsőjobboldali vagy *alt-right* (alternatív jobboldali) ideológia pontos kiindulópontját.

Jelen írás szerzője is inkább elkerülné egy ilyen összetett kérdés azonnali megválaszolását és helyette Tahni J. Nikitins 2020-as *Sacred Symbols Becoming Battlegrounds* című írására hagyatkozva csupán reflektál a kérdés komplexitására (Nikitins 2020:113–126). Nikitins megközelítését felhasználva ugyanakkor a vizsgálatunkból kiszűrhetőek az olyan mozgalmak, mint a minnesotai (USA) Black Sun Tribe Project vagy a Wolves of Vinland (USA) hálózata, amelyek, bár magukat asatru mozgalomként hirdetik, nélkülözik az archetipikus vallási alapelveket, kapcsolatokat és intézményeket. Ezekben az esetekben hiányzik a hagyományos, rituális kiváltságokkal rendelkező papság, kevesebb hangsúlyt fektetnek a rituális év körüli ünnepi eseményekre és az egyéni vallásosságra is. Fokozatosan feloldják az asatru szintetizált értelmező narratív rétegeit, amelyeket többnyire politikai ideológiai elemekkel helyettesítenek. Előbbiek hiánya (vagy fokozatos feloldása) egy félig vallásos formációból

főként politikai formációba való belső elmozdulás jelének tekinthető.

A vallási spektrum folkizmussal átellenes oldalát az univerzalizmus (*universalist asatru*) nézőpontja foglalja el. Az ehhez a végponthoz közelebb helyezkedő közösségek és egyének tipikusan liberális és innovatív megközelítéseket társítanak a szövegközpontúság, társadalmi perifériák, hagyománykövetés, tekintély és hitelesség tárgyköréhez, különösen a rituális gyakorlat és a személyes hit megélésének kulcskérdéseiben. E változók miatt a kutatók a spektrum ezen végpontjához közeledve hasonlóan nehéz, de mégis teljesen eltérő kihívásokkal szembesülhetnek. A folkizmussal ellentétben az univerzalista asatru néha „túlágosan nyitottnak és befogadónak” tűnhet a kutató számára. Látván az eredeti kulturális és történeti alapokon nyugvó koncepció látványos felhígulását, valamint az egyéni innováció vadhajtasainak túlbujánzását, a kutató számára az asatru határai ismét elmosódnak. Az ilyesfajta megközelítés egyidejűleg biztosít egy kezdeti (leépülő) legitimitást, melyet a személyes értelmezések és egyéni innováció szinte korlátlan sokfélesége részben vagy egészben felold.

Az univerzalista asatru vallásgyakorlók így még olyan alapvető tárgykörökben is alternatív álláspontokat képviselhetnek, mint a *devotio* alanya, a vallásgyakorlat elfogadható formái és keretei, vagy éppen az alapvető vallási-narratív és mitikus összefüggések elfogadható értelmezései. A személyes átvételek és a brikolázsjellegű megközelítés révén az univerzalista asatru továbbá olyan peremjelenségeknek is otthont ad, vagy legalábbis összefonódik velük, mint a Vanatru² és Rökkatru,³ vagy éppen az úgynevezett Lokean asatru.⁴ (Ennek az irányzatnak egy sajátos alcsoportja a „Loki-feleségek”, akik az említett istenséggel bensőséges spirituális és nem ritkán „testi” kapcsolatot létesítenek). E peremmozgalmak jóval nagyobb mértékben merítenek olyan kortárs új vallási jelenségekből, mint a Wicca, az urbánus neosámánizmus, a rekonstruktív kortárs druidizmus, valamint a New Age és a Human Potential mozgalmak. Mindezen elemek szelektív összeérésével személyre szabott ontológiai környezetet biztosítanak, melyben a vallásos *affinitas*-sal

² Röviden a Ván istencsoportba vetett panteista-henoteista vallásos attitűd.

³ Röviden a skandináv mitológia és folklór káoszt képviselő, vagy rendet megelőző entitásainak vallásos tisztelete.

⁴ Röviden olyan mozgalmak, amelyek Lokit tisztelik elsődleges istenségükként.

¹ Vö. <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/group/asatru-folk-assembly>; Letöltés dátuma: 2024.10.26.

bíró egyén a lehető legszorosabb személyes kapcsolat alakíthat ki saját transzcendenciaképének alanyával (vagy alanyaival), és vallásgyakorlatában mindezt unortodox keretek között a lehető legszélesebb önkifejezési eszköztárral élheti meg.

Mindezen jellegzetességek a felvázolt spektrum mindkét oldalán megnehezíthetik az asatru kategorikus behatárolását, valamint felvethetnek néhány jogos aggályt azzal kapcsolatban is, hogy az ilyesfajta keretbe foglalási kísérletek egyáltalán bírnak-e bármilyen praktikus előnnyel. Bár a folkizmus-univerzalizmus spektrum alapú megközelítése hordoz magában kihívásokat (például a végpontok meghatározásában, adott mozgalmak összevetési lehetőségeiben), mégis ez a megközelítés lehet a legalkalmasabb az izlandi közösség effektív megragadására. Továbbá, mivel a legtöbb asatru mozgalom és egyéni gyakorló is ugyanezen kifejezéseket használja öndefinícióra, a kutató félreértelmezési (vagy appropriációs) hibalehetősége is könnyebben elkerülhető ezen fogalmak szakterületi meghonosításával. Az egyes fogalmakat illető, viszonylag széles körben elfogadott meghatározások így lehetővé teszik egy már kialakult közös szemantikai keretrendszer és a vele járó *lingua franca* egységes külső és belső (insider-outsider) használatát.

Az Ásatrúarfélágið rövid története

A jelen tanulmány tárgyát, az izlandi Ásatrúarfélágið közösséget az említett folkista-univerzalista spektrum „balközépső” (inkább az univerzalizmus felé orientálódó) felére helyezhetjük. Bár számos olyan egyedi jellegzetességet hordoz a mozgalom, amelyek egyes interpretációkban folkista jellegűnek tűnhetnek, ezek nem többek a közösség közel fél évszázados fejlődésének maradványelemeinél. Ahhoz, hogy ezeket az egyedi vonásokat megfelelően megértsük, érdemes áttekintenünk a mozgalom kialakulásának fontosabb szakaszait, kiemelve a lényegi fordulópontokat és jellegzetességeit.⁵

Az első izlandi asatru közösséget 1972-ben alapította meg a sziget folklórja és történelmi öröksége iránt érdeklődők ekkor még igen szűk csoportja. A mozgalom alapítója és későbbi főpapja (*allsherjargoði*) Sveinbjörn Beinteinsson tíz másik alapító taggal – köztük Jörmundur Ingi Hansennel (Beinteinsson utódja), Jón frá Pálmholtival, Jón Ágústssonnal és Thorsteinn Gudjonssonal (akik a közösségben

később kulcspozíciókat vállaltak) – együtt „*Vor siður*” néven jegyezték be civil csoportosulásukat. (A név legmegfelelőbb fordítása a „Mi szokásunk” [*Our Custom*] vagy a „Mi utunk” [*Our Way*]).⁶ Egy évvel később, 1973. május 16-án a közösség megszerezte a vallási szervezatként való állami elismerést is. Az alapító okiratot mindösszesen 21 fő írta alá (Strmiska 2005). Maga a kérelem heves és elhúzódo vitát váltott ki az izlandi parlamentben, amelyet elsősorban az Izlandi Evangélikus Egyház tagjai tápláltak,⁷ akik szigorúan ellenezték, hogy bármilyen nem keresztény közösség államilag elismert egyházzá válhasson – nem beszélve egy önmagát nyíltan „pogányként” definiáló csoportosulásról, akik elmondásuk szerint közel egy évezreddel ezelőtti történelmi „ősi jogot” követeltek ekkor maguknak.

Ennek az ellenzéknek az egyik legaktívabb tagja Sigurbjörn Einarsson püspök volt, aki számos újságcikket írt, amelyben azzal érvelt, hogy az izlandi alkotmány nem teszi lehetővé a többistenhívő vallások elfogadását. Ólafur Jóhannesson, az 1972-ben hivatalban lévő igazságügyi miniszter azonban minden ilyen megkeresést figyelmen kívül hagyott. Érdekes módon a kérelmet egy heves zivatar után fogadták el, amit a közösség tagjainak többsége, sőt egyes döntéshozók is, úgy értelmeztek, mint Thor isten felszólalása, aki ennek révén csatlakozott a vitához, és látványos véleményét nyilvánított Einarsson püspök állításairól, miszerint Izland alapvetően keresztény nemzet.⁸

Az 1973-as egyházként való elismerés számos belső változást hozott a közösség életében: ekkor vették fel a jelenleg is használt Ásatrúarfélágið nevét. Ugyanekkor hierarchikus papi struktúrát vezettek be, melynek élén a főpap (*allsherjargoði*) áll, aki egy személyként felelt a kialakított 10 regionális egyházi központért. A főpap szerepének bevezetése kifejezetten a törvényi rendelkezéseknek való megfelelésből született, így nem tekinthető a közösség organikus intézményének (Strmiska – Sigurvinnson 2000:106–112). Ezen túlmenően számos vallási és jogi intézményt, például a *Lögretta* végrehajtó bizottságát, a közgyűlést, a pénztáros és a törvényszónok (*lauspeaker*) tisztségeit is ebben

⁵ A korai fejleményekre vonatkozóan alkalmas forrás lehet Strmiska munkája (Strmiska 2000). A rituális változások és fejlemények tekintetében Terry Gunnell tanulmánya megfelelő kiindulópont (Gunnell 2015).

⁶ Jörmundur Ingi Hansennel és Hilmar Örn Hilmarssonnal 2018-ban személyesen készített interjúk alapján.

⁷ <https://timarit.is/page/1448476#page/n13/mode/2up>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

⁸ Forrás: Jörmundur Ingi Hansennel és Hilmar Örn Hilmarssonnal 2018-ban személyesen készített interjúk alapján. Lásd továbbá: <https://timarit.is/page/3246644#page/n2/mode/2up>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

az időszakban vezették be. Ezek jelentős része az egyházi státusznak való jogi megfelelésként került körvonalazásra, ugyanakkor a közgyűlés és törvényszónok szerepkörei kifejezetten a kora középkori Izland hagyományos regionális struktúráját szándékozták viszsztatükrözni.⁹ A jelenlegi struktúra így nem egészében a mozgalom organikus fejlődéséből, hanem a merev jogi kereteknek való kényszermegfelelés révén került bevezetésre. A mozgalom eredeti elképzelése a középkori *goðorð*-rendszer újrateremtése volt – 38 kisebb regionális központ kialakítása a sziget partvidéke mentén, a 10–13. századi történelmi településhálózatot utánozva. Ez a szám bizonyos történelmi időszakokban 36 és 39 között változott Jóhanna G. Harðardóttir szerint (a vele 2018-ban készített interjú alapján). A szerző legutóbbi, 2018-as terepkutatásáig a mozgalomnak 10 ilyen regionális központot sikerült létrehoznia, amelyeket rituális tárgyakkal, kijelölt gyülekezőhelyekkel és felszentelt papokkal (*goðar*) kellően felszereltek.

A mozgalom első két évtizedében (1970-es és 1980-as évek) az Ásatrúarfélagið hivatalosan bejegyzett tagsága lassú, de fokozatos ütemben növekedett, évente kevesebb mint egy tucat új taggal bővülve.¹⁰ Ezen első generációs tagok jellemzően a családi, nemzetségtörténeti és kulturális örökség (újra)értelmezésének és művészi megközelítéseinek megőrzéséért csatlakoztak a szervezetbe. Az alapítók tevékenysége mindezen célokat láthatóan tükrözte: már korai kulturális tevékenységükben felfedezhetők voltak a jelenleg is működő közösségi műhelyek kezdeti formái.¹¹

A mozgalom növekedésében a fordulópontot az első *allsþerjargoði*, Sveinbjörn Beinteinsson 1993-ban bekövetkezett halála jelentette. Utolsó útjára több mint 200 ember kísérte el. A gyászolók nemcsak a közösség tagjaiból (a hivatalos regisztrált tagság abban az évben 119 volt¹²), hanem Beinteinsson és körének tisztelőiből is álltak. Ez a szélesedő csoport alkotta a következő évek populációs növekedésének bázisát, ugyanakkor a csatlakozók többsége továbbra

is inkább a történelmi és kulturális örökség újrafelfedezésében vagy megőrzésében volt érdekelt, mintsem egy neopogány vallás gyakorlásában.¹³ A temetés után a regisztrált tagság rövidesen 320 főre emelkedett. A vallási közösség vezetésére ekkor két jelölt jelentkezett: Jörmundur Ingi Hansen és Haukur Halldórsson. (Jörmundur 59 szavazatot tudott szerezni a választási folyamat során, míg Halldórsson csak 34 jelölést kapott.) Az ezt követő időszakban látható gyors növekedés főként Jörmundur Ingi Hansen új főpap saját szerepéhez való igen karizmatikus és rendkívül művészi hozzáállásának köszönhető. Hansen aktív szerepet vállalt nyilvános (politikai és társadalmi) vitákban, ezek során a többségi Lutheránus Egyházzal való szembenállás egyik izlandi ellenkulturális vezérfigurájává vált. Ez utóbbi típusú aktivizmusa az izlandiak egy újabb körét terelte az Ásatrúarfélagið felé: a '90-es évek kiábrándult fiataljai számára a mozgalom a fősodorrenti társadalmi intézmények elleni lázadás egy hiteles és megfelelően unortodox formájaként körvonalazódott. A következő évtizedben a punkok, a skinheadek, a heavy metal rajongók, valamint a nemi kisebbségek és egyéb perifériára szorult társadalmi csoportok tagjai egyre nagyobb számban látogatták az közösség eseményeit, ahogy a mozgalom igazodott új ellenkulturális funkciójához.

Hansen egyedülálló megközelítése a vizuális és teatrális elemek rítusokba való beemeléséhez szintén hozzájárult a következő évek tagsági bővüléséhez. A főpapot különleges vörös papi köntösben, regionális zászlókkal körülvéve, gazdagon gravírozott ivószarut, közösségi eskügyűrűket vagy fából készült Mjöllnirt tartó fotói jól illusztrálják az ebben az időszakban gazdagodó anyagi dimenziót.

Miután Hansent 2002-ben a közösség politikai állásfoglalásai miatt lemondásra szólította fel,¹⁴ az *allsþerjargoði* feladatkörét Hilmar Örn Hilmarsson örökölte meg, aki a mai napig a

⁹ <https://asatru.is/log-felagsins>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

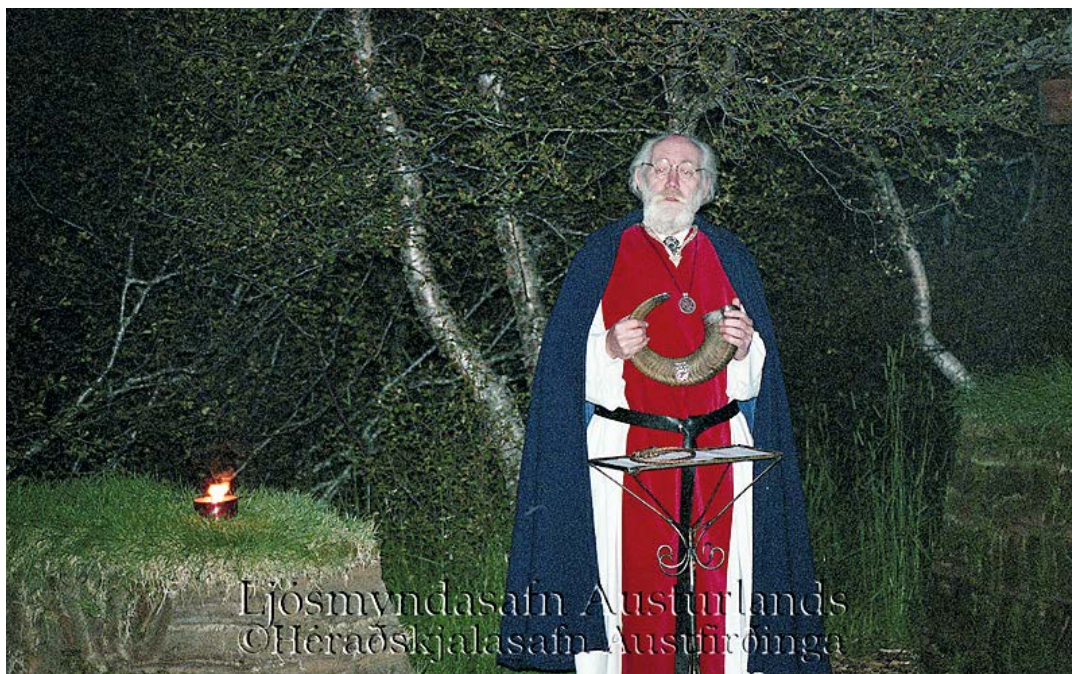
¹⁰ https://px.hagstofa.is/pxen/pxweb/en/Samfelag/Samfelag__menning__5_trufelog__trufelog/MAN10001.px/?rxid=438a8df0-31e9-4c65-a37b-c146464fffb9; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

¹¹ Ezek a mai olvasókörok (*Leshópur*), nyílt napok (*Opið hús*) és kézműves műhelyek (*Handverkskvöld*). Lásd: <https://asatru.is/frettir>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

¹² https://px.hagstofa.is/pxen/pxweb/en/Samfelag/Samfelag__menning__5_trufelog__trufelogeldra/MAN10200.px/?rxid=7e096fa5-ad57-4410-9a63-a3bebae20b9; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

¹³ Az ebben az időszakban tevékenykedő két közösségi vezetővel, illetve pappal (*goðar*) készített interjúk alapján (Alda Vala Ásdísardóttir, Jóhanna G. Harðardóttir. Mindkét interjú 2018-ban készült).

¹⁴ Miután Jörmundurt eltávolították az *allsþerjargoði* pozíciójából, kilépett a mozgalomból és egy kisebb közösséget alapított (a mai napig, jogi elismerés nélkül). A vele 2018-ban készített interjú szerint közössége az asatru egy másik, szavai szerint „eredetibb” formáját gyakorolja. Maga a közösség teljesen zárt, ami megakadályoz mindenfajta rövid távú kutatást. Bár tudományos szempontból lenyűgöző, egy ilyen terepkutatás elvégzéséhez hosszabb időre és erőforrásokra lenne szükség ahhoz, hogy megfelelően elmélyüljenek a közösség tagjai és a kutató közötti kapcsolatok.



1. kép. Jörmundur Ingi Hansen a '90-es években

Forrás: <https://myndir.heraust.is/fotoweb/archives/5002-Austri/Austri/Austri10251.jpg.info>
(Letöltés dátuma: 2025.04.09.)

közösség felelős vezetője. A 2002 és 2003 közötti átmeneti időszakban Jónína Kristín Berg töltötte be az ideiglenes *allsþerjargöði* tisztséget, aki 2003-ban Hilmarssonnak adta át az állandó pozíciót. (Jónína ma a Vesturland, Izland nyugati régiójának *goðija*.) Hilmarssont hivatalosan 2003. július 4-én szentelték főpappá. Irányítása alatt az elmúlt két évtizedben az Ásatrúarfélagið több, mint 5500 tagra tett szert, mellyel a mozgalom Izland legnagyobb nem keresztény felekezetévé vált. Érdekes, hogy Hilmarsson az 1970-es évektől kezdve az izlandi experimentális és punk zenei szcéna egyik jelentős szereplője is volt. Olyan punk és alternatív zenekarok tagja volt, mint a Fellibylur, a Þeyr vagy a MÖK Trio. A vallási közösséghez viszonylag hamar, 1974-ben 16 évesen csatlakozott. Az Ásatrúarfélagiðhoz való nyilvános csatlakozása így tovább hangsúlyozta a mozgalom ellenkulturális funkcionálisát.

Korábbi kutatástörténet

Az asatru tudományos kutatását illetően számos korai úttörőt szükséges megemlíteni. E szerzők közül kiemelkedik Jeffrey Kaplan (1996, 1997) és Mattias Gardell (2003). Bár e szerzők az asatru kifejezetten amerikai szellemi irányára összpontosítottak, írásaik a legelső kritikái megfigyelések közé

tartoznak az ekkor kialakulóban lévő szakterületről. Őket követve, immár Izland felé fordulva, Stefanie von Schnurbein (1992, 1994, 2016), Michael Strmiska és Baldur A. Sigurvinsson (2000, 2005) nevét szükséges megemlíteni. A 2000-es évek elején jelentek meg az első tematikus munkák, köztük Fredrik Gregorius 2008-as (2015-ben angolul átdolgozott) írása az asatru svédországi történetéről, továbbá Warmind (2002:33–37), Pedersen (Weber – Dybdal 2005; Weber 2016:350–359), Bøgelund és Amster (2015:43–63) válogatott cikkei a dániai asatruval kapcsolatban. (Ezen szerzők írásai már kérdőíves kutatási eredményeket is tartalmaztak, jelezvén a vallásszociológia becsatlakozását a diskurzusba). Ugyanebben az időszakban jelent meg Jenny Blain (2001) monográfiája is, amely a *seiðr* (nőiséghez társított) mágikus praxisának amerikai asatruban fellelhető formáira összpontosított. A svéd tudós, Egil Asprem (2008:41–69) szintén publikált egy, bevallása szerint „kezdeteles” (*tentative*) – ugyanakkor a jelen szerző mértékével számolva igen fontos – bevezetőt az asatru korai norvégiai fejlődéstörténetéről.

Az izlandi mozgalmat illetően, az első mélyreható kutatások Michael Strmiskának köszönhetőek, aki 1996–97-es terepmunkájáról 2000-ben, majd ezt követően 2005-ben egy-egy jelentős

szakmunkát tett közzé (Strmiska – Sigurvinnson 2000:106–132; Strmiska 2005:1–54). 2000-ben María Erlendsdóttir (2001:25–41), kulturális antropológia mesterszakos kutatásának részeként szintén végzett terepmunkát Izlandon. Terry Gunnell (2015:28–40) és Joshua Rood¹⁵ 2005 óta hasonlóan számos tanulmányban és cikkben vizsgálták az izlandi mozgalmat. Végül meg kell még említeni Ross Downing 2017-es mesterszaktudományát, amelyet az izlandi asatru templom építéséről és annak külső hatásáról írt, valamint Lotte Dijket (2017), aki mesterszaktudományának részeként összehasonlí-

A reykjavíki nagyrégióban töltött kutatási időszaka alatt három strukturált és négy félig strukturált interjút rögzített¹⁷ a mozgalom aktív szervezői, vagy vezetői tisztséget viselő tagjaival. Emellett egy hosszabb életinterjút is rögzített Jörmundur Ingi Hansen korábbi főpappal, két rituális eseményt is dokumentált, valamint egy beltéri ünnepi eseményt (*Yule*) és számos rendszeres közösségi összejövetelt (*Opið hús*, azaz „Nyílt ház,” és *Handverkskvöld*, azaz „Műhely esték”¹⁸) látogatott meg és dokumentált fotó, videó- és hanganyag formájában. Megfigyeléseiről 2024-ben az *International Journal for the*



2. kép. Yule ünnepség az Ásatrúarfélagið szervezésében zárt térben
(Fotó: Nemes Márk, 2018.12.21.)

tó-leíró elemzést végzett az asatru rekonstrukciós és újraértelmezési gyakorlatáról.

Végül¹⁶ pedig e tanulmány szerzőjének 2018-ban lehetősége nyílt arra, hogy egy Erasmus+ és Campus Mundi rövid távú kutatási mobilitás keretében saját terepmunkát végezzen a közösségben.

¹⁵ Rood munkáiból válogatott művek a <https://hi.academia.edu/JoshuaRood> címen érhető el. Letöltés dátuma: 2024.10.27.

¹⁶ Az asatruval kapcsolatos különféle kiadványok: Snook 2015; 2017:43–64; Uldal – Geir 2016:367–379; Velkoborská 2015:86–109. A teljesebb bibliográfiát lásd: Rood 2020:81–95.

¹⁷ A 8 rögzített interjúból csupán a 4 papi címmel rendelkező személy (Hilmar Örn Hilmarsson, Jóhanna G. Harðardóttir, Alda Vala Ásdísardóttir, valamint Jörmundur Ingi Hansen) vállalta a névvel való megjelenítést, a 4 közösségi tagot a szerző „Interjúalany 1–4.” megnevezéssel jelzi. Az utóbbi 4 főből a nemi megoszlás: 3 férfi (továbbiakban: 1., 2., 4. interjúalany), 1 nő (továbbiakban 3. interjúalany). Korosztályuk: 1–3 interjúalany: 35–40. életév; 4. interjúalany: 45–50. életév. Az interjúk elemzése kulcsszókereséssel, jelentés- és strukturális narratíva kategorizálással készült kifejezetten a közösség fejlődését, jelenlegi állapotát és a megélt – vagy épp meg nem élt – vallásosságot illetően.

¹⁸ Személyes fordítások a közösség tagjainak leíró segítségével.

Study of New Religions hasábjain számolt be (Nemes 2024:235–259).

Korábbi megállapítások

Ismerve a témában készült szakirodalmat, a szerzőnek határozott előfeltevése volt az Ásátrúarfélagið működéséről, melyet kifejezetten Strmiska és Erlendsdóttír korábbi megállapításaira alapozott. E két kutató fontossága magától értetődő: mindketten személyesen végeztek hosszútávú terepmunkát Izlandon, megközelítőleg ugyanabban az időszakban (a 2000-es évek elején), megállapításaik így nem csupán másodlagos szakirodalmon alapultak. A két szerző révén párhuzamos (egymást kiegészítő) pillanatképet kaphatott az olvasó a 2000-es évek közösségi állapotáról. E képet a 2018-as terepmunka eredményeivel ütköztetve a szerző kezdeti célja volt a kevésbé látható belső közösségi folyamatokra mutasson rá és feltárja a megélt neopogány vallásosság mindennapi aspektusait. A rövid kutatási időszak alatt azonban a szerzőnek több kérdése született, mint válasza, mivel a megfigyelt valóság és a korábbi szakirodalomban rögzített adatok igen látványos eltéréseket mutattak.

Strmiska (2000, 2005) tanulmányaiban a hiteles és autentikus légkör fontosságát hangsúlyozta. Kiemelte, hogy az Ásátrúarfélagið egy natív történelmi-kulturális környezetben fogant, így szemben az amerikai vagy egyéb kontinentális asatru közösségekkel, nem volt kénytelen hangsúlyt fektetni az asatru újrateremtő aspektusaira saját legitimitásának megalapozásához. Más mozgalmakhoz képest Strmiska két továbbá szempontot is megemlít: először is hangsúlyozta, hogy Izlandon a folklór és kulturális örökség a mindennapi élet egészét áthatja. Másodszor, aláhúzta, hogy a neopogány mozgalom egy kétrétegű struktúrában működik, párhuzamosan fenntartva a kötelező jogi intézményeket és a történelmi területek által inspirált *goðorð* struktúrát. Szemben amerikai ellenpárjaikkal,¹⁹ Strmiska aláhúzta, hogy az Ásátrúarfélagið már a 2000-es években igen határozottan lépett fel a mindenfajta radikális és millenarista gondolattal szemben. Elmondása szerint a mozgalom ebben az időszakban kiterjedt anyagi dimenzióval rendelkezett (Strmiska 2000, 2005). A szertartások során díszes rituális ruhadarabokat, ünnepekhez és adott *goðorð* területekhez kötődő zászlókat,

művészi jelleggel kidolgozott idoloikat (istenszobrokat), valamint különféle díszített rituális eszközöket használtak. Mindezeket kreatív performatív elemekkel, például hagyományos rúnávetéssel, közös énekléssel, valamint a tradicionális hangszereken játszott történelmi ihletű zenével egészítették ki. Ezek az elemek felerősíteni szándékozták a rituálé sarokkövének számító eddikus költészet szavatait és revitalizálták az elsődlegesen szöveges formában megmaradt szakrális textusokat. A természethez és a történelmi emlékezethez való közelség, valamint a lokális autenticitás mindezen ihletett vagy feltalált rituálék Cusack (2021) felruházta a már említett „ősiség” és „összetartozás” hitelességet nyújtó erejével.



3. kép. Egyike a korábban használt istenszobroknak az Ásátrúarfélagið irodájában

A szerző 2018-as kutatóútja alatt már csak dekoratív szerepe volt.

(Fotó: Nemes Márk, 2018.12.19.)

Mária Erlendsdóttír 2001-es írásában a fentihez hasonló következtetésekre jutott és kiemelte az értelmező-alkotó szemléletet és az individualizmus jelentőségét (Erlendsdóttír 2001:43–46). Meglátása szerint az Ásátrúarfélagið Izlandon igen különböző indíttatású egyének kulturális gyülekezőhelyeként működött. Míg egyesek számára ellenkulturális

¹⁹ Tökéletes példája ennek a fajta hozzáállásnak az amerikai Asatru Folk Assembly. Lásd: <https://www.runestone.org/>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

platform volt, mások számára a nosztalgia és romantikus-nacionalista gondolatok megélésének egy nem radikális fórumaként teljesített feladatot. A kontrollált légkör és a szélsőjobb oldali ideológia nyugtalanító elemeivel szembeni félreérthetetlen ellenállás az Ásatrúarfélagiðet egyfajta „biztonságos térre” (*safe space*) varázsolta, ahol lehetőség adódott a nemzeti és kulturális örökség büszkeséggel való kifejezésére és megélésére. Ez utóbbi fontossága jól látható volt a műhelyrendezvényeken, ahol az érintettek generációkon átörökölt versek és rímszerkezetek maradványait mutathatták be, történeteket mesélve saját felmenőikről.²⁰ Az ilyesfajta újraalkotás és újraértelmezés olyan közösséget hozott létre, ahol a művészi kifejezés eszméi összekapcsolódtak és kölcsönhatásba léptek az átörökölt családi emlékekkel és nemzeti örökséggel is. Erlendsdóttír továbbá rámutatott az elszigeteltség fontosságára is, kapcsolódva von Schnurbein 1992 és 1994 közötti megállapításaihoz (Erlendsdóttír 2001:27–35). Szerinte a fizikai távolság megelőlegezett a közösség számára egy megkérdőjelezhetetlen autoritást a nemzetközi neopogány szcénában. A közösség *genuine* lokális tevékenysége mindezt pedig tovább erősítette. Erlendsdóttír ezzel kapcsolatban hangsúlyozta a misszióktól vagy a térítői tevékenységtől való tartózkodást is: e hozzáállás mögött azon pragmatikus realitást vélte felfedezni, miszerint a mozgalom potenciális követőit nem lehetett volna hatékonyan elérni ezekkel, az alapvetően fősodromenti egyházakhoz kapcsolható eszközökkel. Helyette az alternatív módszerek (hagyományőrzés, autentikus kulturális tevékenység, ellenkulturális öndefiníció, valamint a marginalitás és sokféleség témaköreivel kapcsolatos inkluzív attitűdök) segítségével a társadalom periférikus csoportjait szólították meg.

Erlendsdóttír fenti konklúziója az egyik fő tényező, amiért az Ásatrúarfélagið a szerző véleménye szerint is inkább univerzalista mozgalomnak tekinthető annak ellenére, hogy a tagság szigorúan izlandi állampolgárokra korlátozódik. Az ok amiért csak izlandi állampolgárok (vagy izlandi zöldkártyával rendelkező személyek) regisztrálhatnak a mozgalom hivatalos tagjai közé, szintén a korábban említett

jogi státuszban keresendő. Izlandon minden vallási szervezet tagságát az állami nyilvántartásban rögzítik, amely meghatározza az adott mozgalom állami adórészből származó finanszírozását. Mivel a nyilvántartásba vételhez izlandi hivatalos dokumentumok szükségesek, izlandi állampolgárság nélkül gyakorlatilag lehetetlen hivatalos tagságot szerezni. A közösség ajtajai azonban mindenki előtt nyitva állnak, korra, nemre, etnikai hovatartozásra vagy nemzetiségre való tekintet nélkül. A „kívülállók” akár részt is vehetnek a rituálékban, vagy különböző módokon aktív hozzájáruló tagjai lehetnek a közösségnek, mindazonáltal legfeljebb is csak tiszteletbeli tagságot szerezhetnek zöldkártya hiányában.

A mozgalom kortárs irányultsága az ihletett vagy akár feltalált hagyományok (Cusack 2021) felhasználásában is visszatükröződik, melyek célja, hogy ne csupán a célcsoport lelki igényeinek, hanem a szélesebb körű gyakorlati-közösségi és társadalmi-integrációs szükségleteknek is megfeleljenek. Ennek példája a keresztény közösségekhez hasonló kvázi keresztelés (*Nafngjöf*) bevezetése, mely során a szülők bemutatják és megünnepelhetik újonnan született utódjukat közösségi és rituális környezetben. Hasonló ihletettség fedezhető fel a költői műhelyekben is, ahol a tagok középkori ihletésű, ugyanakkor kortárs tartamú verseket írhatnak és szavalhatnak, miközben megismerkedhetnek a történeti líra és ritmusszerkezet átörökölt változataival. Megemlítendő végül a kézműves műhely is, ahol régészeti leletek alapján rekonstruált ruhadarabok és rituális eszközök készítése zajlik, melyek révén a tagok a publikus térben is reprezentálhatják vallási vagy közösségi hovatartozásukat és személyes gentilis (rokon) kapcsolataikat.

A terepmunka értékelése

A 2000-es évek elejétől származó kutatások (Schnurbein 1992, 1994, 2016; Strmiska 2000, 2005; Erlendsdóttír 2001) részletesen bemutatják az éves rendezvényeket és a publikus jelenléteket (beleértve a közügyekben való aktív állásfoglalást), kiemelve a mostanra több, mint 5500 fős mozgalom művészileg is impozáns szertartásait.²¹ Ezek alapján a szerző feltételezte, hogy egy olyan közösséggel fog találkozni 2018-ban, melyet a magas szintű vállalási részvétel, rendszeres rendezvények és az aktív közösségépítés jellemez. A szerző továbbá hipotézisében alapvetésként rögzítette, hogy ünnepi időszakban, például a téli napforduló és újév idején,

²⁰ Három közösségi taggal készített interjúk alapján (akik névtelenséget kértek, ezért a továbbiakban 1., 2. és 3. interjúalanyként hivatkozom rájuk), akik közül kettő akranesi közösségi tag, egy pedig a reykjavíki közösség aktív tagja volt. Ezenkívül két vezető (Alda Vala Ásdísardóttír és Jóhanna G. Hardardóttír) is reflektált erre a kérdésre a félig strukturált interjúk során. Ezeket az interjúkat és beszélgetéseket a 2018–2019-es terepkutatási időszak során rögzítettem.

²¹ Lásd: <https://asatru.is>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

az Ásatrúarfélagið tevékenysége a publikus térben is látható lesz.

A szerző által megfigyelt első rituálét (a *Yule blót*-ot – az asatru négy fő vallási ünnepi időszaká-

akik akarva-akaratlanul is meg-megzavarták a rövid szertartást.

A végzett interjúk és a terepkutatás eredményei szerint a rituális évhez köthető rítusok ugyanazt a



4. kép. Yule blót rítus Öskjuhlíð-en, az Ásatrúarfélagið épülő temploma előtti túraútvonal mellett
(Fotó: Nemes Márk 2018.12.21.)

nak, a téli napfordulónak ünnepét) 2018 decemberének végén Reykjavík külterületén, Öskjuhlíð mellett tartották. Meglepő módon a rituális eseményt kevesebb, mint száz résztvevő látogatta meg. Tekintettel arra, hogy az Ásatrúarfélagið bejelentett kb. 5500 követőjének többsége a reykjavíki nagyrégióban él (Gunnell 2015), a résztvevők hiánya igen meglepő volt. A rítus közterületen zajlott, az akkor még épülő templom közelében, melyet három regionális pap, Hilmar Örn Hilmarsson, Jóhanna G. Harðardóttir és Alda Vala Ásdísardóttir vezetett. Más európai és amerikai asatru mozgalmakhoz képest a rituálé középpontjában nem szobrok, idolkok vagy egy helyszínen felállított oltár állt, hanem egy öntöttvasból készült tűztálban meggyújtott kis láng. A tűz meggyújtása után a résztvevők körbejárták a helyszínt, hogy rövid ideig tartó intim pillanatot éljenek meg, melyet szinte azonnal megzavartak a közelben kirándulók és külföldi turisták kiscsoportjai. (Ez kifejezetten annak volt köszönhető, hogy az ünnepi helyszín egy népszerű turistaútvonal mellett feküdt.) A nyíltan lobogó tűz így közel ugyanannyi kívülről vonzott a jelenség köré, mint tagot,

struktúrát követik, amely egy nyitó és záró részből, valamint az adott alkalomhoz illeszkedő, különálló szakaszból állnak. A rögzített elemek közé tartozik a tűz meggyújtása, amely köré a közösség gyűlik. Ezt követi a papok (*goðar*) bevonulása az említett kör közepére, miután a legmagasabb rangú vezető – általában az *allsþerjargoði* – kihirdeti a „béke időszakát” a szakrális cselekmény időtartamára. Ez az aktus a kora középkori *ting* (*thing*) gyűlésekre való utalás, amelyek alatt a megjelenők számára tiltott volt a fegyverviselés és a konfliktuskezdeményezés. A „békeidőszak” a szerző Hilmar Örn Hilmarssonnal készített 2018-as interjúja alapján ennek a deklarált szakrális békének az egyszerűsített újrájátszása.

A nyitó szakaszt három istenség, nevezetesen Njörð, Frey és Ódin köszöntése követte. Az egyes istenségek köszöntését *libatio* kísérte, majd a nyitó szakasz utolsó aktusaként a Sigrdrífumál 3. és 4. verse és az összegyűlt közösség köszöntése hangzott el. A korábbi kutatási jegyzékekhez képest a dokumentált 2018-as rítusból látszólag hiányoztak a korábban többször említett, művészi és performatív vonatkozásukban is impozáns elemek.

Strmiska egy szerkezetileg hasonló Haustblot-szertartást részletez 1996–97-es terepmunkáján (Strmiska 2000). Vele ellentétben Terry Gunnel (2015) és María Erlendsdóttír (2001) csak kiemelt elemeket említ, teljes szertartásokat nem. A 2018-as alkalommal a vizuális és anyagi dimenzió furcsán üresnek tetszett: nem volt nyoma zászlóknak, jelentősebb rituális eszköztárnak, sem pedig díszített ruhadaraboknak. A jelen lévő és aktívan részt vevő tagok közül csupán a három rítusvezető viselt hagyományosabbnak tekinthető ruházatot, továbbá egy résztvevő hordott hasonló ihletésű hagyományörző felszerelést.

A jelenlévő közösségi tagok többsége passzív figyelői szerepet töltött be az esemény során, csupán alkalmanként csatlakoztak az éneklés vagy a kántálás könnyebb, kezdeti szakaszaiban. A rituális eszközök összlétszáma szintén két tárgyra csökkent.



5. kép. Több korábban használt rituális tárgy az Ásatrúarfélagið irodájában kiállítva (Fotó: Nemes Márk, 2018.12.19.)

kent: a közösségi eskügyűrűre (*oath ring*)²² és egy díszesen faragott ivószarura, amelyből a papok a rítus bizonyos pontjain mézsört öntöttek a földre (*libatio*). Mindkét említett eszköz egy sokkal gazdagabb korábbi tárgyi kollekció része lehetett, amelyet azonban a közösség közel egy évtizeddel ezelőtt

²² Egy művészi kivitelezésű, aranyozott ékszer, amely általában a közösség összetartozását jelképezi.

(ahogy később kifejtésre kerül) szándékosan hagyott hátra.²³ Meg kell ugyanakkor említeni, hogy ezen tárgyakat nem tüntette el a közösség, hanem kiállításként őrizik az Ásatrúarfélagið jelenlegi irodájában, köztük például egy körülbelül 1,7 méter magas idolt is, amely Njörð istent ábrázolja (vö. 3. és 5. kép). Hasonló eszközök még: egy kovácsoltvas díszes tűzrakóhely, amelyben számos viaszgyertyát lehet elhelyezni; több díszített faragott ivószaru (hasonlók ahhoz, amit a közösség nyilvános rituálék során használ); valamint különböző színű, dedikált alkalmakra készült ruhadarabok.

A megfigyelt *Yule blót*-ot szertartás körülbelül 30–35 percig tartott, és a már említett halk énekléssel kezdődött, amelyhez időnként a közösség tagjai is csatlakoztak, majd az eddikus versszavaltatok következtek. Az ünnepség egyedi részét Hilmar Örn Hilmarsson Skírnismál szaválata jelentette, amelyet egy rövid „prédikáció” követett Jóhanna G. Harðardóttirtól, aki Sól napistenség visszatérését ismertette. A rítust végrehajtó specialisták ezután rögzített elemekkel zárták a szertartást: ivószaruból való felajánlások és kortyok sorozatával, valamint *libatio*-val áldoztak a köszöntött entitásoknak. A három felajánlást rögzített befejezésként Edda versszakaszokkal egészítették ki. A rítus zárása után az összegyűltek egy rövid jelképes közösségi „lakomát” tartottak, mely során a csoport tagjai által műanyag dobozokban előre készített füstölt húst és rozskenyérseleteket fogyasztottak.

A második dokumentált ünnepséget, a *Níu náttá blót*-ot Akranesben tartották, Reykjavíktól körülbelül 47 km-re északnyugatra, kilenc nappal a *Yule blót* után. Itt mindössze 10–12 követő csatlakozott az ünnepséghez, ami Jóhanna G. Harðardóttír²⁴ helyi vezető szerint, a teljes lokális közösség kb. 20%-a. A szertartás a már ismert rögzített elemekkel kezdődött (a tűzgyújtás kivételével, melyet a kedvezőtlen időjárási és viharos szélviszonyok miatt olajlámpással helyettesítettek). Ezt a szakaszt az eseményspecifikus elemek sora követte: a résztvevőknek lehetőségük volt arra, hogy a közösségi ivószarut kézbe véve, abból kortyolva, köszöntsék az egybegyűlteket, megosszák gondolataikat, vagy hangosan megszólítsák az általuk fontosnak tartott entitasokat. Az egybegyűltek az ünnepség egymás kezét tartva körláncot alkottak, amely 1. és 2. anonim interjúalanyok szerint lokális

²³ Alda Vala Ásdísardóttírral 2018 decemberében készített interjú szerint.

²⁴ Jóhanna G. Harðardóttírral 2018 decemberében, a *Níu náttá blót* után készített félig strukturált interjú alapján.

hagyomány, és más közösségekben nem nagyon jellemző. Az eseményt hasonló módon, a közösség két tagja által készített egyszerű szimbolikus lakomával zárták.

Bár a két ismertetett alkalom több hasonlóságot mutat, az első szinte semmilyen lehetőséget nem kínált az önkifejezésre. A szertartás hagyományos blótként, a vallásosság performatív nyilvános megnyilvánulásként funkcionált, interakciómentes élményt nyújtva a résztvevők számára. Ezzel szemben az Akranesben tapasztalt esemény inkább az asatru *symbol* rítusához közelített, ahol az egybegyűltektől aktív szerepet vállalhattak a rítusban, különböző módon alakítva annak változó részeit. Az ilyen közösségi kontextusban való részvétel az éves ünnepség néhány tematikus elemére is hatással volt, így a vallásos élmény még személyesebb és intimebbé vált a résztvevők számára.²⁵

Feltehető okok a változások mögött

Elmondható, hogy a megfigyelt rítusok mindegyikében minimalizálták a materiális és egyéni rítuselemeket: a közösségek tagjainak többsége kerülte a történelmi ruházat viseletét, a korábban említett zászlók és idolkák használaton kívül maradtak, valamint számos más, a korábbi szakirodalomban is részletezett tárgy és gyakorlat is elmaradt (Strmiska 2000; Gunnell 2015; Erlendsdóttir 2001). A rítus minden esetben körülbelül 30–35 percig tartott, alig adva lehetőséget a résztvevőknek arra, hogy mélyebben megélik az adott alkalom érzelmi vonatkozásait. A lefolytatott interjúk során a legtöbb alany reflektált ezen hiányosságokra és a felszínes „emlék jellegű” rítusvitelre. Elmondható, hogy mindegyikük alapvetően negatív érzéseket fogalmazott meg a rituálék leegyszerűsödését és az önkifejezés minimális lehetőségét illetően. Kifejezetten utaltak az materiális valóság furcsa „ürességére.” Amikor a szerző erről kérdezte, az interjúalanyok egyöntetűen a politikai szélsőjobb és *alt-right* izlandi megjelenére terelték a beszélgetést.²⁶ Rámutattak a skandináv képi világ interpretációjának (inkább appropriációjának)

aktusára és a vallási fogalmak politikai és ideológiai célokra történő eltorzítására is. A közösség tagjai és vezetői egységesen hangsúlyozták az ilyen mozgalmakkal való nem kívánt hasonlatosság veszélyeit.²⁷ A tárgyi elemek (bizonyos rúnák és bindrúnák) népszerűsége a neonáci ikonográfiában keserű kapcsolatot teremtett a neopogány mozgalmak (kifejezetten az asatru) és a kortárs neonácizmus között.²⁸ A kérdésben jelentős faktor továbbá az amerikai *folkish asatru* kevésbé reakcionista attitűdje, amely ahelyett, hogy elutasítaná az ilyesfajta asszociációkat, inkább felerősíti azokat (Strmiska 2000). Napjainkra mindez olyannyira túlbujrázott, hogy jogos alapot nyújt az amerikai asatru és a politikai szélsőségek organikus egységének hipotézisét illetően is, ahogy arra Harvey is rámutatott (Harvey 2011:69–70, 226–233).

A megkérdezettek továbbá hangsúlyozták az északi mitológia és folklór lokális piacosításának negatív kapcsolatait is. Izland gazdasága nagymértékben támaszkodik a turizmushoz kapcsolódó bevételi formákra.²⁹ Így a szigetország „elvarázsolt földként” való megjelenítése kifejezetten előnyös a turisztikai ágazat számára, még akkor is, ha a felhasznált elképzelések túlzó állításokon és féligazságokon alapulnak. A sziget „érintetlen természetének” hirdetése, amelyet szellemek és nem evilági lények (például elfek – *álfar* – és a rejtett nép – *Huldufólk*) népesítenek be, csak tovább erősítik az említett turisztikai érdeklődést. Az erre épülő fogyasztói termékek és élmények értékesítése, például a Skólavörðustíg környékén található arcpírítóan drága manószobrok, az „elfkereső túrák” vagy a Hellisgerdi Park „elfházikói”, mind ennek a virágzó piacnak a látható megnyilvánulásai Izlandon.

A populáris koncepcióval szemben, miszerint az izlandiak többsége hisz az elfekben, Terry Gunnell már a 2014-es *Modern Legends in Iceland* című tanulmányában (Gunnell 2014:337–351) hangsúlyozta, hogy az izlandi társadalomnak csupán egy marginális szegmense „hisz” bevallottan a természetfeletti (vagy természetet megtestesítő) entitásokban.³⁰ Ku-

²⁵ Az akranesi terepmunka és az 3. anonim interjúalany narratív magyarázatai alapján. Az interjú nem sokkal a *Níu náttá blót* után 2018 decemberében készült.

²⁶ Az alábbi állítások Hilmar Örn Hilmarsson, Jóhanna G. Harðardóttir, Alda Vala Ásdísardóttir, valamint az 1. és 3. interjúalanyokkal készített félig strukturált interjúrészleteken alapulnak. Az interjúk 2018 decemberében és 2019 január elején készültek. Jörmundur Ingi Hansen nyilatkozatait és megjegyzéseit ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nem értékeltem 'érzelmileg felfokozott' jellegük miatt.

²⁷ Strmiska 2009-es és 2012-es, nem publikált konferencia-kézirataiban is rátapint ezekre a szempontokra (Strmiska 2009, 2012).

²⁸ Lásd: <https://www.adl.org/resources/hate-symbols/search?f%5B0%5D=topic%3A1708>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

²⁹ Lásd: <https://www.statice.is/statistics/economy/national-accounts/tourism-satellite-accounts/>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

³⁰ <https://www.bbc.com/travel/article/20181217-the-elusive-hidden-people-of-iceland>; Letöltés dátuma: 2024.10.27.

tatása szerint ezen személyek többsége történetesen „látnok” és/vagy „elf specialista” is, akinek megélhetése nagymértékben függ a jelenség hitelességétől (Gunnel 2009:305–322), így ezen „modern legendák” lerombolása legkevésbé sem érdekük – még akkor sem, ha ezzel egy aktív vallásos közösség mitológiját degradálják fogyasztói termékké.

Az interjúk egy másik, ezzel kapcsolatos kérdésre is rávilágítottak: a történelmi ihletés³¹ és fantasyalapú³² produkciók növekvő népszerűségére. Az interjúk során a helyi asatru vallási vezetők aláhúzták, hogy az ilyen műsorok felerősítenek számos eleve valótlán előítéletet Izlandról és annak kulturális háttéréről. Az 1. és 2. interjúalanyok negatív kontextusban szintén megemlítették a Marvel képregényes produkciók és a History Channel „Vikingek” sorozatának hatásait is, melyeket a kortárs neopogányság önképére egyértelműen károsnak ítélték. A megkérdezettek hangsúlyozták, hogy ezek a produkciók valótlán vagy romantikus ábrázolásokat hoznak létre egy olyan tárgykörrel, amelynek egyesek számára vallási kontextusa van. A tárgyi világ ilyesfajta üzletiesedése és degradációja tehát hozzájárult az asatru rituálékban használt hagyományos tárgyak közegidegenné válásához, háttérbe szorítva, mondhatni felülírva eredeti jelentésüket és funkcionalitásukat. Ebből adódóan a mozgalom megközelítőleg egy évtizeddel ezelőtt ezek fokozatos elhagyása mellett döntött, mellyel a popkultúra appropriáló, a turizmus exploitáló és a politikai szélsőségek gyűlöletkeltő jelentési dimenzióival való nem kívánt asszociációt próbáltak elkerülni.

Végezetül a szerzőnek egy további olyan elemet is meg kell említenie, melyre az interjúalanyok ugyan nem reflektáltak, de bizonyos mértékig hozzájárulhatott a mozgalomban bekövetkezett változásokhoz. Az elmúlt 50 év során az Ásatrúarfélagið közösségében két generációnak is lehetősége volt egy igen sajátos szubkulturális és vallási környezetben felnőni. Ahogy a közösség korcsoportjai tekintetében egyre sokszínűbbé vált, a korosztályi változások szükségszerű fejlődést kellett, hogy katalizáljanak. A gyermekek és az idősek nem maradhattak kint hosszabb ideig a fagyos téli erdőkben, mint ahogy nem ihattak mézsört sem jogi vagy egészségügyi okokból. Ugyanígy nem készíthettek saját rituális eszközöket (egy bizonyos életszakasz után és előtt) éles szerszámok, fargó-, varró- és szövőeszközök segítségével. A megfelelő

vallási és közösségi-kohéziós szolgáltatások fenntartása érdekében így a rituálék és ünnepi események egy része (jellemzően a meglehetősen rövid őszi és a hosszú, fagyos téli időszakokban) fűtött (vagy legalábbis fedett) helyiségekbe került. Néhány esetben a bort vagy mézsört szőlőlére cserélték, hogy a fiatalabb és idősebb tagok is aktívan részt vehessenek bizonyos kisközösségi rituálékban. Sőt, új rítusok bevezetésével (esetleg „feltalálásával”) az élet egyéb liminális szakaszaihoz illeszkedve, a közösség sikeresen meghonosított több a fősodromenti egyházakból is ismert vallási funkciót, amely alapot teremtett a stabil, többgenerációs fejlődésre. Ezen új rítus például a 13–14 éves kor körüli felnőtté válás vallási közegben való ünneplése (*Siðfesta*), az esküvői szertartás (*Hjónavígsla*) vagy a nemrég elhunytak temetésére és búcsúztatására kialakított, dedikált „útra bocsátó” rítus (*Útför*).

A Heathen-mecca effektus

Zárszóként a szerző egy kitekintést szánt: a fizikai távolság az európai és amerikai neopogány mozgalmaktól, valamint a szenzációhajhász média és az izlandi turisztikai ipar által fűtött túlmisztifikált kép Izlandról aránytalanul nagy autoritási ponttá tette az Ásatrúarfélagið közösségét. Ezt a státuszt mind a folkista, mind az univerzalista irányultságú csoportok elismerik. Az elvarázsolt vidék képe, ahol ezredéves pogányok egyháza működik nyilvánvalóan nagy érdeklődésre adott (és ad továbbra is) okot a nemzetközi neopogány szcénában. 2016-tól kezdve ez a figyelem kategorikusan megnőtt Ásatrúarfélagið közösségi terének (templomának) az építéséről szóló sajtóhíreket követően. Már a tervezés és az építkezés első szakaszában számtalan cikk jelent meg mind a *mainstream*, mind a pogánysággal kapcsolatos médiában olyan címekkel, mint „Az első *hof* [azaz templom] ezer év óta” vagy „A viking hit visszatérése Izlandra”.³³ Az eleve jelentős elvárások és az eltűzött, kereskedelmi szempontból felduzzasztott, idealizált Izland-kép idővel egy amolyan „pogány Mekka-effektust” (Downing 2017:37–66) teremtett: a közösség közösségi média- és e-mail-fiókja túltelt külföldi rituális foglaltsokkal, esküvők és különleges rendezvények iránti

³¹ Például a History Channel Vikingek és Valhalla produkciói.

³² Képregény ihlette északi entitásokat ábrázoló Marvel-produkciók.

³³ <https://religionnews.com/2024/02/06/after-1000-years-a-new-temple-to-the-norse-gods-rises-in-iceland/>; Letöltés dátuma: 2024.10.30.
https://www.realcclarreligion.org/2024/02/07/after_1000_years_a_new_temple_to_norse_gods_rises_in_iceland_1010148.html; Letöltés dátuma: 2024.10.30.

érdeklődésekkel (mindannak ellenére, hogy ilyen szolgáltatásokat a közösség nem nyújt külhoniak számára).

A közösség válasza a nem kívánt reflektorfényre a határozott elzárkózás volt: 2017 eleje óta Facebook oldalukon minimális angol nyelvű aktivitást mutatnak, e-mail-fiókjukra küldött üzenetekre pedig csak megfelelő előzetes (informális) jelzés után válaszolnak. A túlzott érdeklődés és külföldi „vallásturizmus” elvárásaival kapcsolatos konfliktusaikból adódóan a közösség jelenleg saját csoportbázisát is kihívások közepette látja el, melyet az elhúzódó templomépítés lezárulta szándékozott (szándékozik) enyhíteni. A templomot és közösségi teret 2024-ben részben átadták, ugyanakkor jelenleg még nem tudni, hogy a mozgalom hogyan fog megbirkózni az erre válaszul érkező külföldi „pogány Mekkába vágyó zarándokok” ismételt megkereséseivel. Az épület átadása mindenesetre egy új korszakot nyit a mozgalom számára, újszerű kihívásokkal, belső krízisekkel és megoldási folyamatokkal is, melyet a szerző – lehetősége szerint egy folytatódó terepmunka keretei között – továbbra is figyelemmel fog kísérni.

Felhasznált irodalom

- Amster, Mathew H. 2015 It's Not Easy Being Apolitical: Reconstruction and Eclecticism in Danish Asatro. In Kathryn Rountree ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. Berghahn, New York. 43–63.
- Asprem, Egil 2008 Heathens Up North: Politics, Polemics, and Contemporary Norse Paganism in Norway. *The Pomegranate*, 10. 1:41–69.
- Barker, Eileen 1999 New religious movements: their incidence and significance, In Wilson, Bryan – Cresswell, Jamie eds. *New religious movements: challenge and response*. Routledge, London. 15–32.
- Blain, Jenny 2001 *Nine Worlds of Seid-magic: Ecstasy and Neo-shamanism in Northern European Paganism*. Routledge, London.
- Calico, Jefferson F. 2018 *Being Viking: Heathenism in Contemporary America*. Sheffield: Equinox.
- Cusack, Carole M. 2021 *Invented Religions Imagination, Fiction and Faith*. London: Routledge.
- Dijk, Lotte 2017 *Ásatrú, an Enchanting Hybrid of Past and Present* [mesterdolgozat] University of Iceland School of Humanities: Medieval Icelandic Studies. Izland (Háskóli Íslands).
- diZerega, Gus 2020 Strange Bedfellows? NeoPaganism, the Volk, and the Contemporary NeoPagan Right. In Leader, Jonathan M. – Emore, Holli S. eds. *Paganism and its discontents. Enduring problems of racialized identity*. Cambridge Scholars Publishing, New-castle upon Tyne. 85–113.
- Downing, Ross A. 2017 *A Heathen Mecca: Interpreting the International Germanic Contemporary Pagan Response to the Icelandic Temple*. [mesterdolgozat] University of Gothenburg Department of Literature History of Ideas and Religion, Gothenburg. 37–66.
- Erlendsdóttir, María 2001 *Pagan beliefs in modern Iceland*. [mesterdolgozat] University of Edinburgh, Edinburgh. 25–41, 43–46.
- Gardell, Mattias 2003 *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism*. Duke University Press, Durham, North Carolina.
- Geir, Uldal – Geir, Winje 2016 Paganism in Norway. In Bogdan, Henrik – Hammer, Olav eds. *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill, Leiden. 367–379.
- Gregorius, Fredrik 2008 *Modern Asatro: Att konstruera etnisk och kulturell identitet*. Lunds Universitet, Lund.
- Gregorius, Fredrik 2015 Modern Heathenism in Sweden: A Case Study in the Creation of a Traditional Religion. In Kathryn Rountree ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. Berghahn, New York. 64–85.
- Gunnel, Terry 2009 Legends and landscape in the Nordic countries. *Cultural and Social History*, 6. 3:305–322.
- Gunnel, Terry 2014 Modern Legends in Iceland In Polymerou-Kamilaki, Aikaterini – Evangelos, Karamanes – Plemmenos, Ioannis eds. *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research*. Academy of Athens, Athens. 337–351.
- Gunnel, Terry 2015 The Performance of Ásatrú: The Background and Nature of the Annual and Occasional Rituals of the Ásatrúarfélag in Iceland In Minniyakhmetova, Tatiana – Velkoborská, Kamila eds. *The Ritual Year 10: Magic in Rituals and Rituals in Magic. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. ELM Scholarly Press, Innsbruck – Tartu. 28–40.

- Harvey, Graham 2011 *Contemporary paganism. Religions of the earth from Druids and witches to heathens and ecofeminists*. New York University Press, New York. 69–70, 226–233.
- Kaplan, Jeffrey 1997 *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse University Press, Syracuse.
- Kaplan, Jeffrey 1996 The Reconstruction of the Asatru and Odinist Traditions. In Lewis, James R. ed. *Magical Religion and Modern Witchcraft*. SUNY, New York.
- Nemes, Márk 2024 An Atypical Base-community: research findings and corrected perspectives for the Icelandic Ásatrúarfélagið. *International Journal for the Study of New Religions*, 12. 2:235–259.
- Nikitins, Tahni J. 2020 Sacred Symbols Becoming Battlegrounds In Leader, Jonathan M. – Emore, Holli S. eds. *Paganism and its discontents. Enduring problems of racialized identity*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne. 113–126.
- Rood, Joshua 2020 Investigations into Asatru: A Critical Historiography. *AURA – Tidsskrift for Akademiske Studier Av nyreligiositet*, 11. 1:81–95.
- Schnurbein, Stefanie von 1992 *Religion als Kulturkritik: Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert* Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Schnurbein, Stefanie von 1994 Fornyet naturreligion eller rasistisk kult? Moderne åsatro-grupper i Tyskland og Norden. *Chaos: Dansk-Norsk tidsskrift for religionshistoriske studie*, 22. 2:117–129.
- Schnurbein, Stefanie von 2016 *Norse revival Transformations of Germanic neopaganism*. Brill, Leiden – Boston. 7–13, 128–133.
- Snook, Jennifer 2015 *American Heathens: The Politics of Identity in a Pagan Religious Movement*. Temple University Press, Philadelphia.
- Snook, Jennifer – Horrell, Thadd – Kristen, Horten 2017 Heathens in the United States: The Return to ‘Tribes’ the Construction of a Peoplehood. In Rountree, Kathryn ed. *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*. Palgrave, New York. 43–64.
- Strmiska, Michael F. 2020 Arguing with the Ancestors: Making the Case for a Paganism without Racism. In Leader, Jonathan M. – Emore, Holli, S. eds. *Paganism and its discontents. Enduring problems of racialized identity*. Cambridge Scholars Publishing, New-castle upon Tyne. 1–22.
- Strmiska, Michael F. 2005 Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. In Strmiska, Michael ed. *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. ABC-CLIO, Santa Barbara. 1–54.
- Strmiska, Michael F. 2009 *Pagan, Not Nazi* Előadás átirata az Annual Conference of the Society for Scandinavian Studies 2009.évi konferenciájára. Madison, US.
- Strmiska, Michael F. 2012 *On Becoming a Pariah: One Scholar’s Journey from Apologist to Critic to Persona Non Grata* in absentia előadás átirata a CPASE 2012-es konferenciájára. Stockholm, Svédország.
- Strmiska, Michael F. – Sigurvinnson, Baldur A. 2000 Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4. 1:106–132.
- Strmiska, Michael F. – Sigurvinnson, Baldur A. 2005 Ásatru: Nordic Paganism in Iceland and America. In Strmiska, Michael F. ed. *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. ABC-Clio, Santa Barbara, California. 127–180.
- Velkoborská, Kamila 2015 The Brotherhood of Wolves in the Czech Republic: From Ásatrú to Primitivism. In Rountree, Kathryn ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulse*. Berghahn, New York. 86–109.
- Warmind, Morten 2002 Ásatru i Danmark: en foreløbig oversigt. *Religion: tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, 1:33–37.
- Weber, Pedersen Benjamin – Dybdal, René 2005 *I Lysets Tjeneste: nye religiøse og spirituelle grupper i Danmark*. Forlaget Universitæt, Gylling.
- Weber, Pedersen Benjamin 2016 Paganism in Denmark. In Bogdan, Henrik –Hammer, Olav eds. *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill, Leiden – Boston. 350–359.



Kenéz György: Titokzatos bólyák – a segítség tárgyai

A KARANTÉN HATÁRAI:

A COVID-KRÍZIS ÉS AZ OTTHON HELYHASZNÁLATI SZOKÁSAI¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.11

Absztrakt

A Covid-krízis alatt karanténba szorult munkavégzés és családi élet helyhasználati szokásainak tapasztalatait osztjuk meg egy digitális történetmesélő projekt kutatási eredményei alapján. A közösségi média meghatározott felületére feltöltött tematikus képek és szövegek elemzése rámutatott a családok belső hatáira, amelyeket a megváltozott munkavégzés keretei más megvilágításba helyeztek. A saját home office individuális meghatározása gyakran nehéznek bizonyult, inkább a családi perspektíva uralta a narrációt, különösen a nők, az anyák esetén. A nemi különbségek terén számottevő sajátosságként tapasztaltuk, hogy a női élményvilágban tendenciósabban megjelennek a saját én határátlépései, mind a téri struktúra, mind az érzelmi narratíva szemszögéből.

Kulcsszavak: otthon, környezetpszichológia, karantén, digitális történetmesélés, feminizmus, home office

The limits of lockdown – The usage habits of the home space during Covid crisis

Abstract

We share the results of a digital storytelling project about the experiences of place usage of homes due to changed work habits and family life patterns during the lockdown period of Covid crisis. Content analysis of thematic images and texts uploaded to specific social media platforms revealed the internal boundaries of families, which were put into a different perspective by the changed work framework. The individual definition of one's own home office often proved difficult, with the family perspective dominating the narrative, especially for women and mothers. In terms of gender differences, we found

that boundary crossings tended to appear more prominently in women's experiences, both in terms of spatial structure and emotional narrative.

Keywords: home, environmental psychology, quarantine, digital storytelling, feminism, home office

Otthonkutatások a környezetpszichológiában

A Covid-krízis nyomán létrejött lezárások jelentősen megváltoztatták az otthonhasználat módjait, és változásokat hozhattak az otthonnal kapcsolatos érzelmeinkkel és kognícióinkkal kapcsolatban is. Az ember-környezet tranzakciójával foglalkozó kutatások már a nyolcvanas évek óta előszeretettel foglalkoznak az otthonok mint kitüntetett környezetek vagy elsődleges territóriumok (Altman 1975)² lélektanával. Az otthonok minden más helytől megkülönböztető jellegzetessége, hogy fölötté nagyfokú kontrollal rendelkezünk, hogy perszonalizálhatjuk (azaz személyünkre szabhatjuk) és viszonylag erőteljesen szabályozhatjuk az ott zajló érintkezéseket, jobban, mint bárhol másutt. Azért is fontos, hogy megkülönböztessük a háztól, a lakóépülettől (lásd Saegert 1985), mert az otthon leginkább a környezet és az ott lakó(k) között kialakult, érzelmileg megalapozott, jelentésekkel teli kapcsolatként definiálható (Düll 2009).

Az otthon mint elsődleges territórium akkor is központi szerepet játszik az emberek életében, ha az élet a szokásos kerékvágásban zajlik, hát még a járvány lezárásokkal terhelt időszakában! Az otthon tere az ott töltött idő, az ott folyó rutinizált cselekvések összességétől (Seamon 1979)³ válik az egyszerű, fizikai térből valódi helyé vagy „megélt térre” (Lefebvre 1991, idézi Berger 2018), s leginkább ez eredményezi az otthonhoz való kötődést (Düll 2002). Ez a kötődés pedig számos lélektani folyamatot befolyásol, Scanell és Gifford (2010) hármas modellje szerint magában foglal affektív, kognitív és viselkedési pszichológiai folyamatokat is. Az

¹ A tanulmány *A krízis antropológiája* című, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) V. vándorkonferenciáján (2023. október 27–28. Pécs) elhangzott előadás kibővített, átdolgozott változata.

² vö. Düll 1995

³ vö. Düll 1998

affektivitás az egyének kötődése mentén jelenik meg, amely megkönnyíti a figyelem helyreállításának (Kaplan – Kaplan 1989) és az érzelmszabályozás folyamatát. A kognitív elemek elsősorban az identitás megerősítésével kapcsolatosak (Proshansky et al. 1983), azzal a jelenséggel, hogy az otthonok általában tükrözik lakóik tulajdonságait (pl. személyiségjegyeit) (Gosling et al. 2002). A viselkedési lélektani folyamatok közül kiemelkedően fontos az otthon menedékként és a biztonság helyeként történő megfogalmazása. Az otthon azonban nem csak pozitív jellemzőkkel felruházható fogalom. Manzo (2003, 2005) kutatásai alapján tudjuk, hogy lehetnek olyan helyzetek, amikor az otthon tértapasztalata nem ruházható fel pozitív ismérvekkel. Mivel az otthon jelentése mindig egyszerre társas és fizikai is, ezért a negatív téri jellemzők (például a lakóépület nem megfelelő fizikai állapota vagy a társas életre vonatkozó negatív tapasztalatok, akár normatív vagy paranormatív családi krízisek idején) is képesek negatív otthonkötődést létrehozni. Mindezek mellett valódi krízishelyzetként volt értelmezhető a Covid-19-pandémia is, amelynek otthonkötődésre gyakorolt hatása izgalmas környezetpszichológiai kutatások kiindulópontja.

Járványhelyzet és otthonkötődés

2020 márciusában, a koronavírus-pandémia első hullámában karanténhelyzetbe került az ország, köztük több százezer olyan ember is, akinek az otthonából kellett a továbbiakban ellátnia a munkáját. Ebben a krízishelyzetben egyrészt örülhetett, aki munkáját és ezzel a bevételeit megtarthatta, s „csak” a munkavégzés helyét kellett átstrukturálnia az otthona terébe. Ugyanakkor az otthon, ami optimális esetben a pihenés, a kikapcsolódás és a feltöltődés személyes tere, arra kényszerült, hogy magába foglaljon nagyon más természetű és funkciójú tevékenységeket is: különböző típusú munkahely(ke)t, iskolá(ka)t, óvodá(ka)t. A pandémiás helyzet s vele együtt a bezártság, a szociális kapcsolatok korlátozása, a munkavégzés helyének megváltozása (vagy az eredeti munka megszűnése) egyetemes jelenség volt szerte a világon. A Covid-19-járvány egyik fontos következménye volt, hogy felerősítette, tudatosabbá tette a helyekhez való viszonyunkat (Devine-Wright et al. 2020). A környezetpszichológia alapvetése szerint a helyekhez való kötődésünk, viszonyulásunk soha nem statikus, hanem feltétlenül egy időben változó, dinamikus jellegű folyamat (Düll 2009). Ennek változása függhet

az egyén preferenciáinak változásától, élethelyzetének belső és külső körülményeinek változásától is, melybe beleérthetjük a 2020-ban beköszöntött pandémiás helyzetet is. A lezárások egyértelműen megmutatták, hogy az otthon, a munkahely és más fontos elsődleges és másodlagos territóriumok egy gyökeresen más külső kontextusba kerülve mindig kihívás elé állítják használóikat. Kérdésként merült fel, hogy a járványhelyzet alatt be tudták-e tölteni az eredeti és az új helyzet által megkívánt, megváltozott funkciójukat, s ha igen, miképp zajlott ez a folyamat. A helyekhez való viszonyulás és a helyélmény dinamikus szerepére mindenképpen erőteljesen rámutatott a világszerte bezárásokkal és átrendezett életmódot megkívánó változásokkal járó koronavírus-járvány.

Mivel az otthonhoz való kötődés fontos az érzelmszabályozás szempontjából, a lezárások és a járványhelyzet pedig minden kétséget kizáróan stresszként hatott az emberekre, ezért logikus a felvetés, hogy a mentális egészség és az otthonkötődés közti kapcsolatot közelebből is megsejleljük. Meagher és Cheadle (2020) a pandémia első szakaszában megvizsgálták a mentális egészség és az otthonkötődés kapcsolatát, s egyértelmű összefüggést találtak az otthonhoz való kötődés és a pozitív mentális egészség között. A vizsgálat három hullámban zajlott, s az otthonkötődés mindannyiszor negatív összefüggést mutatott a depresszió, a szorongás és a stressz tüneteivel. A személy és környezete tranzakcionális viszonyát (vö. Düll 2009), kölcsönös egymásra hatását jól mutatja az a jelenség, hogy a stressz magas szintje és a negatív érzések is előre jelezték az otthonkötődés negatív voltát.

Krízishelyzet és kezdeményezések

Ebben az összetársadalmi krízishelyzetben többféle kezdeményezés, összefogás született, melyek kimondva vagy kimondatlanul a nehéz helyzetben való összetartozásra, a sorsközösségre igyekeztek felhívni a figyelmet. Kutatásunkban ennek egyik hazai példáját vizsgáltuk, mely a Magyar Nemzeti Múzeum 2020 tavaszán, azaz a pandémia kezdeti, bizonytalanságokban bővelkedő szakaszában életre hívott projektje. A múzeum egyik kurátora⁴ *My home office challenge (MHOC)* néven létrehozott egy Facebook-csoportot, melybe bárki, aki meghívást kapott ebbe a csoportba, feltölthette a saját otthoni munkaállomása fotóját az átélt helyzetet leíró szöveges magyarázattal kiegészítve.

⁴ Simonovics Ildikó művészettörténész

Ha rátekintünk erre a kezdeményezésre, akkor azt kell látnunk, hogy a projekt tulajdonképpen egyfajta digitális történetmesélésnek⁵ is tekinthető, amelynek célja, hogy az ember megalkothassa és elmondhassa a saját történetét fotók, filmek, hanganyagok IKT-eszközök felhasználásával, melyek ezáltal mások számára is megismerhetővé, megoszthatóvá válnak, segítve az önkifejezést és a közösségépítést. A megírt történetek a vizuális anyag kiegészítéseként, hitelesítőjeként, magyarázataként szolgálhatnak a szöveg mellett (Gács 2020). A *My home office challenge*-re a beérkezett posztokat rész-önéletrajzi elbeszélésnek vagy legalább vignettajellegű élettörténeti önbemutatásnak is tekinthetjük, azzal a megkötéssel, hogy pontosan kijelölt időhatárai keretek között dolgozhattak a beküldők. A jelenlegi élethelyzet rögzítése akár egyetlen pillanatképpben is bemutatható volt, ugyanakkor arra is volt lehetőség, hogy lineárisan, az idő múlásával, a helyzet változásával ki-ki szemléltesse saját élethelyzetének aktuális állapotát is.

Ezen ismeretek fényében kezdte el kutatócsoportunk a projekt anyagának empirikus elemzését, amelyben feltártuk a karanténhelyzet munkavégzési aspektusai közül azokat a lehetséges témacsoportokat, amelyek (környezet)pszichológiai elemzésünk tárgyát jelentették. Kutatásunkban a szöveg- és tartalomelemzés módszerével világítottuk meg az otthon falai közé kényszerült munkavégzés során átélt élményeket.

Módszer és kvalitatív vizsgálat

Kutatásunkban a fentebb már bemutatott *My home office challenge* Facebook-csoport posztjait vetettük elemzés alá, a teljes minta 1290 szöveges és 1880 képes bejegyzést tartalmazó anyagot ölelt fel. A feltöltők tisztában voltak azzal, hogy a beküldött anyagaik kutatás és további feldolgozás bázisaként is szolgálnak, ugyanis a Facebook-csoport névjegye tartalmazta, hogy a beküldött képi és írásos tartalom a járvány elmúltával egy szociológusokból és pszichológusokból álló kutatócsoport munkája révén feldolgozásra kerül, sőt, az előzetes tervek

szerint a Magyar Nemzeti Múzeumban egy kiállítás is készült volna az anyagból, mely végül sajnos nem valósult meg. A minta a csoportba önkéntesen jelentkező személyekből állt, s a kezdeményezésből logikusan adódik, hogy nem lehetett reprezentatív (a kvalitatív metodológia nem is kívánja ezt meg). A felhívás jellemzően a városban élő, munkahellyel, saját otthonnal rendelkező, (kulturális) értelmiségi réteget, leginkább a középosztályba sorolható felnőtt nőket és férfiakat szólította meg. Az adatfelvétel ideje 2020 áprilisától június végéig zajlott. Kvalitatív szövegelemzésünk Tematikus Analízissel (TA, Braun – Clarke 2006), valamint a Grounded Theory módszerével (GT, Corbin – Strauss 2015), a metodológia sajátosságainak megfelelően a szaturációig zajlott, mely 200 bejegyzés után érkezett el, ezt követően már nem képződtek új kódok az elemzési folyamatban.

Első megközelítésben igyekeztünk feltérképezni (Tematikus Analízissel), hogy milyen tematikák jelennek meg az otthonról történő munkavégzés kapcsán, majd a tématerkép megrajzolása után a kutatási kérdésünk arra összpontosult, hogy miképp manifesztálódik az otthoni munkahely a válaszokban és a fotókban.

A kvalitatív kutatás eredményei

1) Tématerkép

A kvalitatív szövegelemzés első eredményeképpen TA segítségével megszületett az MHOC kutatás tématerképe, melyben az alábbi öt fontos témát azonosítottuk.

- Önreprezentáció – Otthonreprezentáció
- Érzelemszabályozás, megküzdési stratégiák
- Privát-publikus terek viszonya
- Gender szempontok
- Tér strukturálása

A home office manifesztálódását kutató kérdésfeltevésünk elemzése révén létrejött hierarchikus kódrendszer, avagy a kódfát – terjedelmi okokból – nem ismertetjük itt teljes egészében, azonban röviden bemutatjuk a digitális történetmesélés és az érzelemszabályozás e kutatás keretein belül feltárt összefüggéseit. Egyrészt izgalmas volt megtapasztalni, hogy a tartalmak megosztása nagyon hamar közösséggé kovácsolta a tagokat, gyakran egymásra reflektáltak, kérdéseket tettek fel vagy ötleteket adtak egymásnak, megfogalmaztak jó és rossz érzéseket egy-egy bejegyzés kapcsán, de akár nézőpontok mentén kisebb-nagyobb klikkek, csoportosulások is alakultak. Például kényelmes (iroda)székek

⁵ Digital Storytelling, amit az 1990-es években az Egyesült Államokban éppen erre a célra fejlesztettek ki. Ez magában foglalhatja a néhány perces videóktól az egész estés filmekben át a Facebook idővonalának fotóit, bejegyzéseit. Része annak a törekvésnek, hogy a művészete ne csak marginalizált, hanem széles társadalmi elérésű lehessen, amelynek eszköze az önéletrajzi történetek digitális megfogalmazása (Gács 2020).

beszerzési helyéről érdeklődtek vagy osztották meg a velük kapcsolatos tapasztalataikat a felhasználók, de akár nyakbarát laptopállványok ügyében is folyt eszmecsere, dicsérték vagy irigyelték egymás kertjét, kilátását, vagy éppen a rendteremtő képességét. Egy-egy hosszabb bejegyzés kapcsán olykor élettörténettel kapcsolatos kérdéseket tettek fel egymásnak, vagyis a mások élete iránti érdeklődés, a közösségi szellem tükröződött a hozzászólásokban.

Ez a jelenség akár azt az érdekes kérdést is felveti, hogy a csoporttagság, a közösséghez tartozás révén vajon már önmagában érzelmreguláló funkcióval bírhatott-e, akár aktívan posztolt az illető, akár „csak” befogadóként volt jelen a csoportban. Ez a kérdés is megért volna egy kutatást, azonban erre az adott helyzetben nem nyílt lehetőségünk. Arra viszont annál inkább, hogy a feltöltött képi és írott tartalmak mentén feltárjuk karanténhelyzetben alkalmazott szelfreguláció megjelenési formáit. Elemzéseink azt mutatták, hogy az érzelmreguláció mentális és fizikai stratégiái is megjelentek, részben az érzelmek (hiányok, vágyak, rivalizáció) megfogalmazása, illetve az aktivitás és a kreatív tevékenységek növekedése révén (Tóth-Varga et al. 2021). Az énszabályozás környezeti stratégiáira úgyszintén sok példát találtunk, ugyanis azt tapasztaltuk, hogy a tartalomfeltöltők a karanténkörülményeiket intuitív módon is igyekeztek úgy alakítani, hogy az minél inkább regeneráló legyen, ennek szolgálatába állították a természetélmény markánsabb beemelését a mindennapjaikba, valamint a karanténkörülményeiket erőteljesen igyekeztek az otthonosság érzet növelésével élhetőbbé, szerethetőbbé tenni (Tóth-Varga et al. 2022).

2) A munka körülhatárolása és a munka nézőpontja

A tématerkép által felvázolt témák közül jelen tanulmányban az érzelemszabályozás, a tér strukturalítása, valamint a gender szempontok által érdekesen kirajzolt mintázatot mutatjuk be, amelyben az otthoni munkavégzés megnyilvánulásaiban a határok kérdése markánsan jelentkezett.⁶ Elemzésünk (Grounded Theory) azt mutatta, hogy az emberek a saját home office bemutatása közben törekedtek arra, hogy behatárolják a munkavégzésüket, s igyekeztek egyfajta keretet adni neki, s a térben, időben történő lokalizálás révén valamiképpen definiálták is azt. Ennek megfelelően *A munka helye/*

körülhatárolása című kategórián belül (ld. szelektív kód) az alábbiak bontakoztak ki alkategóriaként (axiális kód): a) tárgyak, b) a saját test, testrész, c) idői sík, d) térhez kötöttség. Az alkategóriákba sorolható nyílt kódokat az 1. táblázat mutatja.⁷

1. táblázat. *Szelektív kód: A munka helye/ körülhatárolása*

Axiális kód	Nyílt kódok
Tárgyak	laptop/számítógép
	kézműves eszközök
Test, testrész	fejben
	lélekben
	változó testhelyzetben
	ülve
	földre kuporodva
	fekve
	állva
Időben definiált	éjszaka
	amikor a gyerek(eknek) órája van/nincs órája
	amikor ihlet van
	korán reggel
Térben definiált: Külső szemszögből lokalizálva	város, városrész: pl. „FSZEK közelében”, „Alumíniumgyárral szemben”, Duna partján, Nógrád, Zebegény
Térben definiált Belső szemszögből lokalizálva	nappali, ebédlő, konyha, vendégszoba, szuterén, legkisebb zug, babzsák, ágy, ebédlőasztal, íróasztal, nyári sarok, kreatív sarok, legkisebb zug, szuterén, vendégszoba, terasz, gang, balkon, erkély, kert

⁶ A kutatás egyéb eredményei „*A világvárvány pszichológiája*” című kötetben is olvashatók, lásd Frankó et al. 2022, valamint Tóth-Varga et al. 2022.

⁷ A GT szelektív kódok nevezik a hierarchikus rendszerbe szerveződő kategóriák legfelsőbb szintjét, nyílt kódoknak a legkisebb egységet, míg axiálisnak a kettő közti köztes szintet.

Térben definiált Változó terek belső szükségletek miatt	különböző munkafázisok más teret kívánnak meg, unalom ellen, monotonitás ellen, hangulat szerint, fény szerint, „keresem a helyem”
Térben definiált Változó terek külső szükségletek miatt	legyen hely, asztal, net, gép, csend

Az elemzés eredményeképpen kikristályosodott egy másik főkategória is, amely a munka nézőpontjára világít rá, s amelynek alkategóriáiként az (a) individuális nézőpont/saját élményt, illetve a (b) családi perspektívát azonosítottuk, ami a 2. táblázatban nyomon követhető.

2. táblázat. *Szelektív kód: A munkára való rátekintés látószöge, nézőpontja*

Én-élmény	magány, elmélyülés, csend, harc, függőségek, hiány, bizonytalanság, fáradtság, hiányzó helyek (étterem, tábor), hízás, kudarc, fáradtság, gyomorideg, türelmetlenség, szétesettség, optimizmus, lendület, nyugalom, rend, rendetlenség
Családi perspektíva	„Szóval ezt látják: heti 5 nap sok órájában belőlem: egy csukott ajtót.”
	„Home office helyett home school”
	„család az irodában/ család tűzhely lett a Home Office”
	„gyerek melletti Home Office”
	családi munkamegosztás
	családi időbeosztás
	családi terhek

Az eredmények megbeszélése: Határok

A fentiekben a kirajzolódó válaszok erőteljesen felvetik a határok kérdéskörét. Szövegelemzésünk

fontos és e keretek között kifejtendő eredményeként tekintünk a munkavégzés személyes, egyedi, illetve kontextuális jellegére. A feltöltött posztok ugyanis egyrészt arról tesznek tanúbizonyságot, hogy amikor az emberek megpróbálják definiálni az otthoni munkavégzésüket, akkor igyekeznek ezt valamiféleképpen körülhatárolni, lokalizálni, és ezt bizonyos aspektusok mentén meg tudják tenni. Gyakran megjelölnek tárgyakat, amelyekkel dolgoznak (például laptop, könyvek-jegyzetek, kézműves eszközök), vagy a saját testüket, fejüket jelölik meg mint munkahelyüket, amelyet egy saját homlokról készült fotó feltöltésével illusztrálnak. Emellett előszeretettel lokalizálják a térben az otthoni munkahelyet, részben külső perspektívából, bemutatva a városbéli elhelyezkedését, valamilyen számukra fontos vagy nevezetes ponthoz viszonyítva: például a „FSZEK közelében” vagy „a kilátásom a monitoron kívül a Szentendrei-sziget és a túlparton Vác”. Ugyanakkor a lakásban elfoglalt helyét tekintve is megfogalmazzák az emberek a munkaállomásukat, ki-ki dolgozószobát, konyhát, kis zugot, vagy akár babzsákot, ágyat megjelölve és bemutatva. A téri elhelyezés mellett sokszor időben válik megfoghatóvá a munkahely. Gyakran ilyen az éjszaka, amikor elcsendesedik a család, vagy délelőtt, „amikor a gyerek(ek)nek órája van” (azaz lefoglalja őket az iskola).

Másrészt a munka (olykor akár csak vágyott) szeparált voltára irányuló bejegyzések mellett izgalmas kategóriaként bukkant elő a munkára és a karanténbeli tapasztalatokra való rátekintés látószöge is, melynek egyik logikus alkategóriája az *én-élmények* voltak. Ezek között például a „magány”, „elmélyülés”, „csend”, „harc”, „függőség”, „hiányok”, „bizonytalanság” stb. jelennek meg, addig a másik alkategória, a *családi perspektívából látás és láttatás* a családi terhek, a családi munka- és időmegosztás témáját öleli fel. Ezekben nemcsak a saját megélések és az egyéni „munkaállomás” került bemutatásra, hanem az otthonlét családi perspektívából történő ábrázolása, melyben a saját munkavégzés a nagy egész részeként kap csak szerepet. Bemutatásra kerültek például zárt ajtók külső perspektívából, melyek mögött a válaszadók dolgoztak, mert a családtagjaik (pl. tipikusan a gyerekeik) napi sok-sok órában csak ezt látták belőlük. „Szóval ezt látják: heti 5 nap sok órájában belőlem: egy csukott ajtót.” Ez a gondolat egyrészt felvillant egy, a fizikai tér szempontjából megvalósult szeparált munkateret, de ennek dacára a munkavégző mindezt külső perspektívából láttatja, éreztetve, hogy ez nehézségekkel

és érzelmi teherrel jár számára. Születtek posztok, melyek „*Home office helyett home school*”-ként definiálták az otthoni munkavégzést, vagy „*családi tűzhely lett a Home Office*” – fogalmazták meg, jól érzékeltetve, hogy a saját keresőmunkáról szóló munkavégzés helyett a hangsúly igencsak eltolódott a család és a háztartás menedzselése, a gyerekek taníttatása felé. Mindebből kiviláglik, hogy nagyon sok bejegyzés az egyén családtagjainak szemszögén keresztül mutatta be, hogy is dolgozik otthon. Ez tipikusan a gyerek(ek) vagy a házastárs nézőpontja szokott lenni, de nem ritkán a házi kedvenc perspektívájából ábrázolódik, érzékeltetve, hogy még ők sem leválaszthatóak az otthoni munkavégzésről. „*Kezdődik az otthoni munka mai programja a napaliban, Maxime kutya társaságában.*” Ez olyannyira markáns nézőpont, hogy még olyan esetben is megjelenik a kontextus, ha az ember egyedül él, ez esetben ugyanis a magány érzése artikulálódik: „*Utoljára március 11-én öleltem meg valakit. Örülök, ha írtok valami kedveset.*” Ez is jól tükrözi, hogy a választott perspektíva nem egyszerűen annak a függvénye, hogy családban vagy egyedül él az ember.

Tartalomlemezés: Nemi különbségek

Az egyéni és családi perspektívák mintázatának kirajzolódásában jelentkező különbségeket igyekeztünk árnyaltabban is megvizsgálni, hogy feltáruljon milyen tartalmak rejtőzhetnek mögöttük.

„*Nálunk 4 személy munkaállomása lett az étkezőasztalom. - egy gyógypedagógus - egy grafikus, senior content manager - egy nyugdíjas online gyógykezeléssel - és én, aki már azt sem tudom, mi vagyok. Háttérstory: Romániából utolsó pillanatban áthoztam és magamhoz költöztettem fekvőbeteg, 92 éves nagymamát, akit nem volt ki ápoljon, és édesanyámat, akit nem láttak el az orvosok. A gondozás fizikai részét (emelés, fürdetés stb.) egyedül nem bírtam, így hoztam költöztek öcsémek is a párjával. Mivel az egész lakás egyetlen asztala az étkezőasztal, így itt dolgozunk mindannyian, kivéve, amikor valamelyikünk elvonul egy sarokba, a földre (általában én).*” Az ilyen és ehhez hasonló bejegyzések miatt a kvalitatív szövegelemzés után tartalomlemezéssel is közelítettünk ehhez a kérdéshez, s megnéztük, hogy a férfi és nő válaszadók esetében találunk-e hangsúlyos különbséget a saját élmény és a családi perspektíva megjelenése tekintetében. Eredményeink azt mutatják, hogy a világméretű pandémiában való egységes érintettség ellenére a helyzet heterogenitása a gender tematika szerint is explicit módon meg nyilvánul,

ugyanis a nemi különbségek terén számottevő sajátosságokat tapasztaltunk. Azt a tendenciát figyeltük meg, hogy a szűken vett, konkrét home office értelmezés átlépése főként a női válaszolók bejegyzéseit jellemezte: „*Eddig is kihívás volt, hogy hogyan tudok dolgozni, max. ovi időben meg kora reggel, késő este... fix helyem eddig se sok volt, itthon meg beszippant a háztartás (most is látható az alapkuپی).*” A női válaszadók posztokba csomagolt élményvilágában karakterisztikusan megjelent a házastárs, a gyerekek és a háztartási teendők széles köre: „*Stílus tanácsadással foglalkozom, [...] egyébként is sok a háttér munkám, tehát normál időszakban is van otthoni munkaállomásom. Most kiszorultam az étkezőbe 😊, mert mindenki otthon van, a férjem elfoglalta a dolgozó szobát, a gyerekek a saját szobáikban, a hálóban pedig nincs íróasztal. Viszont így közel vagyok a konyhához, és a főzést és blogolást össze tudom kapcsolni.*” Ezzel szemben a férfiak inkább konkrétan a munka világára reflektáltak, a home office terében maradván. Eredményeink szerint egyértelműen kijelenthető, hogy a „körülhatároltabb” home office, a saját nézőpont alapján történő karanténbeli munkavégzés a férfiakra volt jellemző: „*könyvtári tudományos munka és koordináció, könyvkiadói program vezetése, egyetemi előadások*” vagy például „*dán krimi fordító németből, júniusban megjelenik.*” Míg a nők esetén a házastárs, a gyerekek és a háztartási teendők mint szavak, kifejezések megjelenése jóval gyakoribb volt, mint a férfi posztolók esetében, azaz a női énhatárok erőteljesen elmozdulni, kiterjedni látszanak, mind a téri struktúra, mind az élményvilág narratívája szempontjából. Kutatásunk célja a jelenség identifikálása, illetve a lehetséges következmények és az ezzel kapcsolatos társadalmi felelősség felvetése.

Következtetések

a) Gondoskodási krízis

„*Ekkor könyörögtem ki a férjemnél (Mr. Pénzkereső), hogy szegiük meg a kezdeti dealt, és hadd dolgozzak én is hetente 2-3 napot a tévénél, különben be fogok golyózni. Szóval, most az egyetlen seggemmel ülöm meg a lovakat, mert hogy a rendet is kedvelem.*”

Szociológusok, közgazdászok, a nemek egyenlőségével foglalkozó szakemberek és aktivisták is régóta mondják, hogy nem tartható tovább az a társadalmi modell, amely jellemzően a nőktől várja el a gyereknevelést, idősgondozással és a háztartási feladatok elvégzésével kapcsolatos fizetetlen vagy alulértékelt teendőket. A koronavírus-járvány

ráirányította a figyelmet a gondoskodási válságra⁸, arra, hogy hosszú távon tarthatatlan az a rendszer, amelyben a gondoskodási feladatok túlnyomórészt és markánsan, roppant egyenlőtlen módon a nők vállát nyomják, s egyben előkészíti a terepet a kiszolgáltatott helyzet számára (Gregor – Kovács 2019). További nehézség, hogy ideológiákat gyártva a nők természetes szerepeiként tekintenek a gondoskodásra, holott ez a jelenség mindig gazdasági-társadalmi-politikai alapon szerveződött (Csányi – Kerényi 2018).

Szakirodalmak garmadája támasztja ma már alá, hogy a világjárvány Chilétől Izlandon át Magyarorszáig nemcsak a munkaerőpiacon érintette hátrányosan a nőket (Devine-Wright et al. 2020), hanem a családi munkamegosztásban is főleg rájuk, különösen az anyákra hárultak a megnövekedett terhek (Fodor et al. 2021; Hjalmsdóttir – Bjarnadóttir 2021; Nagy et al. 2023; Somogyi et al. 2023). Cuidar 2020-as tanulmánya szerint (idézi Devine-Wright et al. 2020) Chilében a világjárvány kiváltképp a 12 év alatti gyerekeket nevelő nők számára alakította át jelentősen az otthonokat és a nők otthoni gondozási munkáinak mennyiségét, ami jelentős alkalmazkodást kívánt tőlük. A háztartáson belüli munkamegosztás nemi egyenlőtlenségeinek mélyülése a lezárások idején még a nők helyzetében kiemelkedően „teljesítő” izlandi társadalomban sem volt másként (Hjalmsdóttir – Bjarnadóttir 2021), ámbár egy brit kutatás azt találta, hogy azokban az esetekben, amikor az apák is otthonról dolgoztak, növelték a családi feladatokban való részvételüket, különösen a gyermekekkel való foglalkozás terén (Geambaşu et al. 2022). Magyarországon és Romániában végzett kutatások (Geambaşu et al. 2022; Nagy et al. 2023) bemutatják, hogy az otthon falai között megsokszorozódott gondoskodási feladatok alapvetően az anyákra hárultak⁹, az évtizedek óta kibontakozó gondoskodási válság tovább mélyült, s miközben az anyák gyakran hajnalban vagy éjjel

végezték keresőmunkájukat, addig az apák (pénzkereső) munkavégzése jelentősen nem változott a családi teendők miatt. A feladatok a kint és bent választóvonal mentén szerveződtek, és a nőknek jutott a lakáson belüli – főként a konyhai – tevékenységek nagy része, a férfiak a bevásárlásba – mint ház-on kívüli teendőbe – vonódtak be erősebben.

A feminista nézőpont képviselői az otthonkötődés kapcsán kiemelik, hogy a nemek közötti munkamegosztás sztereotípiák alapján leosztott egyenlőtlenségei önmagában is stresszes életet eredményeznek és megakadályozhatják vagy megnehezíthetik a pozitív otthonkötődés kialakítását, azáltal, hogy az egyén kevésbé tudja sajátjaként megélni az otthonteret. Mindez nem csoda, hiszen a vezető válóokok között megtalálhatóak az otthonhoz tartozó stressztényezők is, pl. háztartással kapcsolatos elvárások, a helyhiány, a lakás-lakhatás finansziális tényezői, melyek mind személyközi konfliktusokba torkollhatnak (Meagher et al. 2020).

b) Dialektikus viszony a helyekkel: Befelé és kifelé irányuló tekintet

A Covid-19-járvány a helyekkel kapcsolatos dialektus viszonyunkra is ráirányította a figyelmet.¹⁰ Az életünk helyhez kötött, helyekbe ágyazott volta a világjárvány kapcsán még inkább hangsúlyossá vált, hisz az otthonmaradási intézkedések bevezetése a világ sok-sok országában aláhúzta az emberek helyhez rögzítését, s egyrészt a lakásukba, az otthonukba zárta őket, ugyanakkor ez a kötöttség el is választotta őket egyéb helyektől, például a munkahelyüktől, az eddig kedvelt szabadidős, közösségileg megszokott helyektől, illetve barátok, rokonok felkeresésétől. Ez a megkötés jelentős hatást gyakorolt a jólétre, a lelki egészségre, s a magányérzet és a depresszív tünetek előszobájaként tekinthető. Azaz a helyhez kötöttség és a helyektől való elválasztottság, illetve bizonyos funkciók másik térbe helyezése egymást feltételezve, egyidejűleg van jelen különböző helyekre vonatkozólag (Devine-Wright et al. 2020).

Minden hely jelentése alapvetően magában foglalja, hogy nyitott struktúráként gondolunk rá, nem pedig lehatárolt, bekerített egységként. A hely mint jelentéssel bíró fenomén nem egy körülhatárolt és elszigetelt entitásként fogható fel, hanem sokkal inkább a belső és a külső közötti kapcsolat-ként (Seamon 2013). A zárlat azonban megakadályozta ezt a kint és bent közötti harmonikus átmenetet, az éles lezárás, hogy a vírus ne kerülhessen

⁸ Nancy Fraser (2016) kapcsán a gondoskodási válság alatt azt értjük, amikor a gondoskodási munkát társadalmilag szervezeten úgy osztják ki, hogy az nemi, osztályalapú és globális egyenlőtlenségen alapszik. A gondoskodáson a globális rendszer spórol, ugyanis fizetetlen munka formájában, családon belül, leginkább a nőkre terheli, ahelyett, hogy ezt intézményes keretek között, tisztas fizetés fejében biztosítaná (Gregor – Kovács 2020).

⁹ Lásd még Lendvai et al. 2024.

¹⁰ Lásd ehhez Düll 2012.

be az otthonokba, azaz az egyének elzárása a külső helyektől, egyértelműen megszakította ezt a fokozatosságot a kint és bent között.

Az egyén és a helyek kapcsolatát szabályozó harmadik fontos dialektika a helyhez kötöttség és a mobilitás, ami e kettő feszültségében ölt testet. Mivel éppen a mobilitás képes újraértelmezni a helyhez való viszonyunkat (például éppen az elutazások hívhatják életre bennünk az otthon utáni vágyat), a lezárások meggátolták, hogy az emberek átélhessék ezek dialektikájának élményét.

E fogalmi dialektikák dinamikus kölcsönhatása révén szükségszerűvé válik a helytapasztalat eredendő ellentmondásainak újragondolása. Mivel a világjárvány újrafogalmazta a mindennapi életünk tereit, az otthon jelentését is szükségképpen újradefiniálta (Byrne 2020).

A hiányzó kint-bent dialektika szép megoldásának lehetünk tanúi, ha a kifelé, illetve befelé forduló tekintetre, figyelemre koncentrálnunk, mely fontos szerepet játszott az érzelmszabályozásban. A betekintés, azaz mások otthonába való „bekukucskálás” fontos jelenséggé jelenik meg a kutatásban: „Olyan jó más alkotók műhelyébe bekukucskálni”. Az adatok azt mutatják, hogy az emberek szeretik, ha akár csak virtuálisan is, de beengedik őket az otthonukba: „Mindig is imádtam benézni, meglesni, bemenni mások lakásaiba”. Nemcsak betekinteni jó, hanem azt is látni, hogy mások hogy oldják meg, miképp boldogulnak a karantén által előállt új helyzettel és az otthonhoz kötődő feladatok menedzselésével. Itt nemcsak a többiek jó „feladatmegoldásait” izgalmas látni, de a nem elég jó boldogulást, az őszinte feltárulkozást is, a nehézségek és kudarcok beismerését, megosztását is: „Ha Ildi nem írja ki, hogy kupis kép is lehet, akkor csak irigykedve nézem a képeiteket, - de posztolni tuti nem merek - mert én itt egyhamar nem rakok rendet” – írja az egyik posztoló. Segíti az érzelmek szabályozását, ha megtapasztaljuk, hogy más is hasonlóan nehezen boldogul: „Eleinte nem volt ilyen rendetlenség, de 6 hét alatt...”. Ugyanakkor – és nyilván nem függetlenül a bezártság tényétől és a vele járó érzelmektől – a kitekintés fontossága, izgalmas volta is egyértelműen kidomborodik. „A negyedik képen a szobából látható kilátás esti fényekkel.” Ezt nemcsak az MHOC kutatásunkban megjelenő sok kilátás és panoráma kép támasztja alá, hanem az a tény is, hogy a járvány világszerte legnépszerűbb Facebook-csoportja a *View from my window* nevű volt, mely a járvány kezdetekor három hét alatt 1,5 millió követőre tett szert. Ennek a csoportnak a deklarált

célkitűzése csupán csak annyi, hogy az emberek az otthonukból nyíló kilátásról osszanak meg képe(ke)t; ez egyébként az MHOC-nál is gyakorta spontán módon megjelent. „Itt egy nappali és egy éjszakai kilátás a hetedik emeletről”. Ezzel egyúttal privát/lokális és globális utazáson vehet részt az ember a virtuális térben, így a globalizáció mint a társadalomtudományokban amúgy is már használatos kifejezés nagyobb teret hódított, mint annak előtte valaha is (Bozóki 2020), hiszen a globális és helyi egyszerre érvényesült és vált fontossá, s oldódtak fel benne az ellentétes tendenciák.

Felhasznált irodalom

- Altman, Irwin 1975 *The environment and social behavior. Privacy, personal space, territory and crowding*. Brooks/Cole, Monterey.
- Berger Viktor 2018 *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. L'Harmattan, Budapest.
- Bozóki András 2020 Orwell után – szabadon? In Fokasz Nikosz- Kiss Zsuzsanna – Vajda Júlia szerk. *Koronavírus idején*. Replika e-könyv. Replika Alapítvány. 81–86. https://replika.hu/files/attachedfiles/korona-v5_1.pdf
- Braun, Virginia – Clarke, Victoria 2006 Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3. 2:77–101. <http://eprints.uwe.ac.uk/11735>
- Byrne, Michael 2020 Stay home: Reflections on the meaning of home and the Covid-19 pandemic. *Irish Journal of Sociology*, 28. 3:351–355. <https://doi.org/10.1177/0791603520941423>
- Corbin, Juliet – Strauss, Anselm 2015 *A kvalitatív kutatás alapjai*. L'Harmattan, Budapest.
- Csányi Gergely – Kerényi Szabina 2018 A „jó anya” mítosza Magyarországon a reprodukív munka és a piac globális történetének szempontjából. *Fordulat: Társadalomelméleti Folyóirat*, 24:134–160.
- Devine-Wright, Patrick – de Carvalho, Laís Pinto – Di Masso, Andres – Lewicka, Maria – Manzo, Lynne – Williams, Daniel R. 2020 “Re-placed” – Reconsidering relationships with place and lessons from a pandemic. *Journal of Environmental Psychology*, 72. 101514. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2020.101514>
- Düll Andrea 1995 Az otthon környezetpszichológiai aspektusai. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 35. 5–6:345–377.

- Dúll Andrea 1998 *Hétköznapi otthoni rutink környezetpszichológiai vizsgálata*. Doktori disszertáció (témavezető: Czigler István). ELTE Pszichológiai Doktori Iskola, Budapest.
- Dúll Andrea 2002 Ember és környezet affektív kapcsolata: a helykötődés. *Alkalmazott Pszichológia*, 4. 2:49–65.
- Dúll Andrea 2009 *A környezetpszichológia alapkérdései – Helyek, tárgyak, viselkedés*. L'Harmattan, Budapest.
- Dúll Andrea 2012 Az otthon dialektikája: A hétköznapi rutink kreativitásától az otthon szakralitásáig. In Varga Katalin – Gősiné Greguss Anna szerk. *Tudatállapotok, hipnózis, egymásra hangolódás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. 525–561.
- Fodor Éva – Gregor Anikó – Koltai Júlia – Kovács Eszter 2021 The impact of COVID-19 on the gender division of childcare work in Hungary. *European Societies*, 23. S1:S95–S110. <https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1817522>
- Frankó Luca – Somogyi Krisztina – Tóth-Varga Violetta – Keszei Barbara 2022 A karanténroda jelenség környezetpszichológiai megközelítésben In V. Komlósi Annamária – Polonyi Tünde szerk. *A világjárvány pszichológiája*. Oriold és Társai Kiadó, Budapest. 113–118.
- Fraser, Nancy 2016 Contradictions of capital and care. *New Left Review*. 100:99–117.
- Gács Anna 2020 Előszó: Egy vallomás nyomában In Gács Anna *A vágy, hogy meghatódjunk*. Magvető, Budapest.
- Geambaşu Réka – Gergely Orsolya – Nagy Beáta – Somogyi Nikolett 2022 Alapvető anyaság: Az anyai szerep felértékelődése középosztálybeli magyar nők körében az első Covid19-lezárások idején. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 12. 4:4–29. <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2022.4.4>
- Gosling, Samuel D. – Ko, Sei Jin – Mannarelli, Thomas – Morris, Margaret E. 2002 A room with a cue: Personality judgments based on offices and bedrooms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82. 3:379–398. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.3.379>
- Gregor Anikó – Kovács Eszter 2018 *Nőügyek 2018. Társadalmi problémák és megoldási stratégiák. A kutatási eredmények összefoglalója*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Budapest. <https://library.fes.de/pdf-files/buer-os/budapest/14461.pdf>
- Gregor Anikó – Kovács Eszter 2019 Work – life: balance? Tensions between care and paid work in the lives of Hungarian women. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 9. S17:91–115. <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2019en.91>
- Gregor Anikó – Kovács Eszter 2020 Koronajárvány: A gondoskodási válság látványos lelepleződése. In Fokasz Nikosz – Kiss Zsuzsanna – Vajda Júlia szerk. *Koronavírus idején*. Replika e-könyv. Replika Alapítvány. 127–134. https://replika.hu/files/attachedfiles/korona-v5_1.pdf
- Hjálmisdóttir, Andrea – Bjarnadóttir, Valgerour S. 2021 “I have turned into a foreman here at home”: Families and work–life balance in times of COVID-19 in a gender equality paradise. *Gender, Work & Organization*, 28. 1:268–283. <https://doi.org/10.1111/gwao.12552>
- Kaplan, Stephen 1995 The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework. *Journal of Environmental Psychology*, 15. 3:169–182. [https://doi.org/10.1016/0272-4944\(95\)90001-2](https://doi.org/10.1016/0272-4944(95)90001-2)
- Korpela, Kalevi M. – Hartig, Terry 1996 Restorative qualities of favorite places. *Journal of Environmental Psychology*, 16. 3:221–233. <https://doi.org/10.1006/jevp.1996.0018>
- Lendvai Lilla – Hevesi Judit – Végh Judit – Dúll Andrea – Nguyen Luu Lan Anh 2024 How the online presence of mothers changed over time during the COVID pandemic: A longitudinal study. *Women's Studies International Forum*, 107. Paper:103013.
- Manzo, Lynne. C. 2003 Beyond house and haven: Toward a revisioning of emotional relationships with places. *Journal of Environmental Psychology*, 23. 1:47–61. [https://doi.org/10.1016/s0272-4944\(02\)00074-9](https://doi.org/10.1016/s0272-4944(02)00074-9)
- Manzo, Lynne C. 2005 For better or worse: Exploring multiple dimensions of place meaning. *Journal of Environmental Psychology*, 25. 1:67–86. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2005.01.002>
- Meagher, Benjamin R. – Cheadle, Alyssa D. 2020 Distant from Others, but Close to Home: The Relationship between Home Attachment and Mental Health during COVID-19. *Journal of Environmental Psychology*, 72. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2020.101516>

- Meagher, Benjamin R. –Kraus, Sara –Alvarez-Gomez, Aliana –Donahue, Kathleen – Kennedy, Tyler M. –Kline, Collin –Miller, Kendahl L. –Moran, Erin –Shampine, MacKenna 2024 Predicting home attachment through its psychological costs and benefits: Restoration, space, and social relationships. *Journal of Environmental Psychology*, 98. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2024.102404>
- Nagy, Beáta – Geambaşu, Réka – Gergely, Orsolya – Somogyi, Nikolett 2023 “In this together”? Gender inequality associated with home-working couples during the first COVID lockdown. *Gender, Work and Organization*, 30. 3:1059–1079. <https://doi.org/10.1111/gwao.12971>
- Proshansky, Harold M. – Fabian, Abbe K. – Kaminoff, Robert 1983 Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*, 3. 1:57–83. [https://doi.org/10.1016/s0272-4944\(83\)80021-8](https://doi.org/10.1016/s0272-4944(83)80021-8)
- Saegert, S. 1985 The role of housing in the experience of dwelling. In Altman, Irwin – Werner, Carol M. eds. *Home environments*. Plenum Press, New York. 287–311.
- Seamon, David 1980 Body-subject, time–space routines, and place-ballets. In Buttner, Anne – Seamon, David eds. *The human experience of space and place*. St. Martin's Press, New York. 148–165.
- Scannell, Leila – Gifford, Robert. 2010 Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, 30. 1:1–10. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2009.09.006>
- Seamon, David 2013 Place attachment and phenomenology: The synergistic dynamism of place. In Manzo, Lynne C. – Devine-Wright, Patrick eds. *Place attachment. Advances in theory, methods and applications*. Routledge, New York. 11–22.
- Somogyi, Nikolett – Nagy, Beáta – Geambaşu, Réka – Gergely, Orsolya 2023 ‘The children, the family, the household, and myself, these made the quarantine up for me, and I was really happy with it’ – positive evaluations of the first COVID-19 lockdown among middle-class Hungarian mothers. *Journal of Family Studies*, 29. 4:1904–1922. <https://doi.org/10.1080/13229400.2022.2103017>
- Tóth-Varga Violetta – Somogyi Krisztina – Frankó Luca – Keszei Barbara 2022 Érzelmek szabályozása és a térhasználat összefüggései karanténban In V. Komlósi Annamária – Polonyi Tünde szerk. *A világjárvány pszichológiája*. Oriold és Társai Kiadó, Budapest. 139–144.

ÁLDOZAT VAGY HŐS? – AVAGY A HÉTRÉT GÖRBÜLŐ TEST ÉS LÉLEK ANALÓGIÁJA

A TEST KIFEJEZŐ TÁNCÁNAK TÁNCSZÍNHÁZI GESZTUSAIBAN

DOI 10.35402/kek.2025.3.12

Absztrakt

Írásom témáját egy jelenkori alkotó táncelőadásának apropója adta, ami kíváncsivá tett és amit egy furcsa véletlennek köszönhetően nem Magyarországon láttam. A táncszínház egy jelenkori aspektusa számomra érdekes tapasztalattal teli élményt jelentett. Arra keresem a választ, mennyi hasonlóság sejlik fel a múltból, ugyanakkor mégis mennyi újítás történik most is a színpadi tánc műfajában. Egy jóbarátom ajánlására néztem meg a darabot, ami azóta az egyik meghatározó színházélményemmé vált. A hétköznapiaktól eltérő katartikus színházi élmény manapság ritka kincs, nem gyakorta adódik lehetőség olyan előadó, olyan darab megnézésére, ami annyira vezet és oly mértékben vonja be a nézőt, hogy az nem is tud mást tenni, minthogy az előadás részesévé válva, átadja magát az együttérző befogadás élményének. A táncelőadás témáját és a táncszínház stílusát kiemelten fontos a kulturális antropológiai megközelítésben, a cselekvő ember szemszögéből vizsgálni: hogyan jelenik meg a kiemelt színpadi térben a test és a testi kifejezés kultúrája, kifejező tánc, miképpen formálódik karakterré, hogyan válik a gesztusok összehangoltsága képekbe rendezett cselekménnyé? A látott előadás (és az azt létrehozó szemlélet) megrázó élményszerűsége indított írásra, azaz hogy a múlt és a jelen eredményeinek összehasonlító vizsgálata alapján mi fogalmazható meg a táncszínház elméletének alapjaként? Írásomban ezért azokat a jelentésteli szimbolikus tartalmakat kívánom kiemelten bemutatni, amelyek a test kifejező gesztusainak, formálódó karakterének, önmegismerésének és önmegvallásának lényeges elemeit képezik. Ezért viseli írásom az *áldozat vagy hős?* címet, mert ez a mai kor embere számára is fontos értékjelző tartalmat képvisel. A bemutatott előadás: *Kidd Pivot Company* (Crystal Pite-Jonathon Young): *Assembly hall*. Belgrade Dance Festival, 14-15. 03. 2024. Novi Sad, Serbian National Theatre.

Kulcsszavak: testkultúra, kifejező tánc, kulturális antropológia, gesztus, kortárs

Victim or hero? – or the analogy of the body and soul curving in the dance-theatre gestures of the expressive dance of the body

Abstract

The topic of my paper was apropos of a contemporary dance performance by a modern artist, which made me curious, and thanks to the strange coincidence, I did not see it in Hungary. Seeing a contemporary aspect of dance theatre was an experience full of an interesting embodiment context. I look for the answer to how many similarities emerge from the past, but how many innovations are still happening in the genre of stage dance? I watched this play on the recommendation of a good friend, which has since become one of my defining theatre experiences. A cathartic theatrical experience different from everyday life is a rare treasure these days, it is not often that there is an opportunity to watch a performer or a piece that leads and involves the spectator so much, that they cannot do anything but participate in it and surrender to the performance. It is essential to examine the theme dance performance and the style of the dance theatre from the perspective of the acting person examined in the cultural anthropological approach: How does the culture of the body and physical expression, its expressive dance appear in the special stage place, how does it shape as a character, how does the coordination of gestures become actions arranged in scenes? The shocking experimental nature of this performance (and the perspective that created it) prompted me to write about what can be formulated as the basis theories of the dance theatre based on the past and the present in comparative examination. In my paper, I therefore want to emphasise the meaningful symbolic contents that form the essential elements of the expressive gestures of the body, its emerging character, self-knowledge, and self-confession. That is why my paper bears the title of *victim or hero?* because it represents an important value indicator of content for the people of today.

Keywords: body culture, bodily expression, cultural anthropology, gesture, contemporary

Bevezetés

A testi kifejezés antropológiai megközelítésű vizsgálata alapján számomra világossá vált, hogy a tánc kultúrájának feltárásakor nem kerülhető ki sem a közösség kollektív emlékezetében őrzött tartalmainak, sem a táncoló ember közösségi gyakorlatában felhasznált eszközök (mint a kifejező tánc általi szimbolikus reprezentáció) hatásmechanizmusának bemutatása. A test, a kar és a láb gesztusainak harmonikus rendszere a közösség kultúrájának megfelelő közléstartalom alapján formál szimbolikus jelentést (is) képviselő karaktert, térhez köthető megjelenési módot vagy játékformában előadott cselekményt. Ez a testi kifejezés antropológiai vizsgálata alapján a közösség kultúrát alakító tevékenységében a mozgás és a tánc olyan jelenséggé értelmezhető, amit a közösség kollektív emlékezetében megőriz és a (belső és külső) konfliktusok ellenére megtart önreprezentációjának szimbolikus eszközeként, ami akár társadalmi változásokat is eredményezhet (V. Turnert idézi Ortner 1988:27). A táncelőadás vizsgálata történeti kontextusokat, az összefonódó tartalmakban kikristályosodó mozgásdramaturgiai eszköztárat és a folklór esztétizáló műfajainak térhez kapcsolt alkalmazási formáit tárja fel (V. Turner 1986:76, 87).¹ E testkultúrát és a test kifejező táncát vizsgáló megközelítési mód érvényességét az is bizonyítja, hogy Angliában, Franciaországban és Németországban táncutató műhelyek, egyetemi diskurzusok, táncalkotási metódusok épülnek erre a szemléletre, bizonyítva releváns voltát (Hansen 2015:2–3; C. Turner – Behrndt 2022:1–5). E vizsgálati módszert adaptáló írásomban megfogalmazott kérdéseim: Hogyan válik a test mozgása karakterré? Mi a szerepe a táncelőadás témájában megjelenített kollektív emlékezetben őrzött tartalomnak? Milyen szerepe van ebben a közösségnek? Az alkotó miként vezet el az általa megfogalmazott mondanivaló közléséhez? Az ember esendőségének mozgássá transzponálása (mint áldozatvállalás és/vagy hősiesség) hogyan válhat katartikus előadássá? Az előadás bemutatásával a benne rejlő szimbolikus

közléstartalom prezentálására törekszem. Ehhez azonban a testi kifejezés módszertani megközelítése és kultúrtörténeti gyökereinek feltárása is szükséges.

A testkultúra és a testi kifejezéshez kapcsolódó módszertani megközelítés

Az ember és az azt magába foglaló közösség saját világképe, művelődése szerint formálja változó kultúráját, terekhez kötődő testi kifejezését. A testet és kifejezését vizsgáló történeti- illetve szimbolikus antropológiai megközelítésben az aktuális történelmi kor társadalmának normáit és moráljának szabályrendszerét használja fel önmaga reprezentálására (Burke 2000:18; V. Turner 1987:78, 92). A test, a mozgás révén formálódó karakter vagy a test kifejező táncának témája éppen a szimbolikus antropológiai megközelítés okán kap kiemelt szerepet, ami részletesebb kifejtést igényel. A közösségben élő ember testi megjelenésével, tanult viselkedésével, hitéletéhez tartozó rítusaival vagy közösséget jellemző szociokulturális gyakorlataival önnön karakterét építi fel, amit funkciónak megfelelően alkalmaz (V. Turner 1987:84). A társadalmi interakciók etikettje ad lehetőséget arra, hogy azok a szimbolikus cselekvések, amelyek a közösség kollektív emlékezetében kiemelt jelentőséget, mintát, intencionalizált szerepet vagy gyakorlatot jelentenek, folytonossá válhassanak (Ortner 1988:72–73). A közösség időbeli és térbeli gyakorlatát jelző cselekvéseiben a strukturált kulturális jelenségek változhatnak a közösség összetétele, szokásai vagy a történeti korszak divatjának megfelelően. Ez diakronikus mozgásként hordozza magában a közösségek kultúrájának természetes változását, az egyén és a közösség kölcsönös interakciójából következő mikro- illetve makroszinten is észrevehető fejlődését (Ortner 1988:81). A színpadi térben alkalmazott testi kifejezés a 20. századtól kezdve a testkultúra minden rétegét alkalmazhatónak tekinti a színpadra alkalmazott darab stílusának és típusának megfelelően. A különböző történeti korokhoz és karakterekhez kapcsolt testképek, gesztusokból alkotott mozgásformák, motívumok témává gyűrt folyamatai, szerkezeti építettsége, műfaji és kifejezési formái, stílusai jelzik a táncot alkalmazó alkotó eszköztárat. A test színpadi megjelenése együtt jár azzal is, hogy a színpadi tánc megannyi tánctechnika, táncstílus és tánc típus előadására képes testekkel dolgozik (Bauer 2015:37–38). A színpadi reprezentáció azonban nem nélkülözheti az alkotó ember kreativitását, egyéni véleményét formába öntő, mozgássá formált

¹ A táncdramaturgia fogalmát Szentpál Olga és Rabinovszky Máriusz könyve is említi, ami a színpadra alkalmazott tánc technikáját, történeti stílusait jelenti (Szentpál – Rabinovszky 1928:42). A „kollektív szellemi tartalmat” megelevenítő, folklórból táplálkozó színpadi játékok esztétikájára, műfaji sajátosságaira Hont Ferenc utal. A misztériumjátékról mint a dramatizáló színpadi kifejezésről lásd Hont 1932:29–34. Lásd még a voigti folklóresztétikai fogalomalkotást a tartalom és forma kérdésében (Voigt 2014:110, 443).

közléstartalmát. Ezért lényeges az alkotó kiindulási alapját képező szűzsé, szövegtextura vagy a zenei kompozíció, amelyre vagy ami révén a táncalkotó mozgást formál, illetve illeszt asszociatív képek sorát hozva létre. Ennek pedig szerves részét képzik a mozgásból megalkotott képek, etűdök, koreográfiai megoldások és műfaji formák reprezentálásában az egyes (improvizációból inspirálódó) karakterek megformálása, a szereplők közötti kapcsolat szituatív megjelenítése, a téma felépítése és kidolgozása. A testkultúra, mint testi kifejezés vizsgálatának ezen a pontján felmerül néhány kérdés: A hitélet szabályrendszere miképpen formálhatja a testet? A test alakjának változása, illetve deformitása, milyen testbeszédet prezentál? Miként jelenik ez meg a jelenkori táncelméletekben?

A testi kifejezés esztétikai és a dramaturgiai elveket alkalmazó elmélete és történeti kontextusai a jelenkori táncszínpadokon

A jelenkori táncelméletek arra tesznek utalást, hogy igen lényeges a tánc esztétikai és dramaturgiai elveinek tisztázása a színpadi táncban (C. Turner – Behrndt 2022:29–33). Ennek gyökerei egészen a 20. század elejéig nyúlnak vissza, és Szentpál Olga (1895–1968) munkásságában is megtalálhatók.² E megközelítés a test mozgását a mozgás gesztusokra bomló folyamatát és annak történeti korszakot meghatározó stílusát egyaránt értelmezi. A test esztétikája: a testi kifejezés gesztusai, pózai és motívumai mint stílus és mint műfaji forma a tánc dramaturgiájának (eszköztárának és szerkezeti elvének) meghatározása. A jelenkori tánc kutatások ezeket az elveket tudatosan alkalmazva a kortárs színpadi táncalkotás folyamatában is felhasználják. A kutatói perspektíva nagy erénye az, hogy az új táncelmélet (túllépve a posztmodern elméleteken) visszatér a testi kifejezés és a tánc saját kulturális közegét jelző kontextusaihoz, amelyben a testi tapasztalat (mint a tánctechnika megtanulása) az asszociatív gondolkodás és a kollektív emlékezet együttesen teremti meg azt a hagyományból építkező alkotói attitűdöt, ami a társadalom kollektív tudását a közösséghez köti (Bauer 2015:34). Ennek okán a téma és a karakter megformálása hosszabb és tudatosabb ellenőrzött és irányított folyamatként segíti az előadót és az alkotót egyaránt. Az európai

koreografálási színtér hagyományos tradícióira megtermékenyítően hat a tudományos kutatás és az ezzel egyidőben folytatott, újító hangvételű színpadi kísérletek egymásra utaló eredményeinek összevetése (Bauer 2015:36). Így a tánc elmélete és gyakorlata egymást segítő, egymásra jótékony hatást gyakorló és kiegészítő szerepben jelenik meg a jelenkori külföldi tudományos kánonban. E téma olyan fogalmak köré szerveződik, mint a színpadra kerülő mozgásmatéria és a történetiség, az alkotó és az előadást befogadó közönség kapcsolata, vagy éppen a test kifejező tánc, a gesztusokból formált karakter, a test reprezentatív szerepének és a kifejezés táncban prezentált témájának kibontása. Ebben lényegi szerepe van a dramaturgiai szemléletnek: a testi technika, a kompozíció funkciója, stílusa, dinamikája és a közönséggel megteremtett interakció révén gyakorolt hatásmechanizmus egyaránt fogja motiválni az alkotót, az előadót és az azt befogadó közösséget is. A kérdés megválaszolásához ezért a láttott előadáshoz kapcsolódó testi kifejezés történeti gyökereit jellemző testképet, karaktereket és műfajt jelző előadásformát szükséges felvázolni.

A misztériumjáték és a moralitás történeti megközelítése

A kora újkori ember világgépének központjában a keresztény vallás áll. A test kora újkori értelmezése is az együtt élő közösségek interakcióit, szokásait és megtapasztalásait tekinti világgépét magában foglaló tudásának (Mellor – Shilling 1997:35–36; Huizinga 1976[1937]:22–23). A keresztény felekezetekhez kapcsolódó játékformákban megjelenő szerepek és szereptípusok: *Ádám, Éva és Lucifer* alakja, amely a misztériumjáték sajátos jellemzője, valamint a moralitásjátékok allegorikus alakjai között megjelenő, az élőket az Úr színe előtti számadásra szólító *halál*. Ez a játékforma az ember esendőségét, hitbéli elköteleződését, életének morális problémáit vagy vezekléseit dolgozza fel. A moralitás játékok részét képező *danse macabre*, mint az Úr ítélőszéke előtti vezeklés rítusa, az egyén személyes élettörténetének, cselekedeteinek summázata (Mellor – Shilling 1997:120). A hitben megélt átminősülés, a testen kívülség transzformációjához vezető út hosszú, életben megélt tapasztalatok révén érhető el.

Történetileg a XV. században kialakuló moralitás-játék főszereplője *Akárki* (a sárból és agyagból gyúrt ember), akit Isten magához szólít.³ Isten

² Ebben a szemléletben írta Richard Wagner, Adophe Appia és Émile Jacques-Dalcroze elméleti munkáit, ami az expresszionista táncszínház megszületését eredményezte. Lásd Ábrahám 2023; 2024.

³ Angliában és Németalföldön is egyaránt meghonosodott az Akárki-játék. Lásd Benedek 1984:540.

hüségese szolgálja, a *Halál* szólítja utolsó útjára az embert. Az embernek, a megváltás reményében, számadást kell adnia megélt életéről.⁴ Az emberi élet hét erénye: a *hit, remény, szeretet, igazságosság, bölcsesség, mértékletesség és a lelki erő*. Ennek ellentéte a hét főbűn: a *kevélység, fűvénytés, falánkság-torkosság, harag, irigység, bujaság, jóra való restség*. Az embernek az erények és bűnök tudatában kell számadást adnia életéről, cselekedeteiről. A játék egyéb szereplői még: a *barátság, a komaság, a testvérség, a vagyon, a jótett, a tudás, a gyónás, a szépség, az erő, a józanság, az öt érzék*. Tehát az ember öntudata, képességei, tulajdonságai, erényei, hibái, emberi kapcsolatai jelentik a játékforma különböző szerepeit.

Amikor az embert útra szólítja a *Halál*, útítarsakat keres, így szólítja meg a *barátságot, a komaságot, a testvériséget és a vagyont*. Ők először szavukat adják, hogy bárhová, bármikor elkísérik az embert. Amikor megtudják, hogy az ember a halálba indulva kéri támogatásukat, visszalépnek mindannyian. Oda ők nem vágnak, ott nem segíthetnek. Ekkor *Akárki* a *jótettel* találkozik, aki segítségül hívja a *tudást*, hogy *Akárki lelke* megmérettessék. A megmérettetés cselekménye bontja ki a megélt élet egyes történeteit: (az emberi természetet szimbolizáló) *öt érzékkel*, (a haragra és a kevélységre gerjesztő) *erővel*, (a bujaságra és az irigységre csábító) *szépséggel*, (a bölcsességre, a mértékletességre és a lelki erőre emlékeztető) *józansággal* kapcsolatos élményeket formálva cselekménnyé. Az allegorikus alakok itt lehetővé teszik az ember személyes sorsának, életének jeles eseményeinek, érzelmeinek, megélt történeteinek ábrázolását, karakterének megmutathatóságát. Így lehet a cselekmény tárgya a szerelem, a harc, a társadalmi konfliktus, a házasság, az elismerés vagy éppen az el nem ismertség vétke, a felrótt bűnök, amely *Akárki egyéni vezeklését* (évődéseit, az Úr előtti gyónásában járt haláltáncát, megélt vígasztát, bűnbocsánatát, lelkének tisztaságát) képekké formálva hozza el. A játék egymást követő képei azokat az *örök érvényű értékeket* (mint a szeretet, az önmagunkba vetett hit, a megbecsülés és a tisztelt, az emberség alapvető értékeit) állítja piedesztálra. *Akárki* ezek után *Isten kezébe ajánlja lelkét és tetteit*, majd összeesve saját sírjába hanyatlik.

A játék megfogalmazott mondanivalója az, hogy *az embert a pokol kárhozatának tüzetől a jótett, a tudás, az erény és a hit mentheti meg*. A végső számadáskor egyedül kell saját tetteiért vállalnia minden felelősséget, ide nem kíséri el és nem is támogatja benne senki. Az ember viszonylagosnak tekinthető

⁴ Az *Akárki-játék*: Szenczi 1984:415–453.

jutalmát morális értékei alapján, megélt életének summájaként nyerheti el. Ezt szöveges témaként az epikus költészet önti formába. Ezt a játékformát misztériumként megőrizve a 20. század modernista művészetfelfogása aktuális közléstartalommal töltötte fel, ami a színpadi térben a dramatikus kifejező tánc és a táncdráma műfaji formáját hozza létre.⁵ Mielőtt a látott előadásra rátérnék, bemutatom, hogy a (mai napság szintén aktuális közéleti témaként felmerülő) hét főbűn milyen tulajdonságokat jelezhet a testen, a testi kifejező táncában? A nagy kérdés az, hogy a keresztény vallás szempontjából melyik bűn lehet az ember megélt testi és lelki tapasztalataiban a leg súlyosabb?

A test morális deformitása a hét főbűn kultúrtörténeti megközelítésében

A testi karakter minden egyes történeti korszakban a társadalmi státusz megjelenítését szolgálja (Casagrande – Vecchio 2011:58). A protestáns hit értelmezésében az emberi test az egyén személyes megtapasztalásának fókuszpontjába helyezte a hittel elkötelezett kapcsolatát (Mellor – Shilling 1997:122). A keresztény vallás, mint a lélek tisztasága, a szellem műveltsége és test világi vágyait képző bűnök közötti interferencia készíti az emberi testet feszengésre, lelkiismerete az egyént bűnbocsánatra sarkallja (Mellor – Shilling 1997:123). A test és a szellem kapcsolatában a vágyak képzik az emberi test bűnösségének eredőjét, amely megbélyegzi a test és a lélek megéléseit (Mellor – Shilling 1997:124).

A test első bűne a keresztény vallás szerint a *torkosság*, hiszen a tiszta, ártatlan test vágyat érez valami tiltott dolog iránt, ami nem az övé és aminek a megszerzése számára fizikális örömet okozhat (Casagrande – Vecchio 2011:188).⁶ *A száj kívánsága elnehezíti a szellemet*, amely a test megtartóztatása helyett a has domborítására törekszik.⁷ A test, mint a torkosság által legyőzendő ellenség a testi szükségletek kielégítésére fókuszál, ami a testet az érzékiség felé tereli, majd második bűnként a *bujaságra* készíti (Casagrande – Vecchio 2011:191–205).

⁵ Kocsis 1973:427.

⁶ Feltételezések szerint ez lehetett Ádám és Éva első bűne, amely miatt kiűzettek a Paradicsomból és a földi életre kárhoztattak.

⁷ Ez ellen támasztotta a keresztény vallás a bűnt, a test megtartóztatását, az erényeket és vágyai feletti uralmát.

A lélek bűne harmadikként a *kevélység*, ami önmagában is kettős természetet képvisel: a test ékesítése, a kitűnni vágyás, a fensőbb-ség érzékeltetése épp akkora bűn, mint a test alábecsülése, alulértékelése vagy alázatossága (Casagrande – Vecchio 2011:43). Ezek a bűnök a test és a lélek, még inkább a férfi és a nő egyedi karakterének, a test mozgásában és érintésében megnyilvánuló érzéseinek, egymás iránti elköteleződésének kifejezéseit sorjazzák (Ábrahám 2021:87–88).

Negyedikként következik az *irigység*, ami a szemet, az éleslátást és az értékítéletet homályosítja el, mert önmagát máshoz hasonlítva a test és a szellem saját tökéletlensége miatt szenved (Casagrande – Vecchio 2011:67–68).

A bűnök sorában ötödik az irigységből táplálkozó *harag*, ami elfátyolozza az elmét és erőszakosságra sarkall (Casagrande – Vecchio 2011:98).

Ezek eredője hatodikként a *restség* is, ami a test beesett vállaival a szellem és a lélek egyensúlyának megbomlása: hanyagságot, lelki gyengeséget, tétlenséget képvisel (Casagrande – Vecchio 2011:144); de ez indítja meg a hetedik bűnt a *fösvénységet* is, amely a hajlott háttal a birtoklás utáni vágyat, a fukarságot, a pénz, a tárgyak feletti hatalmat dicsőíti a szív önzetlenségével ellentétben (uo. 156–159).

Az ember a lelkiismeret tükrébe nézve látja, hogy a bűnök és az erények harcában a lélek, a szellem és a test viaskodik egymással (Casagrande – Vecchio 2011:275). Ehhez szorosan kapcsolódik minden tevékenység, ami nem a közösség vallásos hitéletének gyakorlatát jelzi: a kevélység bűne, mint a test gondozása, ékesítése és képzése, ami a közösség szociokulturális gyakorlatát jelentő játékok és a táncmulatságok formájában a restség (uo. 144) és a bujaság megtestesítője (uo. 223–224). A bűnök, mint a test deformitását is megjelenítő karakterek tehát a keresztény liturgiában születtek meg az emberiség fogalmát képviselő erényekkel együtt. A test külső és belső tulajdonságai ekképpen szolgálnak a színpadi térben megjelenő játékok történeteinek alapjául.

Ez a jelenkori színházi kultúrában a ma emberének tükröt tartva, aktuális társadalmi problémákat, konfliktusokat, gondolkodásból vagy érdeklődési különbségekből adódó egyet nem értéseket, vitákat, közösségek között feszülő ellentéteket szimbolizálhat, amely mögött minden esetben az

ember és az őt jellemző személyisége bújkol meg. A színházi térben megjelenő testkép a világi élet szereplőit vonultatja fel, amelyek a hit általi megváltásban hisznek. Így tehát a test színpadi reprezentációját szolgáló játék, a testi kifejezés színházának mindenkor szereplői lehetnek a *lovag*, a *királylány*, a *király*, a *sereg*, a *halott testtel játszó holló* is, szerepük minden esetben szimbolikus. Szerepük megformálását segítő eszközeik: a test, a testben rejlő lélek érzései, a ruhátlanság vagy a viselt ruha, a páncél, a fegyver, a koronaékszer, ami a test történeti korszakot jellemző szellemiségét fejezi ki. A test kifejező táncát színpadra alkalmazó alkotó vagy előadó ennek megfelelően választ mozgásstílust, illetve ad neki karaktert és cselekvési motívációt a témát kifejtő képek kifejező gesztusainak sorozatában. A kutatót jobban foglalkoztatja az a kérdés, aktuális lehet-e ma egy színpadra alkalmazott kora újkori történet?

A táncszínházi műfaj kortárs stílusának gesztusai

A látott előadás alkotóit és a szellemiségüket meghatározó alkotási folyamatot röviden bemutatva: Crystal Pite⁸ és Jonathon Young⁹ kanadai színházi alkotók. Pite táncművész, kortárs táncos és koreográfus. Koreográfusi-alkotói stílusának meghatározó élményét William Forsythe improvizációs technikája jelentette.¹⁰ Forsythe műhelyében Lábán Rudolphhoz hasonlóan, annak elméletére támaszkodva, a mozgás határait kutatva, egy mozgáskísérleti koncepciót dolgozott ki. Az általa létrehozott egyedi táncstílus és szerkesztési mód a mozgás cselekményességét ötvözi a kortárs tánc formai megjelenésével. Műhelymunkája az elmélet és a gyakorlat együttes alkalmazásán alapul. A dramaturg, a koreográfus és a táncos egymással együttműködve hozza létre a megszülető előadást.

A közös munka a *4E elméletet* (*Embodied* – megtapasztalás; *Embedded* – beágyazottság; *Enacted* – alakítás, formálás; *Extended* – kiterjesztés, szerkesztés) tekinti kiindulópontnak az alkotás létrehozásához (lásd Vass-Rhee 2015:90). Az elv

⁸ <https://www.kiddpivot.org/crystal-pite/>

⁹ <https://www.kiddpivot.org/people/artistic-team/jonathon-young/>

¹⁰ Forsythe 1982 óta a Frankfurt Balett koreográfusa. Forsythe a frankfurti közönség számára alkotott. Ehhez pedig szükséges volt megismernie az európai emberek kultúráját, táncot alkotó elveit. Lásd Bremser 2009:160.

lényegét a témában szereplő karakter-mozgások kidolgozása adja, amely az előadót egy hosszabb tanulási folyamaton vezeti keresztül a szerep megformálásához (Vass-Rhee 2015:91). A tanulási folyamat szól a testi technika elsajátításáról, a szociokulturális miliőbe helyezkedésről, a személyiséget vagy allegorikus alakot is jellemző karakter megformálásáról, az improvizáció révén indukált testek és karakterek között zajló szituációk kontaktusainak megformálásáról, valamint a művészi alkotás funkciójának megfelelő interakciók kialakításáról. Ez az előadó számára önmagában is fejlődési folyamatot eredményez, de ezt a fejlődést a karakterre vetítve a dramaturgia is felhasználja, hiszen a koreográfus és az előadó a dramaturg közvetítésével hozza létre a témát megjelenítő képeket, amely a darab struktúráját adja.

Így az alkotási folyamat megélése és tudatos gyakorlása együttesen hozza létre a fizikális és gondolati síkon is együtt lélegző színpadra alkalmazott táncelőadást. Ez az a témából építkező alkotási folyamat, ami Pite munkájának velejét adja. Jonathon Young kanadai színész írásaival, karakterformálásával, dramaturgiai eszközeivel, megoldásaival egészíti ki Pite munkáit. Munkáikban ötvöződik az európai színházi tradíció és a kortárs tánctechnikán alapuló stílust és műfaji formát alkalmazó kifejező tánc. Együttműködésükben a folklórból építkező magasművészet hagyományából kiemelt drámai szöveg korpusza és a test fizikális cselekménye egy célt szolgál: *a cselekvő ember személyes történeteit a lélek érzéseinek, motiváló gondolatainak és a test megélt tapasztalatainak, krízishelyzeteinek képekké formált előadásaként prezentálja a közönséget megszólító személyes élmény átadásával.*

A személyesség, a rokonság, az esendőség érzése saját emberiségünkre emlékeztet minket, amelyhez minden scenikai eszköz hozzájárul a *Kidd Pivot Company* előadásaiban. Az alkotó tehát a kortárs színpadi térbe helyezve, saját interpretációjaként konstruál személyes témát (mozgást, karaktert és képekbe rendezett darabot), amit a befogadó közönségre bíz. Az alkotók eszköztára: a színházi díszlet, jelmez, stílust jelző testi technika és a dramatizáló műfaji forma alkalmazása inkább emlékeztet minket az európai színházi tradíciók eszmeiségét hordozó társulatra, ami nagyon pozitív meglepetés. A tánc technikai és esztétikai szabályrendszere tehát nem alárendelt, hanem mellérendelt szerepben szolgálja az alkotók munkáját, személyes üzenetének közvetítését. Következzen a látott darab témájának kifejtése.

A téma bemutatása: Assembly hall/ A közgyűlés terme

Az egész estés darab egy hétköznapi szituációval indult: a néző egy tornateremben gyülekező színjátszó csoporttal találkozik, akik kiosztják maguk között az estén eljátszott előadás szerepeit. A darab kezdetét jelző szituációnak megfelelően, a játékra érkező „civil” szereplők az elhangzó párbeszéd narrációját kargesztusokká, történetet bevezető narratívává formálják. Ez a mozgás olyan hatást kelt, mintha a szereplők mindannyian élettelen marionett-bábuk lennének a hétköznapi tűnő helyzetben. A téma felfeztetése olyan hatást kelt a nézőben, mintha a jelen kezdő szituációja egy animációs filmbe csöppentette volna, ami egy relatív valóságot teremt a nézők képzeletében.

A darab témáját ezután vezetik fel a szereplők: a *Quest-Fest/Küldetés-fesztivál* transzparense akarva-akaratlan is az *Akárki-játékra* emlékezteti a nézőt, amelynek *morális közléstartalma akár a jelenkorra vonatkozóan is érvényessé válik a játék során.*¹¹ A játéknak összesen nyolc szereplője van, ők játszanak *lovagot, katonát, királylányt, szerelmet, haszonlesőt, harctéren portyázó hollót, ádáz ellenséget és ágyékkötőben vezeklő királyt.* A moralitás főszereplője a lovag szerepét a csoport többszöri rábeszélésére, vonakodva vállalja el. A főszerep karakterének sajátossága (ami a szerep megformálásának nehézségére utal) a nézők számára a játék közben válik világossá.

A játék kezdetét a világítás megváltozása és a kosztümök alkalmazása is jelzi. A színpadi téren belül több tér is van: a gyűlés helyét jelző sportcsarnokot idéző térben egy kisebb színpad is szerepet kap, ami az egymást követő képek sorozatában kiemelt jelentőséggel bír.

A téma a lovagkorban játszódó szerelmi történetként indul. A játék a harctéren kezdődik: a lovag életének egyetlen mozzanatát játssza újra és újra. A témát a szereplők különböző szemszögéből mutatják be: megtörtént és meg nem történt szituációkat helyezve egymás után. A darab cselekménye a lovag szerepét emeli ki: a csata, a küzdelem, saját halála, majd az ellenség felett aratott diadala, illetve a csata lekésésének kudarca is érzékletes egymást követő rövid epikus képeket fűz össze egy történetté. Szerepet kap még a lovag szerelmese: a nő hatványoszerű karaktere, a lovag halálakor érzett önsajnálata, valamint szerelmi kettősük válik a történet táncként megkomponált kiegészítőjévé.

¹¹ Az előadás előzetese itt látható: <https://www.youtube.com/watch?v=N3KJNXb9pzc>

Itt visszautal a téma a korábban bemutatott *Akárki-játékra*: a megélt és meg nem élt szituációk, az érzések, a jó cselekedetek történetei formálódnak egymást követő képekké, ami a lovag egyéni történetét, sajátos vezeklését tárja a néző elé. A táncdráma egésze: a testi kifejezés gesztusai, a mozgások kidolgozottsága, a kifejező tánc mozgásfolyamatai, az egyéniségek révén megformált karakterek igazán magas szintű prezentációt képviseltek az egész darab alatt. A darab érzékeltes témája a nézőt elgondolkodásra készteti: a véletlen valóban véletlen lenne? Mit tenne akkor, ha újra játszhatná a saját élete egyes (talán rosszul sikerült) szituációit? Mit csinálna akkor, ha kívülről szemlélhetné az élete történetét: látva saját halálát, a halott testen lakomázó hollót, látná a szerettei elvesztése miatt érzett szomorúságát, lelküket mardosó hiányát?

A képeket egymásba fűző egyfelvonásos darab koreográfiai megoldásai: a szólók, a szerelmi kettős duettjének organikus kontaktusai, az egymásba fonódó képek dramaturgiai eszközei, a csatajelenetek, a kard, a zászló szimbolikus szerepe, a meztelen király pokoljárása és a lovag sztoikus nyugalma-ból eredő apoteózisa mégis egy pillanatnyi megálljt parancsolt. A látott produkció intimitásával az én fejembe az a gondolat férközt be, hogy a darab szereplője akár én is lehetnék, mert megszólított. Életünk, életeink mindennapi küzdelmei, vágyott szerepei, lehetőségei, kudarcai, veszteségei mindenki megéléséhez vagy egyéni tapasztalatához hozzátartozik.

Épp ezért szükséges a testi kifejező tánc által megjeleníthető, asszociációra készítő, szótlán szimbolikájában a kollektív emlékezetben őrzött gyengeségeinket eltáncolható történetekként a néző elé tárni. A lovagi, egyben a teológiai erények (bölcsség, hűség, mértékletesség, becsületesség, igazságosság, bátorság, hit, remény, szeretet) a férfi és a nő archetípusai a kevélységet idéző szerepekben (a lovag önbizalomhiánya és kétségei, a királylány hattyú-lelkületének változékonysága, vagy épp a király meztelensége) ma is érvényes személyiségjegyek. Önazonosnak éreztem, mert nincs különbség a kora újkori ember érzései vagy vágyai között és a jelenkorban élő ember (akár az én) érzéseim, vágyaim között. Ugyanazt mondja a Carmina Burana¹² vagy a Bibliai Énekek éneke¹³: *mindig vágyai fogunk, mert ezen a világon, mint férfiak és nők mindannyian szeretetre méltók vagyunk, viselve saját esendőségeinket örökké szerelmesek leszünk. Cselekedeteink*

önmagunkat tükrözik minden megélt szituációban, legyen az jó, vagy kevésbé az. Az út mégis egy: a megváltást kereső lélek magányos utazása sorsának kiteljesítése felé.

Érezve a szív megindító bizsergését, lebilincselve ültem, nézve a hétrét hajló lélek képekké formált Canossa-járását. Látva a sors adta tapasztalás egyénre mért súlyát, saját játszmáit, hetedízsiglen végigjárt purgatóriumát, a helyzetek adta kijátszható lehetőségeket, megbizonyosodtam arról, hogy nincs véletlen. *Minden tapasztalás, minden vágy, minden vezeklés szükséges a lélek fejlődéséhez, hogy aztán megélései nyomán elnyerhesse saját jutalmát, legyen az bármi, amit cselekedetei alapján megérdemel.* Majd a hétrét szórt darabokból eggyé váló lovagi páncél, az ember megváltásának katarziséban lebegő szimbólumként fényszerítette fel az *Akárkit vagy mindenkit jelképező hős lovag* karakterét. Az egyfelvonásos játék végén a villany lekapcsolása zökkentette vissza a nézőt a valóságba.

Epilógus és összegzés

A testi kifejező táncának szimbolikus jelentése, karakterei, mozgásformái, stílusai formálják a táncszínház európai műfajának sajátosságát. Ebben ott rejlik mindaz, ami ezt meghatározza: az emberi test önreprezentációja, közösségében betöltött szerepe és interakciói, világképe, gondolatai, érzései, megélt tapasztalatai, küzdelmei, vágyai. A táncszínház, mint a test kifejező tánc, a látott előadás alapján az érzések és a gondolatok mozgássá formált valósága, amely az alkotó leleményétől függ, milyen stílust alkalmaz, milyen formát alkot a személyes mondanivaló aktuális témájának közlésére. Ehhez olyan történeteket használ fel, amely morális tanító jelleget képvisel.

A kollektív emlékezet azokat a történeteket őrzi meg, amelyek egyrészt a nemzet, a közösség vagy az ember személyes fejlődése szempontjából jelentős értékeket őriznek. Azt gondolom, hogy az epikus kifejező (mozgás- illetve tánc) színház szerepe valahol ez lenne: láttatni emberségünkben táplálkozó vágyainkat, megéléseinket, meglátni személyes gyengeségeinket, hibáinkat, felismerni hol és hogyan lehetne változtatni, hol lehetne kilépni abból az ördögi körből, ahová az ember hajlamos a mindennapi élet állandóan ismétlődő rohanó verkhlijében bezárni magát. Hol vállalható fel ma az őszinteség és az önazonosság? Mikor és meddig számítanak, ha számítanak a külsőségek? Ezekkel a mélyértelmű fogalmakkal *azonossá tud válni a színpadi térben a testi*

¹² Carmina Burana 1960.

¹³ Salamon énekek éneke, Károli Biblia 2002:657–662.

kifejezés, a stílus és a műfaji forma, amit az alkotó válasszt ki saját, egyéni közlésének megfogalmazására. Az egyén megélt tapasztalatai a megformált karakter fejlődését idézi elő, amelyben ott van az egyéniség, a képesség és a nyitottság a fejlődésre, ami ehhez elengedhetetlenül szükséges.

Az alkotó felelőssége már ennél is nagyobb, a színpadi térhez és a zenei struktúrához rendeli hozzá a mozgást és alkot annak megfelelő kompozíciót. A test kifejező mozgásszínház a témát megjelenítve, az alkotó szándéka szerint sűrít, elvesz vagy told, megadva a darab dinamikáját, stílusát jelző struktúráját és a művészi alkotás közléstartalma szerinti funkcióját. Ehhez rendeli hozzá az alkotó a színpadi tánchoz használható scenikai elemeket, a jelmez, a díszlet és a világítás átforgató és fókuszáló eszközeit. Ez nemcsak az alkotó/előadó saját szempontjából lényeges, hanem a befogadó néző számára is, aki megnézi az előadást. *A táncszínház stílusa szempontjából tehát az alkotó felelőssége nagy, hiszen minden egyes apró mozzanat lényeges, ami színpadra kerül, mivel a tudatos alkotás (belső-vagy külső) társadalmi konfliktusra (is) reflektál(hat). A játékban az előadó szerepe is felértékelődik, hiszen az ő hitelessége kulcsfontosságú a darab hatásmechanizmusa szempontjából. Ez nemcsak a személyes megéléseket váltja az alkotás projekciójává, hanem arra a közösségre vagy közösségekre is hatást gyakorol, akik befogadják.* Így lehet a téma kendőzetlenül póré vagy kegyetlenül őszinte is, hiszen a cél nem más, mint felismerni az emberi humánus motívumot megcélzó testi gesztusok szimbolikus jelentését: *mi mindannyian férfiak és nők, fényes páncélú lovagok vagy éppen kényes, önző királylányok vagyunk, akik hajlamosak falak közé zárni magukat. Ezek a falak, mint korlátok akadályozzák meg, hogy meglássuk egymást, önmagunkat, értékeinket, érzéseinket, magunk és mások emberségét. Minden más, ami ettől eltávolít, saját gyengeségeink a másik emberre vetített negatív projekciója.*

Minden testben lakó lélek saját vágyainak megélésével, szenvedéseivel vagy örömeivel keresztül váltja meg és igyekszik cselekedeteivel keresztül kiteljesíteni önmagát. Minden időben minden poéta a szerelemről énekel. A kérdés az, mennyire ismerünk magunkra, saját önvalónkra és mennyire tudunk azonosulni vele? A tanulság tehát az, hogy minden, életünk során bennünk élő emlék és velünk történt esemény lényeges, hiszen ezek az élmények (legyenek jók vagy rosszak) segítenek hozzá ahhoz, hogy a sorsnak nevezett út végig járható legyen. Tapasztalatok révén tanulunk, minden döntésünk szükséges. Ennek okán az asszociatív képek sorozatában

látott szerepek, a testi kifejezés gesztusai, kifejező tánca révén megalkotott karakterek, az áldozat vagy hős főszereplésével eljátszott cselekmény nemcsak művészi alkotásként értelmezhető, hanem a közösséget alkotó egyéniségek érdeklődését is felkeltő, lelkiismeretének tükrébe tekintő, fejlődésre sarkalló, cselekvő habitusaként is. Így ez a folyamat kettős hatással bír, a közösség kollektív tudását jelző tartalom hat az alkotóra, aki abból szubjektív véleményt formál. Ez a vélemény pedig visszahat a közösségre is, ami ezen tapasztalatok révén alkotja meg szociokulturális gyakorlatát jelző jelenségeiből a jelen kultúráját, ennek révén neveli befogadó közönségét. A test kifejező táncának széles eszköztára ekképpen szolgálja az ember és közösségének szokásait, mentalitását, alkotói aspektusait, kultúráját alakító tevékenységét. Bárcsak itthon is lehetne ilyen darabokat hasonló minőségű előadásban látni. Remélem egyszer a táncelmélet és a gyakorlat itthon is hasonló együttműködést hozhat létre.

Felhasznált irodalom

- Ábrahám Nóra 2021 Antropológia és tánc. *Kultúra és Közösség*, IV. folyam XII. évf. 2021/1:83–96.
- Ábrahám Nóra 2023 A dramatikus színpadi tánc művészetelméleti megközelítése és színpadi előadásformái az 1930-as években Magyarországon. In *A tánc kultúra antropológiája konferenciakötet*. Csokonai Színház, Debrecen. 417–439.
- Ábrahám Nóra 2024 A Szentpál-Rabinovszky-féle rendszertan elméleti háttere és alkalmazási lehetőségei az 1940-1950-es években. *Parlando* internetes folyóirat 2024. 5. szám. https://www.parlando.hu/2024/2024-5/Abraham_Nora_Szentpal-Rabinovszky.pdf
- Bauer, Bojana 2015 Propensity: Pragmatics and Function of Dramaturgy in Contemporary Dance. In Hansen, Pil – Callinson, Darcey eds. *Dance Dramaturgy, Modes of Agency, Awareness and Engagement*. Palgrave Macmillan, New York. 31–50.
- Benedek András 1984 Misztérium, mirákulum, moralitás – és a mai színjáték. In Szenczi Miklós szerk. *Akárki: Misztériumok, Mirákulumok, Moralitások*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 509–541.
- Burke, Peter 2000 Mi a történeti antropológia? In Sebők Marcell szerk. *Történeti antropológia*. Replika kör, Budapest. 17–22.
- Bremser, Martha 2009 *Ötven kortárs koreográfus*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

- Casagrande, Carla – Vecchio, Silvana 2011 *A hétfőbűn, a bűnök középkori története*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Hansen, Pil – Callinson, Darcey 2015 *Dance Dramaturgy, Modes of Agency, Awareness and Engagement*. Palgrave Macmillan, New York.
- Hont Ferenc 1932 *A színház története*. Délmagyarország Hírlap és Nyomdavidálat R.T., Szeged.
- Huizinga, Johan 1976 *A középkor alkonya* (ford. Szerb Antal). Helikon Kiadó, Budapest.
- Károli Gáspár ford. 2002 *Szent Biblia*. Boldog élet Alapítvány, Budapest.
- Kocsis Rózsa 1973 *Igen és nem – A magyar avantgard színházi játék története*. Magvető Kiadó, Budapest.
- Mellor, Philip A. – Shilling, Chris 1997 *Re-forming the body, Religion, Community and Modernity*. Sage Publications, London.
- Ortner, Sherry B. 1988 Az antropológia elmélete az 1960-as évektől. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest. 19–96.
- Szenczi Miklós szerk. 1984 *Akárki: Misztériumok, Mirákulumok, Moralitások*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Szentpál Olga – Rabinovszky Máriusz 1928 *Tánc, a mozgásművészet könyve*. Általános Könyv és Lapkiadó R.T., Budapest, VI. Nagymező ucca 3.
- Szerző nélkül 1960 *Carmina Burana*. Helikon Kiadó, Budapest.
- Turner, Victor 1987 *The Anthropology of Performances*. In Turner, Victor *Anthropology of Performances*. PAJ Publications, New York. 72–98.
- Turner, Cathy – Behrndt, Synne 2022 *Dramaturgy and Performances*. Methuen Drama, Bloomsbury Publishing, London.
- Vass-Rhee, Freya 2015 *Distributed Dramaturgies: Navigating and Boundary objects*. In Hansen, Pil – Callinson, Darcey eds. *Dance Dramaturgy, Modes of Agency, Awareness and Engagement*. Palgrave Macmillan, New York. 87–105.
- Voigt Vilmos 2014 *A folklórszínház alapfogalmai*. Argumentum Kiadó, Budapest.
- Internetes források:*
Kidd Pivot Company honlapja: www.kiddpivot.org (utolsó látogatás: 2024.12.19.)
Pite, Crystal: <https://www.kiddpivot.org/crystal-pite/>
Young, Jonathon: <https://www.kiddpivot.org/people/artistic-team/jonathon-young/>
Assembly hall teaser: <https://www.youtube.com/watch?v=N3KJNXb9pzc> (utolsó letöltés 2024.12.19.)



Kenéz György: Vizi menza - egy gyárudvaron...

A FEKETE BÁRÁNY¹
Lanstyák István monológja
Lejegyezte és monológga szerkesztette: Hadas Miklós

DOI 10.35402/kek.2025.3.13

Egy időben volt egy buszjárat Szerdahelyről Pozsonyba, és többször ezzel mentem fel Pozsonyba, vagy jöttem onnan vissza. Az egyik sofőr egy elég barátságtalan szlovák ember volt. Ennek ellenére mindig magyarul kértem tőle a jegyet. Elvből. Egyszer, amikor épp nem voltam valami jó hangulatban, hallom, hogy gorombán ráförmed az egyik előttem álló utasra. Elkezdtem vívódni, hogy vajon ne kérjek-e inkább szlovákul jegyet, de aztán végül mégis magyarul szólaltam meg. Nem háborodott fel, én meg megkönnyebbülve indultam el hátrafelé. Már elég sokan voltak a buszon, és csak egy másik ember mellett maradt szabad hely. Mikor odaértem, megkérdeztem, hogy szabad-e a hely. Szlovákul! Miközben ez az utas nagy eséllyel magyar volt! Az a pár impulzus, ami ért, hogy valakiket szlovákul hallottam beszélni, miközben hátrafelé mentem, elég volt ahhoz, hogy így átálljak. Valószínűleg az is közrejátszott, hogy Pozsonyban szálltam fel, ahol az ismeretlenekhez mindig szlovákul fordulok. Ha Szerdahelyről utaztam volna Pozsonyba, a pár szlovák szó a buszon valószínűleg nem lett volna elegendő, hogy szlovákul szólaljak meg. Szerdahelyen a kommunikáció jelöletlen nyelve a magyar, vagyis az ismeretlen emberekhez mindig magyarul fordulok. A második kertszomszédom szlovák, aki szépen megtanult magyarul. Amikor magyarul beszélgetünk, amit sokszor ő kezdeményez, akkor többségének érzem magam, mert átélem, hogy ő Szerdahelyen egy kisebbséghez tartozik. Neki érdeke, hogy magyarul beszéljen, ha jó személyes kapcsolatokat akar kialakítani a környezetével. De amikor átváltunk szlovákra, már nem érzem magam többségének, mivel az ő akcentusmentes szlovákja fókuszváltást eredményez.

A kisebbségi lét a sejtjeimbe van beleírva. Losoncon születtem, ott jártam szlovák iskolákba, Debrecenben végeztem az egyetemet, csaknem negyven évig tanítottam a pozsonyi Comenius Egyetem magyar tanszékén, és Dunaszerdahelyen élek. Ildikó, a kisebbik lányom a kolozsvári színművészetin tanult, és Kolozsváron, Sepsiszentgyörgyön és Temesváron dolgozott az ottani színházakban.

Szereti a Vajdaságot is, egy időben volt ott egy barátja, s kész lett volna akár ki is költözni hozzá. Én is nagyon jól éreztem magam ott mind a két alkalommal, amikor ott jártam. Enikőnek, a nagyobbik lányomnak első férje muravidéki volt, a második férje Kárpátaljáról származik, tőle van négy gyermeke. Zoltán fiamtól is van egy unokám, annak az édesanyja magyarországi, kiskunhalasi. Apai részről mindkét nagyszülőm a későbbi trianoni Magyarországon született, Nógrádban: nagyanyám Ballasagyarmaton, nagyapám Legénden. Anyai részről a rokonok egy része ugyancsak Nógrádban, Somokőútfalun élt, a többiek egy része is Nógrádban, de ideát: Füleken és Ipolynyitrán, illetve a Gömörhöz tartozó Osgyánban. Édesanyám nővére, a keresztanyám apáca volt a „magyarok alatt” – így nevezték nálunk az első bécsi döntés utáni időszakot. Aztán a pozsonypüspöki zárdából átkerült Pécsre, onnan Nyíregyházára, majd Székesfehérvárra, így végül Magyarországon rekedt. Gyerekkoromban minden nyáron legalább egy hetet nála töltöttünk Fehérváron, ami nekem nagyon sokat jelentett. Pesten is voltak rokonaim, édesapám unokatestvére és annak családja, akikkel szintén rendszeresen találkoztunk. Feleségem egyik nővére Magyarországra ment férjhez, Pesten élnek, de a sógornőm férjének a szülei balatonbogláriak voltak, így a saját családommal többnyire Balatonbogláron nyaraltunk.

Erdéllyel is rengeteg kapcsolatom volt. Érettségi után voltam ott először kirándulni, aztán minden nyáron. Erdély elég nagy részét bejártam Nagybanától Brassóig. Amikor pedig Debrecenben tanultam, sokat jártam át Nagyváradra is, nagyon jó barátaim éltek ott. Egyetemista koromban a moldvai csángókhöz is eljutottam, noha akkoriban tiltották, hogy oda menjünk. Gyakorlati és szimbolikus okokból alapszinten románul is megtanultam. A vámosokkal mindig románul beszéltem, amitől elolvadtak, s úgy tudtam átmenni a határon, mint kés a vajon. Amikor kérdezték, hogy miért tanultam meg, mondtam, hogy hát azért, mert Románia egy gyönyörű ország. Akkor még nem voltam nyelvész, de maga a nyelv is érdekelt. Sok „álruhás” ismerőssel találkoztam a román nyelvben: korábban az angolból, a latinból, olykor a magyarból és főleg a szláv nyelvekből ismert szavakkal. Megszerettem

¹ Ez a szöveg a „Plurális habitus mintázatai a romániai és szlovákiai magyarság körében” című, 143610-es számú NKFI-pályázat keretében készült.

a nyelvet, hangzásában és úgy általában is. Ildi lányom meg nemcsak a nyelvet, hanem a románokat is szereti, noha ezt Sepsiszentgyörgyön kevésbé hangoztatta.

Apai nagypapámtól fennmaradt egy levél a századforduló környékéről, amit az édesapja írt neki, a dédapám. A családi hagyomány szerint apai nagyszüleim ősei lipitói németek voltak. Liptóban a környezet hatására elszlovákosodtak, s valahogy lekerültek Nógrádba, de ugyancsak szlovák nyelvi környezetbe. Dédapám evangélikus lelkész volt Legénden, ami akkor még szlovák falu volt. Nagypapám akkor evangélikus teológiát tanult Sopronban magyarul. Azt írta neki a dédapám: Fiam, tudod, hogy az evangélikus egyház nagy része tót, s valószínűleg te is majd tót vidéken tudsz elhelyezkedni, ezért nagyon fontos, hogy jól bírd a tót nyelvet. Azt ajánlom, hogy minden héten tanulj meg fejből egy zsoltárt tótul. Ezek szerint a nagypapám valamit tudhatott tótul, ami viszont a lelkészi pályához nem volt elegendő. Nagypapám Balassagyarmatról vett feleséget, Jung Matildot, akinek a szülei svábok voltak, de vele már csak magyarul beszéltek. Nagyanyám mesélte, hogy amikor a szülei nem akarták, hogy a gyerekeik értsék őket, akkor svábul beszéltek egymással. Ő óvónő volt egy faluban, Gyarmattól északra, a nyelvhatáron túl, de az óvoda nevelési nyelve a magyar volt. A nagyanyám ott magyar hazafias versikéket és dalokat tanított a szlovák gyerekeknek – nekem is megtanított néhányat. A cél nyilván a gyerekek magyarrá nevelése volt. De ennek aztán véget vetett Trianon.

Amikor a nagyszüleim összeházasodtak, valamikor a tízes évek első felében, a nagypapám Kálnón kapott plébániát, ami Losonc mellett van, az is egy szlovák falu. De onnan el kellett mennie, mert nem akartak magyar, pontosabban „magyarón” papot. A szlovákok „maďarón”-nak nevezték és történeti kontextusban nevezik is az elmagyarosodott szlovákokat. Nagypapám utána Budaszálláson, Zólyomtól délre kapott egy másik plébániát fenn a hegyekben, ahol egyszerűbb emberek éltek, őket nem zavarta, hogy a pap magyar nyelvű és érzelmű. Trianon után a csehszlovák nyelvpolitika fő célja az volt, hogy minél kevesebb kisebbségit mutassanak ki. Ezért volt szükség a csehszlovákizmus ideológiájára, miszerint a cseh és a szlovák ugyanannak a nyelvnek, a csehszlováknak két változata. De nem érték be ezzel a trükkel, a kisebbségek lélekszámát megpróbálták mindenféle eszközökkel csökkenteni. Az egyik például az volt, hogy a helyőrség katonáit oda számították be, ahol éppen tartózkodtak, így Losoncon

is kimutattak egy csomó „csehszlovákokot”, mivel ott volt egy nagy laktanya. A zsidókat is megpróbálták szlovákká tenni. Aki pedig nem a későbbi Csehszlovákia területén született, az nem kapott állampolgárságot, így ők is kimaradtak a statisztikákból. Ezért a nagypapám, aki ki se mozdult Nógrádból, az impériumváltás miatt hontalan lett, s nem kapott állami fizetést, a hívek tartották el. Mellesleg ennek így kéne lenni. Az volna a korrekt, ha a papok fizetését a hívek dobnák össze, nem az ateisták és más vallásúak adójából élnének. A papok gerincének is jót tenne, ha nem volnának annyira kiszolgáltatva az államnak. Nagypapám aztán később megkapta a csehszlovák állampolgárságot, sőt kárpótlásként kapott egy nagyobb pénzösszeget, amiből vettek egy autót. Ezt aztán a háborúban elvitték a németek vagy az oroszok, már nem emlékszem, melyikek.

Édesapám 1919-ben született Budaszálláson, ahol csak ők voltak magyarok. Magyar iskola nem volt, de otthon a családi nyelv a magyar volt, ám mivel apám és a bátyja szlovák iskolába jártak, csak a magyar konyhanyelvet beszéltek. Amikor gyerekkoromban együtt voltunk az asztalnál, akkor inkább szlovákul beszélünk, de édesanyámmal kettesben inkább magyarul. Édesapám bátyjából is evangélikus lelkész lett, mivel a családi hagyomány szerint a legidősebb fiú lelkész kellett legyen. A teológián beinjektálták a szlovák nemzeti öntudatot, úgyhogy ő teljesen átállt, büszke szlovák lett belőle, olyannyira, hogy nagyon rossz néven vette, amikor Magyarországra mentem egyetemre. Édesapám budapesti unokatestvérétől tudtam meg, hogy egy alkalommal a nagybátyám úgy beszélt magáról, mint aki szlovák anyanyelvű. Ez ugyan belefér az anyanyelv némely definíciójába, mégis egy kicsit vicces, ha szó szerint az *anya* nyelvére gondolunk, mert Jung Matild élete végéig nem tanult meg szlovákul. Erre nem is volt rákényszerítve, mivel a faluban az emberek azért akkor még tudtak valamennyire magyarul, s mivel ő volt a papné, természetes volt, hogy a falubeliek alkalmazkodtak hozzá. A nagybátyám aztán szlovák nőt vett el feleségül. Elég világias életet élt, ezért is volt népszerű a hívek között. Előbb Léván, aztán Losoncon kapott parókiát, de nekünk eléggé korlátozott volt velük a kapcsolatunk. Apámat szegyejlte, lenézte, mert egyszerűbb volt, és szlovákul is nyelvjárásian beszélt. Két lánya született, akik nem tudnak magyarul. Mind a ketten csehekhez mentek férjhez, így aztán Jung Matild a dédunokájával, aki már cseh volt, nem nagyon tudott volna szót érteni, ha lett volna alkalmuk találkozni.

Édesapám Selmecbányára járt vegyészeti szak-középiskolába, majd Pozsonyba egyetemre, de a háború után nem fejezte be. Kalandor hajlandóságú ember volt, nőcsábász. Mesélte, hogy pusztán konspiratív megfontolásból egyszer egy cselédlánynak udvarolt, ezáltal bejutott egy vezető szlovák politikus lakásába Pozsonyban, ahonnan kicsempéztett valamilyen dokumentumot. Később partizán lett, és részt vett a szlovák nemzeti felkelésben. Nem nemzeti megfontolásból, hanem valószínűleg antifasiszta alapon. Valójában csak találgatok, hogy mi motiválhatta, mert ezt sajnos nem kérdeztem meg tőle, pedig aligha volt gyakori, hogy egy pap fia álnéven éljen Pozsonyban, s az ellenállásnak dolgozzon, majd partizánként hidakat robbantgasson. A háború után a kommunisták a párttagságot is felajánlották neki, amit ő el is fogadott, de soha nem volt semmilyen funkciója, s mindig szidta a kommunistákat. Nagyszombatban házat is kaphatott volna, amikor az ottani cukorgyárban dolgozott. De mivel onnan németeket telepítettek ki, ezt elutasította, nem akart más ingatlanába költözni. Amúgy az olyan absztrakt kategóriákkal, mint „nemzet” vagy „anyanyelv” vagy „társadalmi osztály” ő nem sokat törődött, nem tett különbséget ember és ember között, legyen az szlovák vagy magyar, cigány vagy zsidó, gazdag vagy szegény. Bár hivatalosan szlováknak vallotta magát, ez számára csak egy adat volt. Például ő intézte, hogy a nevem magyarul legyen anyakönyvezve – Štefanból így lettem István, Lanštiakból Lanstyák, de ez csak visszatérés volt ahhoz a névformához, amit nagyapám megmaradt névjegykártyáján láttam. Édesanyám alapiskolai tanár volt, de édesapám világlátásával nem volt baja, így én is olyan ember lettem, akinél nem számít se rang, se vallás, se semmi olyan kategória, ami különbséget tesz ember és ember között külsődleges jegyek alapján.

Születésem után az anyai nagynéném, az exapáca valahogy kicsempéztett a kórházból, anyám jóváhagyásával, s megkereszteltetett római katolikusnak. Ebből óriási botrány lett, az evangélikus lelkész nagybátyám ebbe nem törődött bele, s megkeresztelt evangélikusnak. Így lett egy katolikus exapáca keresztanyám és egy evangélikus lelkész keresztapám. Édesapám nem szólt bele, neki ez teljesen mindegy volt, s nyilván édesanyámnak se számított túlságosan. Édesapám hivatalosan hitt Istenben, sőt adót is fizetett az evangélikus egyháznak, de valószínűleg csak azért, hogy ne hozzon még nagyobb szégyent a bátyjára. Édesanyám alapelve az volt, hogy éljünk tisztességesen, s akkor nem lehet nagy

baj, akár van Isten, akár nincs, amivel persze apám is egyetértett, csak neki nem volt szokása ilyen elvi dolgokról beszélni. Én se katolikusnak, se evangélikusnak nem éreztem magam, s ez előnyömre vált, amikor később megtértem, mert Istentől nem választott el semmilyen vallási hagyomány.

Az első bécsi döntés után anyámék ipolyinyitrai iskolájában ünnepi műsorral várták a magyar hadsereg bevonulását. Sokat emlegette, hogy ő is szerepelt benne. A Csehszlovákiához való visszacsatolást traumatikus élményként élte meg, mivel egyáltalán nem tudott szlovákul. Magyarok alatt Zsámbékon tanult egy zárdaiskolában – az épületben ma is tanítóképző működik. Ha netán korábban valamit meg is tanult volna szlovákul, ami elég kétséges, azt ott elfelejtette. Amikor aztán visszaálltak a határok, nem tudta befejezni a tanulmányait, haza kellett jönnie. Itthon azzal szembesült, hogy megszüntették a magyar nyelvű oktatást, így csak szlovák nyelven tanulhatott tovább. Először alsósokat tanított, elvileg szlovákul, aztán beiratkozott, hogy tovább tanuljon szlovákul, noha nem tudta rendesen a nyelvet. Valahogy elvégezte. A zárótanításra alaposan felkészült, nem is volt addig baj, amíg egy gyerek nem kérdezett tőle valami olyat szlovákul, amit nem értett meg. Anyám azt akarta, hogy az ő gyerekeit ilyen traumák ne ériék, ezért szlovák óvodába és iskolába íratott minket. Ezenkívül az is motiválta, hogy apámnak volt egy házasságon kívüli leánya, aki a magyar iskolába járt, s a szüleim nem akarták, hogy tudjunk róla. Amikor egyetemista koromban kiderült, hogy van egy alig egy évvel idősebb féltestvérem, összetörtem. Nem azért, mert van, hanem azért, mert ezt titkolták előttünk. Azonnal felvettem vele a kapcsolatot. Annyira megszerettem, hogy bizonyos tekintetben közelebb állt hozzám, mint az öcsém.

Amikor a szüleim összeházasodtak, hoztak egy jó döntést, hogy mind a ketten magyarul fognak beszélni a gyerekeikkel, legalábbis eleinte. Szerintem ez egy abszolút pragmatikus dolog volt a részükről, mert ha nem tanítanak meg magyarul, akkor egyik nagymamánkkal se tudunk volna beszélni. Hároméves koromig azt se tudtam, hogy a magyaron kívül léteznek más nyelvek, pedig Losoncon éltünk, ahol már akkor is többségben voltak a szlovákok. Nyilván az utcán hallottam a szlovák nyelvet, de az alighanem csak háttérzaj volt számomra. Ezért éltem meg nagy traumaként, amikor először mentem oviba. Nem is értem, miért nem készítettek föl erre a helyzetre. Anyám egyszerűen bevitt, átadott az óvó néninek, s elment. Valószínűleg az óvónőt

se készítették föl, mert szlovákul szólt hozzám. Én persze nem értettem, amit mond, s a gyerekeket se értettem. Ez a jelenet nagyon megmaradt bennem, az értetlenség, a kétségbeesés, a kiszolgáltatottság érzése. Amúgy is új helyzet az, hogy óvodában vagyok, s erre még jön az, hogy nem értem, mit beszélnek körülöttem. Sírva fakadtam, erre odahívtak egy olyan óvó nénit, aki tudott magyarul. Ő aztán megvigasztalt valahogy. Arra, hogy hogyan éltem meg a következő heteket, hónapokat, egyáltalán nem emlékszem. A nyelvtanulásomból csak annyi maradt meg, hogy egyszer, miután hazajöttünk az oviból, megkérdeztem anyámtól: Anyuci, a „raňajky” az reggeli, ugye? Nyilván így tanultam a nyelvet: a beszédhelyzetből kikövetkeztetve a szavak jelentését. Bár gyorsan megtanultam szlovákul, magányos és elutasított gyerek maradtam. Az oviban egy gyerekkel barátkoztam csak, aki az utcánkban lakott, majdnem velünk szemben.

Volt azért sikerélményem is: többször előfordult, hogy az óvónők velem mondták el a mesét, amit ők kellett volna felolvasnak a többi gyereknek, mert tudták, hogy én fejből tudom. De amikor például szánkóztunk, s ketten kellett üljünk egy szánkón, nem volt senki, aki engem választott volna. Ugyanakkor nem hiszem, hogy ennek köze lett volna a nyelvhez. Egyszerűen visszahúzódom voltam. Az kódolódott belém, hogy más vagyok, mint a többiek; egy ellenséges, idegen világban kell élnem, ahol nem érzem jól, nem érzem otthon magam, és csak erőfeszítések árán tudok olyan dolgokat csinálni, ami másoknak természetesen megy. Ez az iskolában is folytatódott, sokat csúfoltak, ott is én voltam a *fekete bárány*. Jó tanuló voltam, de a jegyek nem érdekelték, nem tudtak azzal motiválni, hogy például ha nem erősítek bele a matekba, nem leszek kitűnő. Lehet, hogy a versenyszellem hiánya a családból jött. Mindenki magához képest legyen jobb, ez volt nálunk az alapelv. Amikor nyafogtam, hogy miért nem megy nekem ugyanúgy a testnevelés, mint a többieknek, édesanyám azt mondta, hogy nem vagyunk egyformák, nekem más dolgokhoz van tehetségem. Ezt elfogadtam, s nagyon mélyen belém vésődött, hogy mindenki egy külön világ, s magához képest kell jobbnak lennie, nem másokkal kell versenyeznie.

Ennek ellenére a testnevelés megmaradt számomra a rettegett órának. Bicikliztem, ez volt az egyetlen sport, amit szerettem, focizni se nagyon tudtam, mindig hátvédnek állítottak, hogy minél kevesebbet ártsak a csapatnak. Legújabbán az úszás lett fontos számomra. Az egyik keresztény tesó

elkezdett hidegvízi edzéseket folytatni. Ő elég radikálisan kezdte: decemberben kezdett lemerülni a két-három fokos vízbe. No, gondoltam, ezt én is kipróbálom. Igaz, akkor, amikor szólt, már nem december volt, hanem március. Az első hidegvízes élményre csak gondolatban készültem. Elmondtam magamnak, hogy Isti, most az lesz a feladatod, hogy a tó partján levetkőzől, aztán megállsz, csinálsz pár bemelegítő gyakorlatot, szépen elindulsz befelé a vízbe, nem állsz meg egy másodpercre se, s amikor megfelelő mélységben leszel, akkor lemerülsz. Az első alkalom fél perc volt, a társam se volt bent egy percnél tovább, pedig ő már nem volt teljesen kezdő. Tényleg nagyon jó volt, s abszolút működött. De azt tudom, hogy ha nem egy előre kidolgozott cselekvéssort hajtok végre, akkor nagy valószínűséggel visszafordulok, mire a víz eléri az ágyékomat. Ez egy abszolút sikerélmény volt, később akár egy félórát el tudtam tölteni néhány fokos vízben.

Na de vissza a sulihoz! Miközben egyre jobban beszéltem és írtam szlovákul, ezzel párhuzamosan romlott a magyar nyelvi kompetenciám. Aztán bekövetkezett a dominanciaváltás: a szlovák lett az első nyelvem. Akkor kezdtem érezni, hogy nagy a baj, amikor tizenhatéves koromban egyszer biciklivel tartottam hazafelé, s megállítottak magyarországi turisták, hogy merre kell menni. Gondolkodnom kellett a szavakon, s a végén még egy plusz döfés volt, amikor megdicsértek, hogy egész jól tudok magyarul. Az már egyenesen sokkolt. Ezért kezdtem el tudatosan pótolni a hiányokat másodikos koromtól kezdve. Az is segített, hogy az apáca nagynéném vett nekem egy magyar értelmező kéziszótárt, abból kezdtem kiírni a korábban nem ismert szavakat egy füzetbe. Édesanyám még kisiskolás koromban megtanított magyarul írni-olvasni, sőt, nyelvhelyességi szabályokat is megismertetett velem. Középiskolás koromban nemcsak a világirodalmat, hanem a szlovák kötelező olvasmányokat is magyar fordításban olvastam. Legjobban talán az orosz klasszikusokat szerettem.

Volt bennem egy erős ragaszkodás a magyarsághoz. Például nálunk alapadatnak számított az összes igazolványban, bizonyítványon, hogy nemcsak az ember nevét kérik, hanem a nemzetiségét is. Engem szlováknak írtak be a szüleim, mivelhogy az édesapám úgymond szlovák volt. Egy alkalommal gondoltam egyet, s valahova a magyar nemzetiséget írtam be. Erre a tanárnő fölhívta az édesanyámat, s utána anyám érvelgetett, hogy ne csináljam ezt, veszélyes, volt itt már kitelepítés, ki tudja, ebből baj lehet, inkább hadd legyen szlovák a

nemzetiségem. Úgyhogy maradt a szlovák. Ugyancsak az alapsuliban az osztályfőnök kitalálta, hogy adjunk ki egy osztályfolyóiratot. Ebbe írtam egy folytatásos krimit, aminek az volt a címe, hogy „Gyilkosság a temetőben”, s a főhősnek magyar nevet adtam. Úgy hívták, hogy Bencze, cézével. Nagyon izgalmas történet volt, és mindenki kérdezgette tőlem, hogy mi lesz a folytatás. Az osztályfőnök nem rontott nekem, finoman és okosan csinálta, de mondta, hogy nem lehetne inkább valami hasonló szlovák nevet adni a főhősnek? És akkor Benčík lett belőle. Lehet, hogyha nagyon harcolok, elfogadta volna a Benczét, de hát végül beleegyeztettem. A lényeg, hogy ezek a próbálkozások folyamatosan ott voltak fiatalkoromban.

Sokat gondolkodtam rajta, hogy vajon mi lehetett a magyar nyelvhez való csökönyös ragaszkodásom oka. Utóbb nyelvészként arra jutottam, hogy talán az, hogy a magyar volt az első nyelv, amit hallottam. Ez volt számomra a szeretetnyelv, hogy Győri-Nagy Sándor fogalmával éljek. Aranyos a kisbaba, puszigatják még a talpát is, gagyognak, gügyögnek hozzá, emiatt ahhoz a nyelvhez egy csomó pozitív élmény kapcsolódik. Mivel én hároméves korig szinte csak magyar nyelvet hallottam magam körül, nem csoda, hogy tudattalanul is kialakult egy mély kötődés. Egyetlen szlovák szó, amit dokumentálhatóan ismertem hároméves korom előtt, a *pjoszím* vagyis a *prosim* volt, amit anyám irodájában gyakran hallottam, amikor fölvette a telefont. De az utána következő érthetetlen beszédet valami halandzsának tarthattam. Egyébként gyereknyelven a mai napig csak magyarul tudok beszélni. A szlovák gyermeknyelvi szavak egy részét ismerem ugyan passzívan, de nem áll rájuk a szám, idegennek érzem őket. Nyilván azért, mert se akkor, amikor én voltam kisgyerek, se amikor nekem voltak kisgyerekeim, se most, amikor unokáim vannak, nem volt és nincs is ezekre szükségem.

Van egy öcsém, aki három évvel fiatalabb nálam. Neki mindig gyöngébb volt a magyarja, mint nekem, mert akkoriban nem volt divat a gyerekkel otthon maradni. Anyám nekem még tudott keríteni egy magyar dajkát, akit egyébként nagyon szerettem, de az öcsémnek már csak szlovák dajka jutott. Ő eleve nem nagyon szeretett olvasni, belőle zenész lett, a kassai konzervatóriumba járt, aztán a losonci zenesuliban tanított, miközben Salgótarjánban vett dzsesszórákat egy budapesti tanártól, akitől az evangéliumot hallotta, s hamarosan meg is tért. Ettől kezdve Salgótarjánba járt gyülekezetbe, ami erősítette benne a magyar nyelvhez való kötődést.

Sokáig nem tudott megnősülni, haláláig édesanyámmal maradt Losoncon. Ő is szeretett volna magyar feleséget, de negyvenöt fölött már megalkudott. Egy keresztény társkereső oldalon próbálkozott, és végül talált egy morvaországi nőt, akit elvett negyvennyolc éves korában. Most Csehországban élnek, született egy gyerekük, ami szinte csoda, mert a felesége szívbeteg volt, amikor kihordta. Eleinte a gyerekével következetesen magyarul beszélt, a felesége ezt messzemenően támogatta. Ez pár évig működött is, de amikor a gyerek iskolába ment, a magyar egyre inkább háttérbe szorult. Jött egy pont, amikor ezt az öcsém is, a fia is elfogadta, és már nem igyekeztek tenni ellene semmit.

Amikor harmadikos gimis voltam, az iskolában az osztályfőnöki órán felolvasták nekünk, hogy hova lehet külföldre menni tanulni. Többek között Magyarországra is lehetett jelentkezni magyar–angol szakra. Ehhez a negyedik osztályt a selmecbányai előkészítő gimnáziumban kellett elvégezni. Erősen introvertált voltam, ezért nem nagyon volt kedvem kiszakadni a megszokott környezetemből. Másfelől viszont vonzott a magyar–angol szak, mivel az angol is kedvenc tárgyam volt a középiskolában. Otthon megemlékeztem ezt a továbbtanulási lehetőséget, s miután a szüleim lelkesen támogatták az ötletet, végül beadtam a derekam. Úgyhogy a selmecbányai előkészítő gimnáziumban érettségiztem, mégpedig négy nyelvből: szlovákból, magyarból, angoltól és oroszról. Az angol iránti érdeklődésem egyébként első gimis koromban kezdődött, amikor Lomb Kató könyvét kikölcsönöztem a losonci könyvtárból. Az ő módszerét alkalmazva az év végére már regényeket olvastam angolul, és utána már csak unatkoztam az angolórákon. A módszerének az volt a lényege, hogy izgalmas szövegekkel kell kezdeni, nem kell mindent érteni, mert nem számít, hogy a nyomozó rekettje- vagy galagonyabokor mögül figyel-e a feltételezett bűnözőt. Vagyis elég azokat a szavakat ismerni, amik többször is előfordulnak, így nem fárad bele az ember a szótárazásba. Járattam még egy cseh nyelvű *Ezermester* folyóiratot is, úgyhogy passzívan megtanultam csehül, ami nem volt különösebben nehéz, mivel a cseh nyelv jelen volt a rádióban, tévében, moziban, termékek feliratain.

Erről jut eszembe, hogy később, amikor a pozsonyi egyetemen tanítottam, egyszer meghívtak egy szlavisztikai konferenciára. A szlovák szakosok tanulnak szlavisztikát, ők jól értik a szláv nyelveket, úgyhogy az ilyen konferenciákon mindenki az anyanyelvén beszél. Csakhogy én nem vagyok szlavista. A résztvevők közt volt egy lengyel professzor,

aki az előadásom után szót kért, s elkezdett hozzászólni lengyelül. Hosszasan beszélt, és várta, hogy reagáljak rá. De én már az elején eldöntöttem, hogy ezt nem értem, és nem is reagáltam rá. Azt hittem, ezzel megúsztam. De ő megvárta a kijáratnál, és folytatta tovább. Erre mondom neki, hogy nemigen értettem, amit beszélt, mivel magyar–angol szakos vagyok, nem vagyok szlavista, és különben se anyanyelvem a szlovák. Ennek ellenére az ebédnél is mellém ült, s újra elkezdte mondani. Akkor már tudtam, hogy ezt nem úszom meg, s kezdtem nagyon odafigyelni. És végül megértettem, amit mondott. Persze szlovákul válaszoltam neki, amit ő tökéletesen értett. Ez jó példa arra, hogy milyen sokat számít a motiváció.

A selmeci egy év sokat jelentett nekem, nemcsak az első igazi, persze viszonzatlan szerelem miatt – mondanom se kell, a lány magyar volt –, hanem azért is, mert egész Dél-Szlovákiából sok magyart megismertem. Aztán a pozsonyi egyetem magyar tanszékén felvételiztem Magyarországra. A felvételi nyilván jól sikerült, mert egyből felvettek magyar–angol szakra. Először csalódott voltam, hogy nem Pestre, hanem Debrecenbe irányítottak, de később rájöttem, hogy jól jártam, mert nagyon jó közösségbe kerültem öt évre. Kirándulni jártunk együtt meg színházba is – ez aligha lett volna így Pesten. Magyarországon sokkal nyitottabb volt a légkör, mint Szlovákiában, az ember az egyetemen még politikai kérdésekben is elmondhatta a saját véleményét, akár az órákon is. Például tudszócórán sokat vitatkoztam a tanárral, és ő ezt teljesen normálisnak vette, olyannyira, hogy a villamoson két évvel később még ő köszönt rám. Vagy egy másik tanár a munkásmozgalom története helyett huszadik századi magyar történelmet tanított, s az első órán rögtön Jászi Oszkáról kezdett el beszélni. Amikor meg ötvenhatot tanította, mondta, hogy itt ugye a vélemények megoszlanak. És elmondott hármat, hogy népfelkelés, forradalom, ellenforradalom, s utána hangfelvételtől meghallgattatta velünk Nagy Imre beszédét. Úgyhogy elég egyértelmű volt az ő álláspontja. Ennek volt a következménye, hogy amikor visszamentem Csehszlovákiába, évekig álmomban visszatért, hogy Magyarországon vagyok, zokogok, és mondom, hogy emberek, ti nem is tudjátok, milyen jó nektek, hogy itt élhettek. Ez egy visszatérő álmom volt nagyon sokáig.

Az egyetemi évek életem legszebb és legszabadabb időszaka voltak. Jó fej volt mindenki a magyar–angolos csoportban, s mivel mindnyájan együtt kezdtünk, nem volt nehéz beilleszkedni.

Igyekeztem semmiben nem különbözni a többiektől. Külföldiként nem volt kötelező részt venni az őszi társadalmi munkában, én mégis mindig elmentem. Nagyon jó közösségépítő alkalmak voltak ezek. A magyarországiaknak volt két év orosz. Nekem nem lett volna kötelező járnom, mert érettségiztem belőle. De én ugyanazt akartam teljesíteni, amit a többieknek kellett. Amúgy se esett nehezemre oroszra járni, mert szerettem és a mai napig szeretem az orosz nyelvet és az orosz kultúrát. Persze azt akkor nem vallottam be, mert az a rendszer egyfajta támogatásaként értelmeződhetett volna. A többiekhez képest brillíroztam az órákon. A tanár jól tudott oroszul. Néhányszor megpróbáltam őt átverni, amikor nem jutott eszembe egy-egy szó oroszul, szlovák megfelelőjével helyettesítettem, oroszosan ejtve. Mindig lebuktatott. Eleinte még volt palóc akcentusom, amivel kapcsolatban volt egy-két megjegyzés, de nem volt lényeges. De mivel be akartam olvadni abba közegbe, le akartam vetni a palóc akcentust is. Az angol lektornő egyszer megkérdezte a csoportban, hogy észlelik-e, hogy másképp beszélek, mint a többiek, mert tudta, hogy nem vagyok magyarországi. Izgatottan vártam, hogy mit válaszolnak, s amikor mondták, hogy „neeem, nincs semmi különbség”, annak nagyon megörültem. De arra jól emlékszem, hogy iszonyatosan fájt, amikor egy tanulmányi kiránduláson megálltunk Esztergomban, ahonnan átlátni Párkányba, és egy csoporttársam a párkányi papírgyár füstölő kéményeire mutatott, s azt mondta gunyorosan: „Dolgoznak a csehek!” Párkány lakossága még ma is erősen magyar többségű, a papírgyárban nyilván nagyrészt magyarok dolgoztak. Ha csehszlovákot mondott volna, azt még elviseltem volna, hiszen ezt a szót csak az állampolgárságra lehetett érteni.

Egy kis öröm is vegyült azért a magyarországi örömbbe, mivel beleszerettem az egyik csoporttársamba. Ő is szeretett engem, s ugyan nem jártunk együtt úgy, hogy lett volna köztünk valamilyen testi kapcsolat, de rengeteg időt töltöttünk együtt. Én végig hangsúlyoztam, hogy haza akarok jönni, egyfajta árulásnak éreztem volna, ha nem a szlovákiai magyar közösségben kamatoztatom a Magyarországon megszerzett tudást. Ő viszont nem tudta elképzelni, hogy külföldön éljen. Így aztán magyarországi társat választott magának, de még két év után is oldottabb, szabadabb, vidámabb volt velem, mint vele. Egyszer egy csoportkirándulás keretében meglátogattuk őket otthonukban. Az édesapja, miután megismert, azt mondta neki, hogy simán el tudna képzelni a vejének. Később egy szlovákiai magyar

lánnyal is jártam, aki Királyhelmecről származott, vegyes házasságból, édesapja magyar volt, édesanyja szlovák. Azt mondta, otthon inkább magyarnak érzi magát, Debrecenben pedig inkább szlováknak. Vele szlovák népdalokat énekeltünk éjjel a Nagyerdőben, annak ellenére, hogy én mindig magyarnak éreztem magam, függetlenül attól, hogy hol vagyok. Érdekes ellentmondás, hogy bár mindent megtettem azért, hogy ne különbözzek semmiben a magyarországiakból, mégis szívesen töltöttem időt együtt szlovákiai magyarokkal. Volt például Debrecenben az egyetemen SZISZ-szervezet is, a magyarországi KISZ csehszlovákiai megfelelője. Otthon a SZISZ-gyűlés volt az utolsó, amire vágytam, Debrecenben viszont azon kaptam magam, hogy örömmel megyek gyűlésezni, s egyértelmű volt, hogy azért, mert ott szlovákiai magyarokkal találkozok.

Mikor ötödévesek lettünk az egyetemen, többször eljöttek hozzánk középiskolai igazgatók vagy megbízottaik, hogy toborozzák a végzős hallgatókat, többek között egészen jó iskolákba is, például a sátorlajújhelyi vagy a sárospataki gimnáziumba. Kicsit azért fáj a szívem, hogy le kellett mondanom ezekről a lehetőségekről, miközben félt volt, hogy odahaza nem is tudok majd a szakmámban elhelyezkedni. Érdekes, hogy gyerekkorom óta az volt a vágyam, hogy tanár legyek, pedig introvertáltságom és gátlásosságom miatt ez nem tűnt annyira megfelelő szakmának. Az egyetemen a tanáraink között volt olyan, aki le is akart beszélni a tanításról, mondván, hogy hozzám jobban illene mondjuk a levéltárosi munka. Jóhiszeműen mondta. De én már gyerekkoromban be lettem oltva a tanítás iránti szeretettel: anyámnak mindene volt a tanítás. Délutánonként, amikor sulis után otthon voltunk, az iskolai élményeit mesélte: képzeljük el, a gyerekei így meg a gyerekei úgy. Volt, hogy meg is kérdeztem viccesen: hát nem mi vagyunk a gyerekeid? Magamra és az öcsémre gondolva. Szerencsés volt, neki nem két, hanem több száz vagy talán több ezer gyereke volt, ha nem is egyszerre. Tőle sose hallottam olyat, hogy milyen nehéz szakma ez, meg hogy milyen keveset keres, pedig tény és való, hogy mindig nagyon be kellett otthon osztani a pénzt. Alapsulis koromban alapiskolai tanár akartam lenni, középsulis koromban és később pedig középiskolai. Nem volt tudományos ambícióm. Emellett mindenképpen magyar családot akartam alapítani. Anyámnak volt egy kedves diákja, akit hozzám illőnek gondolt, nagyon szerette volna, hogy udvaroljak neki. Tényleg helyes és rokonszenves teremtés volt, de szlovák, így aztán nem jöhetett számításba.

1983-ban, miután visszajöttem Szlovákiába, rögtön behívtak katonának, a többi olyan végzőssel együtt, akik külföldön szereztek diplomát. Mindenki automatikusan altiszti besorolást kapott, ezért utáltak is minket. Mi voltunk a „špagátok”, vagyis a spárgások, mivel a váll-lapunkon volt egy arany megkülönböztető jelzés. A Nagymihályban teljesített alapkiképzés után engem Csehországba, a nyugatnémet határhoz vezényeltek át. Talán nem véletlen, hogy az országos arányszámot jóval túlhaladó mértékben voltak ott magyarok. Ugyanúgy feltűnően sok volt a kelet-szlovák, ami egy külön entitás. És persze voltak bőven csehek, morvák, szlovákok, cigányok. A csehek és a morvák abban a tekintetben jobban hasonlítottak rám, hogy kevésbé vették komolyan a szabályokat. A cseh altiszteken, akik az én kategóriámba tartoztak, szintén érződött, hogy szemben állnak a rendszerrel, volt, akivel nyíltan is lehetett erről beszélni. A szlovákok azt a benyomást keltették, mint akik őszintén hisznek az akkori rendszerben. Más szempontból viszont a szlovákokat éreztem magamhoz közelebb állónak, hétköznapi ember mivoltukban inkább ők voltak a rokon lelkek. Úgy éreztem, a csehek mindenkit lenéznek, aki keletebbre él tőlük, legyen az magyar vagy szlovák. De amúgy ott nem sokat számított a nemzetiség. Az egyik srác nógrádi volt, mint én, de Nógrádnak az északi, szlováklakta régiójából, ahol nem élnek magyarok. Amikor megtudta, hogy londoni vagyok, vagyis nógrádi, egyből haver lettem, nem számított neki, hogy én magyar vagyok, ő meg szlovák. Ezen eléggé meglepődtem. A regionális identitás erősítése jó eszköze lehetne az etnikai feszültségek enyhítésének. Amikor a Csallóközbe kerültem, az ottani magyar kultúrát némely aspektusában nagyon idegennek éreztem, idegenebbnek, mint a nógrádi szlovákokét. De mivel a csallóköziek is magyarul beszélnek, mégis úgy tekintem őket, hogy ők az „enyémek”, míg a szlovákok, még a nógrádiak is, ilyen szempontból „idegenek”, pedig a két etnikum népi kultúrája Nógrádban nem nagyon különbözik egymástól.

A hadseregben nagyon nehezen tekintettem át a viszonyokat. Amikor túszoalagálókhoz vezényeltek át, volt a körletemben egy szerdahelyi srác, akivel etnikai alapon összehaverkodtunk. Ő alárendeltem volt, de úgy éreztem, hogy sikerült vele áthidalnom ezt a szakadékot, mivel magyarul tudtunk egymással beszélni. Volt egy olyan lehetőségem, hogy azoknak, akik jól dolgoznak és jól viselkednek, javasolhattam, hogy valamennyi napot engedjenek el a büntetésükből. Egy negyvenfős barakknak

voltam a főnöke tizedesi minőségben. Az lett volna a dolgom, hogy minden reggel pontozzam, ki milyen szépen rakta rendbe az ágát. De én önkényesre vettem az egészet, mivel azt gondoltam, hogy csak nem fogok negyven ágyat végignézni! Ehelyett hasraütéses módszert alkalmaztam: mindenkinek beírtam egy számot; eszembe se jutott, hogy ők majd összeadogatják a pontjaikat, s komolyan veszik. Azt hittem, ilyennel max ovisokat és kisiskolásokat lehet motiválni. Egyszer csak jön ez a magyar fiú, marha dühös volt, hogy miért adtam neki ilyen kevés pontot. Én még mindig nem vettem komolyan a dolgot, és mondtam neki valami hülyeséget. Erre mondja nekem, hogy „gyere ki ferovkára!” Fogalmam se volt, hogy ez mit jelent, csak utólag tudtam meg, hogy azt jelenti, hogy meg akar verekedni velem. A barakk előtt volt pár lépcső meg egy fakorlát. Ahogy kiléptünk, úgy megütött, hogy lerepültem a lépcsőn, és akkor nekem jött. Ez nekem nem tűnt túl „fair”-nek, pedig a „ferovka” a „fair” szóból származik. Jó erős srác volt. Próbáltam védekezni, de nyilván gyorsan alulmaradtam volna, ha a többiek nem veszik észre, mi történik a barakk előtt a havon, s közbe nem lépnek. Egy cseh ajkú cigány srác szétválasztott minket, aki egy börtönviselt, nagyon kedves és korrekt ember volt.

Amúgy ez nagyon súlyos vétség volt egy parancsnok ellen, úgyhogy ha följelentem, akkor legalább hároméves katonai börtönt kapott volna. A csehek meg a szlovákok vigyorogva mondták: nézzétek, ezek a feferonok – mármint mi, magyarok – egymást ütik. Szlovákul feferonnak mondják az erőspaprikát. Én ezt az „etnonimát” soha nem éreztem sértőnek, mivel az erőspaprika nem rossz dolog. Mi jobban fűszerezünk, és nekik erős az, amit mi meg se érünk. Ők saját magukat „holubičí národ”-nak, vagyis galamblelkű nemzetnek aposztrofálják. Bár a galamblelkűségük inkább nemzeti mítosz, tény az, hogy hozzájuk képest mi valóban temperamentumosabbak, vadabbak és paprikásabbak vagyunk, szimbolikus értelemben is. Másnapra konszolidálódott a viszonyunk ezzel a fiúval. Érdekes módon a történetek egyáltalán nem ráztak meg, csak megleptek, mert azt hittem, haverok vagyunk. De a „spagáti” mivoltom ott, abban a helyzetben felülírta az etnikai szempontokat. Eszembe se jutott haragudni rá, valahogy normálisnak tartottam az egészet. El is intéztem neki, hogy jó magaviselet miatt hamarabb szerelhessen le. Ez az esemény később többször is eszembe jutott, amikor azt láttam, hogy az etnikai szolidaritást bizonyos helyzetekben milyen könnyen felülírják egyéb szempontok.

A katonaság után másfél évig a selmecbányai gimnáziumban kaptam állást: magyart tanítottam olyanoknak, amilyen öt évvel korábban én is voltam, angolt pedig sima gimiseknek. Jól éreztem ott magam, a munkámat is szerettem, és a várost is. A helyiek nem szégyellték, sőt büszkéek voltak arra, hogy Selmec régebben magyar-német város volt. Ha szlovák lettem volna, akár végleg is szívesen letelepedtem volna ott, de mivel magyar családot szerettem volna alapítani, mindig azt lestem, hogy mikor tudok elhelyezkedni valahol Dél-Szlovákiában. Végig nagyon ügyeltem arra, hogy ne keveredjek bele párkapcsolatba. Akkor még Štefan Lanštiak voltam, így a nevem nem árulta el, hogy magyar vagyok. A debreceni éveim alatt magyar akcentusra tettem szert a szlovákban, de ezt Selmecen elvesztettem úgy, hogy észre se vettem. Az egyik angol osztályomban néhány hónap elteltével mondtam valamit a diákoknak, amiből egyértelmű volt, hogy magyar vagyok. Nagyon meglepődtek, mire én csodálkozva kérdeztem: ti ezt nem tudtátok? Azt hittem, ahogy megszólalok, egyből egyértelmű mindenki számára, hogy magyar vagyok. De nem tudták, s ezek szerint a többi tanár se mondta nekik.

A giminek abban a részében, ahova azok jártak, akik külföldre készültek tanulni, fontos célkitűzés volt, hogy ideológiailag megbízhatóvá faragjuk a diákokat. Én ennek az ellenkezőjét tettem, azért is, mert Debrecenben ráéreztem a szabadság ízére, s nem lévén családom, elég felelőtlen voltam. Tanár úrnak szólítottam magam, noha akkor a hivatalos megszólítás a tanár elvtárs volt. Egyszer egy kicsit meg is ijedtem, úgy éreztem, hogy talán túltoltam a biciklit. Az egyik magyarórán ugyanis azt találtam mondani, hogy nincs olyan, hogy örök időkre, szándékosan célozva az akkor közismert jelmondatra, ami úgy szólt, hogy „örök időkre a Szovjetunióval, és soha másképp”. Számítottam rá, hogy a társaság legalább egy részének beugrik ez a jelszó, s átmegy a rejtett üzenet, de azt nem gondoltam, hogy egyikük fölteszi a kezét, és megkérdezi: Tanár úr, de akkor mi a helyzet azzal, hogy „Örök időkre a Szovjetunióval”? Erre azt válaszoltam, hogy meg kell egymástól különböztetni a filozófiát meg a politikát. Végül is ez az esemény nem vette el a kedvemet az ideológiai aknamunkától. Még angolórán is mondtam olyat, amikor alkalom adódott rá, aminek hasonló rejtett üzenete volt. Itt is megértették, mert az egyik diák félhangosan ezt mondta: „On je náš” (Ő a miénk). Természetesen úgy tettem, mintha nem hallottam volna meg, amit mondott, de örültem neki. A május elseji felvonuláson való részvételt

Selmecen nem úszhattam meg, de legalább annyit megtettem, hogy az ünnepi beszéd során feltűnően gesztikulálva beszélgettem a kollégáimmal, hogy lássák a diákok, nem figyelünk oda; szerencsére ebben a kollégáim is partnerek voltak, bár gyanítom, hogy ők egyszerűen csak unták a sok süket dumát.

Igazából nem volt új a nap alatt, már apám is lázadozott az akkori rendszer ellen ugyanennek a városnak egy másik iskolájában. Miután Csehszlovákia felbomlása után megalakult a szlovák állam, a cseh tanároknak felmondtak a szlovákiai iskolákban. Apám azok közt volt, akik a cseh tanáraikat tüntetőleg kikísérték a vasútállomásra. Én pedig már negyedik gimis koromban rendszerellenesnek lettem minősítve, és csak azért vettek mégis föl Magyarországra, mert az a minisztériumi tisztviselő, aki felelt értünk, valami miatt nagyon megszeretett, és négy szemközt figyelmeztetett, hogy fogjam be a számat, mert különben nem fogok kijutni. Biztos vagyok, hogy nem is jutok ki, ha ő nem jár közben az érdekemben. Nagyon szép ajándék volt számomra az élettől, amikor 2000-ben megláttam őt a közönség soraiban *A magyar nyelv Szlovákiában* című könyvem bemutatóján. Bár annak idején ő a minisztériumban dolgozott, nem egy apparatcsik volt, hanem történész. Szlovák, de jól beszélt magyarul. A számat később se sikerült elég jól befognom, aminek az lett az egyik következménye, hogy nem kerültem be a szarvai alapiskolába, pedig az a tanár ajánlott be az igazgatónak, aki addig ott tanított, s akinek adtak a szavára. De kiderült, hogy a járási pártbizottságon tudnak rólam, és nem tekintenek megbízható kádernek. Egészen vicces, hogy az egyetemre viszont fölvettek, úgy látszik, az elvtársak közt nem tökéletesen működött az információcsere.

Tehát a szarvai alapiskolába nem jutottam be politikai okokból, de az egyetemre fölvettek aspiránsnak. Idővel persze egyre jobban elkezdett érdekelni a nyelvészet, noha egyetemista koromban a nagy álmom az volt, hogy gimnáziumban tanítsak, egyetemi karrier föl se merült bennem. Alkalmom szülte a tolvajt, akarom mondani a nyelvészt, ugyanis amikor már kezdtem Selmecen aggódni, hogy ott rekedek, megtudtam, hogy a magyar tanszékre tanárt keresnek. Maga a tanszékvezető írt nekem, nem akarok-e jelentkezni. Tudtak rólam, mert ott felvételiztem, meg onnan is, hogy ott bírálták el egy dolgozatomat, amit egy Csemadok-pályázatra írtam a szakdolgozatom alapján. Hatalmas képmutatás lenne, ha azt mondanám, hogy azért éltem a lehetőséggel, mert szívem vágya az volt, hogy nyelvész legyek. Fenét: meg szerettem volna

végre nőszülni, de ahhoz olyan környezet kellett, ahol van esélyem magyar feleséget találni. Ez motívált. De aztán a szakmámmal kötött érdekházasságom nagyon gyorsan átvedlett szerelmi házassággá. És a magyar feleség is összejött, gyerekeim magyar tannyelvű iskolákba jártak. Ezt nem kellett a feleségemmel megbeszélni, egyikünk se tudta volna elképzelni, hogy ne így legyen. Egyetemre három különböző országban jártak, de mind a háromon magyarul tanultak.

Az ellenzékiiség én esetemben alapmagatartás, vagy ha tetszik, alaphabitus, s ahogy említettem, egyben apai örökség. Sok mindenben álltam mindig és állok most is szemben a fősodorról. Ha egy meccs van, akkor többnyire a gyöngébbnek szurkolok. Tulajdonképpen az, hogy mindenáron magyar akartam lenni, ugyancsak beleillett ebbe a sémába, hiszen a szlovák iskolában igazán nem volt menő magyarnak lenni. 1989-ben, amikor az egyetemen megkaptam az első csoportomat, aminek a patronáló tanára voltam, az volt az ellenállás, hogy elszabotáltam a Lenin-múzeum meglátogatását, ami kötelező volt minden első évfolyam számára. A kovid alatt is ellenálló voltam, hacsak lehetett, mellőztem a maszkhordást, s persze nem oltattam be magam. A feleségem se, ebben teljesen egyetértettünk. Amikor kitört az orosz-ukrán háború, az egyetemen minden szünetben orosz zenét hallgattam. Énekelt zenét, hogy egyértelmű legyen, hogy orosz. Jó hangosan, hogy kihallatsszon a folyosóra is. Az oroszok elleni gyűlöletkeltés ellen tiltakoztam így. Akkor kezdtem el orosz dicséreteket gitározni és énekelni, azóta is nagyon szeretem őket. Sőt orosz nyelvű ígehirdetéseket is hallgattam, igaz, elég nagy részükről ukrain orosz volt, s akadt egy-két ukrán is.

Ugyanígy a hit területén is: nemcsak azért vagyok fekete bárány, mert nem tartozok semmilyen felekezethez, sőt kiütést kapok már azoktól a szavaktól is, hogy „katolikus”, „református”, „pünkösdistá” vagy bármilyen más „ikus”, „átus” vagy „ista”. Hanem azért is, mert még az általánosan elfogadott protestáns tanításokat is fölül kellett bíráljam az elmúlt évtizedek során a Szentírás tényleges kijelentéseinek fényében. Így nincs talán olyan keresztény felekezet vagy csoport, ahol hivatalosan is ne minősülnék eretneknek. Én egy destruktív elem vagyok az egyházban, aki rombolja a megszokott sémákat és meggyőződéseket. Semmi se érdekel, csak az, hogy annak tetsszem, aki értem meghalt és feltámadt, aki adott egy új, el nem múló életet, amit már most élhetek. Ellenállásom a fősodorról szemben sose volt heves és mindent elsöprő:

elvégre fekete bárány vagyok, nem fekete orosz-lán... Ellenállásom egyfajta szelíd ellenállás volt. Csúnyább szóval: megalkuvó ellenállás.

Selmecen összehaverkodtam egy vegyészeti sráccal, ő is azon az intrin, vagyis kollégiumban lakott, ahol mi. Ő magyarországi szlovák szülők gyereke volt, akik a háború után a lakosságcsere keretében Ipolypereszlénnyben telepedtek le. Bár szlovákként jöttek át, s ő is szlováknak vallotta magát, mindig vonzódott a magyarokhoz. Egyszer elmentünk egy közeli falu kocsmájába. Mivel nem akartunk balhét, úgy döntöttünk, hogy most kivételesen nem magyarul fogunk beszélni. Elvégre Milán szlovák, így nem megalkuvás, ha hozzá alkalmazkodok egyszer – ezzel nyugtattam magam. Így is lett, szlovákul beszélünk, de a balhét nem úsztuk meg, mert így meg az „entellektüel duma” zavarta a hal-lótávolságban levő szlovák atyafiakat, emiatt kötöttek belénk. Ez a srác viszont igazi ellenálló volt, még saját népével szemben is. A hadseregben egy alkalommal, amikor ügyeletes volt, magyar nyelven írta a napi jelentést! Szlovák létére! Én ilyet sose mertem volna tenni. Azóta is kapcsolatban vagyunk. Most Zürichben él a szlovák feleségével, GoogleMeeten keresztül szoktunk beszélgetni. Egyszer megjelent a háttérben a felesége, és megkérdezte: „Hovoríš s bráškom?”, vagyis „A tesókáddal beszélgetsz?”. Szóval így bukott le Milán barátom: kiderült, hogy a testvérével is magyarul szokott beszélni.

Az egyetemi munkám végig harmóniában volt a hitemmel. Három fontos témám volt: az egyik kétnyelvűség, a másik a nyelvi problémák, a harmadik a nyelvi ideológiák kérdésköre. Mind a hármat azért műveltem, hogy az emberek szabaduljanak föl a nyelvi gátlások alól, ne legyen büntudatuk olyan miatt, ami nem bűn. A nyelvművelés olyan, mint a vallás: annyi tilalomfát állítanak, hogy ez helytelen, az helytelen, ezt nem szabad mondani, azt nem szabad mondani, hogy azokat az embereket, akik ezt komolyan veszik, elbizonytalanítják, elhitetik velük, hogy nem tudnak elég jól magyarul. És ez a büntudatébresztés főleg kisebbségi helyzetben nagyon veszélyes. A hitem is ráerősített az egyetemi munkámra. Jézus ugyanis teljesen át akarja venni az uralmat az élete fölött annak, aki engedi. Így aztán a szakmai tevékenységem is Isten uralma alá került. Mivel sok időt töltöttem a Szentírás tanulmányozásával, és két bibliafordítási projektben is részt vettem, plusz családom is volt, jóval kevesebb időt tudtam fordítani szakmai tevékenységre, mint mások. De mivel a szakmai munkámat is Isten szelleme vezette, sőt ihlette, ennek sose láttam kárát, sokkal inkább hasznát.

A bibliai hitnek az az alapja, hogy az emberi természet a bűnbeesés óta eredendően romlott, ezért nem vagyunk képesek magunktól helyreállni, és Isten akaratában járni. Ehhez előbb meg kell értenünk, mi történt a kereszten: Jézus nemcsak azért halt meg, hogy a bűneink meg legyenek bocsátva, hanem azért is, hogy feltámadása után mi is egy új, tiszta, büntelen életet kapjunk. Erről a legtöbb ember nem tud, vagy ha tud is, nem éli. A testi természetben a bűn továbbra is működik, de ha az ember szellemben jár, a test egyre kevésbé tudja befolyásolni a gondolkozását és cselekedeteit. Így lehet kijönni a legnagyobb függőségből is, így tudnak az összetört életek szép lassan helyreállni. Rengeteg hívő emberrel vagyok kapcsolatban, főleg magyarokkal, szlovákokkal és csehekkel, így jól látom, hogy milyen kevesen élik azt, amiben elvileg hisznek. A vallás valóban az emberiség ópiuma, öl, pusztít és nyomorba dönt szellemileg, lelkiileg, de sokszor testileg is. A külsődleges szabályokat követő életéről már Pál apostol megmondta, hogy bukásra van ítélve, mégis a hívők többsége a mai napig ezzel próbálkozik.

Ahogy az embereknek nagy károkat okoznak a nyelvhelyességi ideológiák, úgy még sokkal nagyobb károkat okoznak a vallási ideológiák, az, hogy ezt szabad, ezt nem, ezt tedd, ezt ne tedd, ez egyed, ezt ne egyed. Aki valóban megismerte Jézust, annak ezekre nincs szüksége, s arra se, hogy a pokolban való örök tűzzel riogassák vagy szorítsák engedelmességre. Az ádami testi természet még az ilyen szadista fenyegetések hatására se tud megváltozni, az új pedig ezek nélkül is köszöni szépen, jól van. Egy disznót hiába fürdetünk meg, kölnizünk be, hiába ékszerezzük föl, attól még disznó marad. Mihelyt van rá lehetősége, újra belefekszik a pocsolába. Ezzel szemben egy macskát nem kell megmosni, állandóan tisztán tartja magát, az pedig, hogy pocsolába feküdjön, a legnagyobb büntetés volna számára. Pont ilyen a különbség a között az ember között, aki egy vallásban él, és aközött, aki megismerte az igazi evangéliumot, s abban jár, amit Jézus kétezer évvel ezelőtt kivívott a kereszten. Hozzátenném, hogy megtérésem után még kevésbé számított, hogy valaki magyar-e vagy szlovák. Sokkal fontosabb, hogy az ember a világmindenség teremtetőjével személyes és valóságos kapcsolatban legyen. Ugyanakkor továbbra is magyar közegben érzem magam igazán otthon. Amikor magyarul beszélek, akkor állít a nyelv a belőlem áradó folyamnak legkisebb akadályt.

Dunaszerdahely, 2023. június – 2025. június

KÖRNYEZETI KÉRDÉSEK – KÖZÖSSÉGI VÁLASZOK

Humán környezettudományi olvasókönyv¹

DOI 10.35402/kek.2025.3.14

A tudományos érdeklődés irányát minden korban megszabja az éppen aktuális problémavilág. A 21. században egyre nyilvánvalóbb, hogy ökológiai válságban élünk, és ezt számos gondunk jelzi: a globális felmelegedés, a túlnépesedés, a vízkriszis, a biodiverzitás csökkenése, a hulladékválság, vagy akár a nagyipari élelmiszertermelés fenntarthatatlansága is. Az is egyre világosabban látszik, hogy a környezeti problémáink kiindulópontja a túlfogyasztó kapitalista társadalmakban keresendő. A krízishelyzet orvoslását megnehezíti, hogy míg a különböző környezeti és társadalmi gondok összefüggő komplex jelenségek, addig a tudományos kutatások jellegükből adódóan specializáltak. A kutatók többnyire egy szűk alterület feltárására fókuszálnak és nem látnak rá más kutatók eredményeire, pedig a vizsgált problémák között gyakran kauzális összefüggések vannak. Ezért, ha a problémáinkat meg szeretnénk oldani, a különböző tudományos irányoknak össze kell fognia és teret kell engedni a holisztikus szemléletmódnak. A komplex ökológiai válság megértéséhez és kezeléséhez olyan transzdiszciplináris megközelítésű vizsgálatokra van szükség, amelyek a természettudományos tudás mellett a bölcsészettudományok, a társadalomtudományok és a művészetek látásmódját is hasznosítják. Ez a megközelítés a humán környezettudomány (environmental humanities), amely egy olyan transz- vagy interdiszciplináris irányultságú projekt, amely komplex problémákra komplex válaszokat igyekszik adni, de nem marad csak a tudományos kutatás terepén, hanem továbblép az alkalmazott és a civil tevékenységek irányába is. A humán környezettudomány elsősorban az ökológiai kérdésekkel foglalkozó tudományágakat igyekszik integrálni azért, hogy segítsen megérteni a kortárs környezeti válságot, annak előzményeit, jelenlegi formáit

és jövőbeli pályáit, illetve a válságra adható lehetséges válaszokat. Azt hangsúlyozza, hogy érdemi változásokat mindaddig nem tudunk elérni, amíg a természettudomány felismeréseit nem tudjuk interiorizálni, amíg világgépünkön és gondolkodásmódunkon nem tudunk változtatni, mert nemcsak a természeti környezet aggasztó változásáról van szó, hanem ami napjainkban történik, az egyben a közösségek válsága is. A krízis új gondolkodásmódot, közösségeket és tudásformákat hív életre, és a humán környezettudomány éppen ezekre reflektál. A lényege az új típusú kérdésfeltevésekben, az értékek és a jelentések új megközelítésében rejlik. A humán környezettudomány nem egy új diszciplína, hanem egyszerre kutatási terület, szemlélet és módszer is, amely nemcsak a tudományos megközelítést tartja szem előtt, hanem az alkalmazhatóságot és az aktivista attitűdöt is fontosnak tekinti. Éppen az aktivizmus iránt nyitott kutatói magatartás teszi napjainkban különösen jól alkalmazhatóvá. A humán környezettudomány szemléletmódját is a globális problémákra válaszul kialakuló új ideák és fogalmi keret határozzák meg. Ez a megközelítés úgy foglalja az ember és a természet viszonyával, hogy elveti az eddigi antropocentrikus gondolkodásmódot és az embert nem a természet korlátlan urának tekinti. Abból a felismerésből indul ki, hogy a környezeti problémák legfőbb okozója az a téves – leginkább nyugati gondolkodásmódban gyökerező – helyzetértékelés, amely az embert középpontban állónak gondolja. Bírálja a természet és ember dichotómiát és azt hangsúlyozza, hogy az ember nem választható külön a természettől. Az új megközelítés kritikusan tekint a kultúrák hierarchiájára és azt vallja, hogy egyik kultúra sem magasabb rendű a többinél. Ugyanakkor a környezeti igazságosság mellett teszi le a voksát és amellett érvel, hogy egyes társadalmaknak nagyobb a felelőssége a környezeti károk előidézésében és kiáll azok mellett az alávetett társadalmi csoportok mellett, akik nem tudják képviselni az érdekeiket. A Föld természeti kincseinek vég nélküli kihasználását egy kifejezetten káros folyamatként értékeli és az ökológiai imperializmus kapcsán bírálja azt a szűk érdekkört, amely a növény- és az állatvilágot saját céljai és érdekei mentén használja.

¹ Farkas Judit szerk. 2003 *Környezeti kérdések – közösségi válaszok. Humán környezettudományi olvasókönyv*. Környezet és társadalom. L' Harmattan Kiadó – Ökopresszó | PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest – Pécs. 340. ISBN 978-963-646-008-2. Letölthető: <https://openaccess.hu/node/508779/metadata> A könyvismertetés az *Acta Ethnographica Hungarica*-ban megjelent recenzió magyar nyelvű változata.

A humán környezettudomány létrejöttét egyaránt befolyásolta a humángéográfia, a történelem és az irodalomtudomány, valamint a kulturális antropológia, ezért ezek a diszciplínák hatással voltak módszertani repertoárjára is. Ezek között szerepel a résztvevő megfigyelés, a diskurzus- és narratíva-elemzés éppúgy, mint a vizuális etnográfia; és ezek a módszerek bizonyos esetekben kiegészülnek művészeti projektekkel is.

A *Környezeti kérdések – közösségi válaszok* című kötet az első Magyarországon megjelent humán környezettudományi munka, ezért egyszerre igyekszik betölteni egyfajta bevezető és szöveggyűjtemény szerepét is. A kötet célja, hogy az olvasó képet kapjon a humán környezettudományról, és olyan témákkal ismerkedjen meg közelebbről, amelyeket ez a kutatási terület vizsgál. Ezért a kötet struktúrája számos, a humán környezettudományt alkotó téma átfogó ismertetését adja, olyanokét, mint a környezetfilozófia, a környezetantropológia, a természetművészet, a természetvédelem, a vallás és ökológia viszonya.

A kötetben tizenhat hazai szerző a magyarországi viszonyokra adaptálva mutatja be a humán környezettudomány egy-egy területét. A könyvet szerkesztő Farkas Judit mélyreható ismerője a humán környezettudomány több témakörének, évek óta foglalkozik az ökológiai, társadalmi és vallási közösségek és mozgalmak kutatása kapcsán a környezeti válságra adott válaszlehetőségek elméletével és gyakorlatával. A kötetben szereplő több téma átfogó ismertetésének is ő a szerzője. Farkas Judit megfogalmazásában a humán környezettudomány lényegében a tudás radikális újraalkotásának egyszerre terméke és közvetítője. Újdonsága abban rejlik, hogy a kutatómunkák eredményét nemcsak a tudományos közvélemény elé tárja, hanem igyekszik bevenni a közgondolkodásba is. Következtetéseit a felhasználók, a civil szervezetek vagy akár a döntéshozók számára értelmezhető és megragadható szociokulturális diskurzusokká próbálja alakítani. Ebből a hozzáállásból fakad a humán környezettudomány a könyvből kirajzolódó fontos szemléletbeli sajátossága, az aktivizmushoz való viszony, amely tagadja, hogy a tudománynak csak megfigyelői, a jelenségek befolyásolásától távol maradó szerepre kellene törekednie. Cáfolja azokat a korábbi elméleteket, amelyek különválasztják a tudományt és a környezeti aktivizmus kérdését. Ez az aktivizmus iránt nyitott szemléletmód várhatóan okoz majd véleménykülönbségeket más kutatói elképzelésekkel, de kétségtől ez az irányultság az, amely követi korunk változásának irányát.

A kötet két nagyobb egységből tevődik össze, bemutatja a környezeti kérdéseket és a közösségi válaszokat. A környezeti kérdésekkel foglalkozó első rész lényegében a természet és társadalom szétválasztásának mai következményeivel foglalkozik és hangsúlyozza, hogy a környezeti problémáink nem a 21. században kezdődtek; több mint ötven éve folytonosan figyelmeztetnek újabb és újabb kutatások arra, hogy bajban vagyunk. Az első nagy egység a *„Környezeti kérdések”* című fejezet, a teoretikus érdeklődéshez járul hozzá, az itt található tanulmányok rámutatnak arra a sokszínűsége és komplexitásra, amely a humán környezettudomány sajátja, és amellyel igyekszik hozzászólni a kortárs környezeti kérdésekhez. Számos tudomány nézőpontjából, többek között filozófiai, közgazdasági, vallási, történelmi, társadalmi, jogi, antropológiai, művészeti vonatkozásokat vizsgálva veszik górcső alá a környezet és ember viszonyát.

A *„Bevezetés a humán környezettudományba”* című alfejezet a magyar vonatkozásokra is kitérve áttekinti a tudományterület gyökereit, fogalomkészletét, történetét, szemléletét és célját.

A Farkas Judit által írt *„Környezetfilozófia”* című alfejezetből megtudhatjuk, hogy a környezetfilozófia mint alkalmazott tudomány nagy hatást gyakorolt a humán környezettudomány kialakulására és máig meghatározó szerepet játszik a szemléletmódjában a nem emberi létezők és az ökológiai igazságosság iránti elkötelezettségével. Az alfejezet többek között megismerteti az olvasóval a 20. század három legismertebb környezetfilozófiai irányzatát a mélyökológiát (deep ecology), a társadalomökológiát (social ecology) és az ökofeminizmust. Ezen irányzatok képviselői a kortárs környezeti és társadalmi problémákat már a földi életet fenyegető, sürgős megoldást igénylő krízisnek tekintették. Az volt a céljuk, hogy felfedjék a környezeti válság fogalmi, társadalmi, kulturális és történelmi hátterét, mozgatórugóit és működését. Úgy vélték, hogy csakis egy alapvető társadalmi vagy kulturális átalakulás segíthet az emberiségnek elkerülni a hosszú távú ökológiai katasztrófát.

A *„Közgazdasági válaszok a környezeti fenntarthatóság kihívásaira”* című alfejezetet Kocsis Tamás jegyzi, és nemcsak azt mutatja be, hogy a közgazdaságtan kétszáz éves történelme során az ember és a természet viszonyára hogyan tekintettek a közgazdászok, hanem napjaink két, a környezeti fenntarthatóságot előtérbe helyező közgazdasági irányzatát, a környezet-gazdaságtant és az ökológiai közgazdaságtant is összehasonlítja. Megállapítja, hogy míg a

neoklasszikus környezet-gazdaságtan a technológia, a gazdaságpolitika és az antropocentrikus etika viszonyaira összpontosít, addig az ökológiai közgazdaságtan mindezt fizikai, ökológiai és akár teológiai megfontolásokkal is kibővíti. A szerző következtetése nyomán amellet érvel, hogy a gazdasági fejlődés környezeti szempontból fenntarthatóbb formáinak van létjogosultsága.

A vallások szerepét tekinti át az ember és a természet viszonyában a „*Vallás és ökológia*” címet viselő alfejezet. Azt hangsúlyozza, hogy a fenntartható jövő érdekében új világképre és környezettudatos etika kialakítására van szükség, és ebben a folyamatban a vallás lényeges szerepet tölthet be. A különböző egyházak vezetői és követői nemcsak bekapcsolódhatnak az ökológikus diskurzusba, hanem maguk is közös elveket, megoldási stratégiákat, cselekvési terveket dolgozhatnak ki. Farkas Judit, az alfejezet szerzője, a vallásoknak és egyházaknak azt a szerepét hangsúlyozza, hogy híveik körében közvetíthetik a környezetünk iránti felelősségtudatot és ezzel nagyon sok ember kapcsolhat be az ökológiai diskurzusba. Ebben a párbeszédben a vallási tanítások olyan értelmezését adják, amely szerint a természet rombolása és kizsákmányolása a természetfelettel szembeni bűn, a környezetbarát viselkedés pedig egyenesen vallásos kötelesség.

Balogh Róbert „*Zöldtörténelem? Hol van és hol lehetne a helye a történészek múltbeli környezeti problémákra vonatkozó munkájának?*” című, történelmi megközelítésű tanulmánya abból indul ki, hogy az ember és a környezet kapcsolatában beállt fordulat miatt a történészek munkája is rövidesen megváltozik. Az antropocén korszakban a történelem lényege nem a politikai hatalom vagy a társadalom és a kultúra történetének vizsgálata. Olyan új területekre kellene fókuszálni, mint az energiahasználati módok, az élelmiszer-termelés és -ellátás, a környezetvédelem, az anyagokkal és élőlényekkel való kölcsönhatás, vagy éppen az emberi testre és annak képességeire vonatkozó elgondolások feltárása. A szerző annak a hiányérzetének is hangot ad, hogy a történészi munkában a környezettörténet nem jelent meg. Szerinte az eddigi történetelmélet antropocentrizmusát a természeti és kulturális jellemzők hibrid megjelenési módjára kellene cserélni, és a környezettörténet legizgalmasabb kérdése, hogyan ragadható meg a jelenségek természeti és kulturális jellege.

Glied Viktor a „*Környezeti konfliktusok, társadalmi válaszok*” című fejezetben politológusként közelít a témához és azt hangsúlyozza, hogy a 21.

században már nem nagyon akadnak olyan konfliktusok, amelyeknek ne lenne környezettel összefüggő tényezője. A fegyveres összecsapásokban leginkább a természeti erőforrások és energiahordozók megszerzéséért és birtoklásáért vagy az ökoszisztéma leromlása következtében kialakult szűkösség miatt folyik a küzdelem. A szerző hosszabb távú, rendszerszinten jelentkező és lokális szinten, egy térségben vagy településen kialakuló környezeti konfliktusokat különböztet meg. Mindkét kategóriában jelen van az úgynevezett érdekhiérarchia, amikor a gazdasági és politikai döntéshozók egy magasabb szinten lévőnek vélt érdekre, gazdasági érdekekre és államérdekekre hivatkozva alacsonyabb szintre sorolják azokat a környezeti érdekeket, amelyek egyben társadalmi érdekek is. A szerző tanulmányában, a környezeti konfliktusok elkerülésére három lehetőséget mutat be. A lakosság feje fölött meghozott beruházási döntéseket, amelyek a nem demokratikus országok sajátjai. Másik lehetőség az ellentételezés, amikor a befektető kompenzálja a beruházás következtében kialakuló problémákat. Harmadik út pedig az lehet, ha a beruházók és a döntéshozók együttműködnek a helyi lakossággal, a helyi és országos civil szervezetekkel.

Jogi megközelítésű Pánovics Attila „*A jogi szabályozás alapproblémái a környezetvédelemben*” című tanulmánya. A jog eleve „antropocentrikus” jellegű, hiszen a jogviszonyok keretében emberi magatartásokat szabályoz és a fák vagy a következő generációk számára jelenleg még nem tud jogokat biztosítani. A szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a globális környezeti problémák kezelésének alapvető feltétele a hatékony nemzetközi együttműködés lenne, ám az elmúlt évtizedekben a fejlett országok a nemzetközi környezetjog – többnyire nem kötelező érvényű – „puha jogi” (soft law) eszközeivel igyekeztek szabályozni a környezet/természet használatát, így az intézkedések elsősorban a megjelenő problémák tüneti kezelésére voltak elegendők.

Az ember és természet viszonya mindig is a kulturális antropológia vizsgálati körébe tartozott, így nem meglepő, hogy ez a tudományág vezető szerepet játszott a humán környezettudomány kialakulásában. A „*Környezet, antropológia*” című tanulmányában Farkas Judit tekinti át azokat az antropológiai irányzatokat, amelyek a humán környezettudománnyal rokonítható területeket vizsgálják. A szerző tanulmányában igyekszik meghatározni az antropológia helyét és szerepét a jelenkori környezeti kérdésekben.

Nyers Szilvia az „Ökoszociális munka. Újabb kihívások a szociális szakma horizontján” című írása arra hívja fel a figyelmet, hogy Magyarországon a szociális szakemberek gyakorlati tevékenységében még nincsenek benne a környezeti szempontok, a civil szektor viszont évek óta hiánypótló szerepet vállal a sérülékeny csoportok képessé tételének (empowerment) fejlesztésében (pl. szociális kertek létrehozásával). A szociális munkások jórészt a társadalom alsóbb rétegeivel dolgoznak, vagyis olyan kliensekkel, akiket a politikai és gazdasági szférában bekövetkező változások vagy akár a klímaváltozás is markánsabban érint. A környezeti problémák fokozódására a szociális szférának is reagálnia kell. Erre megfelelő forma a zöld vagy ökoszociális munka (green social work), a segítség holisztikus megközelítését hangsúlyozó koncepció, amely az emberi faj mellett magában foglal minden élőlényt, és ezáltal egy, az egész Földet átfogó, globális paradigma. Értéktérrendszerét tekintve egalitárius, kihangsúlyozza az inklúzió, az erőforrások igazságos elosztásának központi szerepét, valamint az egyének jogát a méltóságteljes és fenntartható élethez.

Varga Anna „Természetvédelem és hagyományos ökológiai tudás” című tanulmányában az ökológia tudománya és a modern kori természetvédelem paradigmaváltása, a humán tudományok megjelenése és a hagyományos ökológiai tudás (traditional ecological knowledge) szerepe kerül bemutatásra. Háttérben az a felismerés áll, hogy a természeti értékeket sokszor a táji adottságokhoz igazodó emberi tevékenység határozza meg és az ökológiai folyamatokban a helyiek kulturális öröksége, világnézete, gazdasági és társadalmi helyzete tükröződik.

Takács-Sánta András „A közlegelők tragédiája és komédiája” című tanulmányában érzékletes példán keresztül vezeti le a természeti közjavaink versengő kihasználását, majd megoldási stratégiákat is kínál. A bemutatott példájával arra figyelmeztet, hogy a környezeti problémákra adott eddigi társadalmi válaszaink elégtelenek, változtatnunk kellene a gondolkodásmódunkon, valamint fel kellene számoljuk a nyugati társadalmak jelenlegi atomizáltságát és újra fel kellene fedoznunk a kisközösségeket.

Máté Gábor és Pirisi Gábor a társadalomföldrajz és a tájkutatás felől érkezve vizsgálják meg két kérdést, a globális túlnépesedést, illetve a táj fogalmának és jelentőségének tárgykörét. Közös jövőnkben a demográfiai kérdések is kulcsszerepet játszanak. A fenntartható fejlődési paradigma kétségbeesetten igyekszik egyensúlyozni az ökológiai, közgazdasági,

társadalmi és politikai realitások között. Pirisi Gábor „Néhány szó a globális túlnépesedésről” című írása azt latolgatja, hogy ki tudjuk-e elégíteni az egyre növekvő emberiség fogyasztói igényeit anélkül, hogy bolygónk klímája összeomlana. Máté Gábor a táj jelentőségéről ír a humán környezettudományi kutatásokban. Megállapítja, hogy a különféle tudományok, bármennyire is egzaktak tűnnek, a táj szubjektív felfogását és értékelését valósítják meg, miközben a táj az egyes kultúrák sajátosságaitól függően etnikus, vallási, gazdasági, politikai és hatalmi kölcsönhatások és szándékok terepe.

A környezeti problémák olyan alapvető szükségleteinket is érintik, mint az élelem, ezt járja körül Mendly Dorottya és Mihály Melinda „Az élelmezés mint globális kihívás” című tanulmánya. Az alfejezet kritikusan közelít az élelmiszerrendszer két legjelentősebb mai reformkísérletéhez, az elfogyasztott élelem térbeli közelségének fontosságához és a természetstechnológia környezetbaráttá és egészségesebbé tételéhez, mert ezek a változtatási próbálkozások nem törekednek a valódi problémát jelentő kapitalista piaci viszonyok felszámolására. Ugyanakkor kiállnak az élelem-önrendelkezés és az agroökológia mellett, mert ezek a társadalmi mozgalmak a globalizált élelmiszerrendszerek által teremtett rendszerszintű kihívásokra mutatnak rá.

Nagy Gyula a környezeti igazságosságról szóló szövegében a környezeti problémák egy rejtettebb, de bizonyos társadalmi csoportokat annál súlyosabb következményekkel sújtó területet vizsgál a földrajztudomány szintetizáló látásmódjával. Kifejti, hogy az igazságtalanságok érzékelése az egyén és a közösség szociokulturális és jövedelmi tényezői által befolyásoltak. Azok a társadalmon belüli technológiai és igazságosságbeli hiányosságok okozzák, amelyek nem képesek az erőforrások megfelelő kiaknázására és a hátrányok és előnyök megfelelő elosztására.

A humán környezettudomány úgy véli, hogy a művészetek fontos eszközei az ökológiai problémák kommunikálásának és a megoldásuk felé tett lépésként értékelhetők. Az első fejezetet záró „Természet, művészet, aktivizmus” című tanulmány, amelyet szintén Farkas Judit jegyez, bevezetést kíván nyújtani a környezetművészetbe (environmental art) vagy ökoművészetbe (ecoart). Hazai és nemzetközi példákon keresztül áttekinti, hogy a kortárs képzőművészet milyen kreatív válaszokat ad a környezeti problémákra és milyen szerepet játszik a problémák feltárásában, megértésében, illetve miként inspirálhat megoldásokat, kollektív cselekvéseket.

A könyv második, a közösségi válaszokkal foglalkozó egységében olyan kezdeményezéseket és konkrét magyarországi közösségeket ismerhetünk meg, amelyek a humán környezettudományával azonos szemlélettel közelítenek a kortárs környezeti, társadalmi, gazdasági és etikai problémákhoz, és komplex választ igyekeznek adni azokra. Közös bennük, hogy az együttműködésen alapuló közösségi válaszokban látják a megoldást. Ezek az alulról szerveződő (grassroot) csoportok, alternatívát kínálnak az antropocén apokaliptikus víziójára, és egy új világkép, társadalmi képzet (social imaginary) kialakítására és elterjesztésére törekednek. Két kuliskoncepciójuk a lokalizáció és a nem-növekedés (degrowth) ideája. Bár az első nagy fejezet is tartalmaz magyar vonatkozásokat, a „Közösségi válaszok” című második blokkban kifejezetten magyarországi közösségi példákra fókuszálnak a szerzők. Ebben a részben olyan konkrét városi és vidéki környezetből származó esettanulmányokkal találkozhat az olvasó, amelyek választ kínálnak nemcsak az ökológiai, hanem a társadalmi problémákra is.

Balogh Pál Géza, Kaszás Luca és Kiss Rebeka Márta *„A Kóspallagi Öregház-projekt mint részvételi akciókutatás és ökológikus helyi fejlesztés”* című írása egy olyan, a néprajzi adatgyűjtés és a közösségfejlesztés sajátos jegyeit hordozó, fiatalok által irányított ökológikus helyi fejlesztési program lehetőségeit mutatja be, ahol nem a megjelent tudományos írásművek jelentik az elsődleges produktumot. A projekt középpontjában a helyi, a helyhez szorosan kapcsolódó tudások használatba vétele áll. Célja a helyi természeti környezet adottságaival harmóniában élő közösség létrehozása.

Napjaink környezeti és a velük szoros kapcsolatban álló gazdasági és társadalmi problémái felértékeltek az addig szokatlan megoldási módokat, a zöldmozgalmakkal és az ökológiai életreform mozgalmakkal együtt az ökofalvak létezése is egyre ismertebbé vált. Farkas Judit ökofalvakról szóló tanulmánya bepillantást enged a nemzetközi és a

magyarországi ökofalu-mozgalom történetébe és jelenébe. Az ökofalvak az ökológiai gondolkodás és a közösségi lét keresztmetszetében állnak és így jól kapcsolódnak a humán környezettudomány gondolatvilágához.

Szintén Farkas Judit jegyzi a kötet *„Nem költözhetsz mindenki vidékre. Városi közösségi válaszok”* című tanulmányát. A városok meghatározó befolyással bírnak a természeti környezetre, ezért kikerülhetetlenek a humán környezettudomány számára. A városokra mint ökoszisztémára tekintő komplex városfejlesztési törekvések egyre dominánsabbak a kortárs fenntarthatósági diskurzusokban is. A kötet e része az alulról szerveződő városi közösségekre fókuszál, azon belül a közösségi kerteket és az Átalakuló Városok Mozgalmat veszi górcső alá. Az alfejezet végén a budapesti Átalakuló Wekerle és a pécsi Zöld Folt Községi Kert példáját találja az olvasó.

A kötet zárásaképpen Takács-Sánta András mutatja be az általa elindított közösségi kezdeményezéseket, a Kisközségi Programot és az Új Koma Hálót. A szerző szerint, a társadalmi atomizáció meghaladása jelenthet kiutat az ökológiai válságból és ehhez ökológikus közösségek létrejöttére van szükség. Ezek megszervezésének egy sajátos gyakorlati példáját mutatja be a Kisközségi Program ismertetése során, amely kutatási és akcióprogram is volt. Az akciókutatás során vizsgálatokat végeztek, miközben egy társadalmi változást is igyekeztek előmozdítani. A társadalmi változás aztán több helyi ökoközség összekapcsolódásával egy új szerveződést hozott létre, az Új Koma Hálót. A szervezés és építkezés folyamatát is ismerteti a tanulmány.

Végezetül a könyv szerkezeti felépítésével kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a kötet kutatóknak, egyetemi hallgatóknak és érdeklődőknek egyaránt szól, ezért nagy előny, hogy a fejezetek végén bőséges jegyzetapparátus segíti a tájékozódást, így nemcsak a humán környezettudományt, hanem a hozzá tartozó szerteágazó gondolkört is segít megismerni.



Kenéz György: Kötél, bot és csend

NE MINDIG ÉS NE MINDENHOL – TELEFONNOZZ! Megjegyzések Czirják Erika Mobil-mesék című könyve kapcsán

DOI 10.35402/kek.2025.3.15

„Hogy lehetett az, hogy az emberek nem voltak mindig és mindenhol elérhetőek? Nem láthatták semmilyen kijelzőn, hogy ki kereste őket telefonon, ha éppen nem voltak otthon? Hogy jutott idejük arra, hogy chatelés helyett személyesen beszélgessenek egymással? Naaa és az internet? Anélkül hogy lehet egyáltalán élni? Honnan tudták meg a világban történt fontos híreket és a pletykákat? Hogy tudták követni a kedvenceiket? Mivel játszottak akkoriban a gyerekek?” (Czirják 2024a:9)

Bevezető gondolatok

Czirják Erika meseíró, meseterapeuta. 2022-ben magánkiadásban jelent meg *Mobil-mesék* című kötete, az illusztrációkat és a borítóttervet Lakatos Eszter készítette (Czirják 2022). 2024-ben látott napvilágot a második kiadás. A könyv célja, „küldetése a megfelelő, felelős mobilhasználat segítése” (Czirják 2024b). A kiadvány alcíme is ezt tükrözi. Az 5 éves kortól ajánlott mesék nem demonizálják az „abszolút eszköz” (Ferraris 2008:99) szerepét betöltő okostelefont, azonban rámutatnak használatának veszélyeire. Nem keltenek morális pánikot a hordozható világháló kapcsán, ehelyett inkább annak derűs és árnyoldalát villantják fel egyaránt.

A mesekönyv narratív íve, valamint az azt magában foglaló világ a következőképpen kivonatolható. Az egymásba fűződő történetek főhőse egy öntudatos és hiú, karcsú megjelenésére és funkcionális sokszínűségére büszke okostelefon, akinek neve Mobil (így, ebben a formában, nagy kezdőbetűvel írva). Mobil elégedetten ringatózott tulajdonosának biztonságot nyújtó nadrágzsebében, azonban környezetének egyre hevesebbé váló mozgolódása következtében, hiába igyekezett megszokott helyén maradni, kicsusszant onnan, és beleesett a tengerbe. Az emberi kéz pedig már képtelen volt elérni a vízben, vagyis megmenteni őt. A viharos hullámok elnyelték és elsodorták.

Mobil bűvkörében

A víz alatti világban főhősünk folytatja korábbi tevékenységét. Miután ismeretséget köt egy bohóchallal,

kijelzőjén planktonokat jelenít meg, ezzel elkápráztatva, ámulatba ejtve és egyben megtevesztve őt. Ezt követően autóversenyzős játékot mutat neki és egy időközben felbukkanó tengeri csigának, ők pedig nyomban belefeledkeznek az újszerű elfoglaltságba. Olyannyira magukkal ragadják őket a digitális élmények, hogy tudomást sem vesznek megérkező barátjukról, a tengeri sünről, aki bújócskázni hívja őket. Rá sem hederítenek, sőt, egyenesen elhajták maguktól. Ezen a ponton érdemes hosszabban idézni a tengeri sünnel kapcsolatos, értetlenséget és szomorúságot kifejező, szemléletes monológját: „Fura! Eddig mindig úgy játszottunk, hogy figyeltünk egymásra, örültünk, és közben jókat kacagtunk. Miféle varázslatos játék lehet ez? Én inkább maradok a bújócskánál! Sokkal mókásabb dolog felkutatni a legtökéletesebb bunkihelyeket, és lélegzet-visszafojtva várni, hogy ki talál rám, miközben minden süntüskémbe dobog a szívem. Ez adja a játék igazi élményét! De hát ezt ők is tudják! Akkor most mi történik velük?” (Czirják 2024a:21)

A tengeri sünn és a bohóchal olyannyira belefeledkezett a videójáték lebilincselő, ellenállhatatlanul sodró (Szűts 2018:339–341; lásd továbbá Csíkszentmihályi 2022) világába, hogy minden egyéb megszűnt, érdektelenné vált számukra. Elúszott az idő (Czirják 2024a:27). Még beszélgetni is elfelejtettek egymással (Czirják 2024a:31). Az adott összefüggésben érdemes kiemelni, hogy a „beszélgetés” című mese pedig éppen az online keretek között zajló csevegés visszasságaira hívja fel a figyelmet. Az üzenetváltásokban ugyanis gyakran egymáshoz lazán kötődő személyek vesznek részt, akiknek ismeretsége, „barátsága” nem feltétlenül igényel elköteleződést, ebből kifolyólag nem is mindig rendelkezik érzelmi mélységgel, nemritkán ez rövid életű kapcsolódás. A testetlen kommunikáció pedig aszinkron is lehet, vagyis nem mindig valós időben zajlik (Haidt 2024:19). A vonatkozó jellemvonások könnyen okoznak félreértéseket. Mindezt szemléletes módon, narratív formában érzékelteti is a szöveg. Nem véletlenül szerepel a címben zárójel. A chatelés ugyanis nem beszélgetés a szó eredeti értelmében (Benczik 2006:43–44).

A *Képmutogatás* című mesében Mobil a tengeri gyorsulóverseny győzteseivel, egy medúzával, egy polippal és egy csikóhallal megismerteti a

fényképezkedés, valamint a szelfik közösségi médiában való megosztásának örömeit. A fotók készítésének folyamata azonban csakhamar kényszeressé válik, és ádáz konkurenciaharcot okoz. A „képmutogatásban” részt vevő antropomorfizált állatok nárcisztikus hajlamaikról tesznek tanúbizonyságot (Kepe 2022), és a technikai közeg működés módjának megfelelően fel is erősítik azokat. Egyúttal a testképzavar aggasztó tüneteit is produkálják. A pozitív visszajelzések, megerősítések hajszolóivá, rabjaivá válnak a résztvevők: „A lányok szeme előtt csak a »még több« lebegett. A még több like és a még több szív illúziója” (Czirják 2024a:39). Miként szintén a szövegben olvasható: „a like-ok, szívecskék, ölelések azt jelentik, hogy nagyon tetszik másoknak például Edú fotója. Akinek sikerül minél többet gyűjtenie, az a legmenőbb, az tetszik a legjobban másoknak” (Czirják 2024a:36). A szelfik készítésének, filterezésének és közzétételének obszesszív folyamatában a bántások, negatív kommentek is gyorsan megjelennek, és tapasztalhatóvá válik a szorongás (Haidt 2024), valamint a szociális kapcsolatok gyengülése, eróziója. (Vesd össze Lenier 2020)

A *Rám figyelj!* című mese az online tartalmak, érdekesebbnél érdekesebb fotók, videók, információk (Czirják 2024a:50) szakadatlan habzsolásának függőséget okozó (Lembke 2022) működés módját és következményeit tematizálja (Hari 2022; Steigervald 2024; Beke – Szűts 2022). Azzal, hogy Mobil magára vonja és fenntartja a figyelmet, mindenkit a bűvkörébe vonva, nem szándékozik rosszat tenni. Tevékenysége nem eredendő gonoszságról tanúskodik, csupán a készítői által beléptetett hajtóerőknek engedelmessé válik (Berger 2023:29). Fontos, sőt, mi több: nélkülözhetetlen „szeretne” lenni. Megjelenik továbbá a kötetben a digitális térben is tapasztalható kiközösítés, megbélyegzés, valamint az íróknak az ábrázolt világához remekül alkalmazkodó nyelvi leleményét idézve: a „kiollózás” (Czirják 2024a:62) problémaköze is.

Megoldási javaslat

Czirják Erika könyve egyrészt a gyermeki világot is érintő mediatizálódás (Berger 2023) és digitális téboly (Kardaras 2022) mesészerű megjelenítése, másrészt a megoldás lehetőségének derülő felvillantása. Ez utóbbi vonatkozást szintén magukban hordozzák a történetek, továbbá a felelős mobiltelefon-használatot elősegítő egy családon belüli megállapodás kapcsolódik a törzsöveghez. A potenciálisan problémássá váló telefonhasználat megelőzése, illetve a már kialakult bajok orvoslása érdekében a kötet szerint

kulcsfontosságú a mobilok alkalmazásának időben és térben történő korlátozása, vagyis „[k]épernyőmentes terek és időszakok” (Czirják 2024a:85) kijelölése. Ily módon teremthető meg az online és az offline élet közötti egyensúly (Beke 2025). Ne mindig és ne mindenhol – telefonozz! Így foglalható össze röviden a kötet tanulsága. Ennek megfelelően a könyv eszközhasználatot illető alapgondolata az, hogy a használó kezében van a döntés. Ő irányít; akaraterejének, elszántságának köszönhetően függetlenítheti magát az algoritmusok kényszerétől.

A borító vidámságot tükröző képi világa a vonatkozó célok elérhetőségét sugallja. Mobil és a mesékben felvonultatott állatok harmóniában, egyetértésben, egymást átölelve, mosolyogva jelennek meg azon. Hasonlóképpen értelmezhető a kötet történetvezetésének keretes szerkezete is. Az első mesében Mobil a tengerbe pottyant, a kötetzáró történetben újdonsült barátai megmentik őt a lemerüléstől. Kijuttatják a vízből, ő pedig visszajut tulajdonosához.

Összegzés

Czirják Erika mesekönyve nem csupán a gyermekekhez, hanem – közvetetten – a felnőttekhez, különösen a szülőkhöz és pedagógusokhoz is szól. A *Mobil-mesék* történetei játékos formában érzékeltetik, hogy a digitális világ nem önmagában jelent veszélyt, hanem akkor, ha kritikátlanul, mértéktelenül és céltalanul simul bele mindennapjainkba. A mesék ugyanakkor nem tiltani vagy riogatni akarnak, hanem beszélgetésre hívnak: segítenek felismerni a problémás mintázatokat, és támpontokat adnak a tudatosabb használathoz. A közösen kijelölt „képernyőmentes terek és időszakok” nem megvonások, hanem lehetőségek – arra, hogy újra egymásra figyeljünk, offline is.

Felhasznált irodalom

- Beke Ottó 2025 Az online és az offline élet közötti egyensúly. Megjegyzések Steigervald Krisztján könyvei kapcsán. *Kultúra és Közösség*, 1, 167–170.
- Beke Ottó – Szűts Zoltán 2022 Online sodródás és mértéktelen tartalomfogyasztás. A digitális kultúra és a közösségi média egyik meghatározó attitűdje. *Korunk*, 9, 101–109.
- Benczik Vilmos 2006 *Jel, hang, írás. Adalékok a nyelv medialitásának kérdéséhez*. Trezor Kiadó, Budapest.

- Berger Viktor 2023 *Az életvilág mediatizálódása*. L'Harmattan, Budapest.
- Czirják Erika 2022 *Mobil-mesék. Mire, mennyit, hogyan? Mese a felelős mobilhasználatról*, illusztrálta Lakatos Eszter. Magánkiadás, Budapest.
- Czirják Erika 2024a *Mobil-mesék. Mire, mennyit, hogyan? Mese a felelős mobilhasználatról*, illusztrálta Lakatos Eszter. Második kiadás. Magánkiadás, Budapest.
- Czirják Erika 2024b *Mobil-mesék. 15 inspiráló mese a felelős mobilhasználatról. Czirják Erika hivatalos weboldala*, <https://czirjakerika.hu/termek/mobil-mesek/> (Letöltés dátuma: 2025.05.30.)
- Csikszentmihályi Mihály 2022 *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*, fordította Legendyné Szabó Edit. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ferraris, Maurizio 2008 *Hol vagy? A mobiltelefon ontológiája*, fordította Gál Judit. Európai Könyvkiadó, Budapest.
- Haidt, Jonathan 2025 *A szorongó nemzedékek. Hogyan vezetett a gyerekkor nagy áthuzalozása a mentális betegségek számának megugrásához?*, fordította Papolczy Péter. Corvina Kiadó, Budapest.
- Hari, Johann 2022 *Tönkretett figyelem. 12 ok, amiért nem tudunk koncentrálni*, fordította Kránicz Dorottya. GABO Könyvkiadó, Budapest.
- Kardaras, Nicholas 2022 *Digitális téboly. Mentális egészség és közösségi média, avagy mit tehetünk az ép elménkért*, fordította Kós Krisztina. Jaffa Kiadó, Budapest.
- Kepe Nóra 2022 *A közösségi média önimádó embere. Technológiai emberkép a 21. században*. L'Harmattan Kiadó – TIT Kossuth Klub Egyesület, Budapest.
- Lembke, Anna 2022 *Dopaminkorszak. Hogyan találjunk egyensúlyt a függőségekre épülő világban*, fordította Bujdosó István. Libri Könyvkiadó, Budapest.
- Lanier, Jaron 2020 *Miért töröld magad azonnal a közösségi oldalakról?*, fordította Harasztos Ágnes. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Steigervald Krisztián 2024 *Generációk harca a figyelemért. Hogyan tanuljunk egymástól, egymásért?* Partvonal Könyvkiadó, Budapest.
- Szűts Zoltán 2018 *Online. Az internetes kommunikáció és média története, elmélete és jelenségei*. Wolters Kluwer, Budapest.



Kenéz György: Ugyanarra vagy másfelé?

FROM OPINION TO PROFESSIONAL AND ACADEMIC REVIEWS: A FOCUS ON EDITORIAL AND PEER REVIEW PROCESSES

DOI 10.35402/kek.2025.3.16

Abstract

Reviews represent an integral part of academic work, an always up-to-date and significant contribution to scientific activities and their outputs. Therefore, the aim of the present study was to position and define academic reviews among other (professional versus opinion) reviews, and to focus on the review processes of academic publishers (and organisations), by presenting theoretical knowledge, examples and practical advices. To this end, personal editorial (and related) experiences and literature sources were collected and processed. Academic reviews as specific types of professional reviews (opposite to opinion reviews) were found to ensure the validity of science and the dissemination of knowledge from research. Although to some extent these showed similarities to other (e.g. art) reviews, they had developed distinct processes in which editorial and peer reviews (usually) together resulted in the decision-making about the acceptance or rejection of manuscripts. While detailing the alike evaluation aspects/criteria of paper and thesis reviews, check lists and evaluation forms/sheets were introduced. Finally, the current challenges of editorial and peer review processes (i.e. preprints, open vs blind reviews, assigning reviewers, AI-assisted review process) were outlined.

Keywords: artificial intelligence-assisted review, desk rejection, dissertation/ thesis review, editorial review, formal/ professional review, informal/ opinion review, paper review, peer review

Absztrakt

A bírálatok a tudományos munka szerves részét képezik, mindig naprakész és jelentős hozzájárulást jelentenek a tudományos tevékenységekhez és azok eredményeihez. Ezért a jelen tanulmány célja az volt, hogy a tudományos bírálatokat más (szakmai kontra vélemény) bírálati folyamatok között elhelyezze és meghatározza, valamint hogy az akadémiai kiadók (és szervezetek) bírálati folyamataira összpontosítson elméleti ismeretek, példák és gyakorlati tanácsok bemutatásával. Ennek érdekében személyes szerkesztői

(és kapcsolódó) tapasztalatokat és szakirodalmi forrásokat gyűjtött és dolgozott fel. Az áttekintő rávilágított, hogy a tudományos bírálatok, mint a szakmai bírálatok egy különleges típusa, biztosítják a tudomány érvényességét és a kutatásból származó ismeretek terjesztését. Bár bizonyos mértékig hasonlóságot mutatnak más (pl. művészeti) bírálatokkal, különálló folyamatokat fejlesztettek ki, amelyekben a szerkesztői és a szakmai bírálatok (általában) együttesen eredményezik a kéziratok elfogadásáról vagy elutasításáról szóló döntéseket. A cikk- és szakdolgozatbírálatok hasonló értékelési szempontjainak/ kritériumainak taglalásakor ellenőrzőlisták és értékelőlapok kerültek bemutatásra. Végül a szerkesztői és a szakmai bírálati folyamatok jelenlegi kihívásai (azaz előnyomatok, nyílt kontra vakbírálatok, bírálók kijelölése, mesterséges intelligencia által támogatott bírálati folyamat) lettek felvázolva.

Kulcsszavak: cikkbírálat, mesterséges intelligencia által támogatott bírálat, szakdolgozatbírálat, szakmai bírálat, szerkesztői bírálat, szerkesztői elutasítás, vélemény

Introduction

Academic journals have remained “the preeminent mechanism” in validating and disseminating knowledge from research today, regardless the many other “avenues” (Danziger 2018). In their validation–dissemination process, usually both editorial and peer reviews¹ are employed. Although the former has the power to immediately reject a paper (based on the assessment of primary criteria, Fahy 2016), and make the final decision about it too (partially based on the further invited peer reviews, partially based on editorial preferences, Danziger 2018); the latter is

¹ Although the term peer review can have varying applications (e.g. it can define the evaluation of one's teaching methods in class), herein it refers to a written quality appraisal on scientific oeuvres. About the peer review of teaching (in general, and in practice with guidelines), see University of Tasmania (n.d.); for a literature review on the peer review of teaching in higher education, see Thomas et al. (2014).

the “gold-standard process” (Kusumoto et al. 2023, p. 2054), “the bedrock” (Sovacool et al. 2022), the assurance and guarantee of the validity of science and academic research and publications, because it evaluates the manuscripts in-depth based on several core criteria.

Therefore, reviews represent an integral part of academic work,² an always up-to-date and significant contribution to scientific activities and their outputs. For that reason, their preparation requires an accuracy-, discipline- and rigour-driven approach tailored to the specific field of research. However, the review process in general, although it is usually supported by the (in)formal policy (including check lists and/or evaluation forms/sheets) of the publisher (or organisation), face multiple challenges nowadays (i.e. preprints, open vs blind reviews, assigning reviewers, AI-assisted review process) that have to be addressed to ensure the adequate validation and timely dissemination of science.

This article aims to position and define academic reviews among other professional reviews (compared to e.g. art reviews) and opposite to opinion reviews, and to focus on the review processes of academic publishers, by presenting theoretical knowledge, examples and practical advices. Thus, it delves into the attributes, processes and current challenges of editorial and peer reviews on papers (and – by showing similarities – theses) in general and specifically on certain journals/publishers, while equipping readers with a reviewer check list and an evaluation form/sheet. For these, it is greatly relying on personal editorial experiences gained through academic (universities, research institutes, journals) and professional (mainly publishing) activities³; while – where it is indicated with in-text reference – drawing on scientific sources from

databases such as EBSCO, Science Direct and Web of Science as well.

Opinion and Professional Reviews

Review means appraisal, assessment, critique, evaluation, judgement, reflection, by synonyms. And by definition, it is a formal or informal – depending on the type of review – reflection to someone or something exposed to be tasted, seen, heard, smelled, touched... experienced (e.g. physician, restaurant, exhibition, song, perfume, textile etc.), by appraising, assessing or evaluating it through a critical, but favourably constructive, approach, where the final judgement is published somewhere – likely in a relevant place, information source (e.g. kitchen guide, art magazine, newspaper).

Informal or – with other word – *opinion reviews*, asked by product or service providers to be done by their (potential) buyers, appeared first as a quality insurance: the feedback they received was part of their market research, and helped them in their pricing strategy and product/service development (e.g. electronic tools like vacuum cleaners, units of hospitality like hotels).⁴ These reviews were anonymous or not, but were kept usually enclosed (confidential) by the person or company who requested them.⁵ But the wider usage of internet first created specific platforms (websites) for buyers and users to provide feedback and compare more products and services at one place, then it led bigger internet service providers (e.g. Alphabet, or as we knew it, Google⁶) to give a general chance to

² This concerns not only editorial and peer reviews on scientific oeuvres (papers and books), but thesis and literature reviews too. Thesis reviews are prepared regularly for potential graduates at most of higher educational institutions; literature reviews are prepared as singular research materials or as part of empirical works.

³ As a result, terms such as opinion (informal) and professional (formal) reviews; principles, insider and outsider point of views of (art and) academic reviews; a priori and post review processes; independent (autonomous) and dependent (subservient) reviews, were coined and described for this academic writing guide in the preparation process organically, without the use of other sources or artificial intelligence. However, this does not exclude the possibility for them to not exist somewhere else.

⁴ In the 1920s, creative testing; in the 1930s, public polling; in the 1940s, focus groups; in the 1950s, motivational research; in the 1960s, predictive statistical techniques; in the 1970s, a new model for market segmentation; in the 1980s, theories linking attitudes and behaviours; in the 1990s, web analytics as part of marketing mix; in the 2000s, the Net Promoter Score; in the 2010s, the on-demand consumer insight appeared on the horizon of market research (Booker, 2024). In the 2020s, nowadays, market research is no longer belonging solely to academics: the former inventions boosted by technology has made market research easier and cheaper than before, hence, it has become more accessible/ affordable for companies too.

⁵ For the past, present and future of market research, see Yallop, Baker & Wardle (2022). For The Market Research Encyclopaedia, see Barabba (1990).

⁶ Google decided to award opinion reviews with Google Play or PayPal credits for all survey completion (Google, n.d.).

basically anyone to rate almost anything (e.g. post offices, hospitals, cemeteries etc.) and make his/her opinion immediately public.⁷

While the production of such informal or opinion reviews have become quite uncontrollable (especially for the person or company about whom/which they are written online), the creation of *formal* or *professional reviews* remained very disciplined and checked. As their name suggests, a professional, an expert in a specific field, who possesses the necessary knowledge and skills to assess the merits and pitfalls of the person or the thing being reviewed, and is deeply familiar with him/her or its context, is only requested or entitled to conduct the review. Therefore, preparing the review (i.e. formatting, referencing, content requirements, processes etc.) follows the written or unwritten rules and regulations or habits and traditions of the field (See Example 1). At the finalisation, it is always checked by a competent person (e.g. a supervisor, editor, peer etc.) before sharing. Sharing can be making it public or kept confidential (depending on the request), and the publishing can be anonymous or not (depending on the type of review). Spheres such as art (including culinary art) and academics have a long history and specific rules and traditions for professionally reviewing works, outcomes of art and research.

Academic Reviews

Academic reviews are regularly done on written works such as papers (e.g. classical research

⁷ There is a slight difference between the herein described opinion (informal) reviews and the Opinion articles of newspapers and gazettes. These can either hire editors and columnists (or experts) to write their opinion about a certain (e.g. economics-, foreign affair-, politics-related) issue in an article format, or publish readers' voluntarily prepared (sometimes for a call) and submitted opinions. The content of these articles, besides the required writing style and language, is usually not disciplined (referencing, if there is, happens in hyperlinks). For example, the Wall Street Journal (n.d.), under the section title Opinion, publishes Editorials, Commentaries, Columnist articles, in which it expresses the various (but more-or-less harmonious on certain principles) opinion (i.e. subjective standpoint) of the newspaper's colleagues about the actual issues, phenomena, events. (The journal has a separate section for Reviews in Architecture, Art, Book, Film etc.)

EXAMPLE 1

ArtReview (n.d.): *About, Opinion, Reviews*
ArtReview, that was founded in 1949, has become one of the most known international contemporary art magazines, distributed in Europe, the Americas and Asia-Pacific. It publishes nine issues a year for both a specialist and a general audience, among which the December and the January issues are dedicated to particular areas/themes. It publishes Opinion articles and (professional) Reviews too. Although both types should be written in a clear manner, the former rather focuses on expressing dilemmas, thoughts, feelings about certain art-related issues, phenomena, events (see e.g. Cortés, 2025); the latter rather discovers, describes and evaluates art creations (pieces, collections, exhibitions etc.) of any kind (e.g. films, poems, paintings etc.), explores professional career and art poetica (see e.g. Wu 2025).

materials submitted to scientific conferences or journals, etc.), dissertations/theses and different types of literature sources, especially books (e.g. monographs, text books etc.). The reason for that – similarly to the initial product and service reviews – is the quality insurance, in terms of science. The ultimate question is always: *to what extent the reviewed material is scientifically sound and perspicuous (comprehensible)*? Therefore, academic reviews *aim* to evaluate the scientific validity, the academic writing and the research methodology of the materials. And in all cases (regardless the type of material), because the stakes are high, the answer(s) to the above question form(s) a decision about the acceptance of the submitted work in the academic community. This acceptance may lead to further advancements for the original author like the publication of the paper, reception of a certificate (e.g. diploma) or a prize, increase in the (book) sales, readings and citations etc.

Academic reviews can be categorised in more ways, e.g. based on who carries out the review, i.e. the editor or a peer, and what type of material is reviewed, i.e. a paper, a thesis or a book etc. However, there are principles that any academic review should consider to follow.

Principles of Academic (Compared to Art) Reviews

Reviews in academic sphere should be shorter in their length than the original material about which they are created (e.g. papers, books etc.). It is in common in them and in other professional reviews that academic reviews too have to be accurate, thorough, rigorous at the evaluation, and constructive at the suggestion process (depending on the overall quality of the material, the latter can be either detailed or rough).

Also, that in the best case, their writer can take both an *insider* (connection) and an *outsider* (knowledge) point of view during the assessment. The difference is that in some other professions like art, while the reviewer evaluates the material to the best of his/her factual knowledge in the field, at the same time, (s)he usually creates an emotional attachment, connection to it as well through his/her senses. In contrast to that, in academics, the reviewer should rely on his/her mind overwhelmingly, hence the general knowledge on how to proceed with such a review provides the outsider, and the personal connection to, the deep knowledge and understanding of the specific topic gives the insider angle in the review process.

It is also in difference that since the distinct professions have developed distinct technical vocabularies, they use different *languages* in their reviews to evaluate different *aspects/criteria*. Therefore, while in fine painting (see Example 2), reviewers might look for the *ars poetica*, the former collections/ exhibitions, the depiction style and technique, the materials etc.; in academics (see Example 3), they might look for the theory, the methods, the research objective or questions, the hypotheses etc. And the different *content* can be followed by a different *structure*.

However, similarly to art reviews (or architecture, poetry book, film etc. such those in e.g. Wall Street Journal before), the reviews on academic books can also be *published openly*, with the reviewer's name (and affiliation), in scientific annals and journals. These reviews rather serve as sources of a one-time judgement for praising and/or criticising the oeuvre (e.g. monograph) for its merits and drawbacks. In contrast, for scientific validation and dissemination of knowledge, specific *academic review processes* have been developed by the different publishers (or education/ research organisations).

EXAMPLE 2

Wu (2025): *Salman Toor's Night Vision*

"Painting in a style that falls between illustration and academicism, Salman Toor depicts queer men of colour in genre scenes that are at once nostalgic and speculative. The long-limbed and paunchy characters in Toor's world are seen gathered at parties, picnics and parades thick with bodies and sketches of bodies, enacting bygone or imagined encounters with friends and lovers. Wish Maker, Toor's first major New York exhibition since his institutional debut at the Whitney in 2020, weighs 19 of his paintings at Luhring Augustine's Chelsea location against 44 of his works on paper in the gallery's Tribeca space. Here, Toor not only portrays viable alternatives to a heteronormative world, in the form of queer spaces and sociality, but also accentuates his draughtsmanlike penitenti to represent, within his own fabulations, other images that might have surfaced – and to which it seems he could still return. [...]"

While Toor's images are, on one hand, palimpsests of art-historical precedents – The Scroller, for instance, harks back to Courbet's *Origin of the World* (1866), and *Beach* (2023), a work on paper in which a hairy male figure with wind-tossed locks poses on a foamy shore, recalls Botticelli's *Birth of Venus* (c. 1485) – on a literal level, too, Toor's works feature layers of half-erasures and revisions. Next to the figure's left hip in *Beach* is a severed hand, grey and mortified, which seems to have been abandoned when the figure's arm was raised. A bodily trace is also left in the charcoal, pencil and ink version of *The Scroller* (2024): a sketch of a foot haunts the composition's bottom-left corner. Toor reprises this ghost foot in the painting as a kind of artificial penitenti. Rather than being sketched out and later rejected, the trace here is a deliberate addition that counters the subject's voluminous flesh, a reminder of an unrealised idea preserved for future consideration, the way queerness as an ideal may be, in the words of José Esteban Muñoz, 'distilled from the past and used to imagine a future'."

EXAMPLE 3

Boonstra (2020): *Book Review: Limits: Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care*

“For much of sociology’s history, few of its scholars have cared about Robert Malthus (1766–1834) [...]. But when the extent of environmental problems became more apparent towards the end of that century, the appreciation of Malthus changed. Perhaps the reverend was right about nature’s limits?

As the book title reveals, Giorgos Kallis has no such doubt. Malthus’ error, according to Kallis, is not a failure to anticipate tractors and fertilisers, but assuming that nature is limited. [...]

Kallis explores ideas and practices that – different from Malthus, economics, neoliberal politics and icons from sustainability science – emphasise nature’s plenty. [...] While Kallis thinks very differently about nature’s limits and the necessity of economic growth, he is closer to Malthus than he admits when it comes to individual moral duties of self-limitation. Kallis ends with a plea to reinvent a culture of self-restraint for modern societies, starting by investigating the genesis and evolution of self-moderation: ‘Seeing civilization as the art of limiting the unlimited can help us to revisit other civilizations [...] to ask why and how they limited themselves’ (p. 128). [...] Yet, Kallis neither theorises nor investigates how these limits interact to shape social action and history. [...]

Sociologists have used these ideas to explore to what extent contemporary societies are undergoing a (de)civilising process in relation to nature (e.g. Quilley, 2009). A leading hypothesis is that increased knowledge about the effects of human development on earth’s ecology and geophysics, can induce moral restraints. [...]

To sustain human societies, Kallis suggests redirecting our focus from nature’s limits to processes of civilisation and decivilisation. [...] Kallis’ contribution lies not so much in proving Malthus wrong, but in raising questions about power and inequality in relation to global sustainability.”

Academic Review Process: Editorial and Peer Reviews

Academic review processes usually have at least two stages: editorial and peer reviews before the final decision is made about a manuscript (see Example 4). Hence, it is also possible that either editorial or peer reviews have more (sub)stages or rounds to ensure the expected quality of the manuscripts.⁸ However, too many review rounds may not be necessary as manuscripts passing two rounds are (were) initially “highly-polished” and “safe” to publish (possess expected quality for a good publication), so more rounds just delay the publication significantly, which prevents the timely dissemination of knowledge (Rust, 2018).

EXAMPLE 4

Fahy (2016): *Editorial – What happens after you submit a paper to Women and Birth: An insider’s view of editorial and review processes*

Women and Birth, a leading international academic journal with an impact factor of 1.56, has a two-stage review process: (1) an editorial review that can result in immediate rejection; (2) if the manuscript passes that, min. 2 peer reviews are further implemented. “In this way authors whose paper is rejected get a quick decision with clear reasons and reviewers’ valuable time and expertise is not wasted.” (p. 1)

(1) Editorial reviews have to evaluate “Editors’ Triage Criteria” by reading the abstract and the introduction of submitted works. This includes appraising whether the paper is “outside the aims and scope of the journal” (p. 2) – which is “the most common reason for immediate rejection” (p. 1) –, and is following the Guide for Authors; if the paper has an “Ethical approval” (p. 2), language respectful of women, good English/ “clarity of thinking in the abstract”, a “focused literature to situate the paper in the international literature”, applied “relevant research reporting guidelines”, and included “the Summary of Relevance in the Introduction”.

(2) Peer reviews are done by “midwives with PhDs or clinical specialists in the focused field of

⁸ E.g. Journal of Vascular Surgery, Cases, Innovations and Techniques (Li & Smeds 2025) implements “editorial office check” and “initial review” prior to peer reviews.

midwifery or maternity services” (p. 1), based on the “Review Criteria” of the journal. There are different review criteria for theoretical studies, qualitative and quantitative research. However, criteria called “Presentation and Logic” is common at each type of papers. It includes the following aspects: “English is of a high scholarly standard; Writing is respectful of women; Work of others is appropriately attributed; Abstract is a structured summary; Title reflects the content; There is an appropriate introduction; A logical argument is developed; Writing is clear and succinct; There is an appropriate conclusion” (p. 2).

Editorial Review

Editorial reviews are carried out (by the Editor-in-Chief or one of the Deputy/Guest Editors) on all types of materials that are submitted to a journal or book publisher. Therefore, the aim of review is not only to evaluate the scientific validity, the academic writing and the research methodology of the material, but also to assess its fit to the publisher and its publish- or rather saleability. Editorial reviews require a great professional routine to evaluate the materials in a relatively short time and to make immediate decision about their “consideration for publishing”. These reviews are a brief, rough, firm and sometimes tough evaluations; their preparation process and formatting are unruled, unique to the editor. The timing of the editorial review (decision) depends greatly on the amount of manuscripts on the editor’s desk versus the editor’s time available for conducting the review.⁹

Editorial reviews can be in-depth, but “superficial” too (i.e. checking certain parts of the research e.g. abstract and/or introduction) focusing on the primary criteria set towards manuscripts. These usually involve topic and/or paper type fitting to the scopes of the journal; topic being actual, novel, significant; length, formatting and referencing requirements; academic writing style and language.¹⁰ If a material does not pass

these criteria, it receives an *editorial* or *desk rejection*¹¹. If it passes these criteria, it is sent out to peer reviews – about which process the authors are informed. However, getting informed about the person of reviewers depends on the type of peer review system (open or blind) implemented at the journal. Based on these reviews, the editor makes the final decision on publishing (or not) the material.¹² In case the review(er)s suggest revisions on the manuscript, the modifications are followed up and checked by the editors (or their assistants) and the reviewers too.

Peer Review

The term *peer review* expresses the collegiality of the process of evaluating the scientific validity, the academic writing and the research methodology of the materials submitted to the publishers. Instead of the publish- or saleability, the field of research matters greatly at this stage of the review process. Hence, the reviewers should be assigned from/in the research field of the submitted material, to be familiar with its topic and examination. Editors usually assign two reviewers independently from each other, to be able to carry out a review completely based on their own scientific knowledge, academic writing and research methodology skills and attitude. The peer reviewers should prepare an in-depth and justified *review report* about the manuscripts, of which criteria and length varies¹³

¹¹ Harikumar et al. (2022) found that appr. one-quarter of the medical journals with high impact factors that they examined equipped their editors with a formal policy that gave recommendations about rejection. Upon such rejections, editors received complaints from authors in a few cases (6.4 percent), to which 16 percent of journals responded with a standardised feedback.

¹² Editors’ preferences are significant factors in the final decision-making. Danziger et al. (2018) found that at the Journal of Molecular and Cellular Cardiology, where the review process mainly focused on “the assessment of the novelty, methods, and results of the work” (p. 127), flaws in writing style and discussion hardly impacted the final editorial decision, even though it had been highlighted by reviewers. Rather, novelty is emphasised to keep up with the actual state of science. Herein the editor has a fair amount of discretion to counterbalance the potential distance between the two peer reviews.

¹³ However, the length can also significantly depend on the reviewers’ gender, country-level cultural and economic backgrounds; and somewhat less on disciplines, language proficiency, publications (Zhang et al. 2022).

⁹ During COVID-19 editorial decisions about sending a paper for peer review (or not) were made “significantly faster after pandemic lockdowns began”. See more about journal submission, review and decision trends during COVID-19 in Boindi et al. (2021).

¹⁰ For the “primary” and “full review” editorial criteria at Animal Feed Science and Technology, see Robinson et al. (2010).

depending on the (in)formal review policy of the journal. As a result, the editor and the peer reviewers (and the journal) can take a full responsibility for the reviews and the decision made about the manuscripts.¹⁴

The assignment of peer reviewers is an immense responsibility as this guarantees “the accuracy and fairness of peer review results” (Zhao & Zhang 2022). According to Wiley’s (publisher) survey (2013), 84 percent of researchers believe that peer reviews ensure “control in scientific communication”; 90 percent feel that peer reviews improve the quality of manuscripts; respondents consider “reviewer quality and speed” as the most important contributors to “a pleasant publishing experience” and to attract better authors to submit a paper in the journal. Therefore, peer reviews are crucial in terms of science and/or publication (Riley & Jones, 2016), especially today, when hundreds of thousands of manuscripts can be published by leading publishers on a yearly basis.¹⁵

Peer reviews can be *open* or (single- or double-) *blind*¹⁶. The main advantage of blind reviews is the promise of evaluating a work in a less biased, more objective way, without any emotional pressure, co-operation or rivalry¹⁷. Although two reviews should be enough for a well-grounded decision about the future of an academic material, if these are two distant in their final judgement, a third independent reviewer may be involved in the review process.

- *Open (non-blind) review*: when the name (and affiliation) of both the reviewer and the reviewee (author) are openly known or publicly available in the review process.

- *Single-blind review*: when the reviewer’s name (and affiliation) is concealed, treated confidentially (e.g. by the editor), while the reviewee’s (author’s) name (and affiliation) is openly known or publicly available in the review process.
- *Double-blind review*: when the name (and affiliation) of both the reviewer and the reviewee (author) is concealed, treated confidentially (e.g. by the editor) in the review process (i.e. this means anonymous reviewing and authoring).

Peer Reviews on Papers (and Theses)

Classical research papers including theoretical and empirical (qualitative or quantitative) studies, submitted to scientific conferences or journals are reviewed by editors and peers, while bachelor, master or doctoral theses are reviewed by opponents. Regardless this difference, both these papers and theses are reviewed along roughly the same *evaluation aspects/criteria* due to their alike nature of being original and new, complete research outputs with similar structure, mostly with in-text (+ bibliography) reference systems. Therefore, although different expectations are set towards the different levels of research, similar knowledge, skills and attitude are needed to prepare review reports for them. Other types of papers (such as caucuses, extended abstracts, policy briefs, presenter symposia, reports, scientific reflections/opinions, writings for paper development workshops etc.) have also similar principles at the reviewing process as classical research papers, but these frequently have specific length, formatting, referencing, content and structure criteria (which can be usually found in the formal review policy of the publisher/ organisation).

All paper (and thesis) reviews have to be done in an accurate, thorough, rigorous and constructive manner. Being a strictly dry, factual (not creative) and objective (especially if double-blind) text, these reviews should be rather sharp, concise and descriptive in their writing style than redundant, but they can be precisely detailed (within the given scope limits). Their language should be professional, scientific, drawing heavily from the vocabulary, up-to-date nomenclature of the given discipline. Their formatting, content and structure requirements can be independent (autonomous), so up to the reviewer, or dependent (subservient), so up to the formal policy of the publisher (or organisation).

¹⁴ Bunner and Larson (2012) highlighted that authors’ satisfaction is related to the acceptance/ rejection of the paper for publication, and not to the quality of the review.

¹⁵ In 2013–14, Elsevier (leading academic publisher regarding volume) received appr. 1.3 million submissions a year, of which 365,000 were accepted for publication – 72% of them were rejected (Sovacool et al. 2022).

¹⁶ Another, less frequent option is triple-blind reviews, when not only the reviewer and the reviewee are unaware of each others’ identities, but the editor responsible for the paper is also unaware of the authors’ information (name, affiliation) when assigning the peer reviewers (Kusumoto et al. 2023).

¹⁷ However, Teixeira da Silva and Daly (2025) argue that confidentiality at blind reviews may increase mistrust in research and publishing by preventing “the direct and across-the-board scrutiny of peer reviewers or editorial handling”.

However, there are *a priori* and *post review* processes in any cases that provide a sound framework for the final judgement of the material to be reviewed. The former refers to when the novelty and originality of materials are checked by software detecting plagiarism and the use of artificial intelligence (AI). Since plagiarism¹⁸ and/or the use of AI (may) represent a hard line¹⁹, their detection is usually carried out at an organisational level, upon submission, in the form of routine (frequently automated) examinations; and results in the immediate decision about the acceptance or rejection of the material for further review. The post review refers to the preparation of a reviewer report and/or a rating/scoring, which lead(s) to an explicit decision about the material (e.g. rejection, acceptance with modifications, acceptance as it is – in case of papers) and/or in a grade based on total scores (e.g. 1: fail, 2: sufficient, 3: satisfactory, 4: good, 5: very good/ excellent – in case of theses).

Independent Review: Check List

An independent (autonomously prepared) review is written in a flow of text arranged into at least a paragraph, or it is displayed in bullet points. Its content should be structured into three main parts: (1) Basic/Primary Criteria, (2) Core/Main/Secondary Criteria and (3) Summary/Final Judgement.

The *Basic/Primary Criteria* should approach the material to be reviewed from/along its basic attributes, of which evaluation actually provides an immediate decision about the outcome of the review (i.e. acceptance for further review or rejection). These attributes are in line with the minimum criteria/ requirements of every material: non-plagiarism (plus non-AI usage in certain cases); length, formatting and referencing requirements; academic writing (language and style). Moreover, such a beginning helps the reviewer to get into the reviewing process.

The *Core/Main/Secondary Criteria* should appraise all structural (content-wise) and methodological aspects of the material compared to (e.g. editorial, organizational, research field-related) expectations, such as (in case of a general empirical study in social sciences): (sub)title, keywords (and JEL codes), abstract, structure, topic choice and its justification, literature review/ theoretical background, research

objectives/ questions, hypotheses/ propositions, methodological choice and justification, data collection and analysis, results, conclusions, including research limitations and future research directions. Hence, the entire material has to be reviewed carefully and thoroughly step by step in a logical order.

The *Summary/Final Judgement* should provide a brief, overall evaluation and suggestion in one-two sentences on the material as a whole, and a final judgement. For independent reviews, it is suggested to create a general check list (and practice its use) that facilitates a rapid and systematic evaluation, so that peer reviewing can become a routine.²⁰ (See Example 5.)

EXAMPLE 5

Independent Review Check List for Empirical Studies in Social Sciences

Basic/Primary Criteria

- ☐ Do the net and gross length meet requirements?
- ☐ Does the formatting meet requirements (e.g. font, page size, margins, alignment, colours, numbering of pages and headings etc.)?
- ☐ Does the referencing meet requirements (e.g. used reference style, its thoroughness in-text, including images/tables, accuracy and arrangement of bibliography reference entries)?
- ☐ Does the writing meet academic standards (e.g. language and style, number and severity of grammatical and stylistic mistakes)?

Core/Main/Secondary Criteria

- ☐ Is the scientific (sub)title appropriately determined (e.g. style and content)?
- ☐ Are the keywords (and/or JEL codes) properly provided (e.g. their number, use of up-to-date vocabulary of the field)?
- ☐ Is the abstract properly written (e.g. length, used tense, style, structure, content)?
- ☐ Is the material appropriately structured/ built up (e.g. logic, flow, trajectory, weights)?
- ☐ What is the chosen topic and is it appropriately justified (i.e. fit to the journal/ programme, significance, actuality, novelty)?

¹⁸ "Self-plagiarism" is also "discouraged in scientific publications" (Freeman 2024).

¹⁹ While plagiarism is, the use of AI may not be a hard line for publishers, even though both are closely tied to the originality of scientific works

²⁰ For separate review check lists for analytical and empirical models, and behavioural area at Journal of Retailing, see Roggeveen (2019).

- ☐ Is the literature review properly conducted (e.g. number and quality of processed sources, structure, flow, used method, presence of independent ideas and conclusions etc.)?
- ☐ Are the research objectives/ questions and/ or hypotheses/ propositions appropriately set (e.g. their number, feasibility, relevance to research gaps/problems)?
- ☐ What are the means (chosen methods) to achieve these objectives, and is their use (appropriately) justified (e.g. based on former research traditions)?
- ☐ Are the data collection and analysis properly conducted (e.g. with regard to sampling, ethics, validity and reliability, implementation of methods etc.)?
- ☐ Are the results properly deduced from the analysis and appropriately provided as research outcomes (e.g. can responses to research questions be given etc.)?
- ☐ Are the conclusions appropriately explained (e.g. in general and specifically related to former literature, contributions/ implications, limitations, future research directions)?

Summary/Final Judgement

- ☐ All in all, I find the material to be...
- ☐ Therefore, I suggest...
- ☐ As a consequence, my final judgement is...

Dependent Review: Evaluation Form/Sheet

A dependent (subservient) review refers to when the publisher/editor (or organisation), that assigns the reviewer, provides a standardised list of evaluation aspects/criteria, often in the shape of an official evaluation form/sheet. Requiring the same evaluation aspects/criteria from all reviewers have several advantages: (a) it ensures that the *aspects/criteria important* for the employer will be truly evaluated; (b) the reviews are prepared in an *alike or very similar manner*; (c) as a result, reviews about the same material become *comparable*; (d) this *facilitates* the publisher's/editor's (or organisation's) decision-making about the appraised material. However, where the evaluation form/sheet provides only a formal framework for the review, i.e. it does not include (enough) concrete evaluation aspects/criteria, the reviewer needs to do an independent review

within it. The reasoning behind choosing this less strict (and comparable) evaluation format by the publishers/editors (or organisations) is the more freedom and creativity the reviewers can have in the evaluation–thinking process. (See Example 6.)

Current Challenges of Editorial and Peer Reviews

There are multiple challenges that editorial and peer reviews face currently: the issue of preprints, open versus blind reviews, assigning reviewers, AI-assisted review processes.

Preprints

Preprints allow the immediate visibility and accessibility of research materials before/without finishing the (accuracy-driven, yet time-consuming) science-based review process (Kusumoto et al. 2023). This can lead to the dissemination of misinformation, and – by that – to the application of harmful practices – in case of e.g. medical or psychological researches. Furthermore, preprints do not allow double-blind reviews to be implemented as they indicate authors' information (Sun et al. 2024).

Open vs. Blind Reviews

Despite being the most transparent way of reviewing (that could enhance constructive discussion between reviewer and reviewee), open reviews expose reviewers to considerable vulnerability, e.g. to: unfair comments from authors, conflict of interest, revenge, negative career consequences etc. (Kusumoto et al. 2023). Hence, open reviews can be significantly less critical (more cautious) than blind reviews, or refused to be done. Double- (and triple-) *blind reviews* although show less bias towards authors and institutions – in contrast, single-blind review(er)s are more likely to recommend well-established authors' and/or prestigious institutions' papers for publication –, interestingly the “blindness” does not impact the quality of the review. Furthermore, in case of double-blind reviews, reviewers can many times identify authors e.g. from self-citations.

Assigning Reviewers

Although peer reviewers are “essential to the publication of high-quality papers and the advancement

EXAMPLE 6 <i>Peer Review Form of Culture and Community (Kék)</i>					
Volume, number:					
Title of article:					
Genre:					
y/n/appr.				Note:	
1. Topic choice					
1.1. Correspondence to the scope of the journal					
1.2. Actuality of the topic					
2. Formatting requirements					
2.1. Appropriateness of length					
2.2. Hierarchical segmentation (structure) of text					
2.3. Correctness of language, style					
3. Content, analysis					
3.1. Processing of literary data					
3.2. Method for presenting the problem					
3.3. Correctness of the method of processing the problem					
3.4. New scientific results					
3.5. Correctness of the conclusions					
4. Notes:					
<i>Comments on content:</i>					
<i>Comments on formatting:</i>					
Acceptable for publication		Without modification	With small modifications	With greater modifications	No
Note:					
Name of reviewer:					
Academic degree:					
Date:		Signature:			

of science” (Kusumoto et al. 2023, p. 2058), it has become very difficult for the editors (or the organisations) to assign peer reviewers: they experience a high volume of submitted manuscripts, parallel to a high rate of refusals from professionals to participate in the review process, thus the responses to such invitations are usually slow (Candal-Pedreira et al. 2023; Hu 2023). DeLisi (2022), as the editor of *Psychiatry Research*, reported to receive “about 50+ new papers a week”, of which 50 percent passes the editorial review, so should get peer reviews. Unfortunately, 2 out of 10 reviewer invitations are accepted only, which is still not a guarantee for the preparation of review reports: it is possible that finally a reviewer does not prepare the report on time or ever.

To cope with these challenges, primarily publishers/ editors (and organisations) should restore the appreciation of reviewer work. Because although the reasons behind the high rate of refusal might vary, reviewer work not being recognised (rather being depreciated), while resulting in overwork and fatigue are serious contributing factors (Candal-Pedreira et al. 2023; Kusumoto et al. 2023). Incentives to participate voluntarily in the review process can be financial and non-financial. Financial compensation is more likely in the private sector, of which widespread introduction, in the public sector too, would probably successfully result in a higher ratio of acceptance of reviewer invitation (Kusumoto et al. 2023). However, its

impact on review quality is ambiguous. Non-financial rewards can include networking, advancement, personal satisfaction, free access to the journal, appointment to the journal's editorial board, acknowledgements, publication of outstanding peer reviews (e.g. as best practices or commentaries).

Secondarily, publishers/ editors (and organisations) can implement more strategies to increase the number of potential reviewers, e.g.: peer review can be professionalised (Candal-Pedreira et al. 2023); PhD faculty and students (Xu et al. 2016), thus researchers and professionals in general invited to evaluate scientific materials, can be mentored/ trained to peer review (e.g. traditionally it is uncommon in higher education studies to receive peer review training, see for that in medical education in Kusumoto et al. 2023); all editorial board members can be required to review a certain amount of manuscripts every year, editors can invite manuscripts that have already been submitted and therefore reviewed at another journal in the former year, and can waive "charges for publishing reviewers' works or making them open-access" (Hu 2023). Or publishers can require potential authors or anyone submitting a manuscript to undertake two peer reviews (because each submission needs two peer reviews), by accepting the terms and conditions at paper submission. I experienced this well-established practice at Academy of Management, for which Annual Meeting in 2024 6,400 papers were submitted, from which the top 5% were accepted for presentation (for more about its submission rules, see Academy of Management, n.d.).

AI-Assisted Review Process

Since the application of AI "automates routine tasks and accelerates decision-making processes, optimizing operations and data analysis" (Fiorillo & Mehta 2024), some regard it rather an opportunity than a challenge or weakness in research and publication. For example, Fiorillo and Mehta (2024) found that ChatGPT can be a useful tool at improving manuscript quality, efficiency of review process, accessibility, and at providing "insightful feedback and suggestions" for researchers/ writers. Chauhan and Currie (2024) highlighted that Generative AI can help editors in "identifying relevant additional citations" to increase the impact and appeal of manuscripts, "synthesizing a comprehensive and actionable" review report, providing a "third" review (especially if the two assigned reviewers are

too distant in their evaluations), "automating and simplifying" workflow. Similarly, when Sperber et al. (2025) examined the contribution of AI in reviewing student materials, concluded that the use of AI, by offering them beneficial feedback, was appreciated by students, who – in the process – could develop AI literacy and its ethical implementation. In line with that, most authors warned about the ethical considerations one has to take prior to (or at) using AI in the review process, to assure authorship, maintain confidentiality and privacy, control bias.

However, in contrast to these authors' enthusiasm about „the significant role of AI in revolutionizing [...] academic practices" (Fiorillo & Mehta 2024), it has to be emphasised that AI cannot replace human knowledge and skills at the moment. For example, we tested this year with a few colleagues the review quality of ChatGPT at some (random) bachelor and master theses (without research purposes), and we encountered the following results: it evaluated theses, that before we had assigned with lower grades, as excellent. Furthermore, Majovsky (2025) – through an example – warned for the "misuse" of generative AI in academic writing, that "is becoming a growing concern". Based on his peer reviewer experiences, "it threatens the integrity of the peer-review process, as AI-generated content may appear polished but lacks the critical engagement that genuine scholarly work requires."

Therefore, not only the "ethical implications" of the use of AI should be carefully approached, but its overwhelming and unchecked application in research and publication, which – by committing errors – can undermine the trust between authors and publishers and the validity of science (which can further harm people in case of e.g. a medical study, Kusumoto et al. 2023). For coping with these challenges, Majovsky (2025) proposes the implementation of a reviewer rating system; and Sperber et al. (2025) suggests AI to be used only complementarily to human-centred review processes.

Summary

Academic reviews as a specific sphere of professional or formal reviews (opposite to opinion or informal reviews), show similarities to other professional (e.g. art) reviews (especially in case of openly published book reviews), but greatly differ in their insider-outsider point of views, language, evaluation aspects/criteria and – as a consequence – content

and structure. They ultimately aim to evaluate the scientific validity, the academic writing and the research methodology of the materials. However, their accuracy-, discipline- and rigour-driven, yet constructive approach has to be tailored to the specific field of research.

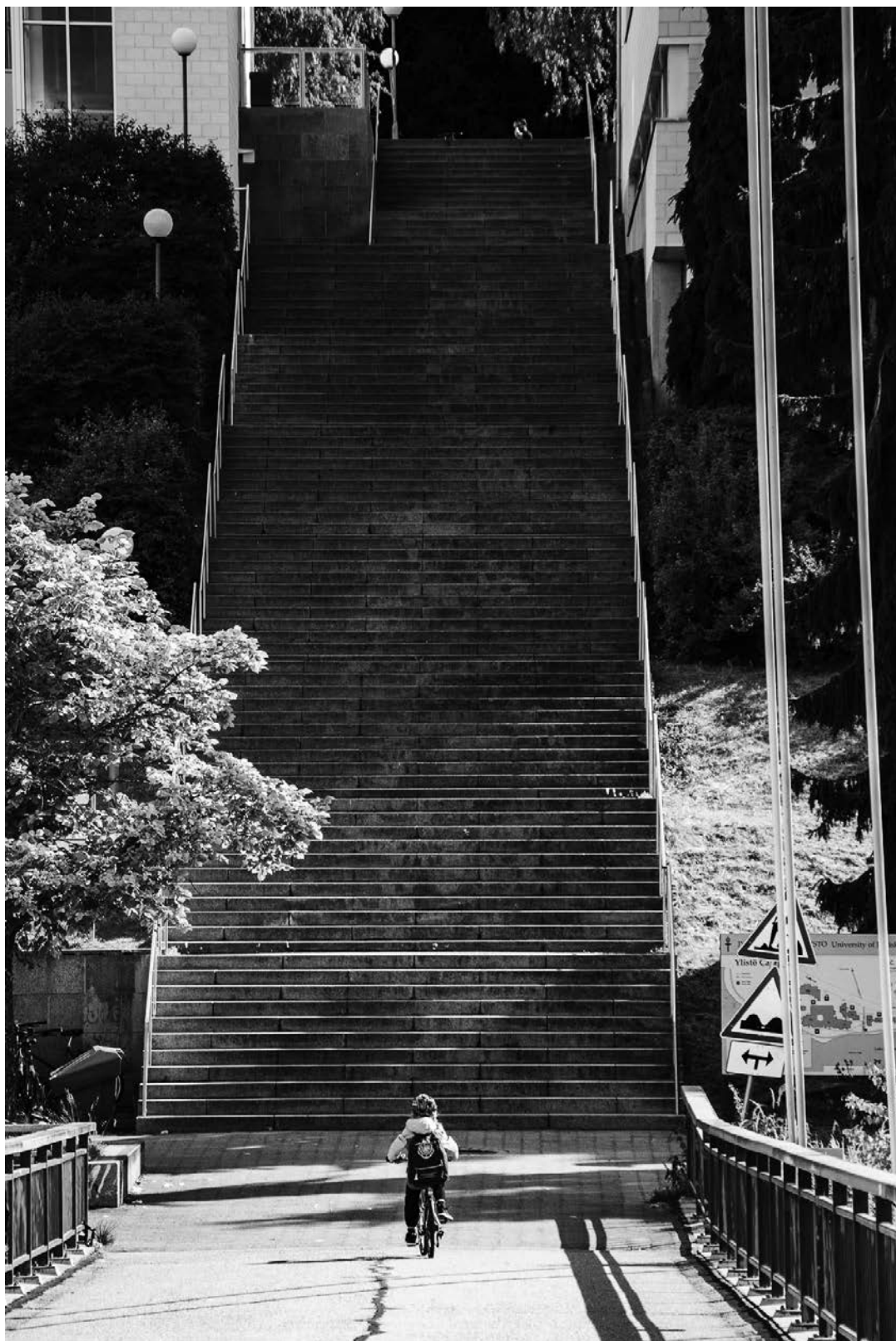
Academic review processes can have more stages/ rounds – of which number should be maximised – at the different publishers (or organisations), in which editorial and peer reviews alternate to result in a fair and grounded decision made about the acceptance or rejection of the manuscript for publication. Although these reviews have different aims, weights, length, timing and evaluation aspects/criteria, their challenges are closely related and can impact the validity of science and the dissemination of knowledge. These challenges, especially the ones about the assigning of reviewers and the AI-assisted reviews, require a thorough discretion on behalf of the publisher (or organisation), for which more solutions or opportunities were provided.

Paper and thesis reviews show similarities in their many attributes and evaluation aspects/criteria, hence similar knowledge, skills and attitude are needed to review them. These reviews have a priori and post review processes and can be independent (autonomous) or dependent (subservient) in terms of formatting, content and structure requirements. Therefore, researchers should equip themselves with check lists (so that peer reviewing can become a routine) in case the publisher (or organisation) does not provide an evaluation form/sheet. The examples provided (specifically for the check list and the evaluation form/sheet, but in general for the academic review processes too) in this article should be carefully adopted (e.g. with regard to the exact journal, research field, publisher/organisation etc.).

Bibliography

- Academy of Management. n.d. *Submitting to the Annual Meeting*. <https://aom.org/events/annual-meeting/submitting>
- ArtReview n.d. *About*. <https://artreview.com/about/>
- Barabba, V. P. January-February, 1990 The Market Research Encyclopedia. *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/1990/01/the-market-research-encyclopedia>
- Biondi, B., Barrett, C. B., Mazzocchi, M., Ando, A., Harvey, D., & Mallory, M. 2021 Journal submissions, review and editorial decision patterns during initial COVID-19 restrictions. *Food Policy*, 105, 102167.
- Booker, B. January 24, 2024 The 100-year history of market research – 1920 to 2020. *Attest*. <https://www.askattest.com/blog/articles/history-of-market-research>
- Boonstra, W. J. 2020 Book Review: Limits: Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care. *Acta Sociologica*, 63(3), 336–338.
- Bunner, C., & Larson, E. L. 2012 Assessing the quality of the peer review process: Author and editorial board member perspectives. *American Journal of Infection Control*, 40, 701-4.
- Candal-Pedreira, C., Rey-Brandariz, J., Varela-Lema, L., Pérez-Ríos, M., & Ruano-Ravina, A. 2023 Challenges in peer review: how to guarantee the quality and transparency of the editorial process in scientific journals. *Anales de Pediatría*, 99, 54-59.
- Cortés, M. S. June 04, 2025 How to See the Puerto Rican Art Scene. *ArtReview*. <https://artreview.com/how-to-see-the-puerto-rican-art-scene-michelle-santiago-cortes/>
- Chauhan, C., & Currie, G. 2024 The Impact of Generative Artificial Intelligence on the External Review of Scientific Manuscripts and Editorial Peer Review Processes. *The American Journal of Pathology*, 194(10), 1802-1806.
- Danziger, R. S., Nordgren, R. K., Singhc, M., Solaroa, R. J., & Berbaumb, M. L. 2018 Analysis of the editorial review process of the Journal of Molecular and Cellular Cardiology. *Journal of Molecular and Cellular Cardiology*, 114, 124-128.
- DeLisi, L. E. 2022 Editorial: Where have all the reviewers gone?: Is the peer review concept in crisis? *Psychiatry Research*, 310, 114454.
- Fahy, K. 2016 What happens after you submit a paper to Women and Birth: An insider's view of editorial and review processes. *Women and Birth*, 29, 1-2.
- Fiorillo, L., & Mehta, V. 2024 Accelerating editorial processes in scientific journals: Leveraging AI for rapid manuscript review. *Oral Oncology Reports*, 10, 100511.
- Freeman, M. D. 2024 Reflections on editorial and peer review in the forensic medical literature. *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 108, 102760.
- Google n.d. *Opinion Reward*. <https://surveys.google.com/google-opinion-rewards/>

- Harikumar, V., Reynolds, K. A., Christensen, R. E., Wan, H. T., Winner, R., Ibrahim, S. A., Kang, B. Y., Fouque, D., Poon, E., Elston, D. M., & Alam, M. 2022 Frequency and patterns of editorial rejections (rejections without peer review) across medical journals. *Journal of the American Academy of Dermatology*, 87(5), 1127-1129.
- Hu, G. 2023 What can be done to make peer review a more sustainable practice? *Journal of English for Academic Purposes*, 63, 101250.
- Kusumoto, F.M., Bittl, J.A., Creager, M.A., Dauerman, H.L., Lala, A., McDermott, M.M., Turco, J.V., Taqueti, V.R., & Fuster, V. 2023 Peer Review Task Force of the Scientific Publications Committee. Challenges and Controversies in Peer Review: JACC Review Topic of the Week. *Journal of American College of Cardiology*, 82(21): 2054-2062.
- Li, B., & Smeds, M. R. 2025 An introduction to the journal review and editorial process. *Journal of Vascular Surgery Cases, Innovations and Techniques*, (June), 1-3.
- Majovsky, M. 2025 AI-generated responses in peer review pose a growing challenge for reviewers and editors: Call for a reviewer rating system. *Journal of Clinical Neuroscience*, 133, 111042.
- Riley, B. J., & Jones, R. 2016 Peer review: acknowledging its value and recognising the reviewers. *British Journal of General Practice*, 66(653), 629-630.
- Robinson, P. H., Udén, P., Mateos, G. G., & Pluske, J. 2010 Effective review techniques of Animal Feed Science and Technology manuscripts, as well as successful methods to respond to editorial comments of your manuscript. *Animal Feed Science and Technology*, 155, 81-85.
- Roggeveen, A. L. 2019 Editorial: From Manuscript Submission to Article Publication: Shedding Light on the Review Process in JR. *Journal of Retailing*, 95(1), 3-5.
- Rust, R. T. 2018 Editorial: Reflections on the review process. *International Journal of Research in Marketing*, 35, 533-535.
- Sovacool, B. K., Axsen, J., Delina, L. L., Schaffer Boudet, H., Rai, V., Sidortsov, R., Churchill, S. A., Jenkins, K. E. H., & Galvin, R. (2022). Towards codes of practice for navigating the academic peer review process. *Energy Research & Social Science*, 89, 102675.
- Sperber, L., MacArthur, M., Minnillo, S., Stillman, N., & Whithaus, C. 2025 Peer and AI Review + Reflection (PAIRR): A human-centered approach to formative assessment. *Computers and Composition*, 76, 102921.
- Sun, Z., Pang, K. L. & Yiwei Li, Y. 2024 The fading of status bias during the open peer review process. *Journal of Informetrics*, 18, 101528.
- Teixeira da Silva, J. A., & Daly, T. 2025 No reward without responsibility: Focus on peer review reports. *Ethics, Medicine and Public Health*, 33, 101033.
- Thomas, S., Chie, Q. T., Abraham, M., Jalarajan Raj, S., & Beh, L. S. 2014 A qualitative review of literature on peer review of teaching in higher education: An application of the SWOT framework. *Review of educational Research*, 84(1), 112-159.
- University of Tasmania. n.d. *Guide to Peer Review of Teaching*. https://www.teaching-learning.utas.edu.au/__data/assets/pdf_file/0010/1054/Peer_review_of_teaching_for-Web.pdf
- Wall Street Journal. n.d. *Opinion*. <https://www.wsj.com/opinion>
- Wu, J. June 09, 2025 Salman Toor's Night Vision. *ArtReview*. <https://artreview.com/salman-toor-wish-maker-luhring-augustine-chelsea-tribeca-new-york-review-jenny-wu/>
- Xu, J., Kim, K., Kurtz, M., & Nolan, M. T. 2016 Mentored peer reviewing for PhD faculty and students. *Nurse Education Today*, 37, 1-2.
- Yallop, A. C., Baker, J. J., & Wardle, J. 2022 Market Research and Insight: Past, Present and Future. *International Journal of Market Research*, 64(2), 163-168.
- Zhang, G., Xu, S., Sun, Y., Jiang, C., & Wang, X. 2022 Understanding the peer review endeavor in scientific publishing. *Journal of Informetrics*, 16, 101264.



Kenéz György: Elszántan – felfelé

SZERZŐINK

Almadi Sejla PhD, adjunktus, Világgazdasági Tanszék, Budapesti Corvinus Egyetem. Vendégoktató: KEDGE BS – Bordeaux, vezető: R.E.D.&Publishing.

Ábrahám Nóra a Szegedi Tudományegyetem BTK Néprajz MA Táncantropológus szakán végzett. Jelenleg a Debreceni Egyetem Történelmi és Néprajzi Doktori Iskolájának Néprajz program doktorandája.

Bakó Boglárka PhD, kulturális antropológus. A HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, WORK Lendület projekt tudományos kutatója. Fő kutatási területei: roma/cigány munkavállalási stratégiák, gyakorlatok, női szerepek, érvényesülési stratégiák és a cigányokkal/romákkal szembeni előítéletek/sztereotípiák, viszonyrendszerek működésének vizsgálata.

Báлиз Beáta PhD, a Janus Pannonius Múzeum muzeológusa, a PTE Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának óraadója. A színeket kutatja néprajztudományi, kognitív antropológiai, nyelvészeti és kultúrtörténeti megközelítésben.

Beke Ottó (Zombor, 1981) a Pécsi Tudományegyetemen szerzett PhD-fokozatot irodalomtudományból. Az Újvidéki Egyetem szabadkai székhelyű Magyar Tannyelvű Tanítóképző karának docense.

Biernaczky Szilárd kandidátus, nyugalmazott egyetemi docens (ELTE BTK, KRE BTK), Kós Károly-, Cs. Szabó László- és József Attila-díjas néprajzkutató, afrikanista, olasz-néprajz-magyar szakos bölcész, zeneszerző, italianista, költő, műfordító, könyvkiadó. 1970–1982 között az ELTE Egyetemi Lapok felelős szerkesztője, 1984-től az ELTE Afrikai Kutatási Program szervezője-vezetője, a Mundus Magyar Egyetemi Kiadó alapítója és 1994–2010 között tulajdonos-igazgatója, 2010 óta a Mundus Novus Könyvek Kft. irodalmi vezetője, a Magyar Afrika Tudástár megalapítója. Kutatási területei: általános afrikanisztika, afrikai hagyományok (szöveges folklór, népzene, vallás és mitológia), afrikai szóbeli történelem, afrikai művelődéstörténet, Afrika a magyar művelődés történetében, 20. századi olasz irodalom, magyar, olasz és afrikai irodalmi folklorizmus.

Bodovics Éva PhD, a Miskolci Egyetemen végzett kulturális antropológia és történelem szakon, majd az ELTE-n szerzett PhD fokozatot gazdaság- és társadalomtörténetből. Az MNL Borsod-Abaúj-Zemplén Vármegyei Levéltárának főlevéltárosa. Kutatási területe a 19. századi város- és társadalomtörténet, illetve a természeti katasztrófák gazdasági és társadalmi hatásai.

Fiáth Titanilla PhD, klinikai szakpszichológus és kulturális antropológus. Az ELTE interdiszciplináris társadalmi kutatások programján szerzett doktori fokozatot. Jelenleg az ELTE TáTK Szociálpszichológia Tanszékének adjunktusa, reintegrációs börtönprogramokat vezet, illetve a Tábita Házban végez segítő munkát és résztvevő megfigyelést.

Frankó Luca PhD, pszichológus, egyetemi adjunktus, család- és párterapeuta jelölt. PhD fokozatát 2020-ban szerezte környezetpszichológiából, jelenleg az ELTE Szervezet- és Vezetépszichológia Tanszékének munkatársa. Kutatási érdeklődésének középpontjában a fizikai környezet mentális egészségre gyakorolt hatása áll, legyen szó épített vagy természeti környezetről; munkahelyi, otthoni, gyerek és városi kontextusokról.

Hadas Miklós szociológus, egyetemi tanár, az MTA doktora. Pályáját zenészként kezdi, majd Budapesten és Párizsban szociológiát tanul. 1985-től az MKKE-n és utódintézményeiben szociológiát oktat, 2016-2020 között a BCE Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola vezetője. 2020-ban távozik, tiltakozásul az egyetem átszervezése ellen. Jelenleg a HUN-REN KRTK külső munkatársa.

Keszei Barbara PhD, pszichológus, képzésben lévő szomatoterapeuta és tanácsadó szakpszichológus. 2021-ben szerzett PhD fokozatot környezetpszichológiából. Jelenleg a Budapesti Gazdasági Egyetem főiskolai docense. Kutatásai fókuszában az épített környezet és a helyidentitás kapcsolatának vizsgálata, valamint ezek mentális egészségre, közösségre gyakorolt hatása áll.

Kiss Máté PhD, a társadalmi tanulmányok alapszakos és kulturális antropológia mesterszakos diplomák megszerzése után, az ELTE Szociológia Doktori Iskola Interdiszciplináris Társadalomkutatások

Doktori Programban szerezte meg doktori fokozatát 2023-ban. Jelenleg az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék adjunktusa, a képzés magyar és angol nyelvű programjainak tanára. Fő érdeklődési területe a politikai antropológia, politikai mozgalmak kutatása, etnicitás és nacionalizmus.

Kurucz Réka néprajzkutató, a Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Osztályának muzeológusa, a PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz – Kulturális Antropológia Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe a Villányi borvidék és az Ormánság, kutatási érdeklődésének középpontjában a kisüzemi szőlőtermesztés, a tájtörténet, a kulákküldözés és a kollektivizálás társadalmi szerepe áll.

Lovas Kiss Antal PhD, antropológus, kulturális antropológus. 1999–2018 között a Debreceni Egyetem BTK Néprajzi Tanszékén oktatott, jelenleg a Debreceni Egyetem GYGYK Társadalomtudományi Tanszékének habilitált egyetemi docense, valamint az egyetem Antropológiai Kutatócsoportjának alapítója és vezetője, emellett az egyetem hajdúböszörményi kampuszán működő állatasszisztált szakképzések szakirányfelelőse. Nevéhez fűződik Magyarországon az antropológia tudományterületének meghonosítása. Kutatási területei az állatember kapcsolat szociokulturális vonatkozásainak vizsgálata; A társállattartás kulturális antropológiai megközelítése. Jelenleg a fogyasztói társadalmak kutatótársaság szokásainak szociokulturális vonatkozásait kutatja.

Nagy-Laczkó Balázs okleveles régész, örökségvédelmi szakember, a békési Jantyik Mátyás Múzeális Gyűjtemény néprajzos muzeológusa, a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának Néprajz – Kulturális Antropológia Programjának hallgatója.

Nemes Márk PhD, történész, vallástudós, filozófus. PhD fokozatát 2025-ben szerezte meg a Szegedi Tudományegyetem Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájában. A Magyar Művészeti Akadémia, Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézetnek fiatal kutatója és kutatásszervezési referense. A CESAR nemzetközi szervezet Steering Board tagja, valamint a hazai IVHK vallástudományi konferenciasorozat alapítója. 2014 óta foglalkozik új vallási mozgalmakkal. Érdeklődésének fókuszában Ninian Smart vallásmorfológiai modelljének új vallási mozgalmakra való alkalmazása áll; ebben a témában adta be disszertációját a torinói CESNUR látogató kutatójaként 2024-ben Szegeden.

Somogyi Krisztina PhD, építészkritikus, vizuális-környezetkutató, kurátor és szerkesztő, a Szent István Egyetem, Design Campus Elméleti és Alapképző Tanszékének vezetője. PhD fokozatát 2020-ban szerezte az ELTE PPK Pszichológiai Doktori Iskolájában környezetpszichológia és az építészet kettős területén. Kutatásai, kiállításai és publikációi az épített környezet létrehozásának és befogadásának komplex folyamatait tárja fel. Szakterülete az épített környezeti nevelés, az iskolai környezetek és az építész vs nem építész nézőpontok közötti kommunikáció mediálása.

Szász Antónia PhD, társadalomkutató, kulturális antropológus. 2006-tól a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság titkára, 2019-től egyik alelnöke.

Tóth-Varga Violetta PhD, klinikai gyermek és ifjúsági szakpszichológus, az ELTE PPK Ember-Környezet Tranzakció Intézetének egyetemi adjunktusa. PhD fokozatát 2020-ban szerezte környezetpszichológiai szakterületen, kutatási területe elsősorban a mindennapi élet otthonos és alkotó tereinek, valamint az érzelmszabályozás téri-tárgyi aspektusainak kvalitatív szemléletű vizsgálata felé irányul.