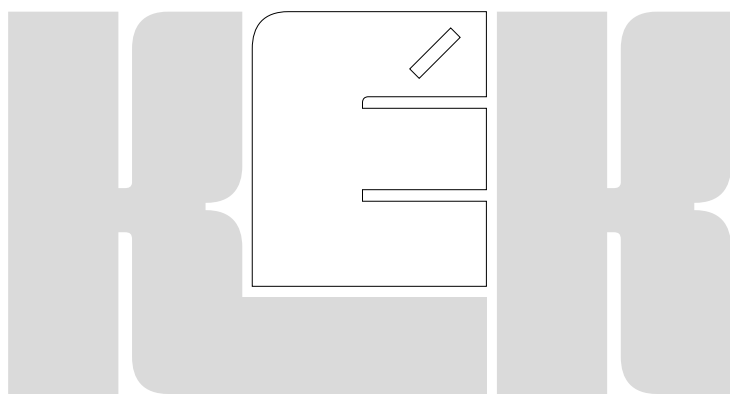


Kultúra és Közösség  
művelődéstudományi folyóirat

Érzékelés – Jártasság – Átmenet



# Kultúra és Közösség

## művelődéstudományi folyóirat

**nka**

Nemzeti Kulturális Alap

Támogató: Nemzeti Kulturális Alap Folyóirat Kiadási Kollégium

Eszmei támogató: Magyar Szociológiai Társaság, Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Számunk összeállítása Tibori Tímea és A.Gergely András munkája.

Számunk illusztrációihoz a <http://www.fortepan.hu/> szíves segítségére hagyatkoztunk, melyet köszönünk is!

**Főszerkesztő:** Tibori Tímea

**Főszerkesztő-helyettes:** A.Gergely András

**A szerkesztőbizottság tagjai:**

A.Gergely András, Paksi Veronika, Pataki Gyöngyvér, Szász Antónia, T. Kiss Tamás

**Tanácsadó Testület:** Boga Bálint Dr., Falus András akadémikus, Fülöp Márta DSc, Jászberényi József PhD, Karbach Erika könyvtáros, Koncz Gábor PhD, Kraiciné Szokoly Mária PhD, Melegh Attila PhD, Murányi István PhD, Neményi Mária DSc, Papp Richárd PhD, Szabó Ildikó DSc, Szilágyi Erzsébet CSc, Tarnóczy Mariann

**Szerkesztőség címe:**

1096 Budapest, Haller u. 88.

+3630 99 00 988

[www.kulturaeskozosseg.hu](http://www.kulturaeskozosseg.hu)

**Kiadja:** Belvedere Meridionale

[www.belvedere.meridionale.hu](http://www.belvedere.meridionale.hu)

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

[www.s-paw.hu](http://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](mailto:terjesztes@belvedere.meridionale.hu)

A lap ökotudatos szellemben készül.

## TARTALOMJEGYZÉK

### **ÉSZLELÉS – ÉRZÉKELÉS – IMPULZUS**

Banai Tibor Péter: <i>Miért nem értjük a muszlimokat, a muszlimok miért nem értenek minket? Az iszlám rendszeréről</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.1 .....	5
Decmann Bertalan: <i>Magyarországi menekültek integrációjának vizsgálata</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.2 .....	19
Mayer Annamária: <i>Házassággal és válással kapcsolatos attitűdök a Budapesten élő indiai közösség körében</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.3 .....	29

### **HATÁSOK ÉS KÖVETKEZMÉNYEK**

Katalin Tóth: <i>La nature et l'importance du Shabbat dans deux communautés de synagogue de Budapest du 21<sup>ème</sup> siècle</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.4 .....	41
Szabó Miklós: <i>A megőrzött háborús emlékezet</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.5 .....	53
Gyökér Róbert: <i>Világok között</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.6 .....	63
Tegzes Nóra V.: <i>A vallásosság dimenziói – drogfüggők vallásos élményei</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.7 .....	79

### **SZEMLE**

Trádlér Henrietta: <i>A Hankiss-jelenség, az Emberi jelenség</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.8 .....	101
Dr. Koncz Gábor: <i>Mosoly, szervezetek, művek...</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.9 .....	109
Pető Bálint: <i>Egy bácskai kisváros mindennapjai a dualizmus időszakában</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.10 .....	115
A.Gergely András: <i>Méhek, idők, reménytelen remények</i> DOI 10.35402/kek.2019.3.11 .....	117
Vekerdy Tamás emlékezetére .....	127
Szerzőink .....	129
TIT Stúdió Egyesület „Harmonizációs programok” .....	130
Vedd meg, védd meg! Filmvilág .....	131



## MIÉRT NEM ÉRTJÜK A MUSZLIMOKAT, A MUSZLIMOK MIÉRT NEM ÉRTENEK MINKET?

### AZ ISZLÁM RENDSZERÉRŐL<sup>1</sup>

[DOI 10.35402/kek.2019.3.1](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.1)

#### Absztrakt

Islám és a Nyugat. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést, addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Két egymástól eltérő civilizáció, eltérő társadalmi fejlődéssel, de mind a kettő hatott egymásra, hol destruktív módon, háborúk esetén, vagy amikor magát a másik ellenében definiálta (pl. mint aszimmetrikus ellenfogalmat), hol pedig konstruktív módon, például az egymástól átvett tudományos eredmények esetében. Az interakciók ellenére mindkét rendszer megtartotta alapvető vonásait, ez eredményezi azt, hogy az egyik nem érti a másikat, mert eltérő „koordináta rendszert” használnak, másképp gondolkodnak, kommunikálnak bizonyos alapvető dolgokról – ahogy Thomas Kuhn mondaná, eltérő nyelvet használnak – és nincs tolmács, nincs lexikon a másikkhoz. Ez a tanulmány az iszlám rendszerének néhány egyedi, fontos elemét próbálja meg interpretálni, lefordítani a Nyugat nyelvére, ilyenek a politikai vezetés, a törvény, a kultúra, és vizsgálja a Habermas-féle társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozását az iszlámra vonatkozóan.

**Kulcsszavak:** Mohamed, Kuhn, Habermas, DAIS/Iszlám Állam, kalifátus, saría, szúfizmus, kháridzsita, Medinai Alkotmány.

#### Abstract

Islam and the West. Both systems are based on a universal monotheistic religion, but on one side religion accompanies and determines social development, on the other side this dominant character ceases at one point of development. Two different civilization with different social development. However, they both interacted, in

1 Jelen tanulmány a szerző doktori disszertációjának szerves része, melynek címe: „Dzsiháid. Terrorizmus vagy szabadságharc? A fogalom multidiszciplináris vizsgálata”, és a Budapesti Corvinus Egyetem, Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskolájában készült.

a destructive way, like in wars, or when defining themselves against each other (eg. as an asymmetric counter-conception), and in a constructive way, for example, in the case of successive scientific results. Despite the interactions, both systems have retained their basic features, which results in one not understanding the other because they use a different „coordinate system”, thinking, communicating differently in basic things – as Thomas Kuhn would say, using a different language – and no interpreter, there is no lexicon to the other. This study attempts to interpret, and translate some of the unique, important elements of the Islamic system into Western language, such as political leadership, law, culture, and studying the structural change of Habermas’s social publicity towards Islam.

**Keywords:** Muhammed, Kuhn, Habermas, DAESH/Islamic State, caliphate, Sharia, Sufism, Khawarij, Constitution of Medina.

#### A két civilizáció kölcsönhatásáról

Miért nem értjük a muszlimokat és a muszlimok miért nem értenek minket?

1400 éve, amióta az iszlám kinyilatkoztatásra került az Arab-félszigeten, él egymás mellett a két civilizáció, az iszlám és a Nyugat. Természetesen nem beszélhetünk már a kezdetekkor civilizációról, mert hosszú folyamat volt mindkét oldalon, míg kialakult a saját rendszer. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést, addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Két egymástól eltérő civilizáció, eltérő társadalmi fejlődéssel, de itt kell megjegyezni, hogy mind a kettő hatott egymásra, hol destruktív módon, háborúk esetén, vagy amikor magát a másik ellenében definiálta (pl. mint aszimmetrikus ellenfogalmat), hol pedig konstruktív módon, például az egymástól átvett tudományos eredmények esetében. Az utóbbira eklatáns példa a középkori iszlám aranykora, amikor az ókor tud-

mányos munkásságát nem egyszerűen beemelték az iszlám rendszerébe, megmentve azt a feledéstől,<sup>2</sup> de innovatív módon tovább is fejlesztették azt, amit majd később az európai tudomány használt fel, és fejlesztett tovább. Éppen ezért van olyan álláspont, ami Európa kialakulásánál nem zsidó-keresztény, hanem zsidó-keresztény-muszlim gyökerekről beszél (Tibi 2003). Természetesen ez fordítva is elmondható, de az ókori európai örökség a történelmi mozgással elhalványult az iszlámon belül, egy ponton túl nem tudott már a fejlődés eleme lenni, mivel ezt az iszlám ortodoxia retradicionálizációja nem tette lehetővé, és az európai befolyás csak az újkortól, a kolonizációval válik újból befolyásoló erővé az iszlámban, máig ható aktorként. Mindezek ellenére napjainkban most ott tartunk, hogy felgyorsult, globalizált korunkban csak csekély, felületes ismeretekkel bír a két civilizáció egymásról, nem ismerik, és ezért nem értik egymást. Elég végigolvasni egy érettségi tételt Mohamed koráról, vagy fellapozni egy lexikont a dzsihádnál, ebből pontosan látszik, hogy mi hol tartunk. A másik oldalon is hasonló a helyzet, ha nem rosszabb.

Thomas Kuhn híres tudománytörténeti munkájában – *A tudományos forradalmak szerkezete* – elveti azt az elfogadott klasszikus diszciplínát, mely szerint a tudomány egy egyre intenzívebb, lineáris fejlődés eredménye, melyet, ha visszafelé vizsgálunk az időben, úgy annál primitívebb, naivabb stációkkal találkozunk a mai tudomány szemével nézve. Ehelyett Kuhn azt mondja, hogy egymástól jól elkülöníthető korokról van szó, amelyek mindegyikének megvannak a saját szabályai, és ezekkel vizsgálva az adott korszakot, saját koordináta-rendszerében egyik sem primitív, vagy éppenséggel naiv, hanem kifejezetten adekvát. A munka központi fogalma a matematikából kölcsönzött *inkommerzurabilitás*, melyet alapul véve arra a megállapításra jut, hogy a vizsgált korszakokban „a két tudóscsoport, mivel különböző világban dolgozik, ugyanonnan ugyanabba az irányba nézve különböző dolgokat lát. Mindkét csoport a világot nézi, és amit néznek, az nem változik meg. Bizonyos területeken azonban mást látnak, és a dolgokat más viszonyban látják egymással” (Kuhn 2002:156). A két korszak két különböző tudóscsoportja tehát külön „nyelvet” beszél, és az összemérhetetlenség áthidalására, Kuhn a fordításban látja a megoldást. Ez utóbbit az idő múlásával tovább gondolja, tovább finomítja, míg végül eljut a két világ által reprezentált két külön-

2 Számos ókori tudományos munka (ld. Arisztotelész) csak arab fordításban maradt fenn.

böző lexikonig, mely kulcs az adott korszak megértéséhez (Fehér 1999). Szemantikailag nézve, a dolgozat szerint a Kuhn-modell érthető magyarázatot ad arra, miért nem érti egymást a tárgyalt két világ, az iszlám és a Nyugat, természetesen azt is figyelembe véve, hogy az eredeti diszciplína egymást követő tudományos korszakokról értekezik, itt pedig párhuzamos világokról, civilizációról, kultúráról, vagy tudományokról van szó.

Érdemes végigkövetni azt a kommunikációt, amit a történelem során használt a Nyugat a két civilizáció leírására: keresztények és pogányok, Európa és iszlám, Nyugat és Kelet, míg napjainkra eljutottunk a Nyugat és iszlám fogalmakhoz. Ez utóbbi fogalom pár kilóg a sorból, hisz az egyik földrajzi, a másik vallási kategória, míg az összes többi egymással azonos kategória. Ha eljárszunk azzal a gondolattal, hogy a címkézésnek ez a lánc megfelelő kronológiai sorrendben van, akkor azt látjuk, hogy kezdetben tisztán vallási alapon definiálta magát és a másikat a nyugati diskurzus. Az idő előrehaladtával azonban a vallási öndefiníciót felváltotta a földrajzi (sőt egy idő után tágította is azt), míg a másik keretezésénél szinte végig vallási kategóriát használt. Az önmeghatározásnál Európát felváltotta a Nyugat fogalma, jelezve, hogy a történelem során az Egyesült Államok is megjelent a történetben, mint új aktor. Amikor pedig a keresztényekből Európa lett, akkor az Európában lezajló és meghatározó társadalmi változásra, a szekularizációra utal a definícióváltás. A másik keretezésénél viszont kitart a változatlanság, ami elsősorban vallási jellegű. Természetesen ezt tekinthetjük spekulációnak, de az analógia alapján, ha másképp nem is, szimbolikusan van jogosultsága.

Mint már említettük, a két civilizáció eltér egymástól. Mindkettő kialakulásában a vallás fontos szerepet játszott, de ezek az eltérő vallások eltérő társadalmi fejlődést jelöltek ki. Mindkét civilizáció hatott egymásra, de egyik sem befolyásolta döntően a másikat, mert bár mindkettő beemelt a másiktól bizonyos elemeket, de alapvetően a saját útjukat járták (földrajzi értelemben szó szerint) egymás mellett. Érdekes vetélkedés alakult ki mind katonailag, mind kulturálisan, hol az egyik, hol a másik volt a domináns.

Az iszlám születése után alig néhány évtizeddel megindul az arab katonai expanzió. 711 júliusában Tárik ibn Zijád berber serege Gibraltárnál<sup>3</sup> átkel Eu-

3 Gibraltár neve a katonai manőver vezetőjének, Tárik vezérnek állít emléket: Gibraltár, azaz Dzsebel al-Tárik jelentése, Tárik sziklája.

rópába, a Kelet betör nyugatra. A muszlim terjeszkedést 732-ben Poitiers-nél Martell Károly állítja meg, de Hispánia még évszázadokig az iszlám fenntartása alatt áll. Ezután következik a középkori Európa nagy keleti kalandja, a szentföldi hadjáratok, a Nyugat megy keletre hódítani. Ezután ismét a muszlimokon van a sor, Kelet ismét betör nyugatra, de immár az oszmán törökök zászlója alatt. 1798 júliusában ismét fordul az irány, ekkor száll partra Alexandriában Bonaparte Napóleon, és kezdetét veszi az egyiptomi hadjárat. Ez egyúttal az európai kolonizáció kezdetét is jelenti, és a Nyugatnak ez a behatása mind a mai napig érződik Keleten. A velünk élő történelem vizsgálatok azonban még egy dátumot meg kell említeni, aminek a szimbolikája legalább olyan erős, mint a fenti időpontoké. 2001. szeptember 11-én a Kelet ismét betör nyugatra, és egy új háború veszi kezdetét. Katonai szempontból itt tart most a világunk.

Ha megnézzük a kulturális fejlettséget, azt látjuk, hogy az iszlám korai szakaszában az előretörő arab expanzióval párhuzamosan, a kialakuló iszlám kultúra történelmi léptékben mérve viszonylag hamar nagyon magas szintet ért el, és minden téren lekörözte a korabeli Európát. Olyan komoly fölényre tett szert, hogy előnyét vele szemben, az arab birodalom fragmentációjával kezdődő hanyatlás alatt is sokáig megőrizte, és az a keresztes hadjáratok végéig biztosan kitartott, mint az a korabeli beszámolókból kiderül (Ibn Munqidz 2006). Európa tulajdonképpen a reneszánszsal kezdte lekörözni ellenlábását, aminek az egyik katalizátora a keresztes hadjáratok alatt intenzívvé váló érintkezés a fejlettebb iszlám civilizációval, illetve a tőlük átvett, az iszlám által korábban beemelt és továbbfejlesztett ókori tudásanyag integrálása az európai tudományokba, kultúrába. További fontos momentum volt Európa társadalmi fejlődésében a XVII. századi világháborúként is emlegetett harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke, mely hosszú távon olyan környezetet teremtett a kontinensen, hogy Európa elindulhatott egy olyan társadalmi fejlődési úton, mely hegemoniát teremtett számára, és maga mögé utasíthatta vetélytársát, az iszlámot. Az 1648-ban megkötött békeszerződés nemcsak békét teremtett, de felborította az addig fennálló rendet is. Lehetővé vált, hogy független nemzetállamok alakuljanak ki Európában, háttérbe szorította a katolicizmust, ezzel utat nyitott a szekularizációnak, megerősítette a protestantizmust, és ezek együttesen olyan környezetet teremtettek, mely utat nyitott a polgárságnak, és elindította Európát a kapitalista fejlődés útján

(Weber 1982). (Nem hagyhatók figyelmen kívül a háború által „kitermelt” katonai újítások sem, taktika, fegyverzet, nagy létszámú zsoldos sereg etc., melyek később a katonai forradalomból kimaradt Oszmán birodalom legyőzéséhez vezettek).

## **A két társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásáról**

Európa fejlődésének állomásai nyomon követhetőek a társadalmi nyilvánosságának szerkezetváltozásaiban is. Habermas erről szóló könyvének új kiadásához írt előszavában azt írja: „A nyilvánosság szerkezetváltozása az állam és a gazdaság átalakulásába ágyazódik be” (Habermas 1993:17). Munkájában az antik görög nyilvánosságból indulva, a középkori reprezentatív-demonstratív nyilvánosságon keresztül jut el a polgári nyilvánosságig, mely a modern jogállamokban a társadalmi kommunikáció alapját adja, mint intézményesített társadalmi tér, ami egyfajta ellensúlyként viselkedik, lehetőséget biztosítva a társadalom polgárainak a szabad vélemény-nyilvánításra, mely által ellenőrizhetik a politikai intézményrendszert, nyomást gyakorolhatnak a hatalomra. Hosszú évszázadok teltek el mire a XVIII. század folyamán kialakultak Európában a közsféra létrejöttének feltételei. Az antik nyilvánosság tulajdonképpen teljes volt, de csak egy bizonyos társadalmi rétegre korlátozódott, a szabad férfiakra. Fizikai tere a görögöknél az agora,<sup>4</sup> a rómaiaknál a fórum volt. Jelentős visszalépés a középkori rendi Európa társadalmi nyilvánossága. Habermas címkézése sokat mondó: reprezentatív. A jogok itt tovább szűkülnek olyan férfiakra, mint az uralkodó és környezete, az arisztokrácia és a klérus tagjaira. Színterei az uralkodó és támasza, az egyház rendezvényei, melyeken az uralkodó rendek hatalmi jelképei, retorikája, külsőségei reprezentálták a nyilvánosságot. Ebben az udvari-lovagi nyilvánosságban a magán- és közsféra nem különül el, a polgári nyilvánosságnak pedig az elemei sem lelhetők fel, mint például az antik nyilvánosságban. A mai értelemben vett nyilvánosság a polgári társadalmak kialakulásával jelent meg kávéházi salonok, tudós asztaltársaságok, intenzívvé váló levelezések, majd pedig a kialakuló újságírás formájában. A gazdaságilag erősödő polgárság igényt formált arra, hogy be-

4 Innen ered a politika kifejezés. A görög társadalom alapja a városállam, a polisz. Az agorán a város, azaz a polisz dolgait vitatták meg, ez lett a politika, görögül politiké.

leszóljon az állam ügyeibe, azokat nyilvánosan megvitassa. Ezek a folyamatok szorosan összefüggtek a demokrácia kialakulásával, megszilárdulásával. Ez a modell azonban a XX. században, az irányított tömegmédiá elterjedésével erodálódott, a nyilvánosság már előállították és így már nem, vagy csak korlátozva tölti be a hatalmi ellensúly szerepét. A kritikai nyilvánosság manipulálható lett. A változás azonban nem áll le, és amire Habermas még nem térhetett ki a könyvében, az napjaink kézzelfogható realitása, megjelent az internet alapú közösségi média, mely újból kritikus közösségekké szervezi a véleményt nyilvánító egyéneket, és tömeges elterjedése, valamint népszerűsége révén képes befolyásolni a politikát, nyomást gyakorolni a hatalomra. Ez a társadalmi nyilvánosság legújabb modellje. Nézzük meg ezeket a folyamatokat az iszlámon belül.

Érdekes párhuzamokat vonhatunk a két rendszer közt, ha a nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgáljuk. Mind szellemiségében, mind szerkezetében Mohamed medinai korszakának társadalmi kommunikációja nagyon hasonlít az antik görög nyilvánossághoz. Medina ebben a korban városállam, medinai muszlimok, *anszárók*, azaz társak, valamint a kivándorló mekkai muszlimok, a *mubádzsirúnok* lakják. Rajtuk kívül zsidó törzseket is találunk a városban. A város ügyeit a mecsetben beszélnek meg, minden pénteken. Ami a görögöknél az agora, az a muszlimoknál a mecset. Ráadásul Mohamed a város bírása is, így a törvénykezések is ott zajlanak. A jogokat a görögöknél a szabad férfiak, Medinában pedig a muszlim férfiak bírják. De mi van az ott élő zsidó törzsekkel? Ebből az időből, 622-ből, fennmaradt egy okirat, *A medinai alkotmány*. Ez az okmány világosan rögzíti nemcsak a muszlimok, de a velük élő zsidók jogait és kötelezettségeit is. Ez egy szerződés a kivándorlók és a társak közt, ami világosan kimondja, hogy immáron egy bonthatatlan közösséget (*ummát*) alkotnak, és ebben mindenkit ugyanolyan jog és kötelezettség illet meg. Emellett előnyösen rendezi a zsidók helyzetét is, akik szabadon gyakorolhatják vallásukat, és amennyiben viselik a rájuk kirótt terheket, akkor élvezik az umma védelmét, és gyakorlatilag olyan jogokat kaptak, mint a muszlimok (Mohamed, 622). Gyakran példálózunk azzal napjainkban, hogy a demokrácia transzportja megoldhatatlan probléma az iszlám világban, mert annak ott nincsenek gyökerei. A medinai alkotmány ennek az ellenkezőjét támasztja alá, függetlenül attól, hogy a demokrácia szónak (amit akár ismerhettek is a korabeli arabok) nyoma sincs benne:

„(25) The Jews of the Banu Auf are one community with the believers (the Jews have their religion and the Muslims have theirs), their freedmen and their persons except those who behave unjustly and sinfully, for they hurt but themselves and their families.

(37) The Jews must bear their expenses and the Muslims their expenses. Each must help the other against anyone who attacks the people of this document. They must seek mutual advice and consultation, and loyalty is a protection against treachery. A man is not liable for his ally's misdeeds. The wronged must be helped” (Mohamed 622:25, 37).

A reprezentatív nyilvánosság az iszlám társadalomban is megjelent már az első kalifák idején, de igazán az Omajjádok, majd pedig az Abbászidák alatt teljesedett ki. A kalifák, szultánok, és kormányzók udvarának fényűző pompája, a hozzá tartozó klisékkel, szertartásokkal jó példa erre. A mecsetek megmaradtak, mint a közbeszéd helyszínei, sőt előlépett mellettük a híres keleti piac (*szuk*) is, de politikai befolyása az itt zajló közbeszédnek nem volt. Az iszlám társadalmi nyilvánosságának sokáig ez volt a modellje. Ennek ellenére itt kell kiemelni, hogy a medinai korszaktól az arab hódításokon át a keresztes háborúk időszakáig olyan nyitott és innovatív volt a korai iszlám társadalom, hogy az „teljesen megfelelt a kapitalista gazdaság weberi kritériumainak” – idézi Rostoványi a francia orientalista, Maxime Rodinson könyvét az *Islam and Capitalism*-t (Rostoványi 2004:83).

A polgári nyilvánosság léte, vagy nem léte az iszlámon belül már nem ilyen nyilvánvaló. Az európaihoz hasonló, politikai befolyással bíró klaszrikus polgári nyilvánosság az iszlámon belül nem tudott kialakulni. Ez azonban nem azt jelenti, hogy nem jelentek meg, ha jelentős késéssel is, a polgári nyilvánosság bizonyos intézményei, mint például a sajtó. Ezek azonban nem az iszlámon belüli fejlődés eredményeként jöttek létre, hanem a kolonizáció negatív hatásait kompenzálni kívánó reformista mozgalmak ideológusai hívták létre, nyugati mintára.<sup>5</sup> Fejlődését azonban több tényező is hátráltatta. Az egyik, hogy folyamatosan szigorú cenzúrának volt kitéve a regnáló hatalom által, így volt olyan kiadvány, ami külföldön, pl. Párizsban jelent meg, de

5 Ilyen volt többek közt Dzsamál ad-Din al-Afgáni, Mohamed Abdu, Rasíd Rida, de a Muszlim Testvériség híres ideológusa, Szajjid Kutb is tevékenykedett újságíróként.



ennél is súlyosabb volt az iszlám világban ekkorra már általánosan jellemző írástudatlanság, ami miatt ezek a reformeszmék csak az elithez juthattak el, ők viszont kötődtek a hatalomhoz. A szignifikáns gátló tényező azonban maga az iszlám rendszere volt. Míg Európában a társadalmi változások utat nyitottak a fejlődésnek, addig az iszlám középkorban kialakult társadalmi rendszere elutasított mindenfajta változást, legyen annak iránya kifelé mutató modernizálás, nyugatiasodás, vagy éppen befelé mutató, mint az ún. iszlám fundamentalista mozgalmak. Az iszlám megmerevedett, nem a vallás, hanem a köré felépült rendszer, ami minden változásra a retraditionalizációval reagált, és általánosan véve reagál még mind a mai napig, ezért mondhatjuk azt, hogy a legfontosabb modell, a polgári nyilvánosság nem gyökerezett meg az iszlám világában.

A XX. században megjelenő, tömegmédiával fémjelzett előállított nyilvánosság azonban már nem késett sokat a Nyugathoz képest az iszlámban.<sup>6</sup> Az egész világot érintő változások, a világháborúk, a gyarmati rendszerek felbomlása, technikai forradalmak etc. az iszlám világát sem hagyták érintetlenül. Az iszlám rendszerét is megkísérették a változás szelei, nacionalizmus, jelzős szocialista rendszerek, vagy a demokrácia transzportjának formájában, de ezek a változások (Goldziher szóhasználatával) még nem jegecesedtek ki, mert bár sok nyugati társadalmi intézmény vert gyökeret, de ezek működése, működtetése messze elmarad még a demokrácia kritériumaitól.<sup>7</sup> Mindezek ellenére az előállított nyilvánosság viszonylag gyorsan terjedt el, ennek oka a nyilvánosság jellegéből adódik, nevezetesen, hogy irányított. Az iszlám világon belül is felismerte az adott hatalom (főleg az autokrata) az ebben rejlő lehetőséget, a manipulációt, a véleményformáló erőt, és ezt a már hagyományosnak mondható cenzúrával párosította, és használja.

A XX. századra jellemző változások a XXI. században tovább folytatódtak, sőt tovább fokozódtak,

6 Egy kiragadott példa: az amerikai hírcsatornát, a CNN-t 1980-ban alapították, az iszlám világ hasonló csatornája, a katarai al-Dzsazíra csak 16 évet „késelt”.

7 A közel-keleti civil társadalmakról többek közt Csicsmann ír „A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században” című tanulmányában. Itt statisztikai adatokat is közöl, például Egyiptomban egy 1991-es felmérés (The Arab Human Report 2002 Creating Opportunities for Future Generation. pp. 161. UNDP, New York) szerint 13.239 civil szervezetet tartottak nyilván, míg egy 1992-es felmérés szerint a megszállt palesztin területeken is 444 ilyen szervezet ténykedett.

létrejött az infokommunikáció. A gyors és olcsó szélessávú internet, a modern kommunikációs eszközök, az okostelefonok tömeggyártása, alacsony ára, könnyű hozzáférhetősége újfajta nyilvánosságot hívott létre. Ez a nyilvánosság a közösségi médiára épít. Az iszlám világban az Arab Tavasz eseményei expliciten megmutatták ennek a nyilvánosságnak az erejét, mert az adott, regnáló, autoriter hatalom elleni tüntetések a közösségi médián szerveződtek. Az Arab Tavasz ezzel együtt más problémát is felszínre hozott. Nevezetesen, hiába az infokommunikációs társadalom bő eszköztára, ha a remélt változásokra nem adták a társadalmi körülmények. Mint ismeretes, az Arab Tavasz messze nem váltotta be a hozzáfűzött reményeket. A helyi diktatórikus vezetések ellen tört ki, de mindenhol elbukott. Chomsky korábbi megállapítását kölcsönvéve, „a régi kalózok helyett csak újak jelentek meg” (Chomsky 2002), a régió három végén máig tartó háborúk törtek ki (Szíria, Líbia, Jemen), melyek destabilizálták a Közel-Keletet, és Észak-Afrikát, emberek millióit tették menekültté, és ezáltal új kihívások elé állították a Nyugatot is. (Ezekben a folyamatokban más tényezők is dolgoztak, de az Arab Tavasz, illetve kudarcának katalizátor szerepe kétségtelen). Most úgy tűnik, az iszlám világban – különösen a központi arab részekben, melyek mindig is kiemelt szereppel bírtak – olyan folyamatok erősödnek, amik megpróbálják az iszlám rendszerét visszaállítani. Nézzük most meg, mi ez a rendszer, miben tér el a mi társadalmunktól.

## A vezetésről

Bátran állíthatjuk, hogy az iszlám egy kis sivatagi településről indult el, de nagyon rövid idő alatt az akkor ismert világ jelentős részén elterjedt, és óriási kiterjedésű birodalmat hozott létre. A sivatag nomádjai jó harcosok voltak, gyorsan mozogtak, bírták a nélkülözéseket, az új vallás pedig komoly ideológiai muníciónak bizonyult. A törzsi villongásokban, belső csatározásokban elpazarolt energiák a kifelé irányuló, zsákmányszerző hadjáratokban, katonai hódításokban realizálódtak. A történelem során azonban csak azok a nomád birodalmak tudtak tartósan megmaradni, amelyek képesek voltak kiépíteni egy nem katonai terjeszkedésen alapuló államiságot. Az arab birodalom is hamar eltűnt volna a történelem színpadjáról, de a kohéziós erő, az iszlám fenntartotta, megőrizte. Kellott valami, ami a gyorsan terjeszkedő, sokszínű, különféle behódolt

népekből álló heterogén birodalmat homogenizálja, összetartja. Ez volt az iszlám, illetve az erre épülő iszlám állam rendszere. Abban a korban, az általuk ismert példák alapján választhattak a perzsa istenkirályság, vagy a bizánci cezaropapista rendszer közt (Simon 2014), de egyiket sem tették, hanem egy új típusú rendszer, az iszlám alapú teokratikus állam rendszerét kezdték el kiépíteni. Az idő múlásával azonban egyre több idegen elemet építettek be azokból a rendszerekből, amiket konzekvensen negligáltak az állam építés kezdetén (perzsa és bizánci), és ezáltal egyre jobban eltértek az iszlám eredetileg kijelölt újtától, és ez belülről erodálta a birodalmat. Tulajdonképpen ez a kritikai narratíva – ami mind a mai napig népszerű a muszlim közbeszédben –, a *szalafijja* vezérfonala. Visszatérni a gyökerekhez, az igaz úton járó kalifák eszméjéhez. A Közel-Keletet napjainkban ismét vérbe borító DAIS/Iszlám Államnak is ez az ideológiai vezérfonala, és ez sokat árt nemcsak a *szalafijjának*, de az egész iszlám megítélésének is. (Egy példa a történelemből arra, hogy brutális módszerekkel hogyan lehet beszennyezni egy jó ideológiát). Másrésztől, a kialakult iszlám rendszer ortodoxiává merevedett, és gátja lett a társadalmi fejlődésnek. A Nyugat is csak akkor tudott megindulni a kapitalista fejlődés útján, amikor a saját „cezarpapista” modelljén túllépett. Ezek a folyamatok azonban az iszlám történelmében sokkal később realizálódtak, már amennyiben.

A korai iszlám közösségnek az első komoly kihívása egészen más jellegű volt, nevezetesen a közösség vezetése. Mohamed élete spirituális és világi értelemben is teljes volt. Vallásának nemcsak alapítója, de az *ummának* (az iszlám közösség) a vallási és világi vezetője is volt, minden vezető funkciójában, mint próféta, törvényhozó, bíró és hadvezér. Egy valamiről azonban nem rendelkezett, és ez komolyan kihatott az iszlám további alakulására – az utódlásról. Mohamed fiú örökös nélkül hunyt el, és halálakor, 632-ben, a közösségnek el kellett döntenie, hogy ki lépjen a próféta örökébe.

A közösség prominens alakjai két nézőpont köré csoportosultak. Az egyik szerint a próféta helyére a családjából kell választani vezetőt. Ezt az elvet elsősorban a próféta szűkebb családja, és azok hozzátartozói vallották. A legesélyesebb aspiráns a vezetésre Mohamed kedvelt unokaöccse, Fatima lányának férje, Ali ibn Abi Tálib volt. A korabeli feljegyzések szerint Ali mind szellemileg, mind fizikailag kiváló tulajdonságokkal rendelkezett, amik a vezetésre predesztinálták őt. Írni is tudott, így írónként már fiatalon ott volt a próféta tanácskozásain, aki

gyakran kikérte a véleményét is. Ő írta meg a híres hudajbíjai szerződést 628-ban, melyben a próféta 10 évre fegyvernyugvást kötött a mekkaiakkal, és 631-ben szintén ő tette közzé azt a próféta rendelkezést, mely szerint Mekkában csak muszlimok élhetnek. Tehetséges hadvezér, és félelmetes harcos hírében állt, erejéről, tetteiről már az életében legendák szóltak. A muszlimok kollektív emlékezete szerint Hajbár ostromakor egy óriási kitépott vasajtót pajzsként maga előtt tartva rontott az ellenségre. Ráadásul ájtatos ember hírében állt, a hagyomány szerint ő volt az első férfi, aki felvette az iszlámot. Egyszóval Ali ideális vezető volt.

Az *umma* vezetőinek többsége azonban egy másik elvet szorgalmazott. E szerint a közösség minden tagja lehet vezető, ha megfelelő vezetői tulajdonságokkal rendelkezik, és nem kell feltétlenül a próféta közvetlen családjából választani. Ehhez a csoporthoz tartoztak a nagy öregek is, a próféta kortársai, akik a koruknál fogva alkalmasabbnak tartották magukat a vezetésre (és talán jobban áhították a hatalmat), mint a tőlük jóval fiatalabb Ali. A vezetésért, a hatalom birtoklásáért folytatott küzdelmet ez az utóbbi csoport nyerte, amikor az egyik idős próféta társ, Omár megfogta a próféta öreg barátjának, és egyik apósának, Abu Bakr-nak a kezét, és megérintette a sajátjával, majd a többi próféta társ követte a példát<sup>8</sup> (Hillenbrand 2016). Ezzel a rítussal lett lett Abu Bakr, Mohamed próféta utóda, helyettese, arabul kalifa. A választást az is erősítette, hogy Abu Bakr több alkalommal is helyettesítette a prófétát a pénteki ima alatt, amikor betegség miatt Mohamed nem tudta vezetni az istentiszteletet.

Az államformát, vezetőjéről kalifátusnak nevezték el, és Abu Bakr-al kezdődik a muszlimok idealizált kora, a helyesen vezetett kalifák ideje, *al-hulafá ar-rásidún*, az ún. ortodox kalifátus. A kalifa ekkor egyszemélyben a hatalom letéteményese, övé a vallási, és az állami hatalom is. Kötelessége a hit védelme, a törvények hozása és betartatása, és természetesen katonailag is felelős a közösségért.

A muszlimok tehát elvetették az általuk ismert bizánci és a perzsa mintát, és egy más vezetési típust kreáltak, melynek lényege a választhatóság és a közmegegyezés, azaz minden erényes muszlim választható, de a megválasztáshoz a közösség konszenzusa kell. (Ezt hívjuk mi demokráciának). Ez volt az elv.

8 Ebből a gesztusból alakult ki a hűségesküt (*baaja*) szimbolizáló kézfogás szertartása, melyet a választott vezetőnek, elsősorban a kalifának tesznek az alattvalói, mely egyúttal szentesíti is a közösség döntését. Ezt a rítust újabban a DAIS hozta vissza a köztudatba.

A valóság azonban ennél prózaibb, mert nem az egyszerű tevépásztorok közül választották a kalifát, hanem egy szűk körön, az *umma* arisztokráciáján belül ment végbe a választás, sőt, mind a négy, igaz úton járó kalifa valamilyen fokon rokonságban állt a prófétával. Abu Bakr-t, az őt ajánló Omár követete, őt Oszmán, aki a gazdag és befolyásos mekkai omajja klán tagja volt (akik a kezdetekkor Mekkában még hevesen támadták a prófétát, és csak annak sikerei láttán vették fel az iszlámot), az utolsó helyesen vezetett kalifa Ali volt, aki így 24 évet várt, hogy nagybátyja, Mohamed helyébe lépjen. Ennek a négy kalifának az uralkodását tekintik az iszlám első „aranykorának”, egyrészt a próféta emléke és tanítása még frissen élt, másrészt Abu Bakr uralkodásával meginduló katonai expanzió, a *fath* zsákmányszerző hadjáratai révén olyan gazdasági jólétet teremtett, amiről korábban az arab törzsi társadalom álmodni sem mert. A sors fintora, hogy a négy kalifa közül csak az első halt természetes halált, míg a többi erőszakos úton, de nem csatában, hanem orgyilkosok által, valamint Ali uralkodására esett az első *fitna*, belső háború is, ami meghatározta az iszlám további alakulását. Az addig egységes iszlám ugyan is ebben a korban szakadt három ágra, a szunnita, a síita és a háridzsita irányzatra.

Ez a három fő vallási irányzat mind a mai napig megtalálható, és az első kettőnek a befolyása szignifikáns az iszlámban.<sup>9</sup> A vallásszakadásnak, a vallási irányzatok kialakulásának nem vallási, hanem politikai oka volt elsősorban, nevezetesen a vezetés körüli vita, ki legyen a kalifa? (Vallási specifikummal később töltődtek fel). Ezt példázza a párt szó is, a *siat Ali*, azaz Ali pártja. Ez annak a csoportosulásnak a neve, akik Alit akarták eleve kalifának, azaz a próféta szűkebb családjának szánták a vezetést, ebből lett a *síita* elnevezés. A síitáknál tehát a karizmatikus vezetőn van a hangsúly. Az ezzel szemben álló csoport szélesebb platformra, a közösség konszenzusára kívánta helyezni a vezető választását, és a prófétai hagyományokra, a *szunna*-ra hivatkozott, őket ez alapján hívják *szunnitáknak*. Itt a karizmatikus közösség kap hangsúlyt (Rostoványi 1998). Ez utóbbi elnevezés nem rögtön gyökerezett meg az iszlámban, nagyjából a IX. századra, az Abbászida

9 Az iszlám világ 80-85%-ban szunnita, 20-15%-ban síita. A háridzsiták késői leszármazottai, a mérsékelt *ibáditák*, ma elsősorban Ománban [(Omán vezető vallása; (Dévényi 2010.)], és kisebb számban Algériában élnek. Ez utóbbiról ld. bővebben, Claude Pavard 1974 *Lumière du M'zab*. Boulogne, Delroisse. A háridzsiták száma az egész iszlám populáció tekintetében elenyésző.

kalifátus idejére esik az az időszak, amire a többségi iszlám, a szunnita ortodoxia minden elemével kikristályosodik, és a követőit innentől nevezik szunnitáknak. A harmadik irányzat, a *kháridzsita* megjelenése, kialakulása is szorosan kötődik a már említett *fitna*-hoz.<sup>10</sup>

Az első két kalifa tevékenykedése a muszlim narratíva szerint szinte tökéletes volt, mindenben a prófétai minta szerint jártak el. Oszmán alatt azonban elterjedt a nepotizmus, saját családjának általában tehetségtelen, de korrupst tagjait helyezte a vezető pozíciókba, mellőzve ezzel sok tehetséges és már kipróbált vezetőt. Ez okozta vesztét is, a kalifát a félreállított korábbi vezetők gyilkolták meg. A 4. kalifa, Ali hatalomra kerülését, az előző vezető, Oszmán unokatestvére, Moávija, aki a gazdag damaszkuszi tartomány helytartója volt, nem nézte jó szemmel. Ő is aspirált a kalifaságra, és követelését politikailag azzal támasztotta alá, hogy kijelentette, Oszmán meggyilkolása jogtalan volt, és ebben vétkes az új kalifa, Ali is. Ali, korának legnagyobb hadvezére, nem tétlenkedett. Sziffin mellett, 657 júliusában csapott össze a két hadsereg. A prófétai tiltás ellenére muszlim harcolt muszlimmal!<sup>11</sup> Ez fontos aspektusa volt a harcnak, amit Moávija ki is használt. A napokig tartó küzdelemben Ali csapatai kerekedtek felül, de ekkor Moávija emberei a Korán lapjait tűzték a lándzsájukra, mire Ali parancsot adott a harc beszüntetésére, és beleegyezett Moávija javaslatába, hogy választott bírák döntsék el a küzdelmet, és ne a fegyverek. Ez egyrészt Ali vallásosságának nagyságát mutatja, másrészt olyan súlyos taktikai hiba volt, ami kihatott az ő és családja életére,<sup>12</sup> kalifaságára és az iszlám további alakulására. Ez a rendezési elv nem tetszett Ali serege egy jelentős hányadának, mert ők az vallották, „*La hukma illa li-Alláh!*”, azaz „A döntés egyedül iste-

10 A első „polgárháborúnál” (pontos kifejezéssel belső harcnál, arabul *fitna*), ill. háridzsita mozgalomnál azért érdemes elidőzni, mert bár a mozgalom mai leszármazottjainak sem demográfiai, sem politikai súlyuk nincs az iszlámban, de az eredeti mozgalom nézetei, elvei visszaköszönek korunk szunnita alapú terrorista szervezeteiben, ld. DAIS, al-Káida.

11 Az első olyan csata, ahol muszlim küzdött muszlim ellen, az ún. teve csata volt, Khoreiba mellett, 656. december 9-én. Ebben Ali, az új kalifa legyőzi az ellene szervezkedő muszlimok seregét, melyek egyik vezetője a próféta egyik fiatal felesége, Aisa volt.

12 Alit 661. január 22-én egy kháridzsita gyilkolta meg egy mérgezett törrel, a kúfai mecsetben, imádkozás közben. Két fiát, Haszánt és Huszeint, az őt követő kalifa, volt ellensége, Moávija utódja, fia, Jazíd ölette meg.

nél”, és kivonultak Ali táborából. Innen kapták legnépszerűbb nevüket, mint lázadók, vagy kivonulók, azaz *kháridzsiták*, s nevezik őket a fenti jelmondatuk után *al-muhakkima*-nak (Simon 2014), de van olyan muszlim narratíva, ami egyenesen renegátoknak, *al-maraka*-nak bélyegezi őket (Benke 1987).

Tulajdonképpen a *háridzsiták* voltak az első „fundamentalisták” az iszlám történetében. Ők mindenben a puritán prófétai modellt követték, a lehető legszigorúbban. A Koránt olyan szépen recitálták (és recitálják mind a mai napig), hogy azt a többi irányzat is elismeri. Azt vallják, hogy a közösségen belül bárki megválasztható kalifának, aki a megfelelő tulajdonságokkal rendelkezik, és nem kell feltétlen a próféta családjából származnia. Ez eddig megfelel a szunniták álláspontjának, csak hogy a „kivonulók” ennél tovább is mentek, mivel azt vallották, hogy nem feltétlen kell a választáshoz a teljes közösség konszenzusa (ők maguk akkor ellenkalifát is választottak), ill. a kalifa, amennyiben nem az iszlámnak megfelelően uralkodik, le is váltható. És még egy fontos elem, amennyiben valaki nem értett egyet az ő elveikkel, azt nem tartották igazi muszlimnak, hanem hitehagyással vádolták, és az ilyen embert családostól ki kellett irtani. A hit elhagyásával való vádaskodás az iszlámban, a *takfir*. Akit ezzel sújtanak az a *káfir*, azaz hitetlen, nem muszlim. Ez olyan súlyos vád, amiért halál jár, de a bizonyítása nem egyszerű folyamat, alaposan, tanúkkal alátámasztva kell lefolytatni, és amennyiben alaptalan a vád, akkor súlyos büntetés jár a vádlónak. Éppen ezért az iszlámban (eltekintve a *háridzsitáktól*, és napjaink radikálisaitól, *mukaf-fira*) nem alkalmazták, csak a legvégső esetben. A *háridzsiták* mozgalma tehát egyrészt a teokratikus közösség konszenzusán alapuló elvet vallja magának, de olyan szélsőséges elveket is, mint a hitlenné nyilvánítás, ill. az *isztirád*, ami lehetővé teszi, hogy gyakorlatilag kivizsgálás nélkül megöljék a hitlenné nyilvánított illetőt, és annak családját, akár kiskorú gyermekeit is. Mindezt csupán azért, mert az illető olyan muszlim, aki nem ért egyet az ő elveikkel. Pontosan ezért, az ilyen szigorú és kegyetlen elvek miatt nem válhatott tömegmozgalmá, mainstream irányzattá a *háridzsita* iszlám. Ez a felfogás, ill. módszerek napjainkban leginkább a jelenleg Szíriában és Irakban tevékenykedő DAIS nevű szunnita terrorszervezetre jellemző, ami Iszlám Államnak, vagy Kalifátusnak hívatja magát. A történelmi igazsághoz hozzátartozik, hogy az iszlám kivetette magából az ilyen szélsőséges nézeteket valló csoportokat, mert az ilyen gyakorlat nem-

csak a teljes közösség, de még egy kisebb csoport hosszútávú működését is ellehetetleníti. Ez a praxis minden bizonnyal meghatározza a DAIS helyét is az iszlám öntisztulásán belül.

Nem árt még egyszer aláhúzni, hogy az iszlám vallási irányzatainak kialakulásban nem vallási ok, hanem a politika, a hatalom gyakorlásának kérdése, azaz emberi gyarlóság állt. Mindez a próféta halála után alig három évtizeddel, amikor lezárult az igaz úton járó kalifák kora.

Visszakanyarodva a kalifátus intézményére, érdemes azt történelmi mozgásában nagyon röviden és vázlatosan áttekinteni. Alit az Omajja klán tagja, Moávija követte, megalapítva ezzel az Omajjád Kalifátust. Moáviját, a II. igaz úton járó kalifa, Omár idejében meghódított Jeruzsálemben választják kalifává. Bár a muszlim narratíva általánosan „isten-telennek” címkézi az Omajjádok uralmát, azt nem lehet tőlük eltagadni, hogy ekkor történtek a legnagyobb hódítások az iszlám történetében. Kínától Hispaniáig terjedt a birodalom, amihez új fővárost, a központi helyen lévő Damaszkuszt választották. Moávija, valószínűleg hódításai miatt, bizánci mintára kezdi átszervezni a birodalmat (a hadsereg felépítése, a meghódított bizánci adminisztráció alkalmazása etc.). Bár kalifának választják, de először az iszlám történetében *mulk*-nak, királynak hívatja magát, és dinasztikussá teszi az uralkodást. Az Omajjádok világi uralmát egy új *fitna* söpörte el, és eljött az Abbászida Kalifátus ideje, mely alatt újból megerősödik az állam teokratikus jellege. Ezzel párhuzamosan megkezdődik a kalifa politikai hatalmának fokozatos erodálása, egyfajta duális struktúra kezd kialakulni, melyben a politikai hatalmat szultánok, emírek képviselik a kalifa mellett. Katonailag már nem történik olyan jelentős terjeszkedés, mint korábban, sőt elkezdődik a birodalom fragmentációja a Córdobai Emirátus létrejöttével, mégis ez a korszak a kultúra és tudományok fénykora, az Ezeregy éjszaka kalifátusa, és ennek alapja a meghódított Kelet kimeríthetetlen gazdagsága volt. A főváros is keletebbre költözik, al-Manszúr kalifa megalapítja az új központot, Bagdadot. Az Abbászidák perzsa hatás mintájára szervezik a birodalmat (vezír intézmény, perzsa uralkodói despotizmus és szokások etc.), de két fontos dolgot, az iszlámot és az arab nyelvet minden eszközzel megerősítik (Benke 1987).

A síiták sokáig kimaradtak a hatalom gyakorlásából – bár volt egy időszak, amikor az Abbászidák al-Mamún kalifa) a síita iszlámban gondolkodtak, aminek a karizmatikus vezető elmélete megfele-

lően alátámasztotta az uralkodó hatalmát, de végül a kialakult szunnita ortodoxia kristályosodott meg (Watt 2000), az Abbászidák idején mégis sikerült önálló államokat létrehozniuk, előbb az Idriszidák Északnyugat-Afrikában, majd a Fatimidák Egyiptomban, ezek azonban viszonylag hamar felmorzsolódtak, az utóbbit az a Juszuif Szaláh ad-Dín ibn Ajjúb (Szaladin) szunnizálta, aki a kereszteshadjáratok emblematikus alakjává vált a későbbi történelem során. Ezután közel ötszáz éves szünet következett, míg egy új síita állam alakult Perzsiában, a Szászánida Birodalom.

Az Abbaszidák uralmát a kegyetlen mongol hódítás törte meg 1258-ban, ami egyúttal a szunnita arab kalifátus végét is jelentette. A mongolok a kalifát és családját is kivégezték, és ez máig tartó traumát okozott az iszlám világnak, különösen a központi arab területeken érhető ez utol mind a mai napig a kollektív emlékezetben. (Az arab kalifátus eredeti funkciójában már sosem támad fel). A kalifátus három évig nem is létezik, mígnem Egyiptomban, a kalifa egyik megmenekült családtagja által a Mamelukok élesztik újjá az intézményt, ami Kairóból 1517-ben Konstantinápolyba kerül, amikor az iszlám második nagy terjeszkedési hulláma, az Oszmán Birodalom hódítása eléri Észak-Afrikát. Ekkor a török szultánok a kalifa cím megszerzésével szimbolikusan is átveszik az *umma* felett a spirituális hatalmat, ez 1924-ig tart, amikor Musztafa Kemal „Atatürk” vezette Török Köztársaság jogilag véglegesen felszámolja a kalifátust, napjainkig tartó, feldolgozhatatlan kollektív traumát okozva ezzel az egész ummának. De vajon ténylegesen véglegesen?

2014. június 29-én, az iraki Moszulban, a DAIS (másnéven Iszlám Állam) terrrorszervezet vezetője, Abu Bakr Al-Bagdadi újból kikiáltja a kalifátust, aminek ő lesz a vezetője, Ibrahim kalifa néven.

## A törvényről

A Mohamed halála után felgyorsuló arab katonai expanzió óriási területekre terjesztette ki a létrejövő kalifátus hatalmát. A kis Medinai Kalifátus nagyon hamar egy heterogén, különböző népeket magába foglaló, internacionális birodalommá duzzadt. Szükségessé vált egy egységes állami intézményrendszer megteremtése, ami homogenizálja a birodalmat és biztosítja az uralom legitimitását.

Köztudott, az állam működésének szabályai a törvényeiben vannak lefektetve és egy teokratikus közösségnél, államnál, a törvények a valláson ala-

pulnak, ami jelen esetben eo ipso az iszlám. A rendező elv, ami az iszlám vallás köré épült ki, az iszlám világ különleges jogrendszere, a *saría*.<sup>13</sup>

A szónak már a jelentése is beszédes, forráshoz (vízhez) vezető ösvény. (Sivatagi népről lévén szó, a fontosságát ez is példázza). Közismert dolog, hogy az iszlám az élet minden területére kiterjedő vallás. Az, amivel kihathat az élet különböző területeire, az a *saría*. Tulajdonképpen ez a vallás funkciója. Iránytű a muszlimoknak, hogyan éljenek, hogyan intézzék ügyes-bajos dolgaikat. Ajánlásokat fogalmaz meg a mindennapokra, megmondja mi a jó és mi a rossz – kötelező, azaz *vádzsib* (pl. rituális előírások, a hit öt pillérének a betartása), ajánlott, *mandúb*, vagy megengedett, *mubáh*, elítélendő, azaz *makruh* és tilalmas, *harám* dolgok, cselekedetek formájában (Simon 2009:363; Hillenbrand 2016). A *saría* tehát sokkal több mint jogrendszer, de ugyanakkor tartalmaz ahhoz hasonló elemeket is (pl. büntető-, család-, társasági jog).

A *sariának* az a része, ami leginkább közel áll a nyugati jogértelmezéshez, ahhoz, amit jognak nevezünk, az a *fikh*. Eredeti jelentése megértés, ismeret, jártasság. A *fikh* a *saría* gyakorlati vonatkozású törvényeinek, az elsődleges forrásokból (Korán és *szunna*) levezethető erkölcsi normáknak, és a vitatható, egyéni véleményalkotással (*idzstihád*) hozott jogi döntéseknek (*fatva*) az ismeretét, értelmezését, az abban való jártasságot jelenti (Salamon – Munif 2003:35). Az „abban jártas emberek” akik a *fikh-t* művelik, a vallásjogtudósok (*fugahá*).

Az újítás, *bidaa* bevezetése, az iszlám rendszerbe való beépítése nem egyszerű mechanizmus: annak meg kell felelnie az elsődleges forrásoknak, a Koránnak és a *szunnának*, s ha nem adekvát, akkor meg kell vizsgálni, hogy az analógia (*kijász*) segítségével, precedens alapon megfelel-e az iszlám előírásainak, és ha semmilyen előzményt nem találnak a tudósok, akkor az önálló véleményalkotás intézménye (*idzstihád*), és az ehhez szükséges közmegegyezés (*idzma*) segítségével hozzák meg a döntést, ez a *fatva-t*. A *fikh* kialakulása és letisztulása viszonylag hosszú időt vett igénybe, és az Abbászidák fénykorában a IX. században teljesedett ki (innenről mondhatjuk, *iszlám dín va daula*.) Ekkor „jegecesedett ki” a négy jogi iskola, az Abu Hanífa, Málík ibn Anasz, as-Sáfí, Ibn Hanbal nevével jelzett hanafita, málikita, sáfíita és hanbalita *madhhab*-ok.

13 A sariáról általában ld. Rostoványi 1998; Jany 2006; a saría és állam viszonyáról ld. Iványi 2009. Az iszlám jog fejlődéséről bővebben ld. Abu Ameenah Bilal Philips 1990 *The Evolution of Fikh*.

Felvetődik a kérdés, mi volt előtte? A muszlim narratíva szerint a vallásjogi iskolák kialakulása előtti iskola, az ún. Mohamed *madzhabja*. Ezt követték az igaz úton járó kalifák, és ezt követték – „hivatalosan”, ha a gyakorlatban el is tértek tőle – az őket az uralomban váltó, „istentelen” Omajjádok. Itt a jog forrása elsődlegesen a kinyilatkoztatás, a Korán volt, de már a próféta életében is szerepet kapott az *idzstihád*, olyan esetekben, ahol nem volt adekvát kinyilatkoztatás. Arra is tudunk példát, hogy a megváltozott körülmények miatt ugyanarról a dologról eltérnek a korai, mekkai kinyilatkoztatások, a későbbi medinaiaiktól, ami a későbbi korok muszlimjainak többféle interpretációra adott, és ad mind a mai napig lehetőséget. Ez világosan látszik a például a dzsihad értelmezésében is.

A jog forrásainál érdemes egy rövid elemzés erejéig kitérni a *szunnára* és a *hadiszokra* az iszlámban betöltött sui generis szerepük miatt. A legfontosabb forrás a Korán. Ami benne van, az szent és változhatatlan. Az első kalifa, Abu Bakr adta parancsba a Korán versek összegyűjtését Zajd ibn Szábitnak – prófétai társ volt és írnokként tevékenykedett –, aki aprólékos munkával papiruszdarabokra, állatbőrre, kőlapokra etc. írt feljegyzésekből állította össze a végző, kanonizált verziót. Ez óriási munka volt, főleg az adott kor körülményei közt, és csak Oszmán kalifasága alatt készült el. Az akkor készült néhány másolatot szétküldték a birodalom tartományi városaiba, ez a ma létező Korán példányok alapja. A *szunna* jelentése hagyomány, szokás, azon gyakorlati dolgok összességét jelenti, ami a prófétára és társaira volt jellemző Medinában. A *hadisz* jelentése közlés, amit a próféta, és társai mondtak. Ahogy Goldziher írta, a *hadisz* elméleti diszciplína, míg a *szunna* a gyakorlati útmutatások összessége (Goldziher 1981). A *hadiszok* a *szunnával* együtt, a Korán után a legfontosabb forrásnak számítanak az iszlám jogrendszerében. Összegyűjtésük és osztályozásuk igazi tudomány az iszlám világban. A *hadiszok* lejegyzése később, az Omajjád korban, Omár ibn Abdulaziz idején kezdődött (i.sz. 718-ban) és sokkal tovább is tartott, mint a Korán versek, az *áják* összeírása (An-Nawawi 2008). Több tízezer *hadisz*t írtak össze, és ezekből (a szunniták) hat gyűjteményt tartanak igazán fontosnak: al-Buhári, Muszlim, Abu Dáúd, at-Tirmidzi, an-Naszái és Ibn Mádza gyűjteményeit, és ezekből is csak az első kettő a teljesen hiteles, azaz *szahíb*. A *hadisznál* nemcsak a tartalom számít, de az is kiemelten fontos, hogy a közlés szájról szájra hogyan hagyományozódott tovább. Ezért két részből áll, a szövegtörzsből, *matn*, és a hagyományozók

láncaiból, *isznád*. Tehát nemcsak az számít, hogy hiteles legyen a tartalom, de az is fontos, hogy a lánc is hiteles és logikus legyen. Többféle módon csoportosítják őket, pl. ki mondta, a tovább hagyományozók hiteles embernek számítanak, vagy sem, azok milyen kapcsolatban álltak egymással, egymást hogyan idézik etc., és végül mindegyiket besorolják a hiteles, *szahíb*, jó, *haszan*, gyenge, *datf*, vagy a kohl, *maudú* kategóriába.

A *hadisz* terminusai (*musztalah al-hadisz*) nyugati társadalomtudományok felől közelítve egyszerű elképesztőek, és ugyanakkor lenyűgözőek is. A mi szemléletünkötől teljesen különbözik, amit azonban illik nagyon komolyan venni, mert ez az 1300 éves iszlám tudomány több mint 1,6 milliárd ember életében tölt be fontos szerepet, és ad hivatkozási alapot tetteikre – legyenek azok akár milyenek, jók, vagy rosszak – mind a mai napig!

## A kultúráról

Ami a kereszténységben a teológia, az többé-kevésbé a *saría* az iszlámban. Láttuk, a teológia bizonyos értelemben be van építve az iszlám jogba, ami a vallástudomány leágazásai közt az élen jár (Hillenbrand 2016), de ez nem is lehet másképp, hisz „*iszlám dín va daula*”, azaz: az iszlámban a valóság és az állam nem válik szét. Beszédese az iszlám teológia elnevezése, a *kalám*, ami beszédet jelent. A kifejezés arra utal, hogy a korai iszlámban a valástudósok sok vitát folytattak egymás közt, illetve a meghódított területek gondolkodóival. A bizánci területek meghódításával kapcsolatba kerültek a görög filozófiával is, és ez rendkívül termékeny találkozásnak bizonyult. (A szír keresztények közvetítő szerepe a jog, a teológia és a filozófia területén is szignifikánsnak bizonyult). Az iszlám abban az időszakában figyelemre méltó nyitottságról tett tanúbizonyságot, melynek eredményeként nagyon sok számára hasznos újítást (*bidaa*) emelt be a rendszerébe.<sup>14</sup> Ilyenek voltak az ókori görög bölcsélet eredményei is, amik nem egyszerű utánzásnak, de továbblépésnek bizonyultak az egyetemes filozófia területén. Végül soron ez a hozzáállás az iszlám világban a tudomány addig nem látott fejlődését is elhozta a matematika, csillagászat, kémia, orvostudo-

<sup>14</sup> Gyakorlatilag minden meghódított területről beemelték az iszlám kultúrájába a hasznosnak ítélt elemeket, egy fő kritérium mentén, az nem ellenkezhetett a vallás, az iszlám tanításaival. Így a görög mellett a perzsa, és például az indiai hatás is releváns az iszlám rendszerében.

mány etc. területein is.<sup>15</sup> A korra jellemző a magas szintű írásbeliség és műveltség, ami a kor muszlim férfi-ideáljának egyik tulajdonsága volt, ellentétben a kora középkor Európájával. (Emlékezzünk csak a síták és szunniták által is nagyra tartott 4. kalifára, Alira, aki nemcsak bajnok, de írástudó is volt, és akit a muszlim emlékezet szerint Korán-olvasás közben gyilkolt meg háridzsita merénylője). A tudomány fejlődéséhez, a tudás terjesztéséhez egy kevéssé ismert technikai vívmány is hozzájárult, egy katonai hadjárat utójátékaként. Ez a papír gyártásának forradalmasítása volt.

Az iszlám legfontosabb olvasnivalója eo ipso a Korán. Az, hogy a szent könyv az óriási birodalom minden szegletében ott legyen, fontos volt a hatalomnak, de ennek technikai akadályai voltak. A papirusz nehézkes és túl vastag volt egy terjedelmes könyvhöz, az egyetlen alkalmas anyag, a papír viszont túl drága volt, ráadásul a kínaiaktól kellett exportálni (már akkor is), akik féltve őrizték készítésének titkát. A VIII. században azonban változott a helyzet. A Talasz folyó melletti csatában isz. 751-ben az egymás kárára terjeszkedő arab és kínai birodalom seregei megütköztek, amiben a Mennyei Birodalom releváns vereséget szenvedett. A korabeli feljegyzések szerint az arabok húszezer foglyot ejtettek, akik közt volt néhány kínai mester, akik ismerték a papír készítésének a titkát. A foglyokat a legközelebbi nagyvárosba, Szamarkandba szállították, ami hamarosan a papírgyártás fellegvára lett. Innen terjedt tovább a többi birodalmi központ felé, Bagdadba, Damaszkuszba, Mekkába, Medinába (Bloom 2001). Az arabok azonban nem egyszerűen megismerték a papír készítésének módját, hanem tovább is fejlesztették azt. Vízimalmot (innen a papírmalom elnevezés), és fémszítát alkalmaztak (ma is használják), így képesek voltak

könnyebb, vékonyabb papír előállítására, aminek a felületét enyvel kenték be, így arra apró betűkkel, sűrű sorokban lehetett írni (Kalmár 1980). Gyakorlatilag már nem készítették, hanem nagy mennyiségben gyártották a papírt, ami ezáltal olcsóbb lett, és lassan, de biztosan kiszorította a pergament és a papiruszt a piacról. Mindez kihatott a könyvkészítésre (a könyv kisebb és olcsóbb lett), ami nemcsak a Korán-terjesztést, de általában a tudományok terjedését is segítette. (A papírkészítés az arabok által jutott el Európába, Észak-Afrikán és az Ibériai-félszigeten keresztül).

Nem túlértékelve a papír gyártásának technikai vívmányait a tudományok terjedésének és fejlődésének szempontjából, ezen a területen ki kell még emelni azt a fordítási buzgalmat, ami a növekvő arab birodalmat jellemezte már az Omajjádok korától. Először a mindennapokban szükséges gyakorlati tudást ültették át arabra, mint az orvostudományt és a csillagászatot (utazás, hadászat, és a mekkai imairány, *kibla* meghatározása voltak az elsődleges szempontok), majd az Abbászidák idejétől a tudomány minden ismert ága sorra került. A IX. században alapította Bagdadban al-Mámún kalifa a Bölcsesség Házát (*Dár al-hikma*), amely nemcsak fordító központ volt hatalmas könyvtárral, de kiterjedt kutató munkát is folytattak itt, majd a következő évszázadban, 970-ben megalapították a világ első egyetemét, a ma is működő kairói al-Azhar-t. A magas tudományok mellett a közoktatásra is gondot fordítottak, birodalom-szerte kiépült a Korán tanításán alapuló iskolák (*madrasza*) rendszere, mely mind a napig fennáll.

Ebben a korban éri el az iszlám filozófia (*falszafá*) is a fénykorát. Az iszlám filozófia és teológia között nagyon erőteljes az átjárás, a gyakran azonos kérdésfeltevés miatt, ami természetesen a vallást, az iszlámot érintette. A görög filozófusok, különösen Arisztotelész és Platón nagy hatást gyakoroltak az iszlám gondolkodásra. A leghíresebb muszlim filozófusok, al-Kindi „az arabok filozófusa”, al-Farábi „Második Tanító”, Ibn Szína, vagy Ibn Rusd mind az ő bölcséletükön keresztül kezdtek gondolkodni, és alkottak eredetit. Al-Farábi királytükreibe egyértelműen Platón hatása érhető utol, Arisztotelész jelentőségét pedig az mutatja, hogy az iszlám filozófiai munkákban „Első Tanítóként” nevezik (Bor-Petersma, 2010). A filozófia még azokat a muszlim gondolkodókat (pl. al-Gazáli, Ibn Tájmiyya) is megérintette, akik azt károsnak, a vallás ellenségének látták, de módszereit, különösen a logikát, dialektikát elsajátították és felhasználták saját érvelésük alátámasztására. Jellemző

15 Nem tartozik szorosan a tárgyhoz, de itt érdemes megemlíteni, hogy nemcsak a reneszánsz születésében, de minden bizonnyal a gótika kialakulásában is fontos szerepet töltött be az iszlám. Európa a kereszties hadjáratok révén ismerkedett meg behatóan az iszlám tudományokkal, többek közt a matematika és az építészet eredményeivel, és ennek hatása tükröződik a közel-keleti, nem sokkal később pedig a nyugat-európai, pl. franciaországi, angliai lovagvárak, templomok építésében. Ez az elmélet itt azért is érdekes, mert ennek egyik úttörő propagálója, aki oxfordi diplomamunkájában a kereszties háborúk hatását kutatta a XII. század európai katonai építészetében /Crusaders Castles (1910)/, az a Thomas Edward Lawrence, aki az I. világháború alatt a közel-keleti front arab gerilla harcaiban szerzett magának hírnevet, mint Arabiai Lawrence.

volt, hogy a filozófusok más tudományterületen is ki-magaslót alkottak, például Ibn Szína híres orvos volt, Ibn Rusd orvos, csillagász és jogász. Kettejük munkássága az európai gondolkodásra és tudományokra oly nagy hatással volt, hogy latin nevet is kaptak: Ibn Szína-t Avicennaként, míg Ibn Rusd-ot Averroesként tartja számon a nyugati tudomány. Ők ketten az iszlám filozófiai gondolkodás utolsó kiemelkedő alakjai, akik még eredetileg alkottak – Ibn Szína keleten, Ibn Rusd pedig másfél évszázaddal később nyugaton – mert a párhuzamosan futó szellemi áramlatok közül az *ulemá* (vallástudósok) által képviselt ortodoxia tudott döntő befolyást szerezni a társadalomban, és ez a filozófiát a vallásra károsnak tekintette, így a filozófiai gondolkodás táptalaját vesztette.

Az iszlám kultúrájának tárgyalásakor érdemes még elidőzni egy olyan szellemi áramlatnál, ami már a VIII. századtól része az iszlámnak és hatása még ma is tart, ez az iszlám miszticizmusa, a szúfizmus, arabul *taszavvuf*.<sup>16</sup> Nevét követőjének (*szúfi*) viseletéről, a durva gyapjú köpenyről (*szúfi*) kapta. A szúfizmus alulról építkező, népies iszlám. A külsőségekkel ellentétben a vallás belső átélésére helyezi a hangsúlyt, és ezt aszkétizmussal és extázissal éri el a *szúfik*. Ez a belső út a *tariká*, ami keskeny ösvényt jelent, ellentétben a *saría* széles, és mindenki számára világos útjával, ami a társadalmi útvesztőhöz ad világos intelmeket a muszlimok számára. *Tarikának* hívják a különböző *szúfi* rendeket is, amik az iszlám által uralt világ legtávolabbi zugában is megfordultak – gyakran kényszerű száműzés okán. Ez azonban azt eredményezte, hogy az iszlám legsikeresebb misszionáriusai is ők voltak. Sok híres muszlim gondolkodó volt *szúfi*, vagy életének egy pontján a szúfizmusban találta meg önmagát (ld. al-Gazáli). Volt, hogy a hatalom pártolta őket, például az Ottománok uralma alatt, de az iszlám ortodoxia mindig fenntartással viseltetett iránta.

## Összegzés

Az iszlám rendszerének e rövid – és hangsúlyosan szubjektív – áttekintése során láttuk, hogy az iszlám milyen társadalmi utat jelölt ki magának, és ezen az úton haladva milyen innovatív pozícióba

16 A szúfizmus gyökerei bizonyos értelemben megtalálhatók az iszlám alaptanításaiban. A Koránban több helyen is találunk misztikus utalásokat, történeteket. Ilyen például a 17. szúra, az Al-Iszra, melynek első verse a próféta csodálatos éjszakai utazásáról szól Arábia mélyéről, a jeruzsálemi al-Aksza mecsetbe.

hozta magát a fejlődés egy bizonyos pontjára. Azon túl azonban nem tudott tovább lépni, ami addig a fejlődés motorja volt, most annak az akadálya lett. Egész pontosan a vallás, mint idea köré kikristályosodó ortodoxia nehézkessé, merevvé tette az addig rugalmas rendszert, és a fejlődés gátja lett. Ezt a permanenssé váló helyzetet tovább fokozták, rontották az iszlámot ért külső negatív behatások (Nyugat), melyek így együttesen okozták/okozzák az iszlám napjainkban is meglévő válságát.

## Felhasznált irodalom

- Benke József 1987 *Az arabok története*. Kossuth Kiadó, Budapest
- Bloom, Jonathan M. 2001 *Paper before print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, Yale University Press.
- Bor, Jan - Petersma, Errit 2010 *Képes filozófiatörténet*. Budapest, Typotex.
- Chomsky, Noam 2002 *Pirates and Emperors, Old and New. International Terrorism in the Real World*. London, Pluto Press.
- Csicsmann László 2010 A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században. In úo. szerk. *Islám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest, Aula.
- Dévényi Kinga 2010 Omán: a legrégebbi arab állam. In Csicsmann László szerk. *Islám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest, Aula.
- Fehér Márta 1999 A paradigmától a lexikonig... In Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Goldziher Ignác 1981 *Az iszlám kultúrája I-II. kötet*. Művelődéstörténeti tanulmányok. Budapest, Gondolat.
- Habermas, Jürgen 1993 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, Századvég Könyvtár.
- Hillenbradt, Carole 2016 *Az iszlám. Új történeti bevezetés*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Ibn Munqidz, Uszáma 2006 *Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából*. Budapest, Corvina.
- Iványi Tamás 2009 *Saría és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám alkalmazásának történetéből. Keletkutatás*. Körösi Csoma Társaság, 2009 tavasz. [http://korosicsomatarsasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatás\\_2009-tavasz.pdf](http://korosicsomatarsasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatás_2009-tavasz.pdf) (Letöltés: 2016.11.19)



- Kalmár Péter 1980 *A kétezer éves papír*. Budapest, Gondolat.
- Kuhn, Thomas 2002 *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Mohamed Próféta 622, 1955 *A medínai alkotmány*. In A. Guillaume: *The life of Muhammed – A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford University Press, Karachi, 1955:231-233. (magyar fordítás Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza).
- An-Nawawi, Jahja ibn Saraf, Abu Zakarija 2008 *Negyven hadisz. Fordítás és magyarázat*. Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza.
- Pavard, Claude 1974 *Lumières du M'zab*. Boulogne, Delroisse.
- Philips, Abu Ameenah Bilal 1990 *The Evolution of Fikh. Islamic Law & The Madh-habs*. Riyadh, International Islamic Publishing House.
- Rostoványi Zsolt 1998 *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest, Aula.
- Rostoványi Zsolt 2004 *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest, Corvina.
- Salamon András – Abdul Fatah Munif 2003 *Saría. Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa*. Budapest, PressCon Kiadó.
- Simon Róbert 2009 *Islám kulturális lexikon*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Simon Róbert 2014 *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáidáig*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Tibi, Bassam 2003 *Keresztes háború és dzsihad. Az iszlám és a keresztény világ*. Budapest, Corvina.



## MAGYARORSZÁGI MENEKÜLTEK INTEGRÁCIÓJÁNAK VIZSGÁLATA<sup>1</sup>

[DOI 10.35402/kek.2019.3.2](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.2)

### Absztrakt

Ahogy az Európai Unió más tagállamaiba is, az elmúlt években jelentős számú menedékkérő érkezett Magyarországra is. Ugyan a menedékkérő iránti kérelmek jelentős része elutasításra kerül, mégis el Magyarországon néhány ezer személy, aki a magyar államtól menedékkérelmet kapott. A kutatásban kis elemszámú minta segítségével arra kerestük a választ, hogy az országban élő menekültek hogyan és miért érkeztek Magyarországra, mik a terveik, és beszélhetünk-e esetükben már befejezett sikeres integrációról vagy sem?

### Abstract

In the previous years, numerous asylum seekers arrived to Hungary and to other EU member states. Although in Hungary the most of the asylum applications were denied, there are still a few thousand refugee people living in the country, who got the international protection from the Hungarian state. In this study, we are looking for the answers on a small number of samples for the following questions: how and why these refugee people arrived to Hungary, what are their plans, and in their case is it possible to talk about integration?

### Bevezetés

Egy adott területről való kivándorlást, illetve egy másik területre való bevándorlást, letelepedést migrációnak nevezünk. A nemzetközi vándorlások hozzátartoznak az emberiség történetéhez. Napjainkban a migráció új jelentésével találkozunk, amikor a népességmozgások tömegessé váltak és globális keretekben zajlanak. A strukturális változások, melyeket a modernizáció indított el, olyan strukturális mobilitást indítottak el a világban,

<sup>1</sup> A kutatás az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 projekt támogatásával valósult meg. Témavezető: Prazsák Gergő habilitált egyetemi docens, Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program, Szociológia Doktori Iskola, ELTE TÁTK

amelyek országokon belül és országok között hatalmas népmozgásokat idéztek elő. A migrációnak számos kiváltó oka lehet, mint például természeti katasztrófa, népirtás, deportálás, vagy éppen politikai, vallási, gazdasági (Csepeli – Örkény 2017). A migráció mára olyan jelenséggé vált, amelynek egyre nagyobb jelentősége van a társadalomban és a politikában. A migráció egy formája a menekülés. Menekültnek nevezük azt a személyt, aki faji, vallási okok, nemzeti hovatartozása, illetve meghatározott társadalmi csoporthoz való tartozása vagy politikai meggyőződése miatti üldöztetéstől való megalapozott félelem okán az állampolgársága szerinti országon kívül tartózkodik, és nem tudja, vagy az üldözéstől való félelmében nem kívánja származási országának védelmét<sup>2</sup> igénybe venni (UNHCR 1967).

Ebben a tanulmányban alacsony elemszámú, nem reprezentatív minta felhasználásával azt vizsgálom, hogy miért és miként érkeznek menekültek Magyarországra, mit dolgoznak, hol laknak, mik a terveik a jövőt illetően. Az integráció fő aspektusainak meghatározása után azt vizsgálom, hogy az általam használt integráció-konceptió szerint beszélhetünk-e a megkérdezettek esetében befejezett integrációról.

### Az integráció fogalma

A menekültek és menedékkérők kérdése a szociálpolitika egyik legfontosabb problémájának számít a bevándorlókkal szembeni sebezhetőségük miatt. Egy új országba érkezni menedékkérőként, ez a meglévő kapcsolatok és közeg hátrahagyásával pozitív és negatív következményekkel járhat. Negatív, mint például a saját etnikai hovatartozásból származó

<sup>2</sup> Egy ország általában diplomáciai és konzulátusi védelmet nyújthat állampolgárainak. Ha a származási ország kormánya üldözi bizonyos állampolgárait akkor, ha azok ilyen védelemhez folyamodnának, saját magukat adnák fel. Tehát az egyén és az állam konfliktusa miatt nem kérheti országának segítséget, védelmét (Fortin 2000). Bizonyos esetekben viszont az állam ineffektivitása az ok, amikor tevőlegesen az állam nem üldöz senkit, azonban polgárháború vagy anarchia miatt polgárait nem képes megvédeni a milíciáktól, pl. Szomália, Irak.

zó társadalmi identitás elvesztése (Tajfel – Turner 2004:283), vagy pozitív, mint a társadalmi távolság lecsökkenése és a csoporton kívüliek iránti pozitív attitűdök megjelenése a csoportok közötti kapcsolatok következtében (Allport 1954:39).

Az idegen és a befogadó közötti kapcsolatot nagyban meghatározza a „másikról” való limitált tudás. A menekültek nem ismerik a befogadó ország normáit és értékeit, a helyiek számára pedig ismeretlenek az újonnan érkezettek, illetve az ő hiedelmeik, érdekeik, szokásaik. Az ilyen szituációk könnyen lehetnek a csoportközi konfliktusok okai (Kiss 2008 hivatkozik rá Haase – Rohmann – Hallmann 2019). Tajfel és Turner (2004) szociális identitás-elmélete szerint az emberek szociális identitása fontos aspektusa önmaguknak. Az emberek személyi identitása a saját csoport értékelésén is alapul. A saját csoport preferálása a külső csoporttal szemben támogatja az önmagunkkal kapcsolatos pozitív érzéseinket, amely gyakran vezet a külső csoporttal szembeni derogációhoz, versenyhez, előítéllethez és így a csoportközi konfliktusokhoz is.

A menekültek az akkulturációs attitűdök két dimenzióját fejezik ki, egyrészt szeretnének részt venni a társadalomban (csoportközi kapcsolatok fenntartása) úgy, hogy emellett a saját kultúrájukat is megtartják. Berry szerint (1997) az akkulturációs folyamatnak négy lehetséges kimenetele lehet: integráció, szeparáció, asszimiláció, marginalizálódás. A kimenetel függ a származási kultúrával, illetve a befogadó kultúrával való azonosulás mértékétől, és a társadalmi kapcsolatok meglététől (saját csoporttal és a többségi társadalommal).<sup>3</sup> A négy kimenetel közül az integráció az, amelynek során a menekültek sikeresen alkalmazkodnak a befogadó társadalomhoz úgy, hogy közben meg tudják tartani a saját kultúrájukat. Ha ezt a két dimenziót egyaránt sikerül megvalósítaniuk, az a jobb pszichológiai alkalmazkodásukat is elősegíti (Haase és mtsai 2019).

A UNHCR meghatározása szerint (2002) az integráció olyan sokoldalú folyamat, amely vég-eredményének csak egy része az önállóság. A befogadó társadalom részéről ez nyitottságot, segítőkész közösséget, és olyan közintézményeket követel, melyek képesek hatékonyan kielégíteni a többféle etnikumú és társadalmi háttérű lakosság szükségleteit.

3 *Asszimiláció*, amikor a befogadó ország kultúráját átveszik a sajátjuk helyett. Szeparációról beszélhetünk, amikor a menekültek megtartják a saját kultúrájukat, és a befogadó társadalomét elutasítják. Marginalizálódásról pedig akkor, amikor sem a saját, sem pedig a befogadó ország kultúrájához nem tartoznak.

Az integráció meghatározásának tekintetében ugyan nincs megegyezés, mégis láthatók azok a szempontok, amelyek általánosan elfogadottak. Ilyen a foglalkoztatáshoz, közszolgáltatásokhoz hozzáférés fontossága, a társadalmi kapcsolatok megléte és a befogadó ország nyelvének ismerete. Az integráció során nem egy lineáris folyamatról van szó, hanem egy többdimenziós folyamatról, amely az idő múlásával következik be (Cheung – Phillimore 2014). Ager és Strang (2008) tanulmányában azt vizsgálta, hogy különböző tényezők miképpen hatnak az integrációra és mik azok a tényezők, amelyek szükségesek, hogy az integráció sikeres legyen. Szerintük az integráció – hasonlóan Berry elgondolásához – kétirányú folyamat, amelyben mind a befogadó társadalomnak, mind a befogadottnak aktívan részt kell vennie. Szerintük az integrációnak négy fontos alapterülete van.

Az első területet az *eszközök és markerek* mutatják, amelyek a foglalkoztatást, lakhatást, oktatást és az egészséget foglalják magukba. E négy tényező mind egy-egy eszköz az integráció elérésében, és az ezeken a területeken mért elégedettség az integráció egy markereként működhet. Másik szerző az integráció „nyilvános arcának” nevezi ezt a négy tényezőt (da Lomba 2010).

Második terület a *társadalmi kapcsolatok*, amely a társadalmi tőkének három dimenzióját (Putnam 2000, hivatkozik rá Alencar 2018) foglalja egybe: társadalmi kötelékek (családdal és azonos etnikai, nemzetiségi, vallási csoporttal), társadalmi hidak (más közösségekkel) és társadalmi összekötő kapcsolatok (állami struktúrával). A társadalmi kötelék az integráció „privát szférája”. Kötelékeken keresztül tudják a kulturális tapasztalataikat megosztani, illetve a családi mintákat fenntartani. A hidaknál a társadalmi harmónia jelenléte a meghatározó, vagyis hogy a befogadó társadalom és a menekültek között milyen a kapcsolat. A barátság, elfogadás jelei a befogadottakban biztonságot eredményeznek. Az összekötő kapcsolatok pedig az egyén kapcsolata az állam szerkezetével, szolgáltatásokkal. Menekültek hátrányos helyzete (támogató család vagy a nyelv ismeretének hiánya) akadályokhoz vezetnek, amelyek feloldásához erőfeszítést kell tennie mind a menekülteknek, mind a társadalomnak, hogy a szolgáltatásokhoz valóban egyenlő eséllyel férjenek hozzá (Ager – Strang 2008).

A harmadik terület a *közvetítők* szerepe. Ez a három fő tartománya a kulturális kompetenciának, melyek szükségesek a menekülteknek, hogy eredményesen integrálódjon. Így a nyelv, a kulturális tudás,

stabilitás és biztonság, amelyek nélkül a menekült személy nem tud bizalmat kialakítani a társadalomban. A stabilitás és biztonság egyben jelenti az üldöztetéstől és félelemtől mentes életet. A sikeres integráció elsődleges feltétele a nyelvi képesség elsajátítása. „A többségi társadalom nyelvének ismerete számos funkcióval bír, hiánya elsősorban az oktatási rendszerhez és a munkaerőpiachoz való hozzáférést korlátozhatja, de számos területen vezethet diszkriminációhoz, vagy lehetetlenné teszi a társadalmi érintkezést, legyen szó mindennapi interakciókról vagy hivatali ügyintézésről. A többségi társadalom nyelvének ismerete nélkül a kultúrák közötti együttműködés vagy közéleti folyamatokba való bekapcsolódás sem valósulhat meg” (Várhalmi 2013:118).

Végül a negyedik terület magába foglalja az *integráció alapjait*, vagyis a jogokat és az állampolgárságot. Jelzi, hogy a menekült milyen mértékben tekinti magát elkötelezettnek, hogy a befogadó társadalom tagja legyen. Ezek közé tartoznak az integrációt elősegítő politikák is. Az állampolgárság tulajdonképpen az integrációs folyamat egy fontos zárólépése. Sárosi Annamária szerint „az állampolgárság megszerzése a sikeres beilleszkedés legfontosabb mutatója, ami az ország nyelvének, kultúrájának és társadalom alapos ismeretét, valamint a lokális gazdasági életben való valamilyen szintű részvételt, integrációt is jelenti” (Sárosi 2011:101).

Ager és Strang tanulmányukban alkalmazott integrációs keretrendszert kezdetben a szervezetek és politikai döntéshozók munkájának felmérésére használták a menekültek integrációjának különböző területein. E tanulmányban magam is menekültekkel készített interjúkat elemzek a koncepció segítségével.

## Migrációs trendek

A UNHCR adatai szerint 2017-ben 68,5 millió ember kényszerült erőszak, üldöztetés, konfliktus vagy az emberi jogok megsértése miatt elhagyni otthonát. E személyek közül 25,4 millió személy menekült, 40 millió ember ugyan országán belül maradhatott, de lakóhelyéről el kellett menekülnie, a többi 3,1 millió ember pedig menedékkérő. A menekült személyek több mint fele a következő országokból származik: Szíria, Afganisztán, Dél-Szudán, Mianmar és Szomália. A legtöbb menekült személy ellátásáról nem Európának kell gondoskodnia, többségük (3,5 millió) Törökországban tartózkodik és csupán hatodikként a sorban – első

európai országgént – Németország, 970.400 fővel (UNHCR 2018).

„Az Európába érkezők zöme (38,6 százalék) azon szűk régióból érkezik (Irak, Afganisztán, Pakisztán, Irán, Szíria) melyekben a Nyugat háborút vívott humanitárius célból, majd nemrég kivonultak onnan a csapataikkal, káoszt hagyva maguk után” (Ritecz 2016:117). A másik terület, ahonnan sokan érkeznek, a szub-szaharai övezet, illetve Afrika szarva.

Magyarországnak az Európába érkező migrációban jelentős szerepe van, ugyanis a schengeni térség tagjaként a külső szárazföldi határok 15 százalékának őrzője, ezáltal a globális folyamatok részese, így hatással vannak itt is a globális és térségünket érintő migrációs folyamatok (Ritecz 2016).

A Magyarországon 2015-ben tornyosuló nagy migrációs hullám után 2016-ban lezárult a balkáni folyosó, aminek következménye lett, hogy sokkal kevesebb menedékkérő utazik keresztül Délkelet-Európán. A kutatás során megkérdezett személyek is többnyire a balkáni útvonalon érkeztek Magyarországra még az útvonal lezárása, tehát 2016 előtt.

## Menekültek helyzete Magyarországon

2015-ben Magyarországon, ahogy az EU más országaiban is példátlanul nagy számban nyújtottak be menedékkérelmet. A benyújtott kérelmek száma a Bevándorlási és Menekültügyi Hivatal (BMH) adatai szerint<sup>4</sup> 177.135 volt, mely a 2014-es 42.777-nél vagy a 2012-es 2.157-nél lényegesen magasabb. Ez a magas szám a szerb-magyar határra felépülő kerítés, a menedékkérelmek benyújtási feltételének szigorítása és a törvényi szabályozások következtében lényegesen csökkent (Magyar Helsinki Bizottság 2017). A menekültek nagyszámú migrációja váratlanul érte az EU országainak menekültügyi rendszerét, és megkérdőjelezte azon képességüket, hogy az újonnan érkezetteket fogják-e tudni integrálni a társadalmukba (Alencar 2018). Tovább nehezítette a helyzetet az, hogy az EU tagállamainak menekültügyi rendszerei és kormányai másként kezelik a kialakult helyzetet, melynek oka az eltérő migrációs nyomás is lehet.

Magyarországon a befogadott menekültek száma nem jelentős más országokhoz képest. Az elmúlt évek integrációs politikája nem kedvezett a

<sup>4</sup> Forrás: Bevándorlási és Menekültügyi Hivatal: <https://tinyurl.com/y646js6c> (2019.03.05-i megtekintés)

befogadottaknak. 2016 júniusa óta – a Helsinki Bizottság jelentése szerint (2017) – a magyar állam nem biztosít semmilyen integrációs támogatást az elismert menekültek és oltalmazottak<sup>5</sup> számára, kizárólag civil és egyházi szolgáltatások látják azt el. Az integrációs programok fő forrását az Európai Unió Menekültügyi, Migrációs és Integrációs Alapjának nemzeti allokációja biztosította a támogatási ciklus végéig (2018. június 30). Az új ciklusra vonatkozó pályázati kiírásokat a kormány visszavonta.

A menedékkérelmekre és a nemzetközi menedékjogban részesülőkre vonatkozó 2018. évi számok a BMH honlapján még nem elérhetők, ezért a 2018. szeptember 30-i adatokat közlöm itt. Az adatok alapján 2018 szeptemberének végéig 560 menedékkérelmet regisztráltak, ebből 350 fő részesült valamilyen szintű védelemben. A BMH 2018. szeptember 30-i adatai alapján<sup>4</sup> magyar személyi igazolvánnyal rendelkező menekült és oltalmazott személyek száma 3.662 fő. Azt azonban nem tudni, hogy ezek a személyek valóban az országban vannak-e, vagy esetleg továbbutaztak.<sup>6</sup> A továbbiakban azokat a személyeket nevezem menekülteknek és oltalmazottaknak, akik Magyarország által nemzetközi védelemben részesültek.

## Módszer

A mintában (N=12) olyan, Magyarország által elismert menekült és oltalmazott személyek vannak, akikkel a CEASEVAL (*Evaluation of the Common European Asylum System under Pressure and Recommendations for Further Development*) program keretein belül, illetve azon kívül a 2018-as és 2019-es év elején részletes interjút készítettünk a TÁRKI megbízásából. Az elmúlt egy évben egy lakhatási program szociális munkásaként lehetőségem volt több menekült, oltalmazott személlyel

5 „Oltalmazott státuszt olyan menekülők kapnak, akiket nem 'személyes' ok (vallás, politikai vélemény stb.) miatt fenyeget üldözés a hazájukban, hanem az általánossá vált magas fokú – például háborús, polgárháborús – erőszak elől kellett menekülniük” (Magyar Helsinki Bizottság).

6 Mivel valaki megkapta a menekült státuszt, a különleges menekülteknek szóló útlevéllel turistaként a schengeni övezeten belül szabadon mozoghat. Más EU-s tagállamban csak vízum vagy (pl. munkavállalói) tartózkodási engedély birtokában tartózkodhat huzamosan. A kormány kommunikációja szerint a menekültstátuszt kapott személyek 90%-a nem telepedett le az országban (Index 2018).

kapcsolatba kerülni, így a programban többnyire velük készítettünk interjúkat. Az interjúkat Ager és Strang integrációs keretrendszerét meghatározó főbb szempontok alapján vizsgáltuk. Ahogy az irodalomban legtöbbször (Castles at all. 2002; da Lomba, 2010), úgy az integrációs folyamatot én is az országba érkezéstől számítom. A használt integrációs keretrendszert az interjú elkészültét követően utólag illesztettük a válaszokra, ezért előfordulhat, hogy egyes itt felsorolt aspektusokra az interjúk nem tértek ki. A mintában szereplő személyek kiválasztásánál fontos volt, hogy legalább egy olyan nyelven tudjanak beszélni, amelyiken megértjük egymást.

## Eredmények

A mintában szereplők nemi megoszlása 10 férfi, 2 nő. Származási országokat tekintve 3 fő Afganisztánból, 2-2 fő Kamerunból és Szudánból illetve 1-1 fő Egyiptomból, Eritreából, Etiópiából, Iránból és Pakisztánból érkezett. A megkérdezettek átlagéletkora 32 év, két személy nem adta meg a születési évét. Magyarországra érkezésük 2007 és 2015 között történt, többségük a 2010 után, de még a magyar-szerb határon lévő kerítés felállítása előtt. Egy személyt leszámítva, középiskolai végzettséggel mindenki rendelkezett. Három fő jelenleg Magyarországon jár egyetemre, egyikük pedig tanfolyamon vett részt az interjú készítésekor.

Származási országuk elhagyásának indokai különbözőek, általánosítani nem lehet, de leggyakrabban üldözés, illetve az országban zajló konfliktusok miatt hagyták el hazájukat. Az elmenekülésük indokai: – származási országaikban gyilkoló terrorista csoportok; – ellenzéki politikai szerepvállalás; – kötelező katonai sorozás; – ketten törzsi konfliktusok, szokások miatt hagyták el lakóhelyüket. A döntést többen azután hozták meg, hogy közeli családtagjait (szülők, testvérek) elvesztették.

Induláskor a többségüknek nem volt információja az Európai Unió országainak menekültügyi eljárásáról, sem a dublini eljárásról. A dublini egyezmény fő célja annak a meghatározása, hogy egy menedékkérő által több tagállamban egyidejűleg benyújtott menedékkérelmen esetén melyik tagállam felel az elbírálásért.<sup>7</sup> Az egyezmény miatt deportálják Magyarországra azokat a hazánkban menedékjogot

7 Dublini III. rendelet <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/?uri=celex%3A32013R0604> (2019.03.01-i megtekintés)

kérelmezett személyeket, akik tovább vándoroltak más EU-s tagállamba anélkül, hogy menedékkérelmüket elbírálták volna. Az egyezmény abban is segít, hogy a közvetlen családtagok ugyanabban a tagállamban, azonos státusszal tartózkodhassanak. Egyedülállóknak emellett van egy összeurópai közteher-hordozás és esélyegyelőségi szempont is, amelynek lényege, hogy ne a túlterhelt front-államok foglalkozzanak minden menedékkérellemmel, hanem segítsék őket a kevésbé leterhelt, esetenként humánusabb elismerési gyakorlatot folytató belsőbb tagállamok is.

A menedéket (menekült vagy oltalmazott státust) kapott személyek az adott tagállam által kibocsátott úti okmány birtokában 90 napot (többnyire) vízummentesen tartózkodhatnak a schengeni térség többi tagállamának területén. Ezt ők azonban nem minden esetben tudták, így volt, hogy Ausztriából, Norvégiából és más Európai országból küldték vissza őket a 90 nap letelte után.

Magyarország a megkérdezett menekültek számára nem volt úticél, de mivel itt nyújtottak be menedékkérelmet, amit aztán meg is kaptak, ezért más országban már lehettek kérelmezők.<sup>8</sup> Azaz többnyire „véletlenül” maradtak Magyarországon. Többeknek Németország, Norvégia, illetve egyéb nyugat-európai ország volt az úticélja, de olyanok is voltak, akik hosszabb görögországi vagy ukrainai tartózkodásuk után jöttek Magyarországra az ott tapasztalt „rasszizmus” elől. A menekült személyek közül többen is rövidebb-hosszabb időt Görögországban töltöttek, mielőtt Magyarországra jöttek volna. Beszámolóik alapján Görögországban menekült mivoltuk miatt többször is atrocitás érte őket. A negatív görögországi tapasztalatokon kívül azért is utaztak tovább, mert félték, hogy onnan bármikor hazadeportálhatják őket. Magyarországra végül azért esett választásuk, mert a már addigra Magyarországon tartózkodó ismerősöktől azt az információt kapták, hogy itt biztonságban lesznek, itt nem kell már félniük, Magyarország egy békés hely és a magyarok jó emberek. Az interjúkban ezt az állítást tapasztalataik alapján ők is megerősítik.

A menekültek két fő útvonalon érkeztek Magyarországra. Azok, akik valamelyik közel-keleti

országból jöttek, először Törökországba utaztak, ahonnan csónakkal, kis hajóval jutottak Görögországba. Ők útjuk további részét a balkáni útvonalon (Macedónia-Szerbia-Magyarország) többnyire gyalog és autóval tették meg. Az afrikai országokból érkezők előbb repülővel Oroszországba, majd onnan Ukrajnán keresztül érkeztek Magyarországra. Az út időtartama nem egységes, van, aki 2 hónap alatt érkezett Magyarországra, de olyan is volt, akinek több évbe telt, mire megérkezett.

A magyar határt egy személy kivételével mindenki illegálisan lépte át. A határszolgálatot végző személyekkel az interakciót mindenki pozitívnak találta, segítőkészek voltak. „*Nem volt rasszistaság*”.<sup>9</sup> Élelmet és italt adtak nekik, sérüléseiket ellátták és igyekeztek számukra tolmácsot biztosítani. A tolmács viszont a nyelvi akadályok leküzdésében nem mindig tudott segíteni. Volt, aki olyan tolmácsot kapott, aki az ő nyelvét (francia) alig beszélte, és olyan is volt, akinek viszont nem fordítottak le mindent, csak kérték, hogy írja alá a papírokat. A nyelvi akadályok következtében a legérdekesebb dolog az egyik férfival történt, aki kapott egy plusz keresztnévet a saját nevéhez, illetve az új irataiba került születési éve sem a valós. Amikor ezt jelezte a hatóságoknak, azt a választ kapta, hogy az úgy rendben van, nem probléma. A határszolgálatot végző személyekkel bizonyára többnyire azért is voltak megelégedve, mert a korábbi határátkelési tapasztalataik (görög-macedón, macedón-szerb, orosz-ukrán) sokkal negatívabbak voltak. Többen is arról számoltak be, hogy más határokon való átkelésnél a határőrök gyakran megverték és börtönbe zárták őket.

A fent ismertetett két útvonal koránt sem volt veszélytelen. „*Nem volt könnyű és kényelmes utazás, senkinek sem ajánlanám, hogy megtegye*”.<sup>10</sup> A megkérdezett személyek különböző tragikus eseményekről is beszámoltak, amelyeket az útjuk során éltek át. Volt, aki még az út elején veszítette el egy barátját autóbalesetben. Szintén még az iráni hegyeken való átkelés közben veszítette el egy társát egy másik menekült férfi. Egy Afganisztánból érkező menekült pedig arról számolt be, hogy egy eredetileg 4 személyes csónakban 36-an voltak és úgy keltek át az Égei-tengeren. Az embercsempészek által zsúfolásig megtöltött kis méretű hajókról többen is beszámoltak. A tengeri utat Törökország

8 A Dublin III. értelmében más országban is nyújthattak volna be kérelmet, de ők megvárták a státuszukról a döntést. A státusz megkapása után is benyújthatnak másik országban menedékkérelmet, de azt csak ritkán kapják meg, hiszen ebben az esetben bizonyítaniuk kell, hogy embertelen körülmények között kényszerülnek élni Magyarországon.

9 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.

10 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.

és Görögország között körülbelül másfél óra alatt tették meg. Ugyanez a személy arról is beszámolt, hogy amikor az egyik görögországi menekülttáborból éjszaka megszökött társaival, egyikőjük a sötétben lezuhant egy szikláról, melynek következtében életét veszítette. Ebből a néhány esetből is látható, hogy a hosszú utat és sok szörnyűséget átélt menekült személyeknek szükségük van szakemberekre, hogy az általuk átélt traumákat feldolgozhasák.

Több, a mintában szereplő személynek a Magyarországra érkezése előtt az utolsó akadály a „dzsungelen” való átkelés volt. Az általuk dzsungelnek nevezett hely nem más, mint a Szerbia és Magyarország közötti zöldhatár. Volt olyan, akinek az embercsempészek azt mondták, hogy a folyóknál, patakoknál, tavaknál nagyon vigyázzon, mert ott aligátorok élnek. A Pakisztánból érkező férfi a következőképpen mesélt a „dzsungelről”: *„nehéz volt [a határon átkelés] mert ott a nagy erdő. Tényleg! Nagyon komoly erdő van ott... meg sok fája állatok”*.<sup>11</sup> Egyikőjük a „dzsungelen” való átkelés közben sérült meg a lábán úgy, hogy annak a nyoma még ma is látható.

A menekültügyi őrizetről és a befogadó táborokról a véleményük megoszlik. Az illegális határátkelést követően többen a nyírbátori ideiglenes menekültügyi őrzött befogadóközpontba lettek szállítva, ahol rossz élményeket szereztek, legtöbben börtönként említik. Azért nevezik börtönnek, mert nem szabadott elhagyniuk az intézményt és zsúfoltan voltak elszállásolva, sokan kis szobákban. Ellenben a debreceni befogadó és a bicskei integrációs táborról többnyire pozitív emlékeik vannak. Ezekben a táborokban tanfolyamokon vehettek részt, bizonyos időre elhagyhatták a tábor területét és még minimális költőpénzt is kaptak, amelynek segítségével olyan élelmiszereket tudtak vásárolni, amelyekből aztán készíthettek saját maguknak ételt. A bicskei táborban többnyire saját maguknak kellett eljutniuk az ország egy másik részében lévő helységekből. Az egyik férfi nehézségként említi, hogy egy magyar papírral a kezében kellett nyelven és az országról való bármiféle tudás hiányában egyedül a bicskei táborba utaznia az őrzött befogadóközpontból. A megkérdezettek még abban az időben érkeztek az országba, amikor a bicskei integrációs és debreceni tábor működött, így ott alapszintű nyelvi és kulturális tudást tudtak szerezni. A debreceni tábor 2015 év végén, míg a bicskei 2016 végén került bezárásra.

11 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.

Rövidebb-hosszabb ideig mindannyian részt vettek valamilyen szervezet által nyújtott lakhatási programban. Az interjúk készítésekor egy fő egy speciális intézményben lakott, 11 fő lakást bérelt barátjával vagy családjával Budapesten. A 2007. évi LXXX. törvény 31. § szerint,<sup>12</sup> miután a menedékkérő megkapta a határozatot a menekültként vagy oltalmazottként történő elismerésről, további 30 napig jogosult befogadó állomáson vagy annak megfelelő más szálláshelyen történő elhelyezésre és ellátásra. Tehát 30 napja van, minden az országról való különösebb tudás nélkül szálláshelyet találnia magának. Ez a gyakorlatban sajnos nem mindig sikerül, így sok esetben kerültek hajléktalanszállókra és lettek hajléktalanok a „frissen” elismert személyek. E probléma megoldását segítette több szervezet is ideiglenes rövid krízis-lakhatás nyújtásával. Saját tapasztalataim alapján gyakran rövid, 2-3 hónapos lakhatási támogatás elegendő arra, hogy azok a menekült és oltalmazott személyek, akik szeretnének, valamely segítséggel lakhatást és munkahelyet találjanak maguknak. Többen még most is olyan lakásban laknak, amelyet korábbi lakhatási programokon keresztül, szociális munkások segítségével találtak. Akik már régebb óta Magyarországon tartózkodnak, már önállóan az internet, illetve barátaik, ismerőseik segítségével oldották meg lakhatásukat.

A lakhatás megoldása szerintük nem egyszerű és a magas bérleti díjak mellett problémának látják, hogy a lakástulajdonosok „idegeneknek” nem adják ki lakásukat, illetve ha ki is adják, nem engedik a címre való bejelentkezést. *„Az emberek félnek, ha azt mondom nekik, hogy menekült vagy”*.<sup>13</sup> A menekült és oltalmazott személyek számára a lakcímmel való rendelkezés jelentős tényező, mivel a magyar állampolgárság, a honosítás egyik alapvető követelménye az oltalmazottként nyolcévi, menekültként pedig háromévi folyamatos magyarországi lakóhely.

A két-háromhavi kaució és a lakhatás magas költségei mellett egyikőjük sem tud egyedül lakást bérelni, így a kérdezettek mindegyike más, általában szintén menekült személlyel bérel közösen albérltet. *„A lakhatás drágább, mint amennyi a fizetésem, így egyedül lakni nem lehetséges”*.<sup>14</sup>

A kérdezettek egészségügyi állapotukra nem panaszkodtak. Két fő mozgásában korlátozott, egyi-

12 <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=A0700080>. TV

13 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.

14 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.



köjük ezért speciális intézményben lakik, míg a másik segédeszköz segítségével önállóan közlekedik.

A mintában szereplő személyek közül hárman egyetemre járnak Budapesten, egy fő állást keres, a többiek mind dolgoznak. Ahogy egyikőjük mondta, muszáj dolgozniuk, különben nincs mit enniük, és hol lakniuk. Van, aki 5 napot dolgozik, hétvégén egyetemre jár és emellett 4 gyermekét neveli, és olyan is van, aki heti 7 napot dolgozik és 5 hónapja most vett ki először szabadnapot. Egyikőjük az interjú készítésekor tanfolyamon vett részt, és ha minden vizsgáját azóta sikeresen teljesítette, akkor mára már Budapesti Közlekedési Vállalat autóbuszvezetője. Azok a személyek, akik dolgoznak, végzettségüknek nem megfelelő, magyar nyelvtudást nem igényelő, gyakran nem valós óraszámban bejelentett, alacsony bérű fizikai munkát végeznek. Egyikőjük, miután megtudta, hogy nincs valós óraszámban bejelentve munkahelyére, munkát váltott, ezt követően három embert vettek fel az ő helyére, hogy pótolni tudják a kiesett munkát. Munkaválasztásnál szempontjuk, hogy olyan helyen dolgozzanak, ahol tudják a magyar nyelvet tanulni, gyakorolni. Van, aki egy kórház mosodájában dolgozik, más külföldről érkező turistáknak segít Budapesten, többen étteremben dolgoznak, ahol a ki- és felszolgálás során tudnak magyarul tanulni. Szeretnének tanulni, valamilyen képzést elvégezni Magyarországon, de anyagi okok miatt ezt nem tudják megtenni. Munkájukkal kapcsolatosan negatívumként említik az alacsony fizetést, ami a megélhetésükre pont elég, ezért is vállalnak többen plusz munkát és akár pihenő nap nélkül dolgoznak napi 10 órában.

Korábbi (származási országbeli) szakmájában, pozíciójában senki sem dolgozik. Akikkel az interjúkat készítettük a következő szakmában, pozícióban dolgoztak korábban: politikus, ápoló, fodrász, tanár, informatikus; volt, aki növényeket termesztett és állatokat tartott és volt, akinek saját építkezési vállalata volt.

Az „otthon maradt” családtagokkal, barátokkal a kapcsolatot ápolják úgy, ahogy azokkal a barátokkal is, akik más EU tagországban kaptak menedéket. Egyikőjüknek sikerült hátrahagyott családját (feleségét és négy gyermekét) családgyesítéssel Magyarországra menekítenie, és azóta két gyermeke már magyar egyetemen hallgató. Több férfinak is volt már magyar barátnője, egyikőjüknek magyar felesége van.

Nagyon fontosnak találják, hogy megtanuljanak magyarul, ennek ellenére mindössze egy személy beszél kiválóan magyarul, a többiek magyar

tudása alapszintű. Magyar nyelv tanulására az egykori menekülttáborokban volt alkalmuk, jelenleg munkájuk által van lehetőségük a nyelvet tanulni, fejleszteni. Pozitívumként is említik a gyorsítottremben való dolgozást, mert így arra vannak kényszerítve, hogy a beérkező ügyfelekkel magyarul beszéljenek. Többen jártak szervezetek által szervezett magyar kurzusokra, ahol alapszinten megtanulták a magyar nyelvet. Az interjúk egy eset kivételével angol nyelven készültek, csupán egy menekülttel tudtunk magyarul beszélni. A mintában szereplők több nyelven is beszélnek, magyarul legalább alapszinten mindegyikőjük ért.

A Magyarországon töltött éveket mindössze egy személy érzi elpocsékolt időnek, mások már „otthon” érzik magukat. Fontos, hogy Magyarországon biztonságban érzik magukat, mindössze egy főnek vannak rossz tapasztalatai. Ő egy korábbi munkahelyén (étterem) azt tapasztalta, hogy míg a „fehér” dolgozók ingyen ihattak kávé, és ehettek kenyert, addig őneki mindezért fizetnie kellett. Hasonlót tapasztalt a lakáskeresésnél és a közlekedés során is. *„Ha a villamossal utazol és te vagy az egyedüli fekete, az emberek nem ülnek melléd, van, hogy a pólójukkal takarják az orrukat, mert azt hiszik büdös vagy”.* Más Európai országokhoz képest Magyarországot biztonságosnak találják. Egyikőjük a rendőrséget dicsérte és azt, hogy Budapest utcáin, még hajnalban is mer egyedül sétálni, mert nem kell félnie senkitől.

Két személy bizonytalan, de a többiek örülnének, ha az 5 évre szóló oltalmazott státuszukat annak lejártakor meghosszabbítanák és továbbra is maradhatnának az országban. Azok, akik menekültstátuszt kaptak, nekik a személyi igazolványuk 10 évre szól, így esetükben csak új igazolványt kell csináltatniuk, továbbra is részesülnek védelemben. Akik oltalmazott státuszuk időtartamának végéhez közelednek (öt év) bizonytalanok abban, hogy Magyarország számukra a menedékjogot meg fogja-e ismét állapítani annak ellenére, hogy hazájukban továbbra sem lennének biztonságban. Az egyikőjük a következőket mondta státuszának lejártáról: *„remélem, hogy a státuszom meghosszabbítása pozitív lesz, jártam iskolába (alap angol, magyar, matematika stb.) és még bizonyítványt is szereztem. Szeretnék állampolgárságot is szerezni, de tudod, most a magyar kormány nem szereti a menekülteket”.* Egy afgán férfi elmondta, hogy közel 9 éve van Magyarországon, ezalatt megismerte, megszerette az országot, barátai, ismerősei lettek, és ha az országot el kell hagynia, akkor újra kell kezdenie ismét mindent. Egy

másik férfi, aki Szudánból menekült, ő azt mondta, hogy ha vissza akarják küldeni, akkor azt kéri, hogy öljk meg őt itt, mert ha hazaküldik, a származási országában minden további nélkül meg fogják őt származása miatt ölni.

A mintában szereplő menekültek, oltalmazottak többsége jövőjét Magyarországon tervezi, többen szeretnék valamilyen képzésben részt venni, mások pedig saját vállalkozásukat, éttermüket szeretnék majd elindítani. Aki még nem házas, szeretne magának párt találni, összeházasodni és „szeretve lenni”. Fontos azt is megjegyezni, hogy jövőjüket csak abban az esetben tervezik Magyarországon, amennyiben származási országukba nem tudnak hazamenni. Ha származási országukban ismét „béke” lesz, első dolguk lesz, hogy hazamennek. Itt-tartózkodásuk célja a túlélés. Az egyik kameruni interjúalany szerint sehol sem könnyű az életet újrakezdeni, de ő türelmes, és szeretné az életét újra felépíteni, hisz Istenben, és ez ad erőt neki abban, hogy fejlessze magát. Egy másik személy azt mondta, hogy addig tervez az országban maradni, amíg Magyarország tiszteli az emberi jogokat.

A magyar állampolgárságot még egyikőjüknek sem sikerült megszereznie, de a jövőben szeretnék. Többen is mondták, hogy az aktuális kormány „nem szereti” őket, de ők ettől függetlenül a túlélés, a biztonság miatt maradnának. Egy afgán megkérdezett szerint a társadalomba való integrációjukat nem könnyíti meg az, hogy a média rossz színben tünteti fel őket. Hálásak Magyarországnak amiért az ország befogadta őket és családottak lennének, ha státuszukat nem hosszabbítanák meg és el kellene hagyniuk az országok. „Magyarországon a fizetések nagyon alacsonyak..., de amit szeretek az az itteni béke. Itt nagyon békés. A pénz nem fontos, ha már van nyugalom, az nagyon jó”.<sup>15</sup>

## Összefoglalás

A tanulmányban az integráció meghatározása után alacsony számú mintán magyarországi menekültek integrációjába nyertünk bepillantást. E pillanatfelvételek alapján is megállapítható, hogy a meghatározás szerint teljesen integrálódni még egyik menekült személynek sem sikerült. A folyamatot a kormány által megszüntetett integrációs támogatásokon kívül több tényező is nehezíti. Ager és

Strang integráció koncepciója alapján a következő megállapításokat tehetjük.

Az *eszközök és markerek* területét tekintve a lakhatás megoldása önállóan a magas költségek és a főbélők elutasítása miatt a menekülteknek egyedül nehéz. Magyar nyelvtudás nélkül alacsony bérű fizikai munkát végeznek, amely nagy részét a lakásra költik. Szeretnék magyarul tanulni, magyar végzettséget szerezni, de ahhoz nincs meg számukra a megfelelő anyagi háttér. *Társadalmi kapcsolatok* területét tekintve a családjukkal, azonos nemzetiségi, etnikai csoportokkal ápolják, fenntartják a kapcsolatot, sokuknak magyar barátai is vannak. A magyar társadalomban 2017 évben mért (Barlai – Sik 2017) rekord magas xenofóbia<sup>16</sup> ellenére a magyar emberekről többségüknek jó a véleménye. A *közvetítők*, a kulturális kompetenciák elsajátítása területét vizsgálva látható, hogy a magyar nyelvet elsajátítani még nem tudták, viszont alapvető kulturális tudással már rendelkeznek és biztonságban érzik magukat. Végül esetükben az Ager és Strang szerinti *integráció alapjainak* területe sem teljessé vált még, hiszen a magyar állampolgárságot még egyikőjüknek sem sikerült megszerezni és hiányoznak az integrációt elősegítő, támogató politikák is.

A jövőt illetően szeretnék Magyarországon maradni, családot alapítani és az álmaikat (házastárs, család, saját vállalkozás, saját étterem) megvalósítani és állampolgárságot szerezni.

## Felhasznált szakirodalom

2007. évi LXXX. törvény a menedékjogról (2019.03.01-ji megtekintés) <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=A0700080.TV>
- Alastair Ager – Alison Strang 2008 Understanding integration: A conceptual framework. *Journal of Refugee Studies*, 21. 2:166-191. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <https://academic.oup.com/jrs/article/21/2/166/1621262>. <https://doi.org/10.1093/jrs/fen016>

16 „A TÁRKI két évtizede rendszeresen méri a magyar lakosság idegenekkel kapcsolatos véleményét. A kérdések, ami alapján az idegenellenességet mérik, hogy a kérdezett szerint Magyarországon minden menedékkérőt be kell-e fogadnunk, vagy senkit, vagy éppen mérlegelni kellene azt, hogy kit fogadunk be”. Idegenellenesek aránya 2014 – 39%, 2015 – 41%, 2016 – 53%, 2017 – 60% (Sik 2016).

15 Idézet egy, a CEASEVAL program keretében készített interjúból.

- Alencar, Amanda 2018 Refugee integration and social media: a local and experiential perspective. *Information Communication and Society*, 21. 11:1588-1603. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *Information Communication and Society* <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369118X.2017.1340500>. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1340500>
- Allport G. 1954 *The Nature of Prejudice*. Addison-Wesley, Boston. (2019.03.01-i letöltés) on-line: [http://faculty.washington.edu/caporaso/courses/203/readings/allport\\_Nature\\_of\\_prejudice.pdf](http://faculty.washington.edu/caporaso/courses/203/readings/allport_Nature_of_prejudice.pdf)
- Anna Haase – Anette Rohmann – Katrin Hallmann 2019 An ecological approach to psychological adjustment: A field survey among refugees in Germany. *International Journal of Intercultural Relations*, 68. 44–54. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *International Journal of Intercultural Relations* <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0147176717300706>. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2018.10.003>
- Barlai Melani – Sik Endre 2017 A Hungarian Trademark (a „Hungarikum”): the Moral Panic Button. In Melani Barlai – Christina Griessler – Birte Fähnrich – Markus Rhomberg ed. *The Migrant Crisis: European Perspectives and National Discourses*. Lit Verlag, Berlin–Münster–Wien–Zürich–London, 147-169.
- Berry John W. 1997 Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46. 1:5–34. Letöltés dátuma: 2019.03.01-ji. *Applied Psychology* <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x> <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Bevándorlási és Menekültügyi Hivatal. Statisztikák (2019.03.01-ji megtekintés) [http://www.bmbah.hu/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu](http://www.bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu)
- Castles S. – Maja Korac – Ellie Vasta – Steven Vertovec 2002 *Integration : Mapping the Field*. Letöltés dátuma: 2019.03.01-ji. Home Office Online Report <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20110218135832/http://rds.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs2/rdsolr2803.doc>
- Cheung Sin Yi – Jenny Phillimore 2014 Refugees, Social Capital, and Labour Market Integration in the UK. *Sociology*, 48. 3:518–536. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *Sociology* <https://doi.org/10.1177/0038038513491467>. <https://doi.org/10.1177/0038038513491467>
- Csepeli György – Örkény Antal 2017 *Nemzet és migráció*. ELTE TáTK, Budapest. (2019.03.01-i letöltés), on-line <http://tatk.elte.hu/oktatas/etananyagok>
- da Lomba, Sylvie 2010 Legal status and refugee integration: A UK perspective. *Journal of Refugee Studies*, 23. 4:415-436. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *Journal of Refugee Studies* <https://doi.org/10.1093/jrs/feq039>. <https://doi.org/10.1093/jrs/feq039>
- Dublin III. rendelet. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/?uri=celex%3A32013R0604>
- Fortin, Antonio 2000 The Meaning of „Protection” in the Refugee Definition. *International Journal of Refugee Law*, 12. 4:548-576. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *International Journal of Refugee Law* <https://doi.org/10.1093/ijrl/12.4.548>
- Joób Sándor 2018 *Index. Ha menekült, befogadjuk, csak menjen innen tovább* (2019.03.01-ji megtekintés) [https://index.hu/belfold/2018/01/17/menekultek\\_oltalmazotti\\_statusz\\_statiztika\\_kopt\\_keresztenyek\\_bevandorlas/](https://index.hu/belfold/2018/01/17/menekultek_oltalmazotti_statusz_statiztika_kopt_keresztenyek_bevandorlas/)
- Kiss, Gabriella 2008 A theoretical approach to intercultural communication. *Communication*, 7.3:435-443. Letöltés dátuma: 2019.03.01. *Communication* [https://www.academia.edu/36695918/A\\_theoretical\\_approach\\_to\\_intercultural\\_communication](https://www.academia.edu/36695918/A_theoretical_approach_to_intercultural_communication)
- Magyar Helsinki Bizottság 2017 *Two Years After: What's Left of Refugee Protection in Hungary?* (2019.03.01-i megtekintés) [https://www.helsinki.hu/wp-content/uploads/Two-years-after\\_2017.pdf](https://www.helsinki.hu/wp-content/uploads/Two-years-after_2017.pdf)
- Magyar Helsinki Bizottság: Menekültek és Külföldiek (2019.03.01-i megtekintés) <https://www.helsinki.hu/menekultek-es-kulfoldiek/>
- Putnam, Robert D. 2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York. <https://doi.org/10.1145/358916.361990>

- Ritecz György 2016 A migráció trendjei – és ami mögötte van. *Regio*, 24.2:109-139. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <http://regio.tk.mta.hu/index.php/regio/article/view/115>. <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v24i2.115>
- Sárosi Annamária 2011 Az állampolgárságot kapott külföldiek jellemzése Magyarországon és az Európai Unióban. In *Magyarrá válni: bevándorlók honosítási és integrációs stratégiái*. MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 101-126.
- Sik Endre 2016 TÁRKI. *Csúcsot döntött az idegenellenesség, és elfogyott az idegenbarátság*. Letöltés dátuma 2019.03.01. [http://old.tarki.hu/hu/news/2016/kitekint/20160404\\_idegen.html](http://old.tarki.hu/hu/news/2016/kitekint/20160404_idegen.html)
- Tajfel H. – J. C. Turner 2004 The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In J. T. Jost – J. Sidanius ed. *Key readings in social psychology*. Psychology Press, New York, 276-293. Letöltés dátuma: 2019.03.01. on-line [https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/B310/Tajfel & Turner 86\\_SIT\\_xs.pdf](https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/B310/Tajfel%20&%20Turner%2086_SIT_xs.pdf). <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- UNHCR (1967) *The 1951 Convention and its 1967 Protocol*. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <https://www.unhcr.org/about-us/background/4ec262df9/1951-convention-relating-status-refugees-its-1967-protocol.html>
- UNHCR (2002) *Global Consultations on International Protection/Third Track: Local Integration* (o. 2). EC/GC/02/6. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <https://www.refworld.org/docid/3d6266e17.html>
- UNHCR (2018) *Forced displacement in 2017: Global Trends*. Letöltés dátuma: 2019.03.01. <https://www.unhcr.org/globaltrends2017/>
- Várhalmi Zoltán 2013 A magyar nyelvtudás integrációs vonatkozásai. In Kovács András szerk. *Bevándorlás és integráció – magyarországi adatok, európai indikátorok*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 118-128.



## HÁZASSÁGGAL ÉS VÁLÁSSAL KAPCSOLATOS ATTITÜDÖK A BUDAPESTEN ÉLŐ INDIAI

### KÖZÖSSÉG KÖRÉBEN

[DOI 10.35402/kek.2019.3.3](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.3)

#### Abstrakt

A családszociológusok körében egyre inkább vita tárgyát képezi a család, a házasság és a válással kapcsolatos attitűdök, míg a világ egyes társadalmaiban, mint például Indiában még mindig erősek a családi kötelek és viszonylag alacsony válási arányok jellemzőek. Tanulmányomban 20 Budapesten élő indiaival készítettem interjút, amelyek során a házassággal, az élettársi kapcsolatokkal és a válással kapcsolatos attitűdjeiket vizsgáltam. Az elemzés során azt kutattam, hogy egy ilyen erős tradicionális gyökerekkel rendelkező társadalomból származó egyének hogyan viszonyulnak a szerelmi, illetve az elrendezett házasságokhoz, az élettársi kapcsolatokhoz, a kasztrendszerhez, és hogyan vélekednek a válással kapcsolatban a gyermekes és a gyermektelen házasságok esetében.

#### Abstract

Between family sociologists there is a debate on the attitudes towards family, marriage and divorce, while in some societies of the world, for example in India these bonds are still very tight and the rates of the divorces are still very low. In my study I made interviews with 20 Indians living in Budapest examining their attitudes towards marriages, living relationships and divorce. In my analysis I wanted to identify that amongst people who have such a traditional bonds, what kind of attitudes do they have towards the love marriages, arranged marriages, living relationships, cast system and what is their opinion about divorce in case of married couples who have children and those who don't have.

#### A házasság megítélése Magyarországon és Indiában

Habár „a közvélemény-kutatások adatai azt bizonyítják, hogy a hanyatló házassági kedv ellenére a házasság intézményének presztízse változatlanul

erős, a házasság továbbra is a legtámogatottabb és legmegfelelőbbnek tartott párkapcsolati, együttélési forma” (Pongrácz 2009:9), azonban mégis számos kutatási eredmény utal arra, hogy az utóbbi évtizedek során a házasság mégiscsak veszített értékéből (Vaskovics 2002/3; Tóth 1997:2; Tárkányi 2009). Míg régen az élettársi kapcsolatok deviánsnak minősültek, addig napjainkra már elfogadott párkapcsolati formává váltak (Pongrácz 2009:9-10; Bukodi 2002:88).

Az európai és az egyesült államokbeli szakkutatók már az 1960-as, 1970-es évektől felfigyeltek erre a viszonylag határozott értékrendbeli változásra, azonban Magyarországon csupán az ezredforduló környékétől vált jellemzővé (Thornton 1989; Thornton – Young – DeMarco 2001 idézi Molnár 2011/1:41). Ezzel szemben a házasság még mindig a társadalom magasra értékelt intézményét képezi az indiai társadalom számára (Ponzetti 2003:800; Sonawat 2001; Singh 2009; Sharma 2009).

Tehát, míg kutatási csoportom kibocsátó társadalmában az élettársi kapcsolatok megjelenése Magyarországhoz viszonyítva újkeletű jelenség, és a házasság még mindig a társadalom magasra értékelt intézményét képezi, addig kutatási csoportom befogadó társadalmában kevésbé hagyományos attitűdöket vall a házasság megítélését illetően.

A következőkben az indiai kultúra, házassági szokások két meghatározó jellemzőjére, a kaszt és a hozomány rendszerére fogok kitérni.

#### A kasztrendszer és „a hozomány rendszere” Indiában

Az indiai kasztrendszer a világon a legrégebből fennmaradt hierarchikus társadalmi rendszer. Habár a különböző kasztú és vallású házasságok már 1954-től (Speciális Házassági Törvény) legálisak Indiában, azonban egyes kutatási eredmények azt bizonyítják, hogy a kaszton kívüli házasságokat a társadalom többsége elítéli, akik így házasságnak, azokat kiközösítik és diszkriminálják (Georgas és mtsai 2006:365-366; Sonawat 2001; Sangari 2003). Indiában az emberek 74 százaléka még min-

dig ellenzi a kaszton kívüli házasságokat (Nauck – Klaus 2005; Benerjee et al. 2009 idézi Benokraitis 2011:221). Habár az utóbbi évek során megfigyelhető bizonyos mértékű attitűdváltozás, azonban ez inkább az urbánus térségekben élő tanulók, diplomával rendelkezők körében jellemző (Sinha 1991 idézi Georgas és mtsai 2006:366).

A házasodási szokások tekintetében a kutatók egy új kritériumrendszerre figyeltek fel, amelyben a kasztrendszer és a státusz helyét lassan átveszi az anyagias szempontú megfontolás és a család teljesítménye (Sinha 1991, idézi Georgas és mtsai 2006:366). Vagyis fogalmazhatjuk úgy is, hogy a kasztrendszer helyét lassan átveszi „a hozomány rendszere”, amely az utóbbi években India tipikus és univerzális társadalmi problémájává vált (Singh 2005:199-220 idézi Singh 2010:6) és egyre inkább elterjedőben van (Srinivasan – Lee 2004 idézi Benokraitis 2011:220; Singh 2010:2). Noha 1961-óta betiltották, 1984-ben (Virmani 2012) és 1986-ban módosították a törvényen, azonban napjainkra egy státuszszimbólummá vált, amely a család társadalmi megbecsülésének, gazdasági jólétének az indikátora és fontos szerepet játszik a házasságkötések során (Singh 2005:199-220 idézi Singh 2010).

### Szerelmi vagy elrendezett házasság?

A világon két domináns párválasztási típus létezik: 1) saját döntésen alapuló, individuális, párválasztás, amelyet a kutatók „szerelmi házasságnak” neveznek és az elrendezett házasságok. Habár az utóbbit a nyugati társadalmakban elutasítják, azonban a világon ez a domináns párválasztási forma, ez a legerjedtebb (Georgas és mtsai 2006:92; Benokraitis 2011:161). Roussell négy házasságmodellt különböztet meg, amellyel a társadalmi-demográfiai folyamatokat próbálja leírni. Elmélete alapján a világ társadalmaira jellemző házassági modellek a hagyományos házasságtól haladnak a szövetség (még mindig hangsúlyos az életre szóló jelleg) és az „összeolvadás” (addig tart, amíg a szerelem) jellegű házasságmodelleken keresztül a társulásházasságig.

Ezekben a modellekben az állam egyre több funkciót vesz át a családtól és az egyéni érzelmek egyre erősödő szerepet töltenek be. Míg a hagyományos társadalom életre szóló jellegű, addigra a társulásházasságok már csak az egyének pillanatnyi érzelmi igényeinek a kielégítésére szolgálnak. Az ilyen jellegű házasságokban a születendő

gyermek, nem jelentenek akadályt a házasságok felbontása során (Roussell 1980 idézi Tárkányi 2008:422).

Napjainkban a világ több társadalmában megfigyelhető a Roussell által mintegy „előrejelzett” individuális értékek lassú felértékelődése, mint például Kínában, Koreában, Japánban, Taiwánban (Mak and Chan 1995 idézi Elliott – Gray 2000:11), akárcsak Indiában is (Klostermaier 2001 idézi Kékesi 2004:60-61), ahol az utóbbi években a „szerelmi házasságok” aránya egyre inkább növekvő tendenciát mutat (Georgas és mtsai 2006:92; Singh 2004:129-166 idézi Singh 2010:2), azonban még manapság is „az indiai házasságok 90 százaléka elrendezett házasság, és az indiaiak 71 százaléka úgy is gondolja, hogy ezek sikeresebbek is, mint a „szerelmi házasságok” (Cullen – Masters 2008 idézi Benokraitis 2011:221).

Kutatásom során fontosnak tartottam kitérni mindezen tényezőkre, hogy kik és milyen mértékben befolyásolták/befolyásolják a Budapesten élő indiaiakat a párválasztás során, illetve, hogy ennek során milyen szempontokat helyeztek előtérbe. Hipotézisem alapján interjúalanyaim a szerelmi házasságot preferálják az elrendezett házassággal szemben, illetve Roussell elméletéből kiindulva házasságaikat a szövetség jellegű házasságmodell jellemzi a leginkább.

### A válások okai, háttértényezői

A szociológusok a házasságok felbomlásának három különálló, azonban részeiben mégis összekapcsolódó okát határozzák meg: 1) makro vagy társadalmi okok: olyan társadalmi struktúrák változása, mint a vallási intézmények, a gazdaság, a válás törvényes szabályozása, kulturális értékek, társadalmi integráció, stb. 2) valamint léteznek demográfiai okok: élettársi kapcsolatok, gender, házasodási életkor, stb. 3) illetve mikro vagy interperszonális okok, amelyek közül a leggyakoribbak az irreális elvárások, a párkapcsolati konfliktusok és az erőszak, a hűtlenség, valamint a nem megfelelő kommunikáció (Benokraitis 2011:421-427).

A legtöbb nyugati társadalomban körülbelül 16 válási okot sorolnak fel, míg Indiában csupán öt fő ok van, amelyeket elég megalapozottnak tekint az állam a váláshoz: (1) házasságtörés, (2) elhagyás, (3) kegyetlenség, (4) impotencia, (5) krónikus betegség (Diwan 1983; Choudhary 1988 idézi Singh 2010:17).

Desai és Bhujbal kutatásaik alapján arra az eredményre jutottak, hogy a válások 70%-a temperamentumbeli különbségek miatt következik be, illetve a legtöbb elválni szándékozó pár magas iskolai végzettséggel rendelkezik, 25-35 éves és nincsen gyermeke. Ugyanakkor a házasságok 85 százaléka az első 5 évben véget ért (Singh 2009), míg ezzel szemben érdekes módon, Magyarországon nem a frissen létesült kapcsolatok bomlanak fel, hanem a hosszútávú kapcsolatok válnak idővel működésképtelenné (2011-ben az átlagos váláskori házasságtartam 13,03 év volt).

Namita Singh Jamwal a házasságok felbomlásának makro-társadalmi okaiként kiemelte a függetlenség követelését, a csökkent kompromisszumra való hajlamot („adjustment”), illetve a csökkent társadalmi kényszert (Singh 2009). Ezzel szemben Magyarországon az 1990-es évek óta az érzelmi elhidegülés, a házastárs hűtlensége, illetve az anyagi problémák vezetnek a leggyakrabban váláshoz (Bálint és mtsai 2011:45).

Magyarországon a válással, akárcsak az élettársi kapcsolatokkal szembeni tolerancia növekedése nem napjainkban kezdődött, hanem már a 80-as, 90-es évektől észlelhető. Az elmúlt évtizedek során pedig a válás nemcsak elfogadottá, hanem egyúttal a leginkább ismert, leginkább preferált házassági konfliktus-megoldó stratégiává is vált (Tóth 1997:6). Mára már a magyarországi férfiak csupán 30 százaléka tekinti a házasságot élethosszig tartó kapcsolatnak, amelyet nem lehet felbontani (Tóth 1997:2) és a boldogtalannak ítélt házasságok esetében csaknem háromnegyedük ért egyet azzal, hogy akkor is fel lehet bontani, ha a házasságból gyermek született (Tóth 1994a idézi Tóth 1997:2). Mindezt a demográfiai adatok is tükrözik, hiszen Magyarországon a 2011-ben felbontott házasságok 57,8 százalékában volt kiskorú gyermek.

Ezzel szemben Indiában a válást a társadalom többsége még mindig hagyományellenesnek tartja és kevésbé tolerálja (Georgas és mtsai 2006:365-366; Bino 2012), azonban megfigyelhető bizonyos mértékű attitűdbeli változás, hiszen a válások aránya növekvő tendenciát mutat (Singh 2009), de ez a változás inkább a magasabb kasztú társadalmi rétegekre jellemző (Diwan 1983; Choudhary 1988 idézi Singh 2010:17). Az elvált nők esetében pedig még nagyobb a stigma, mint a férfiaknál (Silva 2006).

Felmerül a kérdés, hogy melyek azok a tényezők, amelyeket az egyének válás során mérlegelnek? A következőkben erre fogok kicsit bővebben kitérni.

## A házasság felbontásának mérlegelése

Pár évtizeddel ezelőtt a házasságok egy életre szóló elköteleződést jelentettek, még olyan esetekben is, ahol a feleknek több hátránya származott a házasságból, mint előnye, és mégsem bomlottak fel. A kutatók számos elméletet dolgoztak ki a válás okaira, háttértényezőire vonatkozóan, amelyekből a továbbiakban a csereelméletet fogom kiemelni, amely az interjú-kérdéseim kidolgozásának egyik alapjául szolgált.

A szociális csereelmélet alapján G. Levinger (1966) megállapította, hogy „a házasság felbontásának mérlegelésekor három tényezőcsoport fejt ki hatását: a házasság megtartásából származó hasznok, a házasság felbontásából származó előnyök és a házasság felbontása ellen ható úgynevezett gátak. A gátak lélektani visszahúzó erőnként működnek s lehetnek anyagi, érzelmi vagy szimbolikus természetűek, mint például a lakáshoz való ragaszkodás, a gyermek elvesztésétől való félelem, illetve az elvált státusz elutasítása. E gátak visszatartó ereje lehet akár olyan erős is, hogy a házasságukkal elégedetlen feleket is visszatartja a válástól, akár a felbontásból származó előnyök ellenére is” (G. Levinger 1966 idézi Gödri 2001/1).

Lewis és Spanier (1979) az előbbi tipológiát kiegészítette a házasság megtartásából származó „hátrányokkal” is. Ez alapján négy hatást vett figyelembe: a házasság vonzásait, a házasság feszültségeit mint házasságon belüli tényezőket, illetve más életforma vonzásait (alternatívákat) és a külső nyomásokat (gátakat) mint házasságon kívüli tényezőket. A stabilitás a négy tényező egyensúlyától függ. A házasságnak mind a négy tényező részét képezi, a kérdés csupán az, hogy milyen mértékben (Lewis-Spanier 1979 idézi Gödri 2001/1).

## Módszertan

Kutatásom célcsoportjaként a már legalább hét éve Budapesten élő indiaiakat tekintettem, feltételezve, hogy ők bizonyos mértékben már beilleszkedtek a társadalomba, amely befolyásolhatja a házassággal és a válással kapcsolatos attitűdjeiket. Hét házaspárt, illetve hat egyedülálló férfit kérdeztem, akik 24-45 év közöttiek, akiknek fele mintegy „a fiatalabb” (24-35 év), fele pedig „az idősebb” (36-45 év) korcsoporthoz tartozik.

Kutatási alanyaimat a hólabda módszerével választottam ki. Ugyanakkor résztvevő megfigye-

lőként több mint négy éve lehetőségem van arra, hogy különböző alkalmakkor, összejöveteleken, illetve ünnepeken kicsit közelebről is megfigyelhessem a Budapesten élő indiaiak kultúráját, szokásait. (Nem utolsó sorban pedig személyes tapasztalataim is fűznek a témához.)

Az adatfelvétel előre egyeztetett időpontokban a kutatási alanyok otthonában történt, ezzel mintegy kiszűrve az esetleges zavaró körülményeket. Az adatfelvétel során 20 félig strukturált mélyinterjú készíttettem 2012 május-november közötti időszakban. Az interjúk többnyire egy és fél órát vettek igénybe, amelyeket angol nyelven kérdeztem végig.

### Az élettársi kapcsolatok megítélése

Interjúalanyaim elbeszéléseiben a házasság megítélésére vonatkozó megfogalmazások hangsúlyos szerepet kaptak. A házasságot többnyire az élet nélkülözhetetlen részeként tekintik, akár csak Indiában (Ponzetti 2003:800; Sonawat 2001).

„Ha nem házasodsz meg, akkor nincs semmi, semmi sem fog történni... egyedül élsz és egyedül halsz meg... Jobb ha megpróbálsz” (36 éves nő).

„A házasság olyan, mint a csoki, ha nem kóstolod meg, akkor nem nő a kalória szinted, azonban mindig kívánni fogod” (41 éves férfi).

Az élettársi kapcsolatok megítélése tekintetében a tolerancia mértéke alapján interjúalanyaim három különálló csoportba sorolhatóak, amelyek két végletét „a modern”, és „a tradicionális” viszonyulásmód képezi, míg a harmadik csoport az úgynevezett „szkeptikusok” csoportja, amely a két véglet közötti átmenetként jellemezhető.

A „modern csoport”-ba soroltam azokat, akik az élettársi kapcsolatokat elfogadhatónak tartják. Azonban e csoport tagjai az élettársi kapcsolatokat megkülönböztetik jellegük alapján: mint a házasság alternatívájaként, illetve „próbaházasságként”. Azok, akik az élettársi kapcsolatokat hosszú távú, akár egy életen át tartó párkapcsolati formaként ítélik meg, a házasságot csupán a társadalom által megkövetelt törvényes „papírként” fogják fel, amely véleményük szerint egyáltalán nem függ össze a kapcsolat stabilitásával. Ugyanakkor ők azok, akik teljes mértékben egyetértenek az élettársi kapcsolatban élők gyermekvállalásával is.

„A házasságot nem a papír teszi boldoggá, hanem az egymás iránti szeretet és törődés. Ha nem házasodtunk volna össze feleségemmel, attól még ugyanúgy szeretném. Csak azért házasodtunk össze,

mert szükséges volt, hogy felmutassunk valamit, hogy miért akar Magyarországra utazni...”

Míg azon interjúalanyaim, akik az élettársi kapcsolatokat csupán „próbaházasságként” tolerálják, azok úgymond egyfajta „ismerkedési időszak”-ként tekintenek rá. Mindez pedig fontos szerepet játszik véleményük szerint a házasságok későbbi stabilitása során, hiszen ez által lehetőségük nyílik arra, hogy a leendő házastársat jobban megismerhessék. A „modern csoport”-ra, mint egészre az utóbbi a jellemző.

A „tradicionális csoport”-ba tartozók teljes mértékben elutasítják az élettársi kapcsolatokat, úgy vélik, hogy e kapcsolatok túlságosan nagy szabadságot biztosítanak az egyének számára, és ezekből bármikor ki lehet lépni. Véleményük szerint ezen kapcsolatok instabilak, hiányzik belőlük az „az összetartó erő”, amely a házasság intézményében megvan. Azok, akik így vélekednek főként „az idősebb korcsoporthoz” (36-45 év) tartoznak.

„A szkeptikusok csoportjába” soroltam azokat, akik el sem fogadják, de el sem utasítják az élettársi kapcsolatokat, azonban csakis úgy értelmezik őket, mint „próbaházasságok”, tehát a házasság alternatívájaként elképzelhetetlennek tartják. Véleményük szerint ez mindenkinek az egyéni döntése, azonban nem biztosak abban, hogy e kapcsolatok a jövőben hozzájárulnak majd a házasság stabilizálásához.

Kutatási alanyaimra leginkább a „szkeptikusok”, illetve a „modern” csoportokban taglalt attitűdök jellemzőek. Tehát az élettársi kapcsolatokat viszonylag tolerálják, azonban többségük elutasító attitűdöket tanúsított az élettársi kapcsolatokban való gyermekvállalással összefüggésben. Véleményük szerint az élettársi kapcsolatoknak az a hátránya, hogy túl könnyű kibújni a gyermekneveléssel kapcsolatos felelősségek alól. Tehát ezen kapcsolatokat csupán addig tartják elfogadhatónak, amíg a házaspár nem kíván gyermeket vállalni. Ezzel magyarázható az a paradoxon is, hogy habár a házasság intézményét elbeszéléseik során nagyra értékelik, azonban az élettársi kapcsolatokkal szemben viszonylag mégis toleráns attitűdöket tanúsítanak.

„Az élettársi kapcsolatban való gyermekvállalás legtöbbször sikertelen. Lehetőséget ad arra, hogy kilépjél a kapcsolatból és ez nem jó... de ezzel szemben a házasságnak mindenképp működnie kell. A gyermeknek családban kell felnőnie, mindkét szülőre szüksége van”. (38 éves nő)

Tehát hipotézisem beigazolódtott, miszerint azt feltételeztem, hogy habár interjúalanyaim az élettársi kapcsolatokat tolerálják, nem ítélik el, azonban az ilyen kapcsolatban a gyermekvállalást



elutasítják, deviánsnak tekintik. Vagyis ama párkapcsolatok esetében, ahol közös gyermeket vállalnak, véleményük szerint a házasság úgymond szent és sérthetetlen, amely többek között a gyermekvállalás egyik elsődleges feltételét jelenti, akárcsak kibocsátó társadalmuk körében (Ponzetti 2003:800; Sonawat 2001).

Ezzel szemben Magyarországon számos vita folyik a házasság intézményének leértékelődésével kapcsolatban (Vaskovics 2002/3; Tóth 1997:2; Tárkányi 2009). Habár a párkapcsolatok és a gyermekvállalás összefüggése alapján vizsgálva kutatási alanyaim sokkal tradicionálisabb attitűdöket vallanak, mint befogadó társadalmuk, azonban a gyermek nélküli párkapcsolatok esetében többnyire tolerálják az élettársi kapcsolatokat, tehát e tekintetben befogadó társadalmukhoz hasonló attitűdöket vallanak (Pongrácz 2009:9,13).

A házasság kérdésköre során pedig felmerül a kérdés, hogy interjúalanyaim milyen mértékben örökítették át az indiai társadalom két meghatározó, ősi jellegzetességét: a kaszt, illetve a hozomány rendszerét? A következőkben erre fogok kitérni.

### **Kasztrendszer és a „dowry” – őrzendő hagyományok avagy stigmák?!**

Kutatásom alanyai életük során már valamilyen formában „találkoztak” a kaszt, illetve a hozomány rendszerének elveivel, vagy családi köreikben, vagy baráti köreikben, azonban minden egyes esetről negatív tapasztalatként emlékeztek vissza. Az interjúk alapján kutatási alanyaim nagymértékben elutasítják a kaszt és a hozomány rendszeréhez fűződő normákat, szabályrendszereket.

„Nevetséges, egy stigma a társadalom számára” (37 éves férfi).

„Megváltoztatnám az idősek gondolkodásmódját. Rávezetném őket, hogy az inter-kaszt házasságok csupán a társadalom javára válnak és harmóniát biztosítanak az egyének számára” (38 éves nő).

„A legrosszabb tapasztalatom az volt, amikor a családomat meg kellett győznöm ... édesapám azt szerette volna, ha az egyik barátjának a lányával házasodom meg, aki ugyanahhoz a kaszthoz tartozott, mint én... de amikor elmondtam neki, hogy én más akarok feleségül venni, akkor óriási veszekedés tört ki a családban... de szerencsére minden elrendeződött. Két hónapomba telt megértetni velük..” (42 éves férfi).

Ugyanakkor interjúalanyaim a hozomány rendszeréről is hasonlóan vélekednek, akárcsak a kasztrendszerrel kapcsolatban. Elítélik úgy a hozomány felajánlását, akárcsak elfogadását és úgy tekintenek rá, mint az emberi étellel való kereskedésre „a lányt eladod a férfi családjának” (29 éves nő).

Ennek ellenére úgy vélik, hogy még mindig jellemző az indiai társadalomra, amelyet számos kutatási eredmény is alátámaszt (Srinivasan – Lee 2004, idézi Benokraitis 2011:220; Singh 2010:2). Interjúalanyaim szerint ez a szokás a társadalomban olyan mélyen gyökerezik, hogy még azok a szülők is felajánlják a hozományt, akiktől a férj családja nem igényeli. Megfigyeléseik alapján egyes esetekben Indiában a szülők nem érzik lányukat biztonságban, ha nem tehetnek eleget ennek a társadalmi normának.

„A hozomány rendszere ott kezdődik, hogy a nőket tulajdonként kezelik. Kezdetben azért, mert a nők nem örökölhettek vagyont, házasságkor szeretettel és odaadással megajándékozták az új párt és a férj családját..., azonban az emberek ezt egy rosszféle módon átértelmezték, mert többet és többet akartak... a társadalom számára ez egy fekete jel. A hozomány rendszerét gyökerestől kellene kitépni, elpusztítani és így többet nem fordulna elő, hogy emiatt a nőket megkínózzák... és az égetések esetek sem történnének többet meg. A szülőknek sajnos ez még mindig fontos és ezért a kormányt lehet okolni” (42 éves nő).

„Indiában 15-20 éve illegálisnak számít, azonban számos helyen még mindig gyakorolják..” (29 éves nő).

Tehát hipotézisem beigazolódtott, miszerint a kaszti és a hozományhoz fűződő hagyományokat interjúalanyaim nagymértékben elítélik, társadalmi stigmaként tekintik.

Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy az ilyen ősrégi hagyományok tekintetében vallott „liberális nézetek” milyen mértékben tükröződnek a házasság formájának kiválasztásában? Ki és milyen mértékben befolyásolta/fogja befolyásolni interjúalanyaimat a megfelelő házastárs kiválasztásában? Milyen szempontok alapján választották/fogják kiválasztani leendő házastársukat? A következőkben erre fogok kitérni.

### **Szerelmi vagy elrendezett házasságokat ajánlanak?**

A „megfelelő” házastárs megtalálásának módja tekintetében az interjúk alapján két különböző

perspektívát lehet elkülöníteni: 1) a csakis szerelmi házasságon keresztül, 2) vagy egy úgymond „meghatározhatatlan” módon. A két perspektíva közös vonatkoztatási pontjaként pedig az „ismerkedési időszak” jelenik meg.

Kutatási alanyaim egy része csakis a szerelmi házasságot tartja megfelelőnek a leendő házastárs megtalálását illetően. Ők azok, akik a házastárs kiválasztását csakis egyéni döntésként értelmezik. Ugyanakkor tér szempontjából kiemelték, hogy erre a legjobb helyszínt az egyetem jelenti számukra. Ez a felfogásmód főként „a fiatalabb” csoport jellemző (24-35 év), azonban az „idősebb csoporthoz” (36-45 év) tartozók körében is van, aki így vélekedik.

Míg mások nincsenek elkötelezve sem a szerelmi sem az elrendezett házasságok mellett, hanem úgy vélik, hogy a megfelelő házastárs megtalálásának „nincs egy meghatározott módja”, hanem ez az egyéni szerencsétől függ. Véleményük szerint az „élet-társ” megtalálására nem létezik egy úgymond „jól bevált módszer”, hiszen manapság az elrendezett házasságok is ugyanúgy felbomolhatnak, akár csak a szerelmi házasságok.

„Relatív, hogy ki hogyan találja meg élete párját. Ha szerencsés, akkor ugyanúgy megtalálhatja elrendezett házasságon, mint szerelmi házasságon keresztül is” (37 éves férfi).

Míg a gyakorlatban „az idősebb” csoporthoz (36-45 év) tartozók körében a házasságok többnyire elrendezett házasságokként kötődtek meg, addig a fiatalabb csoporthoz tartozókat (24-35 év) inkább az jellemzi, hogy szerelmi házasságban élnek, illetve ebben terveznek majd élni. Tehát attitűdjeik úgymond gyakorlati síkon is beigazolódnak.

Az előbb taglalt két perspektíva találkozási pontja pedig a házasságot megelőző „ismerkedési időszak” fontosságaként jelenik meg. Vagyis megítélésük alapján a házasságok sikerességét főként az befolyásolja, hogy a leendő házaspárnak nyílt-e rá lehetősége, hogy a házasságkötés előtt megismerje egymást vagy sem.

„Az ismerkedés” folyamatában pedig olyan egyéni jellemzőkre fektetik a hangsúlyt, mint az érdekeltségi kör, a személyiség. Tehát előtérbe helyezik az egyéni értékeket a közösségi értékekkel szemben. Mindezt pedig kétfajta módon vélik megvalósíthatónak: az egyik módszere ennek a modern társadalmakban használatos „randevűzés”-ként írható le, míg a másik megközelítés szerint az élettársi kapcsolaton keresztül lehet a leginkább megismerni/kiismerni egy leendő házastársat.

Míg azok, akik elrendezett házasságban élnek, a házastárs kiválasztását illetően két fajta szemléletmódról számoltak be: egyes esetekben egyáltalán nem volt beleszólásuk, míg más esetekben kikérték a véleményüket, azonban a végső döntés csakis a szülőket illette meg. A házastársak pedig úgy vélték, hogy a férjnek többnyire nagyobb mértékű „beleszólási” lehetősége volt a párválasztás során, mint a feleségnek. Szüleik pedig főként olyan szempontok alapján választották ki házastársaikat, mint az anyagi háttér, az iskolázottság szintje, a „jó családból” való származás, illetve a vallási, kaszti szempontok alapján.

„Elrendezett házasságban élek. Édesapámnak egy távoli rokona ismerte a férjem családját, akiről tudták, hogy azonos kaszthoz, valláshoz tartozóak vagyunk, és hogy keményen dolgozó férfi... Tehát jó családból származik. Édesapám nagyon beteg volt és halála előtt férjhez akart adni, ezért muszáj volt hozzámenem... De jó döntés volt” (38 éves nő).

Az eredmények igazolták hipotézisemet, miszerint azt állítottam, hogy kutatási alanyaim a szerelmi házasságokat inkább preferálják, mint az elrendezett házasságokat. Mindez az elrendezett házasságokból való kiábrándulásként is nevezhető. Míg többek között az előbb felvázolt két perspektíva közös elemeként megjelenő „ismerkedési időszak” is arra utal, hogy megfigyelhető az individuális döntésekre való igény. Mindemellert pedig interjúalanyaim a házasságokat még mindig egy életen át tartó párkapcsolati formaként értelmezik, tehát hipotézisem azon része is beigazolódtott, miszerint azt állítottam, hogy házasságkötési szokásaik leginkább a Roussell által „szövetségi” jellegű házasságként jellemezhetőek (Roussell 1980 idézi Tárkányi 2008:422). A következő fejezetben pedig a válás kérdéskörét fogom megvizsgálni.

## A válások okairól vallott nézetek Indiában és a nyugati társadalmakban

Kutatási alanyaim mikroperspektíva alapján válási okokként a következőket sorolták fel: személyiségbeli különbözőségek, viselkedésbeli problémák, beleértve a fizikai bántalmazásokat is, a szeretet/szeretlem és a bizalom megszűnése, avagy hiánya, „a harmadik személy”, míg egyes férfiak kiemelték a szexuális inkompatibilitás problémáját is. Az utóbbi okot azonban női interjúalanyaim nem említették, tehát ezt kevésbé tekintik a válás gyakori okaként, mint a férfiak.

Elbeszéléseikben tágabb értelemben is megközelítették a házasság felbontásához vezető okokat, kitérve az általános társadalmi folyamatokra. Véleményük szerint a válás főként az egyre individualizálódó társadalmi kapcsolatok utóterméke, amely abban nyilvánul meg, hogy az egyének egyre inkább magukba fordulnak, felcserélve a hagyományos, közösségi értékeket individuális, egyéni célokra, életstílusra. Mindezt pedig egyesek úgymond „ego” problémáknak is nevezik. Úgy vélik, hogy megnövekedtek a házassággal kapcsolatos elvárásokat és a felmerülő problémákat az egyének egyre kevésbé képesek tolerálni.

„Nem kötnek kompromisszumokat, nem tudnak megegyezni. Úgy gondolom ez érvényes minden házasságra, amelyik felbomlik” (38 éves férfi).

Egyesek ezen értékrendbeli változás következményeként értelmezik a házasságok felbomlásának több okát is, amelyet úgymond „a harmadik személyként” neveztek meg. Azonban számos interjúalanyom tekinti ezt a jelenséget az emberek magával született jellemzőjeként is. Na de mit is rejt magában „a harmadik személy” kifejezés?

„A harmadik személy effektus” kutatási alanyaim értelmezései szerint nem más, mint a házastársak egy másik személyhez való érzelmi és fizikai vonzódása („attraction”). A házasságok felbomlása tekintetében pedig ez leginkább „a fizikai megcsalásokban”, a hűtlenségben nyilvánul meg, amelyet a válás leggyakoribb okaként neveznek meg, úgy a nyugati társadalmakban, akár csak Indiában.

Továbbá tér szempontjából interjúalanyaim két különböző perspektíva alapján különítették el a váláshoz vezető okokat, mint a nyugati társadalmakra, illetve a kibocsátó társadalmukra jellemzőket.

„Európában, ahogy a világon is ugyanaz a vonzalom, a harmadik személy, Indiában az anyósék rosszul viselkednek a feleséggel, vagy nem tudnak elég hozományt adni” (25 éves férfi).

A nyugati társadalmak esetében úgy vélik, hogy a házasságok felbomlásához vezető leggyakoribb ok a házastársak hűtlensége („a harmadik személy”), amely a magyarországi kutatási eredmények alapján is az első három legfontosabb válóok közé tartozik (Földházi 2009). Ezzel szemben interjúalanyaim kiemelték, hogy Indiában a férfiak a hűtlenség mellett olyan okok miatt is elválnak, mint „a nők pazarló életmódja”, vagyis a feleség a férj túl sok pénzét költi el, illetve a feleség terméketlensége. Az utóbbi pedig évtizedek óta létező társadalmi problémaként van számon tartva kibocsátó társadalmuk körében, amely társadal-

mi diszkriminációval jár együtt (Jindal – Gupta 1989; Widge 2005).

A nők körében kutatási alanyaim főként a hozomány követelése során elszenvedett szóbeli/fizikai bántalmazásokat, illetve a családi konfliktusokat (főként a férj családjával kialakuló konfliktusok) sorolták fel a váláshoz vezető leggyakoribb okként. Ugyanakkor véleményük szerint Indiában a közmegejtés szerint, ha egy házasság felbomlik, akkor az a feleség hibája. Interjúalanyaim nagymértékben elítélik az ilyenfajta megkülönböztetést, utalva arra, hogy egy házasság stabilitása két személyen múlik.

Tehát kutatási alanyaim a hűtlenség kivételével úgy vélik, hogy befogadó és kibocsátó társadalmukban különböző okok vezetnek a házasságok felbontásához. Az indiai társadalom specifikus váláshoz vezető okait tehát a feleség terméketlenségében, a családi problémákban és az olyan anyagi problémákban vélik felfedezni, mint a hozomány, illetve a feleség „pazarló életmódja”.

Tudván, hogy kutatási alanyaim egy olyan kultúrából származnak, amelyben a nők és férfiak közötti egyenlőtlenség csupán „bizonyos mértékben” valósul meg, kíváncsi voltam, hogy interjúalanyaim hogyan vélekednek, van-e különbség a között, ha egy feleség csalja meg a férjét vagy fordítva? Valamint milyen okok, illetve következmények merülnek fel ennek kapcsán? A következőkben erre fogok kitérni.

### **A hűtlenséggel szembeni tolerancia mértéke a férfiak és a nők körében**

Kutatási alanyaim a hűtlenséghez vezető okokról többnyire hasonlóképpen számoltak be úgy a férfiak, mint a nők körében. Véleményük szerint a hűtlenség két okból kifolyólag léphet fel egy kapcsolatban: „egy harmadik személy”, illetve „a kielégítetlen vágyak” miatt.

A megcsalás előfordulási gyakorisága alapján viszont különbséget tesznek az egyszeri és a többszöri megcsalás között. Egy megcsalást még tolerálhatónak tartanak, azonban ennek a többszöri, folyamatos előfordulását már nem. Az utóbbi esetben mindenképp a válást tartják a legjobb megoldásnak. Sőt véleményük szerint Indiában a nők számára egyetlen egy „félrelépés” is végzetes következményeket vonhat maga után, ez pedig a válás.

„Ugyanaz, mint az előbbi esetben, adsz egy figyelmeztetést, azonban Indiában a nőknek nem adnak figyelmeztetést...” (28 éves férfi).

Habár kutatási alanyaimra inkább az jellemző, hogy ugyanolyan mértékben ítélik el a feleség és a férj megcsalását, hűtlenségét, azonban egyes férfi interjúalanyaim kevésbé találják elfogadhatónak azt, ha a feleség csalja meg a férjét, mint fordítva. Úgy vélik, hogy ez „a férfiak természete”. Ezt az attitűdöt pedig főként az indiai többségi társadalom megítélésre tartják jellemzőnek.

„Ez az emberi elme... néha vonzódhatsz más nőkhöz, amikor nem gondolsz ennek az előnyeire és a hátrányaira” (40 éves férfi).

„Mindkét esetben ugyanaz, azonban a társadalom több mindent megenged a férfiaknak, mint a nőknek, tehát nem lehet mindkét esetben ugyanazokra a következményekre várni. Azonban a legtöbb esetben... a megcsalások 90 százalékában a férfiek, míg 10 százalékában a nők csalják meg férjüket. De a férfiak csak nőkkel csalják meg feleségüket... tehát nem lehet azt mondani, hogy egyikőjük felelősebb, mint a másik” (38 éves férfi).

Továbbá véleményük szerint úgy a nyugati társadalmakban, akár csak Indiában, a férfiak hajlamosabbak arra, hogy megcsalják feleségüket, míg egyes férfiak a feleség megcsalását csak akkor tekintik problémának, ha az kiderül.

„Leginkább a férfiakal történik meg az, hogy egy harmadik személyt találnak, aki szerintük jobb, mint a feleségük... azonban tévednek, ez nem így van” (25 éves férfi).

„Azonban a férfiak ... inkább megoldják problémáikat a házon kívül és utána visszatérnek a családjukhoz” (40 éves férfi).

„Például a Golf-országokban a férj nyitottan megcsalhatta a feleségét, nekik szabad, míg ha a feleség teszi ezt, akkor az a legnagyobb bűn, amit elkövethet. Az USA-ban és Európában viszont épp fordítva van, ha a férj csalja meg a feleséget, azt veszik sokkal komolyabban. India szerintem ennek a kettőnek a keveréke. Súlyos következményekkel jár, ha a feleség megtudja..., azonban ha a férj okos és jól tudja palástolni a dolgokat, akkor az jó, akkor nincsenek következmények” (38 éves férfi).

Kutatási alanyaim többsége a férfiak és nők hűtlenségét azonos mértékben ítéli el. Abban az esetben, ha a hűtlenség a házasságban több mint egyszer előfordul, úgy a feleség, akár csak a férj vagy mindkettőjük esetében, akkor a válást mindenképpen helyes probléma megoldási módszerként tekintik. Tehát a hűtlenséggel szembeni tolerancia mértékét illetőleg kutatási alanyaim attitűdjei gender szempontjából nem különböznek. Vagyis attitűdjeik inkább a nyugati társadalmak, illetve a Magyarországra jellemző

„egyenlőbb” felfogásmódként jellemezhetőek, mint az indiai társadalmi meggyőződésre, ahol „a nők elleni diszkrimináció azon a napon kezdődik, amikor megszületik” (Singh 2010:9).

## A válások mérlegelésekor felmerülő tényezők

Kutatásom során fontosnak tartottam kitérni arra, hogy interjúalanyaim szerint az egyének milyen tényezőket mérlegelnek egy esetleges válás során. Kutatási kérdéseimet ennek megfelelően G. Levinger szociális csereelmélete (1966) alapján szerkesztettem meg. Az eredmények alapján kutatási alanyaim szerint a válás mérlegelése során az egyénekre főként az olyan szimbolikus jellegű gátak vannak hatással, mint a társadalmi nyomás, a társadalmi szerepeknek való megfelelés kényszere, mint a szülőkkel szembeni elvárásoknak megfelelés, illetve a házasságon belül született gyermekekkel szembeni felelősségvállalás, mint a „rossz családkép” elkerülésére való törekvés. „A gyermek” elbeszélésekben olyan szimbolikus gátként jelenik meg, amely úgy mond „áthághatatlan”.

„Ha gyermeked van, akkor a legrosszabb, ami a családban előfordulhat, az a válás. A szülők nem lehetnek olyan mértékben felelőtlenek, hogy gyermeküket kitegyék ilyen traumának... Ha egyszer gyermeket vállaltál, akkor vállald is a felelősséget érte” (29 éves nő).

Ugyanakkor nemcsak szimbolikus gátakat soroltak fel, hanem egyesek az anyagi jellegű gátaknak is nagy jelentőséget tulajdonítottak. Mindez pedig kétféleképpen jelenik meg elbeszéléseikben: főként, mint a nők anyagi jövedelemforrásának hiánya, míg mások a családi vagyon elosztásának „hogyanjában és mikéntjében” vélik felfedezni a házasság mérlegelésére ható gátakat. Az interjúk során többen is kihangsúlyozták, hogy az egykeresős családmodellekben élő nők számára a válást pedig csupán olyan esetekben tartják lehetségesnek, ahol a nő családja „liberális szemléletű” és mindemellett van rá anyagi lehetőségük, hogy visszafogadják lányukat.

Az „új társ keresését” szintén gátként értelmezik, amely a válást követő új élethelyzet legnagyobb problémái között szerepel. Véleményük szerint válás után nehéz új párt találni, főként a nők számára. Mindez pedig többen között annak is tudható be, hogy az indiai társadalomban a nemi élet megkezdése, a szüzesség egy nő számára a tisztelet szimbóluma és a házasság számukra szent és sérthetetlen

(Singh 2010:6). Valamint úgy vélik, hogy a válást követően fennáll a lehetőség arra, hogy nem találjanak új párt maguknak.

Ugyanakkor elbeszéléseikben a válások mérlegelése során megjelenik a házasság felbontásának elkerülése is, mint a problémák forrásának egy lehetséges megoldása is.

„Néha kaphatnak egy második esélyt..” (37 éves férfi).

Míg a házasság megtartásából származó hasznokat főként a nők válással kapcsolatos mérlegelése során hangsúlyozták ki, mint anyagi jellegű hasznok, amely a nők számára az anyagi biztonságot képezi. Valamint a házasság felbontásából származó előnyöket „érzelmi megkönnyebbülésként” értelmezték, amely lehetőséget nyújt a mindennapi stresszhelyzetek alól való felszabadulásra, „egy új, boldogabb életre”. Azonban páran úgy vélték, hogy a házasság felbontásának mérlegelése során nem léteznek előnyök, vagy ha léteznek is, azok csupán egy önző személyiség jeleit hordozzák magukban. Az utóbbi főként az „idősebb korosztályra (36-45 év)” jellemző.

„Ha egyszer nem működött a házasságod, akkor milyen esélyeid vannak arra, hogy a következő működni fog? A válás után mindig benned lesz, hogy egyszer már elbuktlál valamiben... A válásnak nincsenek előnyei...” (37 éves nő).

„...a válásnak nincs előnye, mert az egy önző dolog, az egyedüli előnye az, hogy individuálisabbá válsz általa... Ha a kezéd lebénel, nem vághatod le azért, mert többet nem tudod mozgatni... ilyen a házastársi kapcsolat is” (40 éves férfi).

Továbbá a házasság megtartásából származó hátrányokat interjúalanyaim a soha véget nem érő testi, lelki bántalmazásokként határozták meg.

„Abban az esetben, ha a házasság már végképp menthetetlen, jobb ha elválnak, minthogy a gyermekük és saját maguk is folyamatos stressznek legyen kitéve, amely hosszú távon károsabb lehet, mint a válás következményei” (28 éves férfi).

A válások mérlegelése során jelentősen több gátat soroltak fel, mint bármely más tényezőt, sőt, a házasság megtartásából származó hasznok, hátrányok, illetve a válás előnyeinek való meghatározása során viszonylag több gondolkodási időre is volt szükségük, mint a gátak felsorolása közben. Tehát hipotézisemet mintegy alátámasztva, megállapítható, hogy kutatási alanyaim számára a házasságok felbontásának mérlegelése során legfőképpen a gátakat fejtik ki hatásukat.

## **Kutatási alanyaim válással szembeni attitűdjei**

Érdekes módon, míg kutatási alanyaim a házasság kérdéskörei során viszonylag többször kitértek a nyugati társadalmakra jellemző tendenciákra, addig a válással kapcsolatos válaszaik során ez kevésbé merült fel. Tehát vonatkoztatási rendszerüket főként az indiai társadalomra jellemző tendenciák képezték. Erre egy lehetséges magyarázat az lehet, hogy a válással kapcsolatban sokkal inkább az indiai társadalomban elsajátított normák vannak hatással rájuk, mintsem a nyugati társadalmak normái.

Habár interjúalanyaim úgy vélik, hogy Indiában megfigyelhető egy bizonyos mértékű attitűdváltozás a válással kapcsolatban, főként a nagyobb metropoliszokban és a társadalom felsőbb rétegeiben, azonban az elváltakat még mindig megbélyegzik és a társadalom peremére szorítják.

„Tehát ha már egyszer elváltál, akkor Indiában senki sem adná hozzád szívesen a lányát. Azt gondolják, hogy biztos valami baj van veled. Ha nem lenne baj veled, akkor meg miért váltál volna el?” (26 éves férfi)

„Egy elvált férfi Indiában sosem találhat egy normális nőt. A válás tabu” (40 éves férfi).

Ugyanakkor megítélésük alapján saját családjuk, barátai is többnyire hasonló módon vélekednek az elváltakról, a válásról, míg olyan is van, aki szülei, barátai véleményét a körülményektől tartja függőnek.

„Ha a családom azt látná, hogy a válás az egyedüli lehetőség, akkor nem tiltakoznának ellene, de ha úgy éreznék, hogy a probléma megoldható, akkor a szüleim nem lennének boldogok... mindig megpróbálnák megoldani a problémát” (25 éves nő).

Ezzel szemben interjúalanyaim inkább egyetértenek azzal a kijelentéssel, miszerint „Általában a válás a legjobb megoldás arra, ha egy házaspár semmilyen körülmények között nem tudja megoldani problémáit.” Azonban „az idősebb korosztály” (36-45 év) tagjai körében olyan is volt, aki ennek az ellenkezőjét vallotta.

„Nem létezik, hogy egy házaspár ne tudná megoldani a problémáit, ha igazán akarják, akkor megtudják” (37 éves nő).

A kérdés csupán az, hogy mit nevezünk rossz házasságnak, visszafordíthatatlanul elromlott kapcsolatnak? Egyesek úgy vélik, hogy „egy házasság végképp, visszafordíthatatlanul elromlott”, ha már nincs szeretet, bizalom, megértés, több alkalommal

előfordul, hogy a házastárs(ak) hűtlen(ek) és mindkét fél úgy gondolja, hogy ez már nem működik így tovább. Míg van aki úgy gondolja, hogy akkor visszafordíthatatlanul elromlott egy kapcsolat, ha fizikai bántalmazás, családon belüli erőszak fordul elő vagy a házaspár számára már az is problémát jelent, hogy egymásra nézzenek, illetve, amikor már az egymás iránti utálat is megszűnik. Az utóbbi megfogalmazásmód „az idősebb korosztályra” (36-45 év) inkább jellemző.

Habár interjúalanyaim úgy vélik, hogy a nők és a férfiak is ugyanolyan mértékben hajlamosak a válásra, azonban kiemelik, hogy egy nő számára sokkal nehezebb elválni, illetve sokkal súlyosabb következményekkel jár, mint egy férfinak, amelyet az előbbieken a válások mérlegelése során felmerülő gátak körében is említettem, itt azonban még inkább kihangsúlyoznék.

„A férfiaknál és a nőknél is ugyanolyan arányban történik..., azonban több nő válik el, mint férfi...” (42 éves férfi).

„Mindketten elválhatnak... de a férfiak mindig is kiváltságos helyzetben voltak...” (37 éves nő).

Tehát kutatási alanyaim a válást egyes helyzetekben igenis egy helyes problémamegoldó stratégiaként tekintik, amely azon kérdésre adott válaszaikban is tükröződik, miszerint esetenként ajánlanák közeli ismerőseiknek, hogy váljanak el. Azonban a válást megelőzően mindenképpen javasolnák, hogy forduljanak pszichológushoz, házassági tanácsadóhoz és ha az sem tudná megoldani a problémájukat, ha semmiféleképpen sem sikerül megegyezésre jutniuk, akkor javasolják a válást. Vagyis válással kapcsolatos attitűdjeik viszonylag nagymértékben eltérnek a kibocsátó társadalmuk többségére jellemzőtől. Na de mi történik, ha a házasságban már gyermek is született? A következőkben erre fogok kitérni.

### **Válással szembeni attitűdök, ha a kapcsolatban gyermek született**

Habár kutatási alanyaim ismerőseik, barátaik számára egy végképp nem működő házasság esetében javasolnák a válást, azonban ha a házasságban már gyermek is született, akkor mindenképpen a házasság fenntartására, kompromisszumok kötésére buzdítanák őket. Tehát a gyermek, úgymond a házasságok összetartó kapocsaként is tekinthető.

Két interjúalanyom vélte úgy, hogy ha a házasságból a gyermek(ek)nek több hátránya származik,

mint előnye, akkor mindenképpen a válást tekintik a legjobb megoldásként. Tehát interjúalanyaim értékpreferenciáit illetően ebben az esetben is a gyermek(ek) töltik be a legfontosabb szerepet, amely az egyéni élethelyzet megítélésénél is magasabbra értékelt.

„A szülők döntései miatt a gyermeknek nem kell szenvednie” (29 éves nő).

Ezzel szemben Magyarországon a boldogtalanak ítélt házasságok esetében az egyének csaknem háromnegyede ért egyet azzal, hogy egy házasságot akkor is fel lehet bontani, ha a házasságból gyermek született (Tóth 1994a idézi Tóth 1997:2), azonban tény, hogy egyes kutatások alapján a legtöbb társadalomban, ahogyan a nyugati társadalmak körében is, a gyermek születése, megléte a családban, csökkenti a válás valószínűségét (Goode 1993 idézi Silva 2006), ahogyan kutatási alanyaim esetében is. Továbbá a gyermek(ek) életkorát illetően, ha a gyermek(ek) már idősebb(ek), akkor kutatási alanyaim a házasság felbontását már inkább elfogadható problémamegoldó módszerként tekintik.

Tehát hipotézisem beigazolódt, amely alapján azt állítottam, hogy kutatási alanyaim az olyan házasságok felbontását, ahol gyermek született, akkor sem tartják elfogadhatónak, ha a házasságot már végképp menthetetlennek ítélik meg.

### **Felhasznált irodalom**

- Bálint Lajos, Földházi Erzsébet, Gödri Irén, Kovács Katalin, Makay Zsuzsanna, Monostori Judit, Murinkó Livia, Pongrácz Tiborné, Spéder Zsolt (szerk.) 2011 *Demográfiai jövőkép Magyarország demográfiai jövőjét meghatározó tényezők alakulásának áttekintése és értékelése a fenntarthatóság szempontjából*. KSH Népeségtudományi Kutató Intézet, Nemzeti Fenntartható Fejlődési Tanács, Műhelytanulmányok No. 1, Budapest
- Benokraitis, Nijole V. 2011 *Marriages & Families, Changes, Choices, and Constraints*. Seventh Edition, New Delhi, PHI Learning Pvt. Ltd.
- Bino, Thomas 2012 Treating troubled families: Therapeutic scenario in India. In *International Review of Psychiatry*. 2012.2. 91–98. <https://doi.org/10.3109/09540261.2012.656302>

- Bukodi Erzsébet 2002 A párkapcsolat-formálódás és -felbomlás néhány társadalmi meghatározója. In Nagy Ildikó – Pongrácz Tiborné – Tóth István György (szerk.) *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*. 2001 TÁRKI, Szociális és Családügyi Minisztérium, Budapest
- De Silva, Indralal. 2006 *Demographic and social trends affecting families in the South and Central Asian region*. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development, Program on the Family. New York <http://www.un.org/esa/socdev/family/Publications/mtdesilva.pdf>.
- Elliott, Susan - Gray, Alison 2000 *Family Structures, a Report for the New Zealand Immigration Service*. Immigration Research Programme Te Ratonga Menene, Department of Labour, New Zealand
- Földházi Erzsébet 2009 Válás. In Monostori Judit – Öri Péter – S. Molnár Edit – Spéder Zsolt (szerk.) *Demográfiai portré 2009* KSH Népeségstudományi Kutatóintézet, Budapest. 19-28.
- Georgas James – Berry John W – Fons J.R. van de Vijer – Kağıtçıbaşı Çiğdem – Poortinga Ype H. 2006 *Families Across Cultures, A 30-Nation Psychological Study*. Cambridge University Press, New York. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489822>
- Gödri Irén 2001/1 *A házassági kapcsolatok minősége és stabilitása. Elméleti támpontok és mérési lehetőségek*. Központi Statisztikai Hivatal Népeségstudományi Kutatóintézetének kutatási jelentései 66, Budapest.
- Jindal UN, Gupta AN 1989 Social problems of infertile women In India. *International Journal of Fertility*. 1989.1. 30-3.
- Kékesi Krisztina 2004 *A hindu viselkedéskultúra az ünnepek és szokások tükrében Budapest*. BGF KKKF Elektronikus Könyvtár, Budapesti Gazdasági Főiskola, Külkereskedelmi Főiskolai Kar, Gazdaságdiplomácia és Nemzetközi Menedzsment Szak, Szakdiplomácia szakirány, Budapest. [http://elib.kkf.hu/edip/D\\_11457.pdf](http://elib.kkf.hu/edip/D_11457.pdf)
- Pongrácz Tiborné 2009 A párkapcsolatok jellegzetességei. In Monostori Judit et al. (szerk.) *Demográfiai portré 2009*. KSH Népeségstudományi Kutató Intézet, Budapest
- Ponzetti Jr, James J. 2003 *International Encyclopedia of Marriage and Family*. Second Edition, Volume 2: Ea-Ju, Macmillan Reference, Thomson Gale, United States
- Ponzetti Jr, James J. 2003 *International Encyclopedia of Marriage and Family*. Second Edition, Volume 3: Ke-Se, Macmillan Reference, Thomson Gale, United States
- Reeta Sonawat 2001 Understanding Families in India: A Reflection of Societal Changes. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. 2001.2 177-186. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489822>
- S. Molnár Edit 2011/1 Párkapcsolat létesítését/megszüntetését érintő magatartási normák változásának megfigyelése. In Pongrácz Tiborné (szerk.) *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*. Kutatási jelentések 91 Népeségstudományi kutatóintézet, Budapest
- Sangari, Kumkum 2003 Az erőszak útjai. *Eszmélet Folyóirat*. 2003.60
- Sharma, Bhumika 2009 Live-in-Relationships: The Indian Perspective. *The India Law Journal* 2009.2.
- Singh, J. P. 2010 India's Changing Family and State Intervention, *Eastern Anthropologist*. 2010.1 17-40.
- Singh, Jamwal Namita 2009 Marital Discord and Divorce in India – The Changing Profile. *Mainstream*. 2009.37.
- Tárkányi Ákos 2008 A második demográfiai átmenet néhány főbb tényezője a fejlett világban és Magyarországon. *Demográfia*. 2008.4. 406–440
- Tárkányi Ákos 2009 *A párkapcsolatok sikerességének és sikertelenségének okai a 2009-es „Családi kapcsolatok” országos vizsgálat alapján*. Kézirat. [http://tcse.hu/?q=innotars\\_08](http://tcse.hu/?q=innotars_08)
- Tóth Olga 1997 Családformák és együttélési minták a mai magyar társadalomban. In Lévai Katalin, Tóth István György (szerk.) *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*. 1997 TÁRKI, Budapest
- Vaskovics László 2002/3 A család fejlődése Európában. Társadalmi – demográfiai trendek. *Educatio*. 2002.3 349-364
- Virmani, Priya 2012 Dowry deaths are the hidden curse of the big fat Indian wedding. *The Guardian*. <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/may/23/dowry-deaths-big-fat-indian-wedding>
- Widge, Anjali 2005 Seeking conception: experiences of urban Indian women with in vitro fertilisation. *Patient Education and Counseling*. 2005.3. 226-33 <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16326264>. <https://doi.org/10.1016/j.pec.2005.07.014>





## LA NATURE ET L'IMPORTANCE DU SHABBAT

DANS DEUX COMMUNAUTÉS DE SYNAGOGUE DE BUDAPEST DU 21<sup>IÈME</sup> SIÈCLE

[DOI 10.35402/kek.2019.3.4](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.4)

### Résumé

Selon la tradition, ce n'étaient pas les Juifs qui gardaient le Shabbat, mais c'était le Shabbat, qui gardait les Juifs pendant des milliers des années. Malgré le fait que le contenu et le sens de l'institution du Shabbat est caractérisé par de changements continus, il représente, en effet, un élément de la tradition multicolore et complexe du peuple Juif, contribuant à la construction et à la maintenance de l'identité même au 21<sup>ème</sup> siècle. Dans ma communication, j'examine l'importance du Shabbat dans les vies des individus, et dans celles des communautés de deux synagogues budapestoises de nos jours. Je m'appuierai sur mes deux études sur le terrain réalisées dans deux synagogues des courants orthodoxe et néologue. En comparant les résultats de ces recherches, je démontrerai comment les interdictions du Shabbat puis les conditions, et les défis du monde moderne – par exemple le renoncement aux outils de la télécommunication ou bien aux moyens du transport public – résultent de stratégies d'harmonisation différentes. Les communautés Juives modernes et postmodernes doivent faire face aux problèmes inconnus auparavant: chaque communauté disposent de réponses officielles aux questions de la circulation, ou du réchauffement du repas pendant Shabbat, de l'usage du smartphone ou l'ordinateur, etc., et entre les murs de la synagogue, les membres de la communauté sont obligés de se comporter selon ces règles. D'après mes expériences les réponses individuelles diffèrent souvent de la résolution officielle, et la communauté peut prendre des sanctions contre les offenseurs d'un comportement impropre – en général ce sont plutôt des avertissements oraux. L'examen de la vie privée est hors contrôle de la communauté, puisque c'est l'individu soi-même qui construit son identité, et qui décide s'il préfère adhérer aux régulations de Shabbat ou acheter une paire de jeans. Toujours est-il, que dans la majorité des cas il y a une contradiction entre la pratique réelle et l'image idéalisée du comportement individuelle.

Par de réponses et de réflexions individuelles, je montrerai un aperçu de la vie Juive de Budapest de nos jours. Une des forces organisatrices de cette vie est l'effort fait pour s'identifier dans une société du 21<sup>ème</sup> siècle déterminée par de règles religieuses, la tradition, mais également par la science et la technique.

Mots-clés : le peuple Juif, Shabbat, études de terrain, deux synagogues, questions religieuses du monde moderne, comportements et attitudes différents, comparaison.

### Absztrakt

#### A szombat mibenléte és jelentősége a 21. századi Budapest két zsinagógai közösségében

A Szombat napjának évezredek óta kiemelt helye van a zsidóság kultúrájában. Bár a Szombat intézményének tartalmát és jelentését a folyamatos változás jellemzi, valóban az egyik olyan eleme a zsidóság sokszínű és szerteágazó hagyományának, amely fontos identitásképző és identitás-megtartó faktorként értelmezhető a 21. században is. Tanulmányom azt vizsgálja, hogy a 21. századi Budapest két, eltérő irányzathoz tartozó zsinagógai közösségében mit jelent a Szombat egyéni, illetve közösségi szinten. Ehhez két, egy ortodox és egy neológ zsinagógai közösségben végzett, 2015-től napjainkig tartó kulturális antropológiai terepmunkán alapuló kutatás eredményeit mutatom be, amelyeket összehasonlítva a szombati világnak és a modern világ jelentette kihívások, adottságok összeegyeztetésének eltérő stratégiáit kaphatjuk meg. A modern és a posztmodern társadalom zsidó közösségei számos olyan dilemmával találkoznak, amelyek korábban értelmezhetetlenek lettek volna: arra a kérdésre, hogy lehet-e utazni, hogy mi történjen az okostelefonnal és a számítógéppel, hogy meg lehet-e melegíteni az ételt Szombaton stb. minden közösség kialakít hivatalos válaszokat, s a zsinagóga falain belül elvárja, hogy tagjai e szabályokat tiszteletben tartva viselkedjenek. Ha a valóságban az egyén válasza eltér a hivatalos közösségi állásponttól, a közösség

retorzióval élhet. A magánszféra kérdéskörének vizsgálata azonban általában meghaladja a közösség explicit hatókörét, hiszen a magánszférában az egyén önmaga konstruálja meg identitását, azaz önmaga dönt arról, hogy a szombati tilalmaknak megfelelően szerveze-e az életét. A kutató azt találja azonban, hogy sok esetben az egyén saját viselkedéséről kialakított képe, narratívája és a tényleges magatartása nem illeszkedik egymásra. Tanulmányom célja, hogy mikroszintű válaszok, reflexiók esettanulmányoszerű bemutatásával bepillantást nyújtson napjaink budapesti zsidóságának életébe, amelynek egy központi szervezőereje, hogy a különböző irányzatok és közösségek kísérletet tesznek egy olyan öndefinícióra, amelyben megpróbálják eldönteni hol és hogyan helyezték el magukat a hagyományok, a tudomány a modern világ adottságai által meghatározott 21. században.

Kulcsszavak: zsidóság, Szombat (Sábát), tepermunka, két zsinagóga, a modern világ vallási kérdései, különböző attitűdök és viselkedésformák, összehasonlítás.

## Introduction

Depuis des siècles, nous observons la manifestation d'une tendance dans laquelle la collision dérivant de la tension entre les phénomènes relatifs aux traditions et réformes perçue dans l'ère et contexte donnés provoque déjà des conflits au sein d'une religion. Ainsi, le but général des communautés religieuses est le fonctionnement continu et la survie, qu'elles peuvent atteindre si elles coordonnent les conflits selon les besoins des membres de la communauté donnée.

Dans le judaïsme, l'observance du Shabbat (le jour saint de Dieu, Samedi) est, tant au niveau individuel que communautaire, un exemple éclatant pour le conflit provenant de la rencontre des traditions et de la modernité. Nous pouvons trouver un certain nombre d'exemples dans notre monde qui fait l'objet d'une réflexion dans la communauté juive. « L'utilisation des outils de sécurité d'une manière halachique, les questions halachiques de la restauration collective dans un monde de plus en plus urbanisé, les défis halachiques relatifs aux colorants alimentaires et d'autres questions actuelles du 21<sup>ème</sup> siècle : les différentes méthodes d'éducation dans le temps de l'explosion de l'informatique, la transplanta-

tion d'organes, le contrôle des naissances, etc. ; les problèmes autour de nouvelles technologies, la « réévaluation » des fêtes juives dans la famille, dans la synagogue et les changements inspirés par le 21<sup>ème</sup> siècle.<sup>1</sup> » – voici quelques exemples des sujets que le *Séminaire national de formation rabbinique – Université juive* offre à ses étudiants à choisir pour leur diplôme.

Selon la tradition, ce n'étaient pas les Juifs qui gardaient le *Shabbat*, mais c'était le *Shabbat*, qui gardait les Juifs pendant des milliers des années. En même temps, le judaïsme se caractérisait par la suite de nombreuses traditions et réformes ayant des significations différentes au fil des millénaires. C'est la raison pour laquelle l'observance du *Shabbat* s'est transformée et elle démontre même aujourd'hui des différences régionales, communautaires et individuelles. Par exemple, conformément à l'analyse des résultats non représentatifs d'une enquête sociologique par entretien, 21% des 1844 personnes interrogées respectent le *Shabbat* aujourd'hui en Hongrie (ce chiffre était la moitié il y a 18 ans), alors que la même enquête sociologique conduite par observation a fourni des chiffres inférieurs.<sup>2</sup> Ce décalage entre les résultats peut être expliqué par les conceptions différentes et récits sabbatiques.

La première référence à l'importance du *Shabbat* se trouve dans le Beréshit, le Livre de la Genèse: « Dieu bénit le septième jour et le proclama saint, parce qu'en ce jour il se reposa de l'œuvre entière qu'il avait produite et organisée » – l'Éternel s'est reposé le septième jour, l'a béni et a commandé son peuple de suivre son exemple. Pour cette raison il faut se souvenir du *Shabbat* et le préserver afin que l'homme s'en réjouisse (*oneg Shabbat*).

Dans le judaïsme le *Shabbat* est la source de spiritualité formant une île entre les autres jours de la semaine; il donne l'occasion à l'individu de conclure les événements des jours passés et de régénérer son âme suivant les défaites potentielles. Pendant cette journée, l'individu est obligé à cesser

1 Pour plus d'étails, voir: [https://or-zse.hu/targyak/rabbi/rabbi\\_szakdolganlott2009.htm](https://or-zse.hu/targyak/rabbi/rabbi_szakdolganlott2009.htm), [https://or-zse.hu/targyak/rabbihely/szakdolgtema\\_rabhely2009.htm](https://or-zse.hu/targyak/rabbihely/szakdolgtema_rabhely2009.htm) (consulté le 28 août 2018)

2 András Kovács – Ildikó Barna éd. 2018 Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei. Szombat, Budapest 10:46.

le travail quotidien pour se reposer.<sup>3</sup> Ainsi, ce repos lui permet de rencontrer le Transcendant et la communauté, de passer le temps avec la famille et d'élever son esprit.<sup>4</sup> Le *Shabbat* comme « un arrêt de l'activité inventive de l'homme, comme une manifestation de la volonté humaine au sein même de la vie économique, accorde à cette vie un partenaire, par lequel ses structures sont sans cesse interrogés et suspendus au pouvoir régulateur et responsable de l'homme ».<sup>5</sup> Cependant, les attitudes et récits appliqués dans la pratique sont vraiment divers. La blague connue suivante soutient l'importance des interdictions sabbatiques et de leur interprétation particulière.

*Kohn et Grün ont violé les lois de la religion: ils ont fait des affaires en samedi. Le rabbin les a punis en leur ordonnant de mettre une poignée de maïs dans leurs chaussures et de passer une semaine comme ça.*

*Ils se rencontrent après une semaine, Kohn a du mal à marcher, en revanche Grün marche fièrement.*

*– Imposteur! – crie Kohn – tu n'as pas gardé le commandement du rabbin, tu n'as pas mis du maïs dans tes chaussures!*

*– Pardonne-moi, je l'avais fait! – se défend Grün – mais je l'ai bien cuit auparavant!<sup>6</sup>*

En interprétant cette blague, nous voyons que faire des affaires (ou commerce) est une activité interdite durant le Shabbat, cependant, de point de vue individuel et avec une explication subjective, elle serait compatible avec les pratiques sabbatiques, même si Kohn et Grün reflètent sur la transgression du Shabbat en acceptant telle ou telle punition.

Monsieur Richárd Papp, anthropologue culturel, a formulé le suivant en relation avec l'une des

plus grandes communautés de synagogue de Budapest: « le rapport entre individu et la tradition se trouve sur de différents niveaux » et « comme le Samedi est la vitalité culturelle dans le judaïsme, en présentant l'observance des lois juives, nous pouvons également examiner la relation entre les membres de la communauté de synagogue en question et la tradition juive ».<sup>7</sup>

La blague ci-dessus déjà formule les différentes interprétations des lois sabbatiques et comme les blagues sont généralement basées sur une réalité culturelle quelconque, le message sous-jacent de la blague sert comme un point de départ pour indiquer le sujet de ma communication: je réalise une étude sur le rapport entre les membres des communautés de synagogue de Budapest, le Shabbat et les lois relatives à ces pratiques dans le contexte du 21<sup>ème</sup> siècle où la culture religieuse traditionnelle et le monde moderne se mêlaient.

### Approche méthodologique

Les juifs des communautés diasporiques ont toujours été capables, en fonction de leur placement régional, de faire face aux défis qui, au cours des siècles, empêchaient la survie des communautés juives. « Peuple confronté à l'exil et à la dispersion, la transmission de l'identité spirituelle et culturelle des Juifs a représenté un combat permanent pour ses communautés diasporiques. Leur culture a largement été nourrie du fruit de la terre d'où elles étaient issues et forgée par le contact et l'émulation des autres civilisations qui y ont prospéré ».<sup>8</sup>

Etant donné le dynamisme culturel qui est l'un des plus importants traits des communautés juives européennes, je pense que la mission de l'anthropologue culturel recherchant la culture juive est de faire réfléchir la communauté observée sur les changements subis – comment et quel –, sur les récits adoptés relatifs à ces changements et sur l'adoption. Pour cette raison, la présence du chercheur scientifique dans le synagogue et ses questions au cours de l'entretien encouragent les membres de la communauté observée de non seulement répondre aux questions, mais aussi de formuler comment ils se rapportent à leur religion ou à un élément impor-

3 Le Mishna Shabbat définit trente-neuf catégories d'activité de base interdites durant le Shabbat, particulièrement les travaux nécessaires à la construction du Tabernacle. L'exécution des travaux dérivés de celles-ci est également interdite au Shabbat. A propos de ma communication, les travaux dérivés les plus importants concernent tout ce qui est relatif à l'allumage y compris l'utilisation de l'électricité qui est également interdite pendant le Shabbat.

4 Benjamin Gross 2015 *Shabbat. Un instant d'éternité*. Éditions d'éclat, Paris, 119-135.

5 André Neher 2007 *L'identité juive*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 180.

6 Tibor Radványi B. 1988 *Miért ölte meg Káin Ábelt? Zsidóviccek*. Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 26.

7 Richárd Papp 2004 *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 84.

8 Sandrine Szwarc 2016 *La culture (juive) a-t-elle un avenir en France?* CRIF, Paris, 6.

tant de leur religion, tel que le *Shabbat*, dans un moment donné. Comme une personne l'a dit pendant une conversation: « *j'aime bien répondre aux questions, bien que ce ne soit pas un honneur d'envisager que, à cause de raisons pratiques, je tends de moins observer le Shabbat.* »

De nos jours, de nombreuses littératures nationales et internationales traitent les caractéristiques historiques et culturelles des communautés juives diasporiques, décrivant ainsi la nature de certaines régions. Dans le même temps, la plupart de ces travaux au niveau macro énoncent principalement des découvertes sociologiques concernant la communauté juive de la diaspora. Cependant, mon essai est lié à la série de communications conforme à la méthodologie de l'anthropologie culturelle, par conséquent dans ma recherche j'essaie de comprendre la diversité du judaïsme au niveau micro, en utilisant une étude anthropologique de terrain et une observation participante. Ce but est également souligné par le titre de mon essai, qui suggère qu'alors que je conduis mes recherches dans deux communautés de synagogue de Budapest en Hongrie, j'interprète pourtant la réalité culturelle au niveau (micro) de la communauté observée dans un moment donné. La réalité culturelle ne peut pas être reproduite; elle est similaire à un moment photographié, mais dans ce cas, la réalité est saisie par une étude anthropologique de terrain.

Vu les nombreuses critiques de la méthodologie de l'anthropologie culturelle selon lesquelles la méthodologie est inadéquate à tirer des conclusions représentatives au niveau macro, je pense qu'il est important de souligner que ce n'est pas son rôle assumé. L'anthropologie culturelle est une discipline dont l'objectif est de rassembler les mosaïques de la diversité culturelle, c'est-à-dire connaître la société ou le phénomène social examinés du point de vue *émique* (de l'intérieur du groupe social) et les analyser du point de vue *étique* (de l'extérieur).<sup>9</sup> Le but de celle-ci n'est donc pas de donner à ces phénomènes une interprétation globale, mais bien de nuancer la complexité sociale en analysant la réalité partielle. En outre, sa mission n'est pas de fournir une comparaison quantitative de différentes interprétations, mais d'accentuer les différentes ap-

proches et modèles culturels.

Ce type d'approche permet que, à la base des informations et expériences de terrain obtenues dans les différentes communautés, les recherches anthropologiques culturelles indiquent les motifs d'identité méticuleux, dont la systématisation supporte la formulation des conséquences significatives.

Comme « il est intéressant d'observer combien de différentes formes de judaïsme, dans leurs luttes incessantes, illustrent le fait que le judaïsme n'a jamais été unifiée, ni du point de vue organisationnelle, ni du point de vue de ses pratiques, ni même de sa conception de la judéité religieuse »,<sup>10</sup> je présente dans ma communication deux différentes pratiques religieuses de Budapest, en juxtaposant l'une à l'autre comme deux pièces de mosaïque de la vie juive européenne contemporaine.

### L'antécédent historique

Nous savons de l'œuvre emblématique de Jakob Katz, titré *Hors du ghetto*, que bien avant le début de l'émancipation des Juifs dans le 19<sup>e</sup> siècle, « l'identité juive » prenait une forme plus homogène que dans les époques suivantes. Avant l'émancipation, les principales caractéristiques distinctives du judaïsme « au sein du ghetto » dans toute l'Europe étaient d'abord la *cacherout* (ou *kashrout*), les règles alimentaires conformes à la pureté rituelle et ensuite le *Shabbat*. Le *kashrout* et le *Shabbat* apparaissaient tous deux comme des caractéristiques spéciales liées au mode de vie des Juifs, par lesquelles il était facile de distinguer les Juifs et les Gentils.

Auparavant, le lieu d'identification principal n'était pas la synagogue mais la famille qui, en tant qu'une île culturelle isolée, ne permettait pas à l'individu de rencontrer le monde extérieur et les impulsions culturelles de la vie sociale.<sup>11</sup> Au cours du 19<sup>e</sup> et puis du 20<sup>e</sup> siècles, cet « état fondamental » a changé, ainsi l'ordre homogène de la société traditionnelle juive en Hongrie a été dissoute en 1868 par la scission de la communauté juive hongroise (judaïsme néologue, judaïsme orthodoxe, judaïsme

9 Les notions anthropologiques *émique* et *étique* ont été distinguées pour la première fois par Marvin Harris dans son œuvre, *Matérialisme Culturel*. (In Az etnológia módszerei. In Paul Bohannon – Mark Glazer ed. 2006 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem, 514.)

10 François Thuail 2003 La douloureuse mondialisation du judaïsme au XX<sup>e</sup> siècle. *La Revue administrative*. 56. (336):639-640.

11 Marc Lee Raphael 1993 Tradition in Modern Dress: Jews and Judaism in a World of Change. *Jewish History* 7 (1):108.

status quo ante).<sup>12</sup> Durant les 150 derniers ans, les différences entre ces tendances s'approfondissaient et en plus, de nouvelles tendances ont été créées dans le monde entier en reflétant les phénomènes et problèmes sociaux contemporains qui sont également activement présentes en Hongrie. De nos jours, il est généralement accepté que les Juifs athées ou laïcs ne connaissent pas le *kasherout* ou les règles de conduite pratique du *Shabbat* (les traditions *halachiques*).<sup>13</sup>

La modernité, comme les Juifs d'Europe occidentale et centrale l'ont vue la première fois à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, attirait l'attention de la communauté puisqu'elle représentait la sortie de l'exclusion politique et de l'isolation intellectuelle. Parallèlement, la modernisation politique est devenue une véritable crise vis-à-vis de la mode de vie religieuse des Juifs. Jusqu'à la modernité, les communautés juives organisaient leurs affaires internes conformément à la Loi juive, mais dans l'état moderne elles ne pou-

12 « Entre 1867 et 1870 la polarisation au sein de la communauté juive hongroise s'est renforcée et a enfin aboutie à la scission totale de la communauté. Les antécédents historiques remontent au 19<sup>e</sup> siècle. » (Nathaniel Katzburg [1999] *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, Budapest, 57.) Le moment emblématique de l'histoire de la communauté juive hongroise était le Congrès des Juifs de Hongrie au cours duquel la communauté juive a été divisée en trois branches juridiquement distinctes – y compris le judaïsme néologue connu pour ses idées « progressistes et réformistes », son « ouverture à l'assimilation », ses « vue innovatrices » qui donne également la base aux autres courants (orthodoxe et status quo ante). Le judaïsme néologue s'est alors défini comme une tendance progressiste, ouverte aux sciences et dans le même temps religieuse. La naissance de cette tendance était une étape dans la série d'événements qui entraînaient finalement l'émancipation sociale du judaïsme hongrois. L'assimilation était donc un élément important de ce changement. Cependant, l'opinion des membres de la communauté juive en Hongrie concernant l'émancipation et l'assimilation a été divisée et plus tard le judaïsme orthodoxe considérait la rencontre avec la société non juive responsable pour la rupture de sa cohésion interne. De cette manière, « suivant le Congrès, le débat idéologique désespéré entre les courants orthodoxe et néologique a fondamentalement étouffé la relation entre ces deux grandes tendances jusqu'à la Shoah » (Kinga Frojimovics [2008] *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950*. Balassi Kiadó, Budapest, 89.)

13 Salo W. Baron 1979–1980 *Problems of Jewish Identity from an Historical Perspective*. Proceedings of the American Academy for Jewish Research 46 (47):33-38.

vaient plus exister en tant qu'une entité isolée, elles devaient s'intégrer dans une société non juive. Du point de vue de la « société accueillante » le but de l'intégration était de les assimiler et non pas de fournir égalité aux « communautés intégrées » devant le christianisme. En ce qui concerne le christianisme, il rencontrait la modernité plus graduellement car il avait longtemps été en contact avec l'aspect moderne du monde. Pour le judaïsme, cette rencontre est soudainement arrivée; c'était en fait un moment explosif libérant telles énergies et possibilités, opprimées jusqu'à ce point, dont le chemin future n'était pas encore connu.<sup>14</sup>

La nouvelle position sociale des Juifs exigeait la naissance des réactions subjectives et individuelles aux nouvelles conditions. Les 150 derniers ans et puis l'ère post-moderne avec la mondialisation ont révélé de nouveaux défis pour les communautés juives du monde. Auparavant, l'identité semblait explicite et homogène, mais de nos jours ce n'est plus valide: « au regard de la période antérieure, qui n'ignorait pas ce type d'interrogations, cette identité juive apparaît aujourd'hui moins évidente, parce qu'elle peut être choisie (ou refusée) et doit être alors assumée, subjectivée, sans exclure d'autres identifications. Les identités individuelles sont devenues plurielles comme l'est devenue la société ». <sup>15</sup> Dans le même temps, l'institution du *Shabbat* comme un facteur déterminant la création de la communauté et celle de l'identité définit encore les communautés juives de nos jours – même si sa forme et sa conception ont souvent changé au cours du temps.

### La place des synagogues examinées dans la réalité juive à Budapest

Pour analyser la situation actuelle des Juifs en Hongrie, il est important de souligner que le centre religieux et culturel du judaïsme hongrois est essentiellement Budapest, ainsi le nombre des synagogues et communautés y est le plus élevé dans le pays. La raison en est d'une part que, Budapest est déjà devenu un pôle stratégique de la Hongrie pendant le dualisme austro-hongrois et d'autre part

14 Michael A. Meyer 1989 Modernity as a Crisis for the Jews. *Modern Judaism* 9 (2):151-154.

15 Martine Cohen 2000 Les juifs de France. Modernité et identité. Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, (66) Numéro spécial: Religions d'Europe, 105.

que la majorité des Juifs de Budapest a été sauvée pendant la Shoah, contrairement aux communautés des campagnes qui ont été presque entièrement exterminées.

Par la suite, pendant le régime socialiste de la Hongrie, l'objectif du judaïsme hongrois, épuisé par les événements de la guerre, était simplement la survie de ses communautés. Bien que la liberté de religion à la suite du changement de régime ait sans aucun doute affecté les communautés juives, la renaissance du judaïsme hongrois est devenue controversée et aujourd'hui du point de vue religieux et scientifique les 20-25 dernières années sont souvent appelées comme la « période d'inquiétudes ».<sup>16</sup>

« Depuis le passage de la loi sur l'Église en 2012, seules trois congrégations juives « traditionnelles » sont officiellement reconnues: le judaïsme néologue (*Neológia* ou *Neológ irányzat*), le judaïsme orthodoxe et le rite Status Quo, ce dernier équivalent à Chabad ».<sup>17</sup> Ces trois courants contrôlent environ vingt-cinq synagogues en Budapest mais parallèlement à celles-ci, plusieurs autres groupements sans aucune relation aux communautés religieuses, coexistent dans la capitale. Concernant leurs appartenance idéologique, traditions et pratiques les synagogues et les différents groupements donnent une image hétérogène.

Comme Ruth Behar, l'anthropologue culturelle d'origine cubaine et américaine le dit, les recherches anthropologiques culturelles servent aux chercheurs à aller à un long voyage à travers de longs tunnels imprévisibles au cours duquel ils peuvent découvrir de nouvelles réalités.<sup>18</sup> Dans ma recherche sur le judaïsme contemporain de Budapest, j'ai essayé de retrouver deux tunnels: d'abord en 2015, j'ai conduit une étude anthropologique de terrain pendant dix mois dans une synagogue or-

thodoxe moderne (*La Synagogue de Visegrádi utca*) et puis en 2017, j'ai mené une autre étude anthropologique de terrain dans une synagogue néologue (*La Synagogue de Páva utca*). Les deux communautés appartiennent donc aux deux tendances différentes, ce qui signifie que leur vie communautaire est également organisée en fonction de différentes coutumes. Dans ce cas, l'accent n'est pas mis sur la définition du judaïsme orthodoxe ou celle du judaïsme néologue, mais au lieu de ces définitions, je décris dans les paragraphes suivants l'ambiance spécifique des deux synagogues. Cette description sert à mieux visualiser les deux atmosphères dans lesquels les deux communautés observent le *Shabbat* puisqu'ils affectent l'interaction entre la tradition que les communautés gardent et la modernité qu'elles perçoivent.

Le rabbin de la synagogue orthodoxe est un rabbin orthodoxe moderne d'origine hongroise qui a reçu une éducation israélienne. Selon sa conception principale, il est important d'exploiter les possibilités du monde moderne – en particulier ce qui est relatif à la science – et les intégrer dans la religion. Selon lui, la tradition et la modernité ne sont pas des notions opposées, mais plutôt complémentaires. Quant à la synagogue, l'arrangement suit le schéma traditionnel et central, d'après lequel l'estrade où se lit la Torah (*la bimah*) est installée au centre de la synagogue où se pratique la liturgie. Les femmes et les hommes sont strictement séparés les uns des autres pendant le rite, les femmes suivent les prières derrière le rideau blanc, le *mekhitsa*. Environ 10 à 15 personnes récitent les prières du *Shabbat* le matin, dont la plupart habitent dans le même arrondissement, alors ils marchent à pied à la synagogue. Dans la communauté il est connu que ceux qui habitent plus loin arrivent à la synagogue en prenant les transports publics ou la voiture, mais cette décision est traitée comme une affaire privée par les membres. La majorité des membres de la communauté choisit cette synagogue car les pratiques, les rituels et les lois sabbatiques sont strictement observés. Le « noyau » de ceux qui visitent la synagogue durant le *Shabbat* constitue principalement des hommes d'âge moyen (environ 40 à 65 ans).

La *Synagogue de Páva utca* est une communauté néologue dont l'histoire remonte à un long temps. Simultanément, dans nos jours grâce au jeune rabbin qui a reçu sa qualification à Leo Baeck College, un institut progressiste à Londres, la communauté est devenue la pionnière de l'ouverture vers moder-

16 Róbert Frölich 2017 A rendszerváltás óta eltelt időszak... a tépelődés idősza volt. Consulté le 2 décembre 2017, *Szombat* Online, <http://www.szombat.org/politika/a-rendszervaltas-ota-eltelt-idoszak-a-tepelodes-idoszaka-volt>

17 Il est néanmoins important de souligner que l'ancien courant status quo ante est uniquement identique au mouvement Chabad au niveau juridique et non pas au niveau de son contenu. Kata Zsófia Vincze 2017 Dynamique de la cohésion de groupe, de la promotion et du rejet de la judéité en Hongrie. In Ewa Tartakowsky – Marcelo Dimenstein éd. *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*. Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 99.

18 Ruth Behar 1996 *The vulnerable observer*. Beacon Press, Boston, 2.

nisme. Chaque samedi la synagogue accueille plus ou moins 10 personnes. Même si la séparation par sexe y est également présente, elle n'est pas si accentuée qu'elle l'est dans la synagogue orthodoxe. Presque personne ne réside dans l'arrondissement, ainsi la majorité va à la synagogue avec un moyen de transport. La motivation principale de ceux qui visitent la synagogue est l'attachement aux traditions mais en même temps la possibilité d'exprimer l'aspiration à la réformation des traditions néologues au sein de la communauté (il est important de noter que de nombreux membres de la communauté sont fortement liés au judaïsme réformé). L'âge des visiteurs de la synagogue est un peu plus jeune que celui dans la communauté orthodoxe, mais l'âge moyen est encore plus de 40 ans.

### La nature et l'importance du Shabbat dans deux communautés de synagogue de Budapest du 21<sup>ème</sup> siècle

Par la suite de ma communication, de différents entretiens et études de terrain seront décrits et puis analysés à la base desquels de diverses approches et récits peuvent être identifiés concernant les lois sabbatiques. Lors de mes observations sur le terrain, de nombreuses activités quotidiennes ont été identifiées qui semblent incompatibles avec le *Shabbat* ainsi elles méritent d'être examinées. Il est important de souligner ici qu'il existe 39 catégories de travaux (et d'autres travaux dérivés) interdits au *Shabbat*. L'un de ces travaux interdits est l'allumage de feu ce dont les travaux dérivés sont la conduite de voiture, utilisation de moyen de transport public ou de l'électricité.

#### 1. Transport

*S'il y a un moyen de le faire, ne voyagez pas ce jour-là, mais j'ai une certaine inhibition. Je ne dis pas que je ne la passerai jamais, il y en avait déjà un exemple, mais j'essaie toujours de l'éviter. Je souvent dit que je ne voudrais pas aller à la synagogue avec le tram, mais je l'utilise quand même à cause de mon enfant. Mais si j'ai la chance j'y vais plutôt à pied. Par conséquent, j'ai des inhibitions mais en même temps j'ai encore le désir de répondre aux exigences à un certain niveau relatif aux lois sabbatiques.*

(G., homme, âge moyen, congrégation orthodoxe)

*Je fais la même chose que chaque jour de repos, donc il n'y a pas de différence entre samedi et dimanche. La seule différence est que le samedi je vais à la synagogue. Pour nous, le samedi est un jour de repos similaire au dimanche. Je prends le téléphone et vais au travail si nécessaire, il y a une chose que je n'aime pas et c'est voyager le samedi. Je conduis ma voiture le samedi, mais si j'organise les vacances que ce soit pendant l'été ou pendant l'hiver, le jour de départ n'est certainement pas en samedi. Si nous observions le Shabbat, ce serait différent, mais nous ne sommes pas cashers.*

(T., homme, âge moyen, congrégation orthodoxe)

*J'utilise le transport public aussi au Shabbat ou bien je conduis ma voiture car pour moi il n'est pas faisable pendant le Shabbat de marcher uniquement d'un point à l'autre et en même temps je n'envie pas rester à la maison – ma raison étant, entre autres, que je veux aller à la synagogue.*

(D., femme, âge moyen, congrégation néologue)

#### 2. Travail et travaux domestiques

*Il serait un peu hypocrite de dire que je ne travaille jamais parce que ce n'est pas vrai et en plus, dans mon travail je dois beaucoup écrire et lire. Car il n'est pas interdit de lire, je beaucoup lis. Mais j'essaie d'être vigilante. Si je dois faire quelque chose pour mes trois enfants, je le ferai.*

(B., femme, âge moyen, congrégation orthodoxe)

*Dans mon travail, je dois travailler en un samedi sur six mais la distribution est clairement définie bien auparavant. Je ne demanderais même pas de ne travailler que le dimanche, car il y a moins de faire, et en plus il ne serait pas juste envers mes collègues, mais je ne l'ai jamais demandé. Et je fais également les travaux domestiques le samedi parce que c'est souvent confortable comme ça, mais parfois j'essaie de l'éviter.*

(D., femme, âge moyen, congrégation néologue)

## 3. Équipements électroniques / appareils portables de télécommunications

*L'avantage pratique du Shabbat est de n'utiliser aucun moyen de télécommunication – dont je suis complètement dépendant – pour un jour qui est un avantage énormément positif. Il est important pour moi que le Shabbat me rappelle sans cesse à mon insignifiance lors de mes routines quotidiennes.*

(A., homme, âge moyen, congrégation orthodoxe)

*Même aujourd'hui, le Shabbat est un jour prestigieux de nos vies. Je ne dis pas que nous observons le Shabbat dans toutes les domaines, par exemple nous utilisons gaz pour chauffer la nourriture. Nous pourrions probablement faire le contraire car il existe des appareils techniques modernes mais franchement je ne pense pas que nous soyons des meilleurs hommes. Non pas à cause de la conformité, mais plutôt à cause de son état artificiel.*

(J., homme, âge moyen, congrégation orthodoxe)

*Le Shabbat a été transgressé même dans la synagogue. Cette transgression est souvent relative à l'utilisation des téléphones portables. Je ne me souviens pas de voir quelqu'un parler au téléphone dans la salle de prière, mais il parfois arrive que quelqu'un prend son téléphone pour vérifier le temps ou pour utiliser l'Internet sur le smartphone en engageant de temps en temps d'autres personnes également. Dans ce cas, il est évident que le téléphone est allumé. Le rabbin parle alors avec la personne et la dit que ce n'est pas de bon temps et lieu pour une telle activité. Il arrive également que les autres membres de la communauté rappellent la (les) personne(s) de la même manière. Mais il est aussi possible que personne n'intervient dans un cas similaire. En plus, il peut aussi arriver que quelqu'un (que ce soit moi) téléphone, écrit ou gère de l'argent dans la synagogue mais hors de la salle de prière. Nous essayons de faire telles activités dans le bureau de la synagogue derrière une porte fermée, hors de l'espace sacré.*

(D., femme, âge moyen, congrégation néologue)

## 4. La transgression du Shabbat dans la synagogue

*Pendant le Shabbat, les femmes préparent des gâteaux pour le Kiddouch qui suit la prière et puis pour le festin. Soudainement l'un des hommes les plus dévotés de la communauté est entré dans la cuisine, tandis qu'une femme a voulu réchauffer le pain au lait pris du congélateur. R. a tranquillement mis le gâteau sur la plaque chauffante quand A. est rentré: « Tu ne chauffes pas le pain au lait, n'est-ce pas? » R. a nerveusement appelé A. de partir: « Sors de la cuisine, c'est le domaine des femmes! » A. en retour insistait: « Mais sérieusement! Enlève-le sinon nous ne pouvons pas le manger! » Le gâteau a finalement été retiré de la plaque.*

(le 4 juillet 2015, dans la congrégation orthodoxe)

*G., le shames a de nouveau ramené son petit déjeuner dans un pot qu'il a mangé après avoir dressé la table.<sup>19</sup> Il travaille comme coach sportif et il a informé la communauté qu'il s'agit d'une protéine au chocolat, qu'il n'aimait pas cette fois, et « malheureusement, elle n'était pas casher non plus car le casher serait un peu cher », a-t-il déclaré. Ce n'est pas la première fois qu'il parle des difficultés du repas casher. Il a déjà souligné que, bien qu'il essaie de s'ajuster aux règles de la cacherout, la viande casher est très chère et en raison de sa mode de vie – il pratique le culturisme – il doit manger beaucoup de poulet et obtenir la viande d'une boucherie casher n'est pas accessible. La communauté a bien sûr accepté que G. avait ramené son repas non casher et qu'il l'avait mangé dans la synagogue le samedi matin.*

(le 15 juillet 2017, dans la congrégation néologue)

Ci-dessus, quelques récits et expériences de terrain ont été mentionnés pour illustration, mais dans l'analyse ultérieure, j'essaie d'inclure toutes les expériences empiriques jusqu'à présent.

Dans la première étape de l'analyse il faut distinguer les efforts pris pour respecter les lois sabbatiques de la réalisation actuelle de ces lois. En ce qui concerne les deux communautés observées, il n'y a pas de différence dans leurs efforts pris pour respecter les lois sabbatiques, dont la manifestation la plus essentielle est l'hommage à l'espace sacré (la place

<sup>19</sup> Le membre de la communauté responsable aux opérations pratiques de la synagogue (par exemple dresser la table avant les repas ou prendre soin des invités, etc.) reçoit un paiement pour son travail.



où se trouve le rouleau de *Torah* et où se déroule la prière). Néanmoins, toutes les deux communautés a présenté des cas où ces efforts n'entraînaient pas la réalisation actuelle des lois sabbatiques et celle-ci peut être expliquée par des raisons pratiques ou conformes, mais le manque de connaissances religieuses est également important. La raison exacte de la transgression du *Shabbat* n'est pas toujours évidente, et parallèlement, j'ai témoigné de plusieurs occasions où l'individu voudrait respecter les lois sabbatiques, mais sa connaissance religieuse incomplète l'empêchait de le faire. Selon mon interprétation, la disparité fondamentale entre les deux communautés est que dans la communauté orthodoxe – grâce au nombre élevé de ces membres – la majorité a une forte connaissance religieuse et en plus ils ont un effort solide acquis pendant leur socialisation. Ces deux éléments finalement aboutissent à une meilleure observance du *Shabbat* de manière casher, halachique contrairement à la communauté néologue.

En examinant un sujet sensible tel que la relation entre la loi du *Shabbat* et l'individu, nous pouvons supposer (et expérimenter) que le récit et l'action de l'individu peuvent se différencier de l'un à l'autre. La cause de ce phénomène serait le sentiment de honte et l'aspiration de convenir à la communauté dans un sens plus étroit ainsi que plus large. Il est également important d'accentuer que l'opposition entre la pratique individuelle actuelle et la conduite idéale se reflète souvent dans le récit de certaines personnes, par exemple lorsqu'elles parlent de l'utilisation de moyens de transport ou d'équipements électriques soulignant qu'elles transgressent ainsi le *Shabbat*.

D'après mes conversations et expériences de terrain, on peut voir que selon les membres des communautés le *Shabbat* a un aspect rationnel et irrationnel dans le 21<sup>ème</sup> siècle. L'aspect rationnel inclut par exemple le respect du jour de repos, le temps passé avec la famille mais quant au renoncement à l'utilisation de l'électricité, des moyens de transport plusieurs personnes ne l'assument pas en disant qu'elles « ne deviennent ni de meilleures personnes, ni de meilleurs juifs ». En outre, il est également possible que si la famille part en vacances la voiture permettrait le repos en samedi.

De nos jours l'un des défis les plus significatifs est l'usage de smartphones et de l'Internet en particulier la présence sur les réseaux sociaux. La présence sur les réseaux sociaux peut être vérifiée ainsi il est facile de suivre l'individu et de voir s'il a le désir, par

exemple, de partager avec ses amis, comment, avec qui et où il passe le samedi après-midi pendant ses vacances. Les deux communautés observées ont un certain nombre de personnes qui rejettent l'usage du smartphone en *Shabbat* et s'efforcent de s'adapter à leur récit. A ce point il est nécessaire de mentionner une importante différence entre les deux communautés juives: dans la synagogue orthodoxe je n'ai jamais vue personne utiliser son téléphone portable – même s'il était dans sa poche – pendant les rituels du *Shabbat*, alors que dans la communauté néologue – comme D. l'a dit – le membre de la miniane a visiblement utilisé l'application *Messenger* au-dessus le banc mais aucune sanction ouverte n'a été imposée sur la personne.

Concernant la question de tolérance, il est remarquable que dans la communauté orthodoxe l'autorité religieuse est vraiment forte grâce aux personnages du rabbin et du chef séculier, ainsi que la communauté néologue représente un milieu familial et « plus démocratique ». C'est la raison par laquelle la tolérance envers la transgression du *Shabbat* est plus basse dans le courant orthodoxe, les membres de la communauté se rappellent à l'ordre – comme décrit dans la scène de cuisine ci-dessous. J'ai personnellement expérimenté que la seule petite fille qui visitait régulièrement la synagogue souvent dessinait au *Shabbat* dans la salle réservée aux enfants. Une fois elle m'a demandé de dessiner quelque chose pour elle et même si je savais que c'était interdit, je n'ai pas pu la refuser. Plus tard, son père m'a signalé doucement de jouer autre chose avec la fille pendant le *Shabbat* et d'essayer de respecter les lois dans la synagogue. Il existe quand même des exceptions quand quelques membres de base de la communauté viennent d'une location lointaine (en plus, tout le monde sait qu'il a utilisé un moyen de transport) et apportent leur sac à la synagogue.<sup>20</sup> Cet acte est la violation définitive des lois du *Shabbat* mais la communauté le trouve plus important d'avoir les membres de base dans la miniane plutôt que les laisser rester à la maison. Contrairement au courant orthodoxe, les membres de la communauté néologue sont plus permissifs et ils acceptent sans problème si l'individu prend le métro ou le tram pour se rendre à la synagogue.

En analysant la relation de l'individu au *Shabbat*, il est important de ne pas oublier comment l'individu est rencontré pour la première fois son propre judaïsme. A ce moment il faut distinguer la

20 Porter est également l'un des catégories d'activité de base.

socialisation naturelle de l'apprentissage volontaire. Dans le cas des individus où le judaïsme est en premier lieu une tradition familiale et ils vivent dans cette culture religieuse depuis leur naissance, l'observance du *Shabbat* peut être interprétée comme un processus solide. Même si l'individu n'observe pas tout le temps le *Shabbat*, il a de fortes chances d'avoir un certain niveau de connaissances religieuses, ainsi il sait plus ou moins quand et pourquoi il transgresse le *Shabbat*. D'autre part, le cas des individus qui rentrent dans la religion ou y retournent est plus complexe. De nombreuses personnes ont un élan formidable pour mieux et plus précisément respecter les lois et les règles comparé aux autres membres de la communauté et ces personnes le communiquent également vers le monde extérieur. Malgré tout cela, ces personnes souvent manquent le support d'une famille avec la même vue religieuse où elles pourraient vivre la religion choisie, beaucoup d'entre eux vivent dans un mariage mixte ou tout seul. Une vie privée hétérogène peut renforcer l'individu dans sa décision ou au contraire, de le « reconverter » vers la réalité non juive: si l'individu choisit le judaïsme en tant que célibataire, son identité peut être renforcée alors que si l'individue vit avec un partenaire non juif, les habitudes du partenaire peuvent devenir dominantes au détriment des pratiques juifs.

En étudiant les deux communautés, la rencontre avec le judaïsme du point de vue de l'individu automatiquement entraîne la problématique de la construction de l'identité: « comment définir l'identité juive, sachant que celle-ci a toujours été une identité éclatée, qu'elle a toujours fluctué, d'une part en raison des vicissitudes de l'histoire du peuple juif, et d'autre part, parce que la définition religieuse de l'essence juive n'a pu prévaloir au cours de ces deux millénaires de l'ère chrétienne qu'à la suite de la destruction de l'ancien État juif et de la dispersion de ses habitants ». <sup>21</sup> La série des œuvres anthropologiques culturelles posent donc les questions légitimes suivantes: « *Qu'est-ce qu'être juif?* » ou bien « *Ya-t-il une identité juive?* » Ces œuvres répondent également à la question: l'identité est une abstraction dont la complexité peut être exprimée avant tout en dessinant des motifs.

A la base des récits exposés dans mon étude, les processus de la construction de l'identité sont également visibles qui, sans aucune exception, sont définis à la fois par le désir de continuer la tradi-

tion et par la détermination de la modernité: « ici nous devons considérer aussi un changement dans les valeurs culturelles car nous assistons à la transformation de la pratique traditionnelle étant donné que l'accent mis sur l'expérience personnelle prend souvent l'expérience du *Shabbat* et ce n'est pas proportionné par rapport aux commandements prescrits par la tradition ». <sup>22</sup>

### Pour résumer

Comment résumer les différences et les spécialités? Pourquoi faut-il étudier les relations différentes entre les individus et le *Shabbat* en tant que chercheur?

*« [...] après avoir rentré à la maison, il allume la bougie du samedi, il sent comme chez soi, à Jérusalem. C'est une merveille, s'il vous plaît, que chaque samedi soir, chaque Juif du monde sache qu'il vit dans une ville, il se sent vivant ... mais pas dans le voisinage de l'autre famille juive voisine, mais dans la communauté voisine, dans le pays voisin, dans le continent voisin ... Regardez Monsieur, quelle belle affaire »* <sup>23</sup>

En rejoignant le message du héros de Zsigmond Móricz, nous pouvons conclure à la fin de l'analyse que l'institution du *Shabbat* représente une place solide et ferme pour les membres de la communauté, car elle crée le milieu dans lequel les membres de la communauté se rencontrent. Malgré le fait que le contenu et le sens de l'institution du *Shabbat* sont caractérisés par de changements continus, elle représente, en effet, un élément de la tradition multicolore et complexe du peuple Juif, contribuant à la construction et à la maintenance de l'identité même au 21<sup>ème</sup> siècle.

Nous pouvons constater que de différentes approches, même dans une communauté donnée, coexistent dans le 21<sup>ème</sup> siècle concernant l'observance du *Shabbat*. Il est important que les chefs religieux et les leaders communautaires évaluent et s'adaptent à cette diversité afin de répondre aux besoins des membres de la communauté de synagogue et de garantir leur fonctionnement continu.

Pour finir on peut souligner que « la légitimité de la diversité doit être assurée, non seulement dans

<sup>22</sup> Papp 2004:82.

<sup>21</sup> Maurice-Ruben Hayoun 2005 *L'identité juive et la culture européenne*. Armand Colin, Paris, 9-10.

<sup>23</sup> Zsigmond Móricz 1962 *Kivilágos kivrindatig. Űri muri*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 86.

le monde juif, mais aussi par la société dans son ensemble, pour permettre aux individus sujets de composer et recomposer leurs identités tout au long de leur vie ».<sup>24</sup>

### Références bibliographiques

- Baron, Salo W. 1979–1980 Problems of Jewish Identity from an Historical Perspective. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (46/47):33-67. <https://doi.org/10.2307/3622456>
- Behar, Ruth 1996 *The vulnerable observer*. Beacon Press, Boston.
- Cohen, Martine 2000 Les juifs de France. Modernité et identité. Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, (66) Numéro spécial: Religions d'Europe, 91-106. <https://doi.org/10.3406/xxs.2000.4565>
- Frojimovics Kinga 2008 *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Frölich Róbert 2017 A rendszerváltás óta eltelt időszak... a tépelődés időszaka volt. Consulté le 2 décembre 2017, *Szombat Online*, <http://www.szombat.org/politika/a-rendszervaltas-ota-eltelt-idoszak-a-tepelodes-idoszaka-volt>.
- Gross, Benjamin 2015 *Shabbat. Un instant d'éternité*. Éditions d'éclat, Paris.
- Hayoun, Maurice-Ruben 2005 *L'identité juive et la culture européenne*. Armand Colin, Paris.
- Harris, Marvin 2006 Az etnológia módszerei. In Paul Bohannon – Mark Glazer éd. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 515-549.
- Katzburg, Nathaniel 1999 *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, Budapest.
- Kovács András – Barna Ildikó éd. 2018 *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei*. Szombat, Budapest.
- Meyer, Michael A. 1989 Modernity as a Crisis for the Jews. *Modern Judaism* 9 (2):151-164. <https://doi.org/10.1093/mj/9.2.151>
- Móricz Zsigmond 1962 *Kivilágos kivrattig. Úri muri*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Neher, André 2007 *L'identité juive*. Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- Papp Richárd 2004 *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.
- Radványi B. Tibor 1988 *Miért ölte meg Káin Ábelt? Zsidóviccek*. Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó Vállalat, Budapest.
- Raphael, Marc Lee 1993 Tradition in Modern Dress: Jews and Judaism in a World of Change. *Jewish History* 7 (1):107-116. <https://doi.org/10.1007/BF01674498>
- Szwarc, Sandrine 2016 *La culture (juive) a-t-elle un avenir en France?* CRIF, Paris.
- Thual, François 2003 La douloureuse mondialisation du judaïsme au XXe siècle. *La Revue administrative*. 56 (336):635-640.
- Vincze Kata Zsófia 2017 Dynamique de la cohésion de groupe, de la promotion et du rejet de la judéité en Hongrie. In Ewa Tartakowsky – Marcelo Dimenstein éd. *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*. Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 95-108.

24 Martine Cohen 2000 Les juifs de France. Modernité et identité. Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, (66) Numéro spécial: Religions d'Europe, 106.



## A MEGŐRZÖTT HÁBORÚS EMLÉKEZET

[DOI 10.35402/kek.2019.3.5](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.5)

### Absztrakt

A kulturális antropológia egyik fontos felismerése, hogy egy emberi csoport tagjai nem feltétlenül vannak tudatában az őket a világban eligazító, kulturálisan meghatározott gondolati sémáknak, más szóval: az egyének nem tudatos felhasználói kultúrájuknak. Az ebben hordozott „tudás” azonban közvetlenül meghatározza az egyén önmagáról és másokról alkotott képét, és azt az eszközkészletet, amivel az új jelenségeket értelmezi. Ennek megmutatása tulajdonképpen az egyetlen eszköz, amivel az antropológia talán vissza tud hatni az általa megismereni vágyott világra olyan módon, hogy kialakuljon az igény a kényelmes kategóriáinkkal kapcsolatos kényelmetlen kérdések feltételére.

### Abstract

It is clear to see that genocide is more than a legal term, and is one of the most complex exposures of human behavior, it can only be understood by looking at all the involved groups, victims, perpetrators, witnesses, and bystanders alike, and most importantly the processes that created the actors in the first place. In short an anthropology of genocide aims to understand genocide. And through this knowledge, even if it can not be prevented, the factors leading up to it can probably be signaled, and the trauma that past events has left, can be eased by mutual understanding.

A háborúkra úgy tekintünk, mint a politikai és gazdasági átalakulásokat mozgató eseményekre. A huszadik század konfliktusai nélkül még elképzelni is nehéz, miként nézne ki jelenünk. Kulturális, gazdasági és társadalmi hatásai még inkább jelentősek, mert – a korábbi évszázadok európai konfliktusaitól eltérően – totális háborúk voltak, melyekben kis túlzással a teljes lakosság érintetté vált. A háborúk következtében nem csak a szocio-kulturális és gazdasági berendezkedés alakult át, de a század második felének végén az a vágy is fészket vert az európaiak szívében, hogy szűkebb értelemben vett kontinensükön örökre véget kell érjenek

a fegyveres konfliktusok. Aminek vérrel és halállal meg kellett változnia, az már megváltozott. Ám az elmúlt évszázad utolsó évtizedének békés átalakulása magával hozta a fegyveres konfliktusokat is. A jugoszláv háború, a csecsen háborúk és a három éve folyamatosan zajló ukrán konfliktus mind arra emlékeztet minket, hogy a fegyverekkel vívott emberi konfliktusok nem alkotnak valami olyan „korszakot”, amely lezárható és hátrahagyható.

A háborús időszakokban megtapasztalt élethelyzetekkel leginkább történészek foglalkoztak (Atkin 2008). A háborús időkben végzett etnográfiai kutatások a háborútól nem sújtott területeken folytak – mint Malinowski a teljes diszciplínára meghatározó hatását Trobriand-szigeteki állomásos terepmunkája –, vagy bár háborús háttérrel folytatták őket, de tárgyukban nem kapcsolódtak közvetlenül a háború mindennapi realitásához. Ilyen volt a német Eva Justin roma gyerekekkel végzett kutatása, mely nem melleleg etikailag és tudományosan is erősen aggályosnak számít. Az antropológusok tehát vagy száműzetésbe szorulva éltek a körülmények adta lehetőségekkel, korábbi kutatási anyagaikat felhasználva igyekeztek segíteni a hadi cselekményeket, vagy a rendszer ideológiai kiszolgálóivá váltak, de magával a háborús nyomás alatt álló társadalommal nem foglalkoztak. Az 1991–1995 között vívott jugoszláv háború volt az első olyan konfliktus, melynek harci cselekményeivel párhuzamosan zajlottak antropológiai és etnográfiai kutatások (Povrzanović Frykman 2016:253).

A Jugoszlávia felbomlását követő háborúk egyik problémája, hogy miközben a konfliktus zajlott, magának a háborúnak a meghatározása minden más kapcsolódó kérdést elhomályosított, így lehetett a konfliktust pusztán etnikai dimenziókra leszűkíteni. A háborúviselés mögötti gazdasági érdekek (Andreas 2004), a politikai és katonai események folyamatai (Bax 2000a) az egyes régiókra lebontva változó múltú és jelenű interetnikus kapcsolatokra vezethetők vissza (Allcock 2002). Bougarel rávilágít, hogy az elemzések többsége – szerzőik többségi jogi és politikatudományi háttéréből adódóan – továbbra is „felülről” tekint az eseményekre, s leginkább a nemzetközi szervezetek hivatalos beszámolóira és adataira támaszkodik. Ezek a kutatási források

azonban figyelmen kívül hagyják az átélt háborús tapasztalat, a konfliktust követő bizonytalanság sokszor ellentmondásos és nehezen elemezhető dimenzióját, vagy legrosszabb esetben félrevezető adatokká redukálják őket (Bougarel 2007:34).

Az etnográfiai és antropológiai munka a „bottom-up” perspektívával, és az ezen keresztül megközelíthető személyközel megértéssel igyekszik megközelíteni egy jelenséget. Vagyis a konfliktust nem egy már létező elemzési keretben próbálja elhelyezni, hanem minden egyes elemet a saját jogán igyekszik érthetővé tenni az arról belső tudással nem rendelkezők számára, anélkül azonban, hogy mindenáron beleerőltesse egy már létező szélesebb értelmezési rendszerbe. A már a háború kirobbanása előtt publikált antropológiai írások (Donia–Fine 1994; Malcolm 1994), és a háborúk alatt és azokat követően végzett kutatások is határozottan cáfolják az „ősi etnikai konfliktus” megközelítést (Kaplan 1993), és azt, hogy az erőszak kirobbanása egyszerűen innen eredő, atavisztikus vagy primitív indulatok gátszakadását jelentette volna.

A Jugoszlávia felbomlását követő háborúk megértése legjobb esetben is legfeljebb részleges lehet a civil tapasztalatok, attitűdök háborús és háborút követő működésének megismerése nélkül. A mindennapi élet, a másság azonosításának hétköznapi folyamatai és az ezekből kirajzolódó cselekvések másodlagosakká váltak a politikai elemzések, a média szerepére irányuló vizsgálatok és a nemzetközi szervezetek által tömegével létrehozott dokumentációk kínálta, „kezelhetőbb” adatokkal szemben. Ám ezek inkább elhomályosítják a monolitikus igazságok árnyékában szükségszerűen létrejövő sűrű zónákat, ahová az egyéni túlélési stratégiák és a mindennapi egzisztenciális döntések az eseményeket ténylegesen megélt populációt kényszerítik. A megértésnek ez a kerete központi jelentőségűvé válik a katonai erőszak egyénekre gyakorolt hatása és az egyéni és társadalmi szinten tapasztalt túllépési nehézségek feltárásakor. Ez a megértési módszer megköveteli a megfélemlítés, megalázás, a beszűkített választási lehetőségek és a hovatartozás kérdései változó jellegének ismeretét a katonai erőszak nyomása alatt. Ezáltal a megélt háborús tapasztalatok megértése nem csak a konfliktus és az erőszak megértését szolgálja, de segíthet a konfliktust követő társadalmi problémák feloldásában is.

A megélt tapasztalatok nem tekinthetők a kutatás történetmesélés-részének, amely olvasmányosabbá teszi az egyéb módszerekkel elért kutatási eredményeket. Éppen ellenkezőleg, az etnográfiai

anyag nem kiegészíti, de nem is helyettesítheti a más kutatási módszerekkel megszerezhető adatokat, hanem olyan tudásbázist hoz létre, amelyen keresztül minden más kutatási eredmény értelmezhetővé válik.

A jugoszláv háborúkkal kapcsolatos kutatások visszatérő közös pontja, amely megvilágítja megélt tapasztalatok feltárásának jelentőségét, az „etnikai gyűlölet” megközelítés árnyalása, amely többnyire a probléma túlegyszerűsítése, és némely esetekben egyenesen téves. Míg az etnikai paradigma politikai implikációi messzemenőek, addig az antropológiai kutatások, melyek a konfliktust megelőzően, közben és azt követően is vizsgálták az eseményeket – ráadásul azon emberek nézőpontjából, akik megélték, elszenveték, elkövettek őket – folyamatosan megkérdőjelezzik az etnikai paradigma érvényességét. A megközelítés inkább empirikus kutatás tárgyává igyekszik tenni az etnicitást, és nem valami lencsévé, melyen keresztül a Jugoszlávia felbomlása utáni háborúkra és az azt követő feszültségekre tekintünk.

A háborúk átható és merev etnonacionalista kategóriákat indukáltak (Halpern–Kideckel 2000), szorosan kötődve vallási markerekhez és intézményekhez (Bringa 2002). Ezek a kategóriák ugyanakkor relatívak és vitatottak maradtak (Kolind 2008), ami lehetőséget teremtett interetnikus együttműködésekre is. A civil lakosság körében kutató antropológusok számára a vallásos háttér indikálta etnikai hovatartozás jelentősége csak a lakóhely, életkor, nem, iskolázottság, foglalkozás, illetve a vidéki és városi megosztottság változóival összekeveredve kapott jelentőséget (Macek 2009:124). Ezáltal válik értelmezhetővé, miként fogadták, utasították, esetleg kerülték el az egyének – többségi vagy kisebbségi pozícióban – a saját csoportjuk politikai döntését. A jugoszláv háborúkra nem létezik egyetlen, jólfésült, egyszerű és általános magyarázat. Az antropológia kontextualizált magyarázatokat tud kínálni, melyek kellő figyelmet szentelnek azoknak az ellentmondásoknak és kétértelműségeknek, amelyekre az identitásformálás működésének sajátosságai vetnek fényt a bizonytalan, zavaros, és fenyegető körülmények között.

A kulturális antropológiai megközelítés, vagy terepmunka alapú elemzések, melyek az erőszakkal, a társadalmi szinten megélt szenvedéssel és a felépüléssel foglalkoznak, elsődlegesen a megélt tapasztalatokra támaszkodva igyekeznek megérteni az erőszakot és annak hatásait, eltérnek azoktól, melyek nem foglalkoznak a konfliktusok mögött

meghúzódo, kulturálisan lefordított erőszakkal, annak a kollektív emlékezetben elfoglalt helyével, az erőszak erőforrásokért vagy befolyásért vívott küzdelmekben való instrumentális használatával, vagy az erőszakos képzetekkel, azok narratív, performatív vagy vizuális megjelenésével, vagyis mindazokkal a változókkal, amelyek rámutatnak egy esemény „oldalakra” bontásának problematikájára.

A Schmidt és Schröder szerkesztésében megjelent *Anthropology of Violence and Conflict* azt a megközelítést ajánlja, amely az erőszakot „az emberi természet általános alkotóelemeihez, a racionalitáshoz és a tárgyi körülményekhez történő társadalmi alkalmazkodáshoz” köti (Schmidt – Schröder eds. 2001:17). Amivel az erőszak elemzése átléphet a tér és idő korlátain. Az erőszakot kulturálisan konstruálnak tekintik, melynek elemzésekor a fragmentált szubjektivitáson túlmutató kulturális általánosságok segítségével próbálják átlépni az erőszak kutatásának „véletlenszerűségét”, melyek elszigetelt egyediségek gyártásával lehetetlenné teszik az antropológiai összehasonlítást. Ez összehasonlítás érdekében azt állítják, hogy az identitás a különbségeken alapul, és az erőszak annak érdekében kerül alkalmazásra, hogy újraterejtse ezeket a különbségeket, amennyiben azok túl kicsivé válnának. Ugyanakkor ezek az identitások – még ha azok újraterejtése céljából is alakulnak ki konfliktusok – csupán okozatai, és nem okai az erőszaknak (Kolind 2006:448). Annak ténye, hogy a „mi” és az „ők” között polarizáció figyelhető meg, nem árul el semmit arról, hogy egyes emberek vagy emberek egyes csoportjai miként reagálnak erre.

A második világháborút követően létrehozott Jugoszlávia hat köztársaságot és két, Szerbia területén található autonóm területet foglalt magába. A destabilizáció időszaka Tito jugoszláv elnök 1980-as halálával kezdődött, és csúcspontját az a fegyveres konfliktus jelentette, melyben a Jugoszláv Népi Hadsereg, különböző paramilitáris csoportok, új nemzeti hadseregek és milliónyi viktimizált civil vett részt (Bringa 2002:206; Povrzanovic Frykman 2008:163-171). A megárvult, meggyilkolt, megérszakolt, megkínzott, megcsönkített, kitelepített és elűzött civilek tömegei juttatták a jugoszláv konfliktust a címdalakra, indították el a nemzetközi humanitárius akciókat, a politikai tárgyalásokat, és a felelősök megbüntetésére céljából Hágában létrehozott Nemzetközi Törvényszéket. A nemzetközi hajlandóság a szervezett erőszak megállítására nem társult kellő mélységű belátással annak politikai okait illetően (Povrzanović Frykman 2008:256). Azok az

elemzések, melyek a szövetségi állam destabilizációját követő etnikai mozgósításra összpontosítanak, elsősorban a lokális identitások és azok történelmi szembenállásának geopolitikai megértését szorgalmazzák (Fenton 2010:162-163). Jugoszlávia létezésének legitimitációját a Nyugat és Kelet között feszülő „buffer” mivolta, és az ideológiai antifaszizmus (sokkal inkább, mint a kommunizmus) adta (Sekulic 1997:174). A szlovén és a horvát nyugatbarát elkötelezettség összeütközésbe került a Jugoszláviába vetett hitet felváltó szerb imperializmussal, és annak meghatározó gondolatával, a területén kívül szakadt, „veszélyeztetett” szerbek védelmével (Fenton 2010:164). Röviden: az emberek a körülmények nyomása alatt, az etnikai kategóriáknak megfelelően vágytak cselekedni, vagy ez készítette őket cselekvésre.

A jugoszláv szocialista politikai berendezkedés tehetetlensége az egyre erősödő gazdasági, politikai, és társadalmi válságokkal szemben a nyolcvanas évekre először a rendszeren belüli ellentétek kiéleződéséhez, majd az etnonacionalista mozgalmak lendületnyeréséhez, végül fegyveres konfliktushoz vezettek (Povrzanovic Frykman 2008:257). Mindezen folyamatok látszólagos nyilvánvalósága ellenére a konfliktus – különösen Bosznia-Hercegovina és Horvátország területén folyó háborúk – értelmezhetetlen maradt a nemzetközi megfigyelők számára. A földrajzi közelség és a szociokulturális távolság okozta zavart tetézte, hogy a résztvevők nem voltak egyértelműen „jó” és „rossz” oldalra választhatók – amely megkülönböztetés a második világháború utáni nemzetközi jogi gyakorlat fényében vélelmezett univerzális civilizációs normarendszer alapján tisztázta volna a konfliktus jellegét. Ennek eldöntésére a nemzetközi közvélemény a konfliktus kezdetétől igyekezett az atrocitásokat egymáshoz képest „felmérni”. Csakhogy amikor egy etnikai csoport áldozatisága bebizonyosodott az egyik faluban, egy másikban éppen elkövetői szerepben figyelték meg. Az áldozatok elkövetőkké válásának és az elkövetők áldozattá válásának ellentmondásos jelensége éppen annak az etnikai megközelítésnek az eredménye, mely nem az egyéneket, hanem a csoportjuk képviselőit látja az emberekben. A tulajdonított felelősség és bűn csupán akkor válik értelmezhetővé, ha etnikai csoportokra és „oldalakra” tagoljuk a világot, és politikai térképek, kormányzati egységek alapján, és nem a halál és pusztítás tényleges helyszíneiként értelmezzük azt. Az ilyen elemzések a balkáni háború vagy a jugoszláv háború megnevezésre hagyatkoznak, azt a nem lényegtelen tény is figyelmen kívül

hagyva, hogy a konfliktus a térségnek csak egyes területein zajlott (Čale Feldman – Prica – Senjković eds. 1993). A vonatkozó etnográfiai munkák nem csak az ilyen megnevezések félrevezető általánosítására adnak példát, de az ilyen típusú magyarázatok korlátaira is, amikor azokat egy egész országra – államra – próbálják alkalmazni. A „horvát háború” például az ország egyes területein pusztítást és háborús bűncselekményeket jelentett, miközben másutt a televízió által közvetített szörnyűség volt csupán. De – helyszíntől függően – Bosznia esetében is radikálisan más képet festhetett, akár egymással szomszédos falvakban is eltérő intenzitással és végeredményekkel járhatott.

A posztjugoszláv államok nemzeti politikája a kilencvenes évek nagyobb részében a teljes lakosságot a harcos nacionalizmus „képviselőjévé” tette. A nemzetközi diskurzusokat uraló közbeszédben a jugoszláv melléknév a Balkán, az etnikai gyűlölet, az etnikai tisztogatás kifejezésekhez kapcsolódott, melyek egzotikussá tették a háborút, és elmosták a határokat elkövetők és áldozatok között. Lehetővé téve a részt vevő oldalak „bűnösségének” egyenlősítését, ezáltal racionalizálva az áldozatok számának tényleges csökkentését eredményező beavatkozás elmaradását (Bringa 2002:203).

Az „évszázados gyűlölet” és a „nem lehetséges együtt élni” szófordulatok sarajevói barikádok felállítása előtt pár héttel hangzottak el egy szerb nacionalista vezető, Radovan Karadžić beszédében (Povržanović Frykman 2016:257). Karadžić beszédének fordulatait nem csak a szerb nacionalista közbeszéd, de a nyugati sajtó és a nemzetközi elemzők is átvették. Tone Bringa norvég antropológus szerint ezek a „mantrák” tették lehetővé, hogy a háborút valami megállíthatatlan természeti erőként lássák. Lord Owen, az ENSZ közvetítője szerint a résztvevőnek egyenesen „meg kell vívniuk ezt a harcot”. Vagyis a nemzetközi közösség felelőssége – a dolgok természetes menetének tehetetlen szemlélése mellett – pusztán a túlélők szenvedéseinek enyhítésében merül ki (Bringa 2002:202).

A konfliktust az ősi balkáni gyűlölet táplálta, borzongató törzsi egzotikumként értelmező megközelítéssel szemben a társadalomtudósok a hatalomgyakorlás és tudás modern technológiai köré épülő versengő nacionalizmus jelentőségére hívták fel a figyelmet (Jansen 2005; Frykman 2012). Az etnikai disztribúció térképei megmutatni látszanak a hatalom megoszlásának komplexitását a háborút megelőzően, különösen a konfliktus utáni, nemzetileg homogenizált helyzettel összehasonlítva, ezáltal

tanúskodva a véres folyamatokról, melyekkel ezt elérték (Jansen 2005:47). Stef Jansen elemzésében továbbmenve rávilágít, hogy a háborút megelőző térképek kontextualizálatlan használata, és az etnikai területek mozaikja megtévesztő lehet. Az „etnikai megoszlás térképeinek” használata az etnikai határok állandóságát és fontosságát feltételezi, amely elhanyagolható szerepet játszhatott az emberek önképnek kialakítása és mindennapi életének szervezése szempontjából (Povržanović Frykman 2016:260). Az etnicitás az esetek többségében nem játszott szerepet a jugoszláv lakosság mindennapi interakcióiban. Az élet etnonacionalista megosztottság körüli újraszervezése a többség számára zavaró és felzaklató folyamat volt (Macek 2009:124). Az etnikai tisztogatások elsődlegesen a választási lehetőségek megsemmisítését, és az alternatívákat – legyenek azok etnikaiak vagy politikaiak – megtestesítő személyek semlegesítését célozták (Bringa 2002:213). A személyessé tett erőszak, amely a tisztogatás jellemzője, éppen azt bizonyítja, hogy az emberek többsége nem óhajtotta az új rendet. Az erőszak és a félelem mértéke, amely az emberek bevonásához (vagy még inkább elriasztásához – azaz ellenvéleményük elnémításához) szükségeltetett, az etnikai érzelmek mozgósítási potenciáljának gyengeségét mutatja (Bringa 2002:218). A horvát származású svéd antropológus, Ivana Macek etnográfijából kiderül, hogy az etnikai és vallási háttérrel nem azonosuló személyek számára is egyre fontosabbá váltak ezek a kategóriák, ahogy a konfliktus előrehaladtával olyan embereket kerestek, akikben megbízhatnak. Ez a viselkedés nem egyszerűsíthető etnonacionalista identitáson alapuló nyereskedésre, hanem egy a háború által létrehozott és erősített folyamatként kell értelmeznünk (Macek 2009:127). Az állítást erősíti V. P. Gagnon Jr. 2004-es analízise a konfliktus politikai és gazdasági háttéréről. Gagnon rámutat, hogy a konfliktusban álló etnikai csoportok képe egy szelektív ideológiai konstrukció részét alkotja, amelyben az etnikai csoportokat aktorokként festik le a nacionalista politikusok és történészek (Gagnon 2004:32). Az ilyen feszültségek valódi jelentősége abban áll, hogy hozzájárultak a csoporton belüli határok fenntartásához, és megalapozták a bizalmatlanságot, melyet felhasználva a politikusok mozgósíthatták az egyik csoportot a másik ellenében. Gagnon szerint e politika kulcsa az volt, hogy bizonyos identitásokat relevánsabbá tegyen, mint másokat, és egyben ezeket a „másokat” politikailag is irrelevánssá tegye. Ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy meg kell változtatni



az egyének önmeghatározását, sokkal inkább jelenti azt, hogy olyan szűk, identitás alapú kontextusba kell őket kényszeríteni, ahol csak és kizárólag ennek megfelelően dönthetnek a cselekvés és a nem cselekvés között (Gagnon 2004:26-27). A csoporthoz tartozás biztonságérzete nem fontos stabil és békés körülmények között, de a szó szoros értelmében válik létfontosságúvá, mikor ez a hovatarozás a lét és nemlét tapasztalati különbségévé válik.

Srebrenicában 1995 júliusában, a szerb megszállás heteiben hétezer bosnyák férfit gyilkoltak meg, miközben a Bosznián belüli hat, ENSZ által biztosított biztonságos övezet egyike volt. Az ENSZ páncélos csapatszallítói segítették a civilek átkelését az orvlövészek által fenyegetett útszakaszokon, de nem állították meg az 1395 napig tartó ostromot, ami így a modern történelem leghosszabb ilyen harci eseménye (Kapić 2006:74). Az Open Society Fund kétmillió dollár értékben küldött a városi körülmények között is megtermő vetőmagot. Ez a szimbolikus gesztus reménnyel töltötte el az ostromállapot nyomásától szenvedő lakosságot, és emlékeztette őket, hogy továbbra is létezik a világ háborútól érintetlen kerete (Povrzanovic Frykman 2002), de egyben annak is példája, hogy a nyugati világ nem kívánt ténylegesen beavatkozni. Szarajevó a terror szimbólumává vált az évekig tartó elszigeteltség, a napi szinten megélt nehézségek nyomása alatt, és egyben a lakosság önmeghatározásába is oly módon épült be, ami feloldja és igazolja a nyugati tétlenséget (Macek 2009:122). Ami ugyanakkor megnehezíti a kutatók számára, hogy megfelelő kontextust találjanak az 1991 és 1995 közötti események megértéséhez. A hazai kutatók számára különösen problematikussá vált a helyzet, mivel a tudományos távolságtartás a küszöbük előtt szenvedő emberek esetében morálisan nem volt megoldható. A horvát kutatók háborús etnográfiait széles körben bírálták anyaguk kiegyensúlyozatlansága miatt, és egyenesen „botrányos” vagy „militáns” etnográfának nevezték, ahol nem válik el a kutató és az áldozat személye (Naumovic 2002:11). A horvát kutatók nem tartották jogosnak ezeket a kritikákat, és hangsúlyozták, hogy az egyoldalúság nem feloldható, lévén a „másik oldal” kutatása a kilencvenes évek végéig teljességgel lehetetlen lett volna. Érzékenységük éppúgy érthető, mint ahogy fogalomhasználatuk is, amellyel ki tudták fejezni és egyensúlyban is tudták tartani a megélt elutasítottság és a büntudat érzéseit (Halpern – Kideckel 2002:5-7). Ugyanakkor ahelyett, hogy kritikailag lebontották volna politikusaik nacionalista diskurzusát, az etnográfusok inkább

a fegyverekre koncentráltak, mint addig hiányzó láncszemre – fegyvereikkel az emberek a politikai diskurzusban való részvétel és a halál közötti mezőben igyekeztek magukat elhelyezni. Azt próbálták feltárni, miként cselekedtek az emberek a nemzeti narratívákon túl (Bennett 1995; Jambrešić 1995). Kutatásaik alapján a megélt háborús tapasztalat nem a „szenvető nemzet” narratív keretében jelenik meg; az emberek személyes háborús elbeszélései változatos, összetett élményeket tártak fel, amelyek megkérdőjelezik az élmények egyneműségét (Kirin Jambrešić 1996:69). Az etnográfiai módszerek alkalmazása Horvátországban, és a háborúról írás folyamata alapvető antropológiai kérdések újragondolását tette szükségessé, mint a kívülálló vagy elkötelezett megközelítés dilemmája, és a szenvedés antropológiai kutatásának és megjelenítésének nehézsége. A lebontás és a dekonstrukció közötti episztemológiai önreflexió új kutatási dimenziókat adott a reprezentációk és igazságok rendszerének kérdéseire. A háborús etnográfia készítő kutatók saját életükre alkalmazták az interpretációs leírást, ellenpontot hozva létre a közösségüket fenyegető univerzalizáló külső és belső narratívákkal szemben (Povrzanovic Frykman 2016:261). Ebben az értelemben az etnográfia-írás maga is a háborús cselekmény részévé, a küzdelem eszközévé vált.

A civil lakosság számára az alkalmazkodás, a megaláztatás, az ellenállás, a kötődés és a választások jelentőségének megnövekedése alkotják a fogalmi keretet, amelyen keresztül a háborús tapasztalat leírható. A higiénia, a víz, az élelmiszer, a szomszédok, a barátok, a segítségnyújtás stratégiái, a félelem leíratain keresztül jelennek meg a mindennapi túlélési technikák, a rutin cselekmények és kis rituálék, melyek lehetővé tették a túlélést a háborús hétköznapiakban (Pettan 1998). Maja Povrzanovic Frykman az ostromgyűrűbe vont Dubrovnikban végzett kutatásait összefoglaló etnográfijában leírta, hogy a megélt nélkülözés és erőszak közvetlen eredményeként miként növekedett meg az egyének identitásában a térbeli elhelyezkedés jelentősége e hatvanezer fős városban. A lakosok számára fontossá vált a fizikai környezetben elfoglalt helyük. Testi, fizikai tapasztalataikat nem ritkán a helyszínekbe, a fizikai térbe kapcsolt szituációkon keresztül mesélték el. Ebben az értelmezési keretben az „én városom” kifejezés nem nacionalizmust fejez ki, hanem a helyhez kötődő, nem közvetített élmények előtérbe kerülését (Povrzanovic Frykman 2016:261). Az aknavető első civil áldozata egy szerb volt, akinek találatot kapott a lakása. Etnikai hovatarozása mit

sem árul el halálának mikéntjéről és miértjéről: az eseményt a „hol” és a „mikor” teszi értelmezhetővé. A személy kötődése a birtokában lévő helyhez, és a pillanat, mikor a véletlenszerű erőszak egy otthont a halál helyszínévé változtatott. A magyarázat nem kapcsolható a személy származásához, pusztán ahhoz a tényhez, hogy a férfi úgy döntött, nem hagyja el tulajdonát és városát (Povrzanovic Frykman 2016:261). A civilek több stratégiát is kidolgoztak, hogy elkerüljék a rájuk kényszerített áldozati szerepet, és ellenlépéseket tegyenek a külső akarattal szemben, amely városukat bevetési helyszínné, katonai célponttá kívánta redukálni. A rituális esti séták, a születésnapok megünneplése, a koncertek szervezése mind olyan túlélési stratégiák voltak, melyekkel a lakosság igyekezett fenntartani, még ha korlátozott formában is, a kialakított városi életet és struktúrát, ezen keresztül pedig a közösség és kultúra megtartó formáit. Frykman megállapítása szerint a tengerben fürdés, a kávézók látogatása nem irracionális és kétségbeesett cselekmények voltak, hanem „kísérleti-tapasztalati, kultúraspecifikus kísérletek arra nézve, vajon a »normalitás« mely aspektusai voltak még mindig lehetségesek az erőszak által megváltoztatott városban” (Povrzanovic Frykman 2016:261). Az orvlövészeknek való kitettség, az ágyúzások állandó veszélye mellett a fürdés, a tisztálkodás, a kávézók látogatása, a palackozott vízhez jutás és az információcsere nagyon is racionális helyszínei voltak, a legalább ilyen fontos, nem fizikai erőforrások mozgósításán túl. Dubrovnik UNESCO világörökség-státusának és a lakosok erős európai identitásnak nagy jelentősége volt. A lakosság önidentifikációjában komoly szerepet játszott az európai történelem fontos emlékeinek védelme, és az állam függetlenedése mellett a város Horvátországhoz tartozásának is az egyik fő érve volt (Povrzanovic Frykman 2002:71). Az ostromlott város lakói számára az ellenállás helyszínévé vált, ahol a minimális „normalitás” – a környező káosz mértékétől függetlenül – fenntartható. Amikor a lövegek elkezdtek pusztítani a várost, a világörökség építészeti struktúrái a veszélyeztetett testek védelmezőivé váltak, a turizmus jelképeként tekintett pálmafák fűtőanyagává, a tenger a fertőzések és bűz elleni harc eszközüvé. A lakosok védettnek tekintették az óvárost, amelyet Európa egyszerűen nem hagyhat elpusztulni. Amikor 1991. december 6-án az UNESCO-zászlókkal megjelölt helyeket is tűz alá vették, az emberek „sírva járták a város utcáit – felismerve, hogy a történelmi városrész falai mégsem nyújtanak védelmet a háborús sorstól”

(Frykman 1997:158). A felismerés sokkoló volt: a szimbólumok mégsem állíthatják meg a háború realitását, és a kultúra sem fékezheti meg a fegyvereket, ahogy az „Európához tartozás” érzete sem (Povrzanovic Frykman 2002:71). Ez a tapasztalat még kegyetlenebbül érte azokat, akik Szarajevóban maradtak. Miközben mindennapjaik normái és szokásai tekintetében azonosnak érezték magukat a háborút megelőző énjükkel, az európaiságra egyben a mégiscsak elveszőben levő normalitás szimbólumaként hivatkoztak (Macek 2009:12). Ez a kulturális és földrajzi kötődés azonban nem volt elegendő a segítségnyújtás felelősségének felébredéséhez. Ahogy az 1984-es téli olimpiára, ezáltal a város európaiságára utaló, szögesdrótból tekert olimpiai karikák jelképe is válasz nélküli segélykiáltás maradt.

A csoport-hovatartozás, és az etnicitás jelentősége felértékelődik, amikor erre hivatkozva emberek ölnek meg vagy üznek el az otthonaikból, legyen ez a hovatartozás akár válaszreakció, akár külsőleg kényszerített eredetű. Ugyanakkor az etnikai hovatartozás el is veszítheti a jelentőségét, amennyiben feloldódik a megélt háborús élményben. Szarajevóban a három nagy etnikai csoporthoz tartozás – a háború kikényszerítette jelentősége ellenére – másodlagossá vált a lokális identitással szemben. Egy „negyedik nemzet” érzete alakult ki azok között, akik átértékelték és értékelték Bosznia multietnikus életmódját és ezáltal szarajevóiként határozták meg magukat, és nem engedték, hogy hétköznapjaikba éket verjenek az etnikai ellentétek. Ezek az emberek alkották a magját annak a közösségnek, amely nem hagyta el az ostrom alá vett várost. Ivana Macek az ostrom alatt végzett terepmunkát Szarajevóban. Adatközlőinek narratívái és megfigyelései alapján kirajzolódott a lakosok mindennapi küzdelme, mely folyamatot a „normalitásalkunak” nevezett (Macek 2009:5). Az éhezéssel, szomjúsággal, hideggel, kosszal szemben kreatív módokon léptek fel, mindezt áthatotta egy sötét humorérzés, különösen a békefenntartók jelenlétét illetően. A szarajevói polgárok ellentmondásos moralitásokat utilizáltak, hogy a normális élet látszatát fenntartsák. Mikor a békeidőben elfogadott társadalmi normák tarthatatlanná váltak az erőszak nyomása alatt, az emberek a „civil”, a „katona” és a „dezertőr” váltakozó nézőpontjába helyezkedtek, hogy megfigyeljék és értelmet találjanak a háborúban. A civil álláspont a hitetlenség, az erőszak elutasító meg nem értése és a békeidő normáinak megtartása köré rendeződött. A katonai megközelítést a háború realitásának megértése, az oldalakra szakadás logikájának felfogása,

és a gyilkosság és pusztítás szükségszerűségének jóváhagyása mozgatta. A dezertőr azonban a korábbi kettőhöz kapcsolódó struktúrák, ideológiák, csoportok, barátok és ellenségek eltávolítására és az erőszakkal szembeni szkepticizmusra épült fel, és a független egyéni felelősséget tette morális központtá. Az érzés és gondolkodás e három módusza erősen kontextualizált, akár egyszerre mindhárom aktív lehetett, vagy csak az éppen az alkalom értelmezésére leginkább megfelelőnek tűnő (Macek 2009:5). Macek a vallás jelentőségének megnövekedését is megfigyelte, ahogy a halál közelsége a mindennapi tapasztalat részévé vált, de nem mellékesen annak köszönhetően is, hogy az egyházak a segélycsomagok elsődleges forrásaivá váltak. Az éhezés és a háború a hitetlen polgárokat is arra kényszerítette, hogy megtalálják vallási elhivatottságukat. Ahogy a vallás intézményesült és szervezett módon a mindennapok részévé vált, a vallási megosztás az etnikai vonalakat követte. A horvátok katolikusok, a szerbek ortodoxok, a bosnyákok muzulmánok lettek, függetlenül a békeidőben gyakorolt vallási tevékenységüktől (Macek 2009:85). Ennek ellenére az etnicitás mégsem játszott kimagasló szerepet a félelem narratívájában és az adaptációs stratégiákban. Maceknek egy tízéves fiú a következőt mondta: „Ha három gyermekem lesz, Elektromosságnak, Víznek és Gáznak fogom nevezni őket” (Macek 2009:62). Alapvető szükségletei tisztán látását és világképét nem csoporthovatartozása, hanem a megélt háborús tapasztalat szülte. Lehetett volna bármilyen etnikai hátterű, válaszában ez nem változtatott volna. Az etnikum elhanyagolható, mikor az identifikáció kusza, és a mindennapi megszégyenülésben van, hogy az embereknek a sárban térdelve kellett az összetört tojásokat összeszedniük (Povrzanovic Frykman 2008). Tone Bringa a nyolcvanas években végzett terepmunkája adatközlő muzulmán családjait látogatta újra 1993-as *We Are All Neighbours* című dokumentumfilmjében. Bringa lefilmezhette a helyi etnikai konszolidáció folyamatait, miközben a katonai erőszak először körbezárta, majd elérte a falut, és végül viktimizálta annak muzulmán lakosságát. A néhány hét alatt lezajlott események különleges, egyedi bepillantást engednek a háborúba. Az emberek makacsul ragaszkodnak a képzetekhez, hogy a háború elkerüli őket, miközben a felvételen is hallhatók az ágyúlövések. Ezt a képzetet a szomszédok közötti, etnikai hovartartozástól független erős barátság és kötődés táplálta. A félelem nyomása alatt aztán mégis megadták magukat az etnikai gondolkodásnak, mely félelem realitását a folytató-

lagos, célzott erőszak vissza is igazolta. A film azt is megmutatja, milyen nehéz a visszaemlékezés és az események kiegyensúlyozott értékelése a közvetlen tapasztalattal rendelkezők számára, de mindközben – a korábbi erős kötelékre támaszkodva – miként állnak ellen a kísértésnek, hogy az egyéni tettek felelősségét az elkövető etnikai csoportjára terheljék. Ezzel igazolva, hogy az etnikai gondolkodásnak történő behódolás végső soron nem vált maradandóvá.

Mart Bax holland antropológus a jugoszláv konfliktussal kapcsolatban helytelennek nevezte a központi, nemzeti megközelítést, melyet a legtöbb nyugati elemzés alkalmaz (Bax 2000b:332). Véleménye szerint az erőszak megértéséhez elengedhetetlen a lentről építkező elemzés, a folyamatok dinamikájának és az eseményeket alakító logikáknak a feltárása. A hercegovinai Medugorje esetében a klánok közötti gazdasági ellentétek történelmi háttere alapvetően határozta a lokális események alakulását. Bax részletesen elemzi a klánok között lezajlott, célzott erőszakos cselekményeket, melyek érthetővé teszik, hogy a gyilkosságok nem magyarázhatók sem központilag meghatározott akarattal, sem etnikai feszültségekkel. Az erőszak egy etnikai csoporton belül történt, nem etnikai indítatású volt, de az erőszak fejlődése során etnicizálódott. „Ami egy magasabb társadalmi szinten vizsgálva véletlenszerűnek és kiszámíthatatlannak tűnik, lokális szinten nagyfokú rendszerszerűséget és magyarázatot nyer (Bax 2000:333).

A nyugati narratívák elzárkózását a komplex magyarázatoktól az is mutatja, hogy Stef Jansen nem talált angol nyelvű kiadót disszertációjának. Munkája értelmiségiek „béke-hálózatát” mutatta be, melyet a háború alatt Zágráb és Belgrád között hoztak létre, és mely az antinacionalizmust tűzte zászlajára. Az elutasítás indoka – nem meglepő módon – visszatérően az volt, hogy nem illeszkedik a korábban létrejött szakirodalomba (Povrzanovic Frykman 2016:264).

A jugoszláv háborúkat követően a vonatkozó antropológiai munkák közül többet is lefordítottak horvát és bosnyák nyelvre (Bringa 1995, 2009; Macek 2009; Jansen 2008). A munkákat Povrzanovic Frykman megállapítása szerint az ottani értelmiség nagyobb érdeklődéssel és pozitívabban fogadta, mint a nyugati tudományos közeg, amelyben születtek (Povrzanovic Frykman 2016:267). A megélt tapasztalattal rendelkező olvasók értéknek tekintették, hogy a kutatók nem váltak a »törzs részévé«, megkísérelték az objektív értelmezést, kuta-

tásuk fókuszába pedig olyan kérdéseket helyeztek, amelyeket a kutatott közösség fontosnak tekintett. Munkájuk nagymértékben járul hozzá az erőszak megértéséhez, olyan módon, hogy tisztázni igyekeztek az emlékezet és történelem felügyeletért folytatott közdelem, a sérelmek kultúraspecifikus narratívái – a »választás«, »versenyhelyzet«, »oppor-tunizmus« – lokális konstruálásának jelentőségét” (Povzanovic Frykman 2016:267).

A konfliktus utáni kutatások, mint Elissa Helms kutatásai, azt is feltárták, hogy genderizálódtak a mindennapi problémák háború utáni Boszniában, ahogy a nők „láthatósága” megváltozott. A nő, pontosabban a megerőszkolt, elrabort, gyászoló nő az áldozatiság, az ártatlanul elszenvedett atrocitás szimbólumává vált (Helms 2007:236). Mely szimbolikus pozíció kettős helyzetet teremt a politikailag aktív nők számára, akik egyszerre szeretnék megtartani a tulajdonított morális tisztaságot, de komolyan vehető politikai cselekvőként is jogot követelnek maguknak (Helms 2007:240). E küzdelemben a nemzetközi civil szervezetek, NGO-k női aktivistáinak befolyása mint példa, és a nemzetközi közösség „jóváhagyása” is érveként jelenik meg.

A civilek háborús emlékezetét célzó etnográfiai munkák további kérdéseket tárnak fel, melyeken keresztül újra kell gondolnunk a „balkáni vadság”, az „erőszaos ösztönök” és az irracionális gyűlölet fogalmaira épített magyarázatokat. A háború utáni társadalmi folyamatokat célzó kutatások – melyek az otthont, a reményt és a mobilitást teszik meg kiinduló fogalmakká – nagyobb magyarázó erővel bírnak, mint a túlegyszerűsítő elemzések. Ezek a kutatási kérdések hasznos érvekként szolgálnak azokkal az elméletekkel szemben, amelyek önmagában magyarázó szerepet tulajdonítanak a politikai propagandának, és kollektív strukturális faktorokkal próbálják magyarázni a hétköznapi emberek behódolását a nacionalizmusnak. Az ilyen magyarázatok politikai és talán morális hátránya az, hogy figyelmen kívül hagyják az egyéni működést, eleve kizárva ezáltal a felelősség kérdéseit, és tovább marginalizálják a múlt és a jelen eltérő narratíváit, mint ahogy az eltérő cselekvési lehetőségeket is, amelyek dekonstruálják a látszólagos belső homogenitást és a látszólagosan nacionalista dominanciát (Povzanovic Frykman 2016:268).

Az angol antropológus, Cornelia Sorabji – a háború utáni Sarajevóban végzett kutatásai alapján – szintén az egyéni cselekvések jelentőségét hangsúlyozza. Az általa javasolt kutatási megközelítés az egyént mint saját emlékei aktív rendezőjét

állítja a középpontba, amivel megkérdőjelezhető a háborúval és a traumával kapcsolatos berögzült elképzelések. Véleménye szerint az emlékezet megközelítésének egyik végpontját az „ösi etnikai gyűlölet” alapú elemzések alkotják, melyek egyben azt is sugallják, hogy minden háborús traumát átélte egyén maradandó lelki sérüléseket szenved, melyek a történetek újramesélésével változatlanul kerülnek a következő generációk birtokába. Ez az implikáció Boszniát az ösi harcok, a bosszú kvázi-vallásos ethosának mélységesen megosztott helyszínévé redukálja. Ami felveti a kérdést, hogy egyáltalán miként képes változni bármi is, ha a generációk saját akarat nélkül, pusztán újraélik felmenőik háborúit és ellenségességeit (Sorabji 2006:2). Sorabji munkájából kiderül, hogy a konfliktus folyamatában – és annak lezárulta után is – a jelentések, indítékok és az erőszak előjeleinek fokozatos változásai figyelhetők meg. A városi–falusi ellentét, a szerbeknek tulajdonított, teljesen vagy részben velük született agresszió, és a háborús vezetők mint a nemzetközi hatalmak bábjai mind olyan belső narratívák részei, amelyek az idő előrehaladtával jelentősen más értelmezést kaptak (Sorabji 2006:13). A Sarajevóba visszatérő szerb lakosság fogadtatásának elemzésekor érdekes ellentmondást talált. Az ostromot a városban átvészelő számára morális kérdéssé vált a mindennapi társadalmi kapcsolatok kezelése. Mivel nem lehetett tudomásuk a visszatérők háborús cselekményeiről, de erős ellenérzéssel viseltettek a kollektív ítéletalkotással szemben, inkább a visszatérőkkel szembeni passzivitás és a társas érintkezés kerülése vált a normává, ami ugyanakkor mégis egyfajta értékítéletet hordozott magában. A szerbek visszatérésének kérdése ugyanakkor nem a szerbekkel mint csoporttal szembeni attitűd, hanem a visszatérésükkel felzaklatott emlékezet-szerkesztési problémák szempontjából közelítendő meg, ami azt is mutatja, hogy a probléma nem jelentkezett a várost el nem hagyó, tehát a közösség szempontjából „leellenőrizhető” szerb egyénekként szemben (Sorabji 2006:14).

Az emlékezet, az identitás és az erkölcsi követelések megközelítése a konfliktust követően újraépítő társadalomban „lentől” induló elemzéssel lehetséges, amely felismeri a mikro-lokalitásban megvalósuló megbékélési kezdeményezéseket. Amennyiben a politikai folyamatokat a férfiaság–nőiesség, a politika és a társadalom kapcsolatai, a magánszféra, a moralitás és áldozatiság kategóriáin keresztül vizsgáljuk meg, feltárulhatnak a különben rejtett folyamatok, melyekben megkérdőjeleződik a

hatalom és identitás, és újraalkotásra kerül a folytonosan változó kontextusokban. Az újraalkotás folyamán szerepet kaphat az etnonacionalizmus is, de nem az az egyedüli meghatározó (Povrzanovic Fryman 2016:269).

A terepmunka alapú elemzések jelentősége a konfliktusokat túlélő társadalmakban abban áll, hogy feltárják az önmeghatározás és a másokhoz viszonyulás sokrétű lehetőségeit, szemben a nacionalista narratívák monolitikus igazságaival. Ugyanakkor feltétlenül fontos, hogy a traumák jelentőségének kellő teret adjunk a kutatások során, még akkor is, ha azok hatásmechanizmusainak dogmatizált kereteit megkérdőjelezzük. A kiegyensúlyozottságot azonban úgy kell megteremteni, hogy figyelembe vesszünk olyan változókat is, melyek értelmezhetetlenek egy pusztán csoporttagságon alapuló meghatározásban. A megélt háborús tapasztalat elválaszthatatlanul átszövi a mindennapi létezést. Elengedhetetlen interpretálni a heterogén egyéni és csoportérdekek, valamint a tapasztalati emlékezet közötti ellentmondásokat is, amelyek az egyéneknél nap mint nap feszültséget teremtenek.

### Felhasznált szakirodalom

- Allcock, John B. 2002 Rural-Urban Differences and the Break-Up of Yugoslavia. *Balkanologie*, 6(1–2):101–134.
- Andreas, Peter 2004 The Clandestine Political Economy of War and Peace in Bosnia. *International Studies Quarterly*, 48(1):29–51.
- Atkin, Nicholas 2008 *Daily Lives of Civilians in Wartime Twentieth-Century Europe*. Greenwood Press, Westport.
- Bax, Mart 2000a Warlords, Priests and the Politics of Ethnic Cleansing: A Case Study from Rural Bosnia-Herzegovina. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1):16–36.
- Bax, Mart 2000b Planned Policy or Primitive Balkanism? A Local Contribution to the Ethnography of the War in Bosnia-Herzegovina. *Ethnos*, 65(3):317–340.
- Bennett, Brian C. 1995 *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia*. VU Uitgeverij, Amsterdam.
- Bougarel, Xavier 2007 *New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in Post-War Society*. Ashgate, Aldershot.
- Bringa, Tone 2009 *Biti Musliman na bosanski način*. Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu [Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central bosnian Village] Sarajevo/Zagreb: Šahinpašii.
- Bringa, Tone 2002 Adverted Gaze: Genocide in Bosnia-Herzegovina, 1992–1995. In *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laban Hinton. University of California Press, Berkeley, 194–225.
- Bringa, Tone 1995 *Being Muslim the Bosnian Way: Ideology and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, Princeton University Press, NJ.
- Čale Feldman, Lada – Ines Prica – Reana Senjković eds. 1993 Fear, Death and Resistance. *An Ethnography of War: Croatia 1991–1992*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.
- Donia, Robert J. – Fine, John V. A. 1994 *Bosnia and Hercegovina: A Tradition Betrayed*. Hurst, London.
- Fenton, Steve 2010 *Ethnicity*. Polity Press, Cambridge.
- Gagnon, Valere Philip Jr. 2004 *The Myth of Ethnic War: Serbia and Croatia in the 1990s*. Cornell University Press, Ithaca NY.
- Halpern, Joel M. – Kideckel, David A. 2000 Introduction: The End of Yugoslavia Observed. In *Neighbors at War: Anthropological Perspective on Yugoslav Ethnicity, Culture, and History*. Eds. Halpern, Joel M. – Kideckel, David A. The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 3–18.
- Helms, Elissa 2007 Politics is a Whore: Women, Morality and Victimhood in Post-War Bosnia-Herzegovina. In *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*. Eds. Xavier Bougarel – Elissa Helms – Ger Duijzings. Ashgate, Aldershot, 235–253.
- Jambresic, Renata 1995 *Testimonial Discourse between National Narrative and Ethnography as Socio-Cultural Analysis*. *Collegium Antropologicum*, 19(1):17–27.
- Jambresic Kirin, Renata 1996 Narrating War and Exile Experience. In Renata Kirin – Maja Povrzanovic eds. *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb, 63–82.

- Jansen, Stef 2005 National Numbers in Context: Maps and Stats in Representation of the Post-Yugoslav Wars. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 12:45-68.
- Kapić, Suada 2006 *Sarajevo Survival Map*. Fama International, Sarajevo.
- Kaplan, Robert D. 1994 The Coming of Anarchy. *Atlantic Monthly*, 273(2):44-76.
- Kaplan, Robert D. 1993 *Balkan Ghosts: A Journey Through History*. St. Martin's Press, New York.
- Kolind, Torsten 2006 Violence and Identification in a Bosnian Town: An Empirical Critique of Structural Theory of Violence. In *Warfare and Society: Archeological and Social Anthropological Perspectives*. Eds. Ton Otto – Henrik Thrane – Helle Vandkilde. Aarhus University Press, Aarhus, 447-468.
- Kolind, Torsten 2008 *Post-war Identification: Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*. Aarhus University Press, Aarhus.
- Macek, Ivana 2009 *Sarajevo Under Siege: Anthropology in Wartime*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Malcolm, Noel 1994 *Bosnia: A Short History*. Macmillan, Basingstoke.
- Naumovic, Slobodan 2002 The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologica Balkanica*, 6:7-37.
- Pettan, Svanibor 1998 *Music, Politics, and War: Views from Croatia*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.
- Povrzanovic, Maja 1997 Identities in War: Embodiments of Violence and Places of Belonging. *Ethnologia Europaea*, 27:153-162.
- Povrzanovic Frykman, Maja 2002 Violence and the Re-Discovery of Place. *Ethnologia Europaea*, 32(2):69-88.
- Povrzanovic Frykman, Maja 2008 Staying Behind: Civilians in the Post-Yugoslav Wars 1991–1995. In *Daily Lives of civilians in Wartime Twentieth-Century Europe*. Ed. Nicholas Atkin. Greenwood Press, Westport, 163-193.
- Povrzanovic Frykman, Maja 2016 An Anthropology of War and Recovery: Lived War Experiences. In *A Companion to the Anthropology of Europe*. Eds. Ullrich Kockel – Máiréad Nic Craith – Jonas Frykman. Blackwell Publishing Ltd., Chichester, 253-274.
- Schmidt, Bettina E. – Schröder, Ingo W. 2001 Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices. In *Anthropology of Violence and Conflict*. Eds. Bettina E. Schmidt – Ingo W. Schröder. Routledge, London – New York, 1-24.
- Sekulic, Dusko 1997 The Creation and Dissolution of Multinational State: The Case of Yugoslavia. *Nations and Nationalism*, 19(1):53-63.
- Sorabji, Cornelia 2006 Managing Memories in Post-War Sarajevo: Individuals, Bad Memories, and New Wars. *Journal of Royal Anthropological Institute* 12, 1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00278.x>

Gyökér Róbert

## VILÁGOK KÖZÖTT A fordítás nehézségei

[DOI 10.35402/kek.2019.3.6](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.6)

### Absztrakt

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

### Abstract

#### **Between wor(l)ds. Difficulties in translation**

Is it possible to have a full understanding? Can such a translation be realized that is able to return the full spectrum of a culturally alien society? Or our efforts are inevitably doomed to failure? Whorf believes that each individual is subject to his or her own culture and is unable to create an authentic picture of another society. Davidson on the contrary says that everything is given in the empiric experience that is required to provide a successful translation. Is it proper, though, to think in extremes? Shouldn't we make concessions in the translation process and instead of trying to reach a full understanding pay attention to the various levels of meanings? Whorf's hypothesis leads to the paradox that translation is a hopeless

endeavor. Davidson's theory creates the illusion that by assuming general agreement on beliefs a full interpretation can be reached. In this paper, I will address both theories. As a conclusion, I will try to outline a third position based on an ecological perspective. In order to support my ideas, I present some empirical data drawn from my case study that was conducted between the members of a community that follows the female line of urban shamanism.

### Kudarcos paradoxon?

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

A dilemma feloldására eltérő válaszok születtek. Whorf számára minden individuuum a saját kultúrája által közvetített mintázatok, interpretációs technikák kényszerítő erejének van alávetve, így senki sem alkothat hiteles képet egy idegen életvilágról. Már a környezeti jelenségek észlelésében és feldolgozásában is alapvető eltérések mutatkoznak. Megértés csak akkor következhet be, ha a megfigyelők hasonló nyelvi háttérrel rendelkeznek, mondjuk ugyanahhoz a nyelvcsaládhoz tartoznak (1956:214). Davidson elfogadhatatlannak tartja a kulturális relativizmus nézeteit. Meglátása, hogy az érzéki tapasztalatban minden adott, ami a sikeres

fordítás előfeltétele. És mivel a különböző kultúrák mindegyike többé-kevésbé ugyanazt a tárgyi világot, ugyanazt az univerzumot szervezi egésszé, ezért a teljes megértésnek sem lehet akadály (1974:15).

De vajon helyes-e végletekben gondolkodnunk? Nem kellene-e inkább engedményeket tennünk és a fordítás szélsőséges elméletei generálta jelentés helyett az átmeneteknek, a jelentés fokozatainak, tehát minden olyan olvasatnak több figyelmet szentelnünk, amely kívül esik a „szentesített” interpretációkon? A whorfi hipotézis a fordítás kudarcának, a davidsoni elmélet a teljes megértés vágyképeinek paradoxonát hordozza magában. Tanulmányomban a két elmélet bírálatára vállalkozom. Írásom első részében az érzékelésnek a jelentés-előállításban betöltött szerepét, az értelmezés eredményeként megszülető jelentés igazságértékét vizsgálom, ahogy az a racionalista és az empirista szellemi hagyományban megjelenik. A második részben a fordítás természetét és érvényességi körét, valamint az ezzel kapcsolatos nézeteket tekintem át. Végül kísérletet teszek egy alternatív, ökológiai alapokon nyugvó értelmezési stratégia felvázolására. Érvelésemet a terepmunkám során gyűjtött tapasztalatokkal igyekszem alátámasztani, amelyet az urbánus sámánság női ágát gondozó közösség körében szereztem. Írásomban a fordítás és értelmezés szavakat azonos értelemben használom, függetlenül attól a körülménytől, hogy valamely tartalom interpretációja különböző nyelvek között, vagy az adott nyelvi közegen belül valósul-e meg.

### Az érzékelésről

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

### A tapasztalaton túl – a racionalista világkép

A tudás *a priori* természetébe vetett hit számos negatív következménnyel jár Winch szerint. Idegen kultúrák vizsgálatakor ugyanis a kutatók gyakran arra kényszerülnek, hogy az eseményeket illuzórikusként tüntessék fel, a jelenségek értelmezése helyett pedig a téveszmék fennmaradásának okait vizsgálják, csak hogy megfeleljenek a racionalitás eszme követelményeinek, és saját olvasóközönségük általános elvárásainak (1964:307). A gondolkodási rendszerek azonban nem rangsorolhatóak. Az oksági kapcsolaton nyugvó tudományos megértés nem tekinthető felsőbbrendűnek más gondolkodási rendszerekkel, világnézetekkel szemben. A racionalisták által alkalmazott intuíció és dedukció elláthat ugyan bennünket általános érvényű igazságokkal, amelyek a tudományos gondolkodás, a formális logika vagy a matematika területén eredményesen alkalmazhatóak, de az így nyert tudás nem a külső valóságról szerzett tudás, hanem pusztán a fogalmaink közötti kapcsolatra vonatkozó ismeret. Egyedi esetekből általános érvényű fogalmakra következtetni elhibázott gondolat Winch meglátása szerint. Ez ugyanis azt jelentené, hogy bizonyítottan tételezzük azt, ami bizonyítandó, valóságosnak fogadjuk el azt, ami pusztán az egyedi esetekben fellelhető (1988:31). További probléma forrása, hogy az oksági elven nyugvó magyarázat miközben az ész, az értelem felsőbbrendűségét hirdeti, az eseményeket pedig a logikai következtetés és a szükségszerűség magyarázóelvének rendeli alá, gyakorlatilag egy függetlenül létező valóságot feltételez. Ez az objektív valóság képezi az alapját a tudományos fogalmak működésének és szolgál referenciapontként más kultúrák vizsgálatakor is. Amennyiben egy hit, egy gondolkodásmód nem felel meg a tudományos gondolkodás szabta kritériumoknak, akkor az az objektív valóság megragadására sem lehet képes és az általa közvetített világkép sem lehet más, mint egy irreális valóság leképeződése. A racionális és irracionális jelenségek megkülönböztetése azonban csak a természettudományok determinisztikus világlátásán nevelkedett nyugati gondolkodásmód sajátja. Az irracionalitás vádja nem a primitív népek valóságfelfogásának cáfolata, hanem a racionalizmus önnön negációja. Ha az intuíció nem más, mint a fogalmaink közötti kapcsolódási mód egy különös esete, akkor a prelogikus valóságfelfogás sem lehet más, mint a fogalmak kapcsolódási módjának egy alternatív formája. A természeti népek ugyanúgy intuitív módon jutnak el bizonyos felismerésekhez,



mint a racionalisták, csak eltérő fogalmi rendszerekkel dolgoznak.

Winch a tudományos gondolkodás jellegéből adódó ellentmondást Evans-Pritchard *Boszorkányság, jóslás és mágia az Azandék között* című művének vizsgálatán keresztül szemlélteti. Winch szerint fontos különbséget tennünk az *azandék* társadalmi életét alapvetően meghatározó mágia, valamint a saját kultúránk által vallott mágiafelfogás között. Hogy megértsük a fekete mise lényegét, először ismernünk kell a keresztény egyház miserendjét, mint helyes rítust. Ahhoz azonban, hogy megértsük az azande mágia lényegét, ki kell lépünk saját kultúránk közegéből, magunk mögött hagyva régi beidegződéseinket, és alá kell merülnünk egy számunkra teljesen idegen kultúra közegébe. Saját kultúránk határain belül maradván a mágia és a boszorkányság megítélése olyan társadalmi kontextuson belül alakul, amely – különösen a kereszténység térhódítása óta – támadóan lép fel a boszorkányság intézményével szemben és az általa folytatott gyakorlatokat a keresztény vallás tanításaival szemben tematizálja. Ebben az összefüggésben a mágia és a boszorkányság a romlottság, az eltévelyedés megtestesítője, és mint irracionális cselekedet elvetendő. A mágia intézményét a saját szociokulturális közegén belül vizsgálva azonban más következtetésre jutunk. A mágia a társadalmi integráció egyik meghatározó eleme az azandéknál. A jós alapvető feladata a természetfeletti erők működésének feltárása. Bár ennek az eljárásnak számos módja létezik, a jóskok által megélt revelációk nem állíthatók párhuzamba sem az általunk vallott „empirikus igazolás” kritériumával, sem pedig a tudományos gondolkodás hipotézisalkotói gyakorlatával. A társadalmi koherenciát biztosító szabályok működése nem ítélt meg a formális logika általános érvényű törvényei alapján, érvel Winch. Egy idő után ugyanis elérünk egy olyan pontot, ahonnan többé már nem vagyunk képesek meghatározni, hogy mi koherens és mi nem, anélkül, hogy ne kérdőjeleznénk meg magának a vizsgálati pozíciónknak a hitelességét. Az azandék boszorkánysággal kapcsolatos rítusai sokkal szélesebb társadalmi kontextusba ágyazódnak, mint ahogy az a formális logika szabályai alapján elvárható lenne. Nemcsak a természet biztosításának gyakorlati szempontjából meghatározóak, de alapvető a jelentőségük a társadalmi kapcsolatok tekintetében is. Az azande mágia nem pusztán technika, nem egyszerűen egy fogalmi rendszer alkotóelemei közötti viszony formális magyarázata, hanem egyfajta válaszkérés, amely az emberi élet értelmét

igyekezik megragadni. Ebből adódóan a természet, amelynek bőségét a rítusok hivatottak biztosítani, sem egyszerű fogyasztási cikk, hanem egy egész életmód leképeződése. Jelentéstartalmában a társakhoz való viszony, a jó és a rossz közötti választás dilemmája egyaránt kifejeződéssé jut (1964:310-315).

A racionalisták szerint az igazságnak létezik egy univerzális, kontextustól független kritériuma, amely mindenki számára egyaránt hozzáférhető. A kultúráknak ez a lényegi összetevője olyan állításokban összegződik, amelyek már a tapasztalás elemi szintjén megmutatkoznak és azonnal felismerhetőek minden racionálisan gondolkodó egyén számára. Létezésük előfeltétele nemcsak a megértésnek, de a sikeres fordításnak is. A fordítás aktusa azonban korántsem a legfontosabb szegmense a megértésnek, ahogy arra több kutató is figyelmeztet. A nyelvi jelentés elsajátítása folyamat-jelleget mutat, amelynek első állomása a gyermekkor. A megértés tehát sokkal inkább a tanulás, a hagyományátadás eredményeként kialakuló beállítódás, amelynek során gyakorlati, mindig az adott szociokulturális helyzethez igazodó megfontolások érvényesülnek, mintsem egyfajta fordítói gyakorlat eredményeként megszülető jelentés. A helyes jelentés elsajátítása kontrollált folyamat, amely a felnőttek folyamatos jelenléte, szüntelen korrekciója mellett valósul meg (Barnes – Bloor 1982:35-38).

További érv a racionalizmus védelmezői részéről, hogy a logikai következtetéseknek van egy egyszerű formája, amelyet mindenki ésszerűen fogad el. Ez a következtetési szabály a *modus ponens* sémájában összegződik. A *modus ponens* egy olyan következtetési eljárás, amely az állítás előtagja és utótagja közötti logikai viszonyt vizsgálja és az előtag fennállásából, érvényességéből arra a következtetésre jut, hogy a vizsgált állítás utótagja is helyes. Bár az állítás a formális logika keretei között maradván igaznak bizonyulhat, a logika határait átlépve azonban már nem feltétlenül alkalmazható. A logikai sémák a premisszák és a konklúzió közötti formális kapcsolatot vizsgálják, és megelégszenek azzal, ha a következtetések teljesítik az igazság kritériumát. A premisszák valóságtartalma a formális logika szempontjából lényegtelen (Winch 1964:308). A jelentés azonban nem logikai sémák kényszerítő erejének engedelmessé zárt rendszer, amely univerzális érvényességgel bír. A hitek, világnézetek és gondolkodásmódok lokális természetűek. Hogy megértsük őket, alá kell merülnünk az adott életvilág közegébe. Az antropológus számára valamely jelenség értelmezésének kiindulópontja sohasem a

jelenség a maga „objektivitásában”, ahogy az a tudományos gondolkodás számára adott, ahogy az értelem bevált magyarázóelvi szerint „nyilvánvaló és egyértelmű”, hanem mindig a szociokulturális valóság sajátos adottságai által meghatározott közeg. Így válhat egy vadászó-gyűjtögető életmódot folytató népcsoport mindennapi tevékenysége mitikus tartalommal telített cselekedetté. A *cree* törzs tagjai szerint például a vadászat nem az állattal szemben elkövetett kegyetlenkedés, ahogyan az a nyugati ember gondolkodásmódjában megjelenik, hanem a természet által kínált nemes áldozat elfogadása. A vadászat során maga a rénszarvas az, amely szándékosan felajánlja magát a vadásznak, az iránta érzett jóindulata, szeretete jeléül. A *cree* törzs világképén belül a vadászat fogalmát további képek gazdagítják: az állat üldözése egy fiatal nő elcsábításával, meggyilkolása pedig a szexuális aktussal állítható párhuzamba. Az elejtett vad a maga testi mivoltában nem egyszerűen zsákmány, hanem felajánlás, elejtése nem gyilkosság, hanem az újjászületés záloga. A jelenség értelmezésének kiindulópontja tehát nem a vadászat a maga brutalitásában, hanem a vadászat és az állat találkozásának közvetlen élménye, amely a *cree* kozmológia által forgalmazott képek közegébe ágyazódik (Ingold 2000:13-14).

A társadalmi jelenségek vizsgálatakor mindig komplex állításokból indulunk ki, amelyek igazságértéke egy olyan összefüggésrendszerbe ágyazódik, amely nem választható el az adott kultúra többi szegmensétől. A kulturális jelenségek kölcsönös függőségi viszonyban állnak egymással, szerteágazó jelentések szövevényes hálóját alkotva. A jelentésháló elemeinek státusza, tartalmának megítélése pedig eltéréseket mutat a társadalmi nem, a társadalmi idő, az életkor, a tabuk és tilalmak, vagy éppen a hatalmi viszonyok függvényében. Könnyen előfordulhat, hogy ugyanazokból a premisszákból kiindulva egymással teljesen ellentétes következtetésekre jutunk valamely kulturális jelenség vizsgálatakor. De ennek ellenkezője is igaz lehet: hasonló kulturális jegyek egymástól függetlenül is kialakulhatnak. Ez a körülmény különösen szemléletes módon jut kifejeződésre a tárgyi kultúra elemeinek, például a maszkoknak a használata során. Egy maszk szolgálhat arra, hogy viselője megtévessze vele az ártó szellemeket, de lehet kommemoratív jellege is. A yorubáknál a maszk gyakran tölt be közösségi szerepet a különféle beavatási szertartások állandó kísérőjeként. Maszkokat hordhatnak ugyanakkor színházi előadások során is (Boas 2006:141). A jelenség a társadalom szerveződését meghatározó

normák kapcsán is kimutatható. A magyar paraszti társadalmon belül elfogadott, egyenesen elvárt volt az a nemi szerepekhez és életkorhoz köthető normaszegés, hogy a legények loptak az otthoni terményből a zsebpénz kiegészítése végett. A verekedés, a legények érezhető jelenlétének a megnyilvánulása, szintén pozitív megítélés alá esett (Jávor 1989). Ugyanezek a viselkedésmódok azonban egy kicsit időben és térben elmozdulva, a magyar falu világa helyett a főváros kontextusában vizsgálva, már sokkal súlyosabb elbírálás alá eshetnek. Bár a társadalmi idő mint változó minden kultúra általános alkotóeleme, az időszemléletben, az időkezelési stratégiákban mutatkozó különbségek szintén egymástól gyökeresen eltérő gazdálkodási formákat, és társadalmi berendezkedést eredményezhetnek. Ha a prekapitalista gazdálkodási módot vizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy az idő a modern ember felfogásától teljesen eltérő jelentéssel bír. Az algériai parasztnál a jövő Isten kockajátéka, amibe halandók nem avatkozhatnak bele, és elvárásokat sem fogalmazhatnak meg vele kapcsolatban. Ennek következtében számos gazdasági cselekvés jelentése is módosul, összehasonlítva azt a tőkés gazdaság felfogásmódjával. A tartalékképzés bár gazdasági aktusnak számít, nem az előrelátás, vagy a tervezés része, hanem szokások által meghatározott tevékenység. Olyan rituális előírás, amely a háztartás bőségét hivatott szavatolni. Mivel mezőgazdasági termelésen alapuló gazdaságukban a termelési ciklus rövid, a parasztek ezért nem választják külön munkájukat annak jövőbeni eredményétől, a terméstől. A munkaidőt szintén együtt kezelik a termésidevel. A tőkés termelési mód ezzel szemben jóval átfogóbb, működéséhez az absztrakt idő megalkotása is szükséges. Az elvont időben azonban a gazdasági folyamatok átfogó szemléletének, társadalmi beágyazottságának helyére a részfolyamatok racionális kalkulációja lép. A hitelnyújtás gyakorlata idegen fogalom az algériai parasztság körében. Az írott szerződés a maga sankcióival és meghatározott jövőbeli kötelezéssel teljesen értelmezhetetlen számukra. Nem is beszélve a kamatról, amely gyakorlatilag az idő kiszámíthatóságának a megtestesülése. A tőkés hitelnyújtó ezzel szemben objektív bizonyosságot keres. Bevezeti a hitelképesség fogalmát, amelyhez idő szabta korlátokat rendel. Az algériai paraszti világban a jövő megtervezése az isteni nagylelkűségnek szabna határt, és negatív következményekkel járna (Bourdieu 1990).

A következtetés tehát mindig túllép az adott szabály határain, ahogyan azt Lewis Carroll tör-

ténete Akhilleusról és a teknősről is szemléletesen példázza. Carroll kiemeli, hogy minden dedukció igazolása egy előzetes dedukciót előfeltételez, amely körkörös, véget nem érő láncolatot hoz létre egészen addig a pontig jutva, ahol a premisszákat többé már nem lehet pontosan felfejteni. Minél jobban elmosódik állításunk kiindulópontja, annál inkább megkérdőjeleződik logikai következtetésünk igazságtartalma is (Barnes és Bloor 1982:40-43). A körköröség problematikáját a racionalisták azal próbálták feloldani, hogy a logikai jelek formális aspektusát emelték ki. A. N. Prior azonban megcáfolta törekvéseiket. Prior érvelésében egy egyszerű nyelvi elem, a kötőszó szerepét használja igazolásként. Meglátása, hogy bármely következtetés kizárólag az „és” szó jelentéséből adódóan igaz, amelynek igazságtartalmát a nyelvben betöltött mellérendelő szerepe biztosítja. Hogy a nyelvi jelek önkényes karakterét bizonyítsa, Prior bevezet egy teljesen új kötőszót (tonk), amelynek jelentése nem tisztázott. Mivel az új szövegkörnyezetben a kötőszó jelentése kimerül a nyelvtani szabályok által meghatározott funkcióban, ezért lehetővé válik, hogy egy analitikai értelemben érvényes következtetés, de annak akár ellentettje is, levezethető legyen bármilyen más következtetésből (Prior 1960:38-39). Prior bizonyításában a szabály lép elő elsődleges szervező erővé, háttérbe szorítva minden egyéb más nyelvi és kulturális tényezőt. Egy pusztán formális logikai szabályok által vezérelt világban azonban a jelentések, és azok igazságtartalma, kulturális meghatározottsága érvényét veszti. A premisszák és következtetések tetszőlegesen felcserélhetőek, akár hamis premisszák és konklúziók is összekapcsolhatóak anélkül, hogy a következtetések integritása sérülne. A szociokulturális valóságban azonban a jelentések és a szabályok kölcsönösen feltételezik egymást. Szabályok kizárólagos alkalmazása még nem igazolja a világról alkotott nézeteink érvényességét, ahogyan azt a formális logika állításai megkövetelnék, ugyanis a szabályokat a világról alkotott nézeteink alapján fogalmazzuk meg.

Az oksági magyarázat helyett a véletlen is kultúraszervező erővé léphet elő. Az olyan mágikus gyakorlatok, mint amilyen például a jóslás, túlmutatnak az oksági magyarázat bizonyosságán és fontos szabályozó szerepet tölthetnek be egy törzs életében. A *Naskapik* jövendölésében a rénszarvas lapockacsontja különösen kitüntetett szerepet játszik. A gondosan előkészített csontot a naskapik a tűz fölé tartják és az így keletkező repedéseket és égésnyomokat értelmezik. Az egyik alapvető kér-

dés, amelyre a naskapik választ várnak, hogy a vadászok merre induljanak a préda elejtéséért. Mivel nem kontrollálják a helyzetet, azaz a foltok, repedések képződését, a végső döntés ezért nem egyéni választás eredménye. A jövendölés gyakorlata szabálytalanságot iktat a naskapik vadászati szokásaiba, amely megóvja az állatokat a túlvadászat ellen. A jóslásnak ugyanakkor a naskapik számára is túléleési értéke van: a törzs tagjai ezáltal kerülnek el azt, hogy saját vadászati szokásaik áldozatává váljanak. A jóslás egyfajta véletlenszerűséget biztosító eszköz, amely kiküszöböli az emberi választás kiszámíthatósága okozta negatív következményeket (Moore 1957:69-74).

### A közvetlen tapasztalat – az empirista világkép

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

Hol a határa azonban ennek a magánminőségű szubjektivitásban adott tapasztalásnak? Milyen szerepet játszanak a közösség által képviselt értékek, hagyományok, a társadalom által közvetített viselkedésminták, értelmezési stratégiák ismereteink kialakításában? Az empirista megközelítés az érzékelés folyamatának szubjektív aspektusát emeli ki, annak ellenére, hogy az egyén társadalmi produktum, aki sohasem a külvilágtól elzártan, hanem az őt körülvevő szociokulturális valóság szerves részeként szemléli a világot. A szubjektum univerzumába zárt empirikus tapasztalat szociokulturális értelemben nem mond semmit sem a világ jelenségeiről azon túl, hogy a percepció szintjén beazonosítja azokat. A világ azonban nem pusztán a percepcióban adott érzéki tapasztalás lenyomata, hanem olyan jelentéssel telített közeg, amelyben értékrendek, hagyományok, viselkedésmódok tükröződnek. Az a körülmény, hogy a biológiailag egységes emberi faj szociokulturális önmegvalósítás tekintetében rendkívüli diverzitást mutat, annak a jele, hogy a

világ jelenségeinek értékelésében nem az érzékelés, hanem az értelmezés játssza az elsődleges szerepet. Az értelmezésre törekvés az emberi fajra jellemző általános beállítódás. Az értelmezés mint ontológiai adottság az érzékelést is más megvilágításba helyezi. Az érzékelés nem pusztán biológiailag meghatározott sajátosság, amely megmarad a közvetlen benyomások szintjén, hanem kulturálisan meghatározott tevékenység, amely előzetesen kódolt értelmezési stratégiákat felhasználva tereli az egyént fokozatosan a jelentés felé. Az érzéki tapasztalat tehát már a jelentés megszületése előtt magában hordozza a jelentés magját és csak bizonyos interpretációk megszületését teszi lehetővé. A jelentés sohasem esetleges következménye az érzékelésben adott tapasztalásnak, hanem az egyéni életvilág összefüggéseiből kifejlő tartalom. Az értelmezés tehát az érzékelésben predesztinált jelentés lépésről lépésre történő kibontása. Az érzékelés kizárólagos szerepét hangsúlyozó empirizmus ezért valójában eltorzítja a valóságot, miközben megfosztja az egyént ökológiai és szociokulturális dimenzióitól.

Hume a színárnyalatok példáján keresztül a képzelőerő szerepét bizonyítva arra a következtetésre jut, hogy amennyiben az elme a saját forrásaiból képes egy korábban soha nem látott árnyalatot azonosítani, akkor nem lehet teljesen *tabula rasa* (1896:9-10). Az érzékelés dilemmája különösen szemléletesen mutatkozik meg a reprezentáció problematikája kapcsán. Mitchell szerint az a reprezentációs modell, amely hasonlóságot posztulál az elmében létre jövő képek és a világ jelenségei között, kérdéses. Ez a világnézet ugyanis az érzéki tapasztalatot teszi meg minden tudás alapjának. A képek által hordozott jelentés azonban túlmutat a puszta érzékelés aktusán. A képek bár látszólag egyetemes alappal rendelkeznek, kialakulásukban, utóéletükben többféle hatóerő is szerepet játszik. A „kép” egyfelől az emberi értelem terméke, amelyben gondolataink, hagyományaink tükröződnek. Az általa képviselt jelentés ugyanakkor olyan társadalmi viták, olyan társadalmi egyezségek lenyomata, amelyek célja a konszenzuális valóság megerősítése. A „képek” jelentése tehát nem hozható közvetlen összefüggésbe az általuk ábrázolt dolgok fizikai valójával, értékelésükben pedig a nyelvi tradíció, az ábrázolásról szóló diskurzus évszázados hagyománya is döntő szerepet játszik. A képek valójában szimbolikus struktúrák, amelyek a fordítás szabályrendszerének engedelmessé a társadalmi megértést mozdítják elő (1984:509-13).

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

Ha a valóság ábrázolásának egyedüli kritériuma a percepció lenne, akkor nem lennének spirituális tartalmak, értelmezési stratégiák, mítoszok, rítusok a Földön és nem mutatkoznának eltérések sem az értelmezésben. Márpedig a világ jelenségeinek értelmezése magas fokú kulturális diverzitást mutat. Dilthey (1990) a jelentés történeti és pszichológiai meghatározottságát hangsúlyozza. A jelentésalkotás döntő mozzanata meglátása szerint az élményben adott jelentés, amely a múlt eseményeinek szubjektív megidézése, megélése által ragadható meg leginkább. A megélés egyfajta retrospektív alkotófolyamat, amely az egyéni történet alakulását követve az életút töredékeit kontinuitássá szervezi. A megfigyelés, a közvetlen érzéki tapasztalaton nyugvó vizsgálódás ezzel szemben szétrombolja a megélést, ugyanis tárgyilagosan rögzíti a mozzanatot. Az életút valójában egymással összefüggésben álló élményekből építkezik, és a tudat egységének köszönhetően szerveződik koherens egésszé. Az önéletrajz ezért az élet megértésének legkövetkező formája, amelyen belül mindig az egyén és a történelem szempontjából meghatározó jelentőségű mozzanatok kerülnek kiemelésre, a többi pedig feledésbe merül.

A rendezettség, a szabályszerűség iránti fogékonyság szintén a hermeneutikai vizsgálódás egyik meghatározó aspektusa. Bár a konkrét rendezőelvek azonosításának képessége tanulási folyamat eredménye, a rendezettség iránti érzékenység mint kulturális állandó azonban általános emberi sajátosság. Befolyásolhatja az érzékelés és a jelentéselőállítás folyamatát, és kiindulópontja lehet olyan általános

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

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

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

A spirituális élmény által közvetített tapasztalat nem minden esetben verbális természetű abban az

értelemben, hogy az érzékelés tárgya nyelvi eszközökkel egyértelműen megragadható lenne, hogy a jelölő és a jelölt közötti kapcsolat mindenki számára pontosan beazonosítható lenne. Az értelmezési gyakorlat sem mindig textuális természetű abban az értelemben, hogy a jelentés forrása írásos alapokon, például egy szótárban rögzített szókészlet jelentésvariációin, nyugodna. A spirituális tapasztalatban adott jelentés, különösen a sámánság hagyományát követők körében, közösségi gyakorlatokba ágyazott jelentés, amely kitüntetett minőségek mentén mozog. Az értelmezés eredményeként megszülető tudás nem *a priori* ismeretek, az elmébe mintegy „beégetett” sémák önigazolási folyamatának eredménye, ahogyan az a racionalizmus világlátásában tükröződik, sem pedig az érzéki tapasztalat eredményeként megszülető ismeret, ahogyan azt az empirizmus követői elvárnák, hanem a környezeti kényszerfeltételekkel való szakadatlan interakció közösségi létbe ágyazott egyéni tapasztalata, és az így megszerzett tapasztalatoknak a szakadatlan újraolvasása, frissítése.

## A fordításról

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

Davidson meglátása, hogy noha a nyelvek között alapvető eltérés mutatkozhat, ez mégsem olyan mértékű, hogy a fordítási nehézségeket ne lehetne egy közvetítő nyelv segítségével áthidalni. A kulturális relativizmus valójában paradoxont foglal magában. A nézőpontok különbözősége ugyanis csak akkor tartható fenn, ha van egy közös koordináta-rendszer, amelyen belül elhelyezhetjük az eltérő világnézeteket (1974:6). Bár a fordítás nem feltétlenül sikeres minden esetben, és előfordulhat, hogy erőfeszítéseink részleges kudarcba fulladnak, a fordítás teljes kudarcra azonban szintén paradoxon. Ha

ugyanis a fordítás kivitelezése lehetetlen lenne, honnan tudhatnánk, hogy a másik nyelv képviselője valóban fordított? A kulturális relativizmus a fogalmi rendszer és az empirikus tartalom dualizmusaként látta a világot, érvel Davidson. Meglátása, hogy az életvilágok egymástól elzárt, öntörvényű rendszerek, amelyeket elsősorban a nyelvi hagyomány tart össze. A nyelv ebben a kontextusban mint mélystruktúra jelenik meg, amely kihatással van az adott kultúra valamennyi szegmensére. A történelmi múltban berögzült nyelvi mintázatok sajátos világlátást eredményeznek, hisz a megismerés elsősorban nyelvi természetű, és a fogalomalkotás folyamata sem választható el az adott nyelv nyelvtani adottságaitól. A fogalmi rendszerek különbözősége tehát előfeltétele a fordítás kudarcának. Davidson szerint felettébb problematikus, ahogyan a kulturális relativizmus a nyelv és az empirikus tapasztalat közötti kapcsolatot látta. A kulturális relativizmus olvasatában úgy tűnik, mintha különböző valóságok, alternatív világok léteznének az egymástól gyökeresen eltérő nyelvtani, illetve klasszifikációs rendszerek egyediségéből adódóan. Davidson szerint ezzel szemben legfeljebb egy világról beszélhetünk. Minden nyelv alapvető sajátossága ugyanis, hogy miközben az általa elrendezett valóság alkotóelemeinek egyedi jelleget kölcsönöz, gyakorlatilag ugyanazt a tárgyi környezetet foglalja rendszerbe. A különböző nyelvek mélyén meghúzódó szabályrendszernek, és a tapasztalati valóságot egészévé szervező alapelveknek ezért hasonlóknak kell lenniük. Amikor az érzéki tapasztalatról beszélünk, akkor pusztán a tapasztalat forrásának jellegéről beszélünk. A fordítás sikerességét azonban nem a külső valóságból érkező impressziók, hanem a beszélő által vallott hitek, meggyőződések határozzák meg. Davidson meglátása, hogy az igazság közvetlenül adott a kijelentésben, mintegy megelőzi a jelentést. Semmilyen körülmény sem képes ugyanis egy mondatot, vagy kijelentést igazsággal felruházni, csakis az a hit, amelyet a hallgató a beszélő által elmondottaknak kölcsönöz. Mivel a beszélő mondanóját képtelenség értelmezni anélkül, hogy ne tudnánk, miben hisz, ugyanakkor ez a tudás csak a fordítás képessége által válik elérhetővé, ezért az egyetlen lehetséges kiindulópont az, ha a beszélő által tett kijelentések általános igazságtartalmából és a világnézetek közötti harmóniából indulunk ki (1974:14-18).

Ha azonban a jelentés mindenki számára adott, akkor miért mutatkozik eltérés ugyanannak a jelenségnek az értelmezése között már egy adott kultú-

rán belül is? Hogyan lehetséges az, hogy a félreértés veszélye folyamatosan beárnyékolja a fordítás sikerességét? A valóságban gyakran még a közös nyelv használata sem mindig biztosítja a megértést és már az elemi percepció szintjén is különbségek mutatkozhatnak. Davidson mintha azt sugallná, hogy mivel létezik teljes megértés, mivel mindent a racionalitás egyetemes eszméje hat át, ezért a különböző életvilágok, fogalmi rendszerek által képviselt olvasatoknak nincs létjogosultsága. Elmélete kizárja a kultúrák sokszínűségét. Ami érdekli, az a szövegnek a szociokulturális valóságtól megfosztott változata. Egy olyan szövegé, amely mentes minden világnézeti eltéréstől adódó másodlagos tartalomtól. Valamely abszolútnak vélt olvasat egyoldalú kiemelése azonban könnyen eltorzíthatja a valóságot, figyelmeztet bennünket Carr (1993) a történelmi események vizsgálata kapcsán. Meglátása, hogy az objektív tény gondolata, amely a 19. századi történetírás egyik legterhesebb öröksége, ellentmondást foglal magában. A tények ugyanis csak akkor nyrik el értelmüket, ha előzetesen feldolgozzák őket. Carr óva int a tények fetiszizálásától és az értelmezés fontosságát hangsúlyozza. Az értelmezés kritériuma véleménye szerint a vizsgált korszakban élt emberek gondolkodásmódjával való azonosulás és annak tudatosítása, hogy a múlt folyamatait a jelen szemüvegén át szemléljük.

Whorf (1956) bírálja a racionalista álláspontot. Meglátása szerint téves az a nézet, amely szerint a gondolkodás kizárólag a logika általános érvényű törvényszerűségeinek rendelődik alá, és független a nyelvtől. Valójában a megértés az élet minden területén a nyelvi folyamatok függvényében alakul. A nyelvi jelenségek mögött mélyen gyökerező klasszifikációs rendszerek húzódnak meg, sajátos világlátást eredményezve. A klasszifikációs rendszerek alapját olyan, a távoli múltban keletkezett nyelvi mintázatok képezik, amelyek csak az adott nyelvi közösség számára érthetőek, és elérhetőek. Ezek a mélystruktúrák teszik lehetővé az egyének közötti egyetértés kialakulását. Valamely idegen nyelv ismerete ezért önmagában még nem elégséges feltétele a megértésnek. A nyelvtani rendszereknek a kultúrára gyakorolt hatását Whorf a hopi indiánok időszemléletén keresztül szemlélteti. A hopi kultúra nélküli a dimenziók, a különböző idősíkok használatát. A hopik egyfajta időtlenségben élnek múlt, jelen és jövő nélkül. Az időszemlélet kultúraszervező potenciálja helyett sokkal inkább az eseményeknek a beszélő személyével kapcsolatos aspektusai kerülnek előtérbe. Ennek tükrében egy állítás lehet egy-

szertű beszámoló, kifejezhet közelgő eseményekkel kapcsolatos várakozásokat, illetve általános érvényű törvényszerűségeket. A dimenziótlanág következtében a napok nem vesznek fel többes számot. Az a kijelentés, hogy „öt napot maradtam”, értelmezhetetlen a hopik számára. Helyette az „ötödik napon távoztam” az elfogadott.

A kulturális relativizmus szerint a kultúrák olyan egymástól elzárt világok, amelyek között rendkívül korlátozott, ha ugyan nem teljesen kizárt, a jelentésáramlás. Whorf a fordítás teljes kudarcáról beszél, miközben a kultúrák közötti kapcsolatháló az élet szinte valamennyi területét átszövi. Kereskedelmi és házassági kapcsolatok köttetnek egymással, a különböző társadalmak képviselői tanulmányozzák egymás nyelvét, csodálják egymás művészetét, baráti kapcsolatok sokaságát létesítve a kulturális érintkezések során. Ez nem jelenti természetesen azt, hogy a történelem viharai során ne tűntek volna el teljes kultúrák, gondolkodásrendszerek, ne merültek volna feledésbe jelentések, értelmezési módok, vagy hogy ne kényszerülneek gyakran spekulációra az értelmezés során a források töredezettsége, hiányos nyelvi ismereteink, vagy az adott kultúrában való tájékozatlanságunk miatt. Ugyanakkor a fordítás korántsem lehetetlen vállalkozás. Bár kiindulópontja mindig az idegen szociokulturális valóság, a jelentés a fordítást végző egyén saját életvilága tükrében megmutatkozó tartalom. Egy cigánysoron élő munkanélküli Shakespeare-olvasata ezért ugyanolyan helytálló, mint az angol színházi rendező „fordítása”. Az abszolút, a hiteles fordítás hermeneutikai paradoxon. Csak közelítő értelmezésekről beszélhetünk. A fordító maga is társadalmi lény, aki – egyfajta örökségként – magával viszi az idegen szociokulturális élethelyzetbe saját tudását, előzetes ismereteit, értékeit. A megismerési folyamat ezért mindig az egyéni szubjektivitásnak rendelődik alá, amely kétségeket ébreszt egy egyedi, kizárólagos érvénnyel bíró olvasat megvalósíthatóságával szemben. A kultúrák határai ugyanakkor porózusak. A jelentésáramlás töretlen az életvilágok között, szüntelenül átjárva a mindennapok kommunikációs helyzeteit, legyen szó a tapasztalásnak a saját nyelvi közösségen belül, vagy akár interkulturális szinten megvalósuló formáiról. A kulturális relativizmus ellen szól az a jelenség is, hogy számos nyelv, mint például az arab, megengedő a különféle jelentésárnyalatokkal, jelentésvariációkkal szemben. Az arab nyelvben szinonimák egész sorát hallhatjuk, miközben egy szónok beszédét hallgatjuk. Ha egy nyelv ennyire tág teret enged a jelentésvariá-

cióknak, akkor egy lehetséges fordítás maga is könnyebben beleesik a szórásba. További körülmény, hogy bár a megismerési folyamat egyenetlenségeket mutat, az érzékelés ökológiai beágyazottsága mégis olyan közös alapot teremt, amely általános feltételként mindenki számára hozzáférhető. Sikeres fordítás ugyanakkor kizárólag a vizsgált szociokulturális valóság kihívásaihoz igazodva jöhet létre.

A Whorf által felvázolt nyelvi mélystruktúrák merevsége, determinisztikus adottsága, generációk sokaságán átívelő hatása a hagyományok öröklődésének hajlíthatatlanságát idézi. A hagyományoknak a tudásátadásban és a jelentésképződés folyamatában betöltött szerepe azonban nagyon is kérdéses. Tim Ingold meglátása, hogy a hagyomány nem más, mint holt anyag, az információ egy formája, amely nem azonos a tudással. A jártasság megszerzésének a folyamatát elemezve arra a felismerésre jut, hogy a személyes identitás, valamint az egyén karakterszínvonalainak összessége a társadalmi kapcsolatok területén végbement érési folyamat eredménye, nem pedig átörökítés útján megszerzett bizonyosság, amelyre az egyén még azelőtt tesz szert, mielőtt bárkivel is kapcsolatba lépett volna. Az átörökített hagyományok valójában nem játszanak szerepet az egyéni világvé kialakításában és sokkal értelmesebb sem válunk felhalmozásuk által. Tudásra csak olyan képességek elsajátítása révén tehetünk szert, mint amilyen a jártasság. A jártasság a jelentés megértésére való képesség a környezetünkbe való közvetlen érzéki alámerülés által. Erre a képességre kizárólag a dolgok bemutatásán keresztül tehetünk szert. A környezetünkben rejlő jelentés tehát nem készen kapott kulcsok, értelmezési módok segítségével megszülető olvasat, hanem hosszas feltárás eredményeként kialakuló tapasztalás, amely az egyén tevékeny részvétele mellett valósul meg (2000:21-22). A jelentésnek nincsenek tehát átfogó, minden szociokulturális élethelyzetre egyaránt kiterjeszhető változatai. A jelentéselőállítás szituatív jellegű, az értelmezés pedig az adott találkozás pillanatába sűrűsödik, amelyet egy következő élethelyzet felülírhat. Az így létrejövő jelentés viszonylagos, érvényességi köre pedig alig lép túl az adott szociokulturális helyzet határain. Mindezek a körülmények cselekvő individuumot feltételeznek, aki nem passzív befogadója a történelem által a múltból átörökített jelentéseknek, hanem annak tevékeny újraolvasója, gyakran újraalkotója.

A kultúrák közötti párbeszéd során nem az a kérdés, hogyan vezethet a fordítás kudarchoz, hanem az, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy létrejöhessen a minél teljesebb megértés.

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

### **Az értelmezés új dimenziói egy kutatás tükrében – az ökológiai értelmezés**

Mind Davidson analitikus filozófiája, mind pedig Whorf kulturális relativizmusa alapvetően a

nyelvnek az értelmezésben betöltött szerepét vizsgálja, ahogy az a verbális kommunikáció szintjén megmutatkozik. Mindketten a szavakra, a mondatokra, a kimondott, vagy leírt dolgokra koncentrálnak, megfelelően a kultúra rejtett, alapvetően nonverbális természetű dimenzióiról, mint amilyenek a spirituális dimenzió felől érkező tartalmak különféle álmok, víziók, látomások formájában, a környezeti kényszerfeltételek rejtett hatóerőinek ökológiai szinten megmutató ereje, a rendezettség, a szabályszerűség iránti fogékonyság, az idegennel való találkozás pillanatába sűrűsödő bizonytalanság, a szocializáció eredményeként kialakuló viselkedésmódok egyénre gyakorolt hatása, a gyakorlati tevékenységekben való elmélyülés során szerzett tapasztalatok, vagy éppen az individuum szavakba nem mindig önthető belső történései. Az individuum nem egymástól elválasztott alkotóelemek összetett egysége, mint amilyen a test, az értelem, vagy a kultúra, hanem egy olyan kreatív növekedés egyedülálló színtere, amely kapcsolatrendszerek töretlenül kiteljesedő hálózatán keresztül realizálja önmagát, Tim Ingold gondolataival élve (2000:4).

Meglátásom, hogy az ökológiai beágyazottság meghatározó jelentőséggel bír az érzékelés és az egyéni interpretáció eredményeként megszülető jelentés szempontjából. Ökológiai beágyazottság alatt itt az egyéni mozgástér által behatárolt legtágabb teret értem, amely magában foglalja mind a természeti, mind pedig a szociokulturális valóság adta lehetőségeket. Az egyén nem a környezeti és társadalmi kényszerfeltételektől függetlenül létező élőlény, hanem attól elválaszthatatlan entitás, aki a környezetével szemben kialakított érzékenysége által tesz szert különböző ismeretekre. Gibson (1986) meglátásait követve úgy vélem, hogy a lehetőségek konstans információként vannak jelen az érzékelésben. A megfigyelőnek ezért nincs szüksége előzetes tapasztalatra ahhoz, hogy környezetével interakcióba lépjen, vagy hogy a külső valóságot előzetes minták alapján újraalkossa, ahogy azt a kognitív tudomány feltételezi.

Az ökológiai térben az érzékelés kiindulópontja a megfigyelési pont. A megfigyelési pont a természeti, vagy a szociokulturális közegben elfoglalt hely, nem pedig a geometriai térben elfoglalt absztrakt pozíció, amely bár vizualizálható, azonban nem látható. A megfigyelési pont jellege az optikai rendezettség elvével írható le. Amikor a megfigyelő elfoglalja megfigyelési pontját, az optikai rendezettség nemcsak az egyént övező térről, hanem magáról



a megfigyelő személyéről is információkat közvetít. Másik fontos jellemzője az ökológiai térnek, hogy a megfigyelő által felvett megfigyelési pont sohasem állandó. A megfigyelő ugyanis folyamatos mozgásban van környezetében, amely interakciók, értelmezési helyzetek végeláthatatlan sorozatát eredményezi. A mozgás természetéből adódóan két individuum lehet ugyanazon a helyen, de eltérő időben, illetve ugyanaz a hely eltérő arcát mutathatja más-más időpontokban. Képzeljünk el egy kertet gyümölcsfákkal télen és nyáron. Bár vizsgálatunk tárgya és megfigyelési pontunk is ugyanaz, az érzékelésből adódó értelmezés mégis eltérő jelentést eredményezhet. Amennyiben a megfigyelők különböző szociokulturális valóságból érkeznek, az értelmezésben mutatkozó jelentés még nagyobb eltéréseket mutathat. Az absztrakt idő szintén értelmetlen az ökológiai térben zajló események szempontjából. Nem az időt, hanem a folyamatokat, a változásokat érzékeljük. Az ökológiai térben zajló folyamatok ugyanakkor kettős arcot mutatnak: egyszerre jellemzi őket a változás és az állandóság. Az állandóság ugyan a változások felett helyezkedik el, mégis relatív: a változás folyamata ugyanúgy átjárja, mint a kultúra időben kevésbé rögzített, az elmúlás folyamatainak jobban kiszolgáltatott alkotóelemeit.

A megfigyelő által képviselt szociokulturális valóság és a vizsgálat tárgyát képező idegen kultúra az ökológiai térbe foglalt percepció szintjén tehát közös metszetben találkoznak. Ez a metszet azonban nem egy zárt halmaz, amelynek elemei pontosan beazonosíthatóak, meghatározhatóak lennének. Sokkal inkább egy olyan nyílt végű tartomány, amelyen belül a lehetőségek bár konstans információként jelen vannak az érzékelésben, megítélésük azonban az egyes kultúrák szintjén eltérést mutat. Lehet, hogy egy adott kultúra képviselője érzékeli a jelenséget, de nem tulajdonít neki semmilyen jelentőséget. Az is lehet, hogy bár fontosnak tartja, de egy teljesen más aspektusát emeli ki, esetleg olyan jelentéssel ruházza fel, amely teljesen idegen a másik kultúra szellemi hagyományától. Meglátásom, hogy az értelmezés nem egyszerűen az érzéki tapasztalatban adott jelenségeknek az adott kultúra hagyományrendszerétől független olvasata, sem pedig valamilyen általános eszme mentén megfogalmazódó interpretáció, amely mentes minden szubjektivitástól, hanem olyan értékalapú vizsgálódás, amelyben mindig az egyéni világnézetre, az egyéni szociokulturális valóságra reflektáló jelentés tükröződik, amelyet a percepció általános ökológiai adottsága foglal

keretbe. Az értelmezés tehát mindig valamilyen értékrend, és ezáltal a saját kultúra felé elkötelezett. Az értékrend ebben az olvasatban a jelentés egyike lényegi összetevője, amelyet az adott szociokulturális valóság alkotóelemei közötti dialogicitás, az értékek pozicionált jelentéséből adódó dinamizmus, valamint az egyéni interpretáció kitüntetett szerepe jellemez. Az egyén mindig személyes élethelyzetére reflektálva határozza meg értékeit és alakítja ki értékrendjét azokból az értékekből, amelyek az életút adott pontján kiemelt jelentőségre tesznek szert. Az értékrend tehát vagy már meglévő értékek újraolvasása során keletkező értékvariációk, vagy pedig az új szociokulturális helyzetre reflektálva megszülető új értékek gyűjteménye (Gyökér 2016:85-86). Mivel maguk az értékek is a szociokulturális valóság részét képezik, ezért a kultúra többi aspektusához hasonlóan, szintén értelmezés tárgyává válhatnak.

### Esettanulmány

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

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

A hagyományos sámánságon belül a sámán kiválasztásának több módja is lehetséges. A hivatás átadása lehet örökletes, mint például a szibériai szamojédoknál, ahol a jövőendő sámánt bizonyos külső jegyek alapján már születésekor azonosítják, illetve beszélhetünk spontán elhivatásról is, mint például a jakutoknál, ahol a sámánságra rendeltetett jelölt váratlanul jelentkező „viselkedészavarokkal” adja környezetete tudtára a benne rejtőzködő képességeket. Bárhogyan is legyen, személyét csak akkor ismerik el sámánnak, miután átesik bizonyos beavatási szertartásokon (Eliade 2005:19-37). Az urbánus sámánság ezzel szemben jóval megengedőbb a sámán személyével kapcsolatban. Meglátása, hogy mindenkiben ott rejlik a sámáni tehetség. Hogy kibontakozik-e, az egyéni elhatározás függvénye:

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

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

Bár az érzékelésben adott tapasztalat mindenkinek számára egységesen hozzáférhető, a jelentés sohasem rögzített adottság, hanem az érzékelés, az értékrend és az értelmezési módok, interpretációs technikák metszetében létrejövő szubjektív tapasztalat, amely egy adott társadalmi közegbe illeszke-

dik. Hogy az egyes kultúrák az érzéki tapasztalatot milyen értékrend, illetve milyen értelmezési stratégiák mentén foglalják egységes keretbe, eltéréseket mutat. Az értelmezés maga ugyanakkor folyamatjellegű tükröz. Helyesebb ezért meglátásom szerint jelentéselőállításról beszélnünk. A sámánságon belül az értelmezés hosszú távú tapasztalás során kialakuló bizonyosság. Az értelmezési folyamat akár több évet is átölthet. A jelentés spontán élethelyzetekben tárja fel magát. A látomások során megmutató tartalmak, impressziók mindig csak utólag nyerik el jelentésüket, de utóéletük ezzel nem zárul le, hanem folyamatosan tovább gazdagodik:

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

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

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

üzenetet és utánanézel. [...] És akkor mindig olyan összefüggések oldódnak meg, amire épp szükség van. Én egy ilyen terelést érzek ezáltal.

Az ökológiai beágyazottság rejtett dimenzióinak egyik sajátos megnyilvánulási formája az újjászületés élménye. Az élet rituális megújításának igénye egészen az archaikus kultúrákig visszanyúló gyakorlat (Eliade 1993). A káoszról a kozmoszba való átmenet mint kozmogóniai esemény leképezése az urbánus sámánság rítusaiban azonban új felhangot kap. Míg a természeti népeknél az őseredeti káosz feletti győzelem, tehát a mitikus idő megjelenítése kap kiemelt szerepet, addig az urbánus sámánság szemléletmódjában az idő személyes aspektusa kerül előtérbe. A szubjektív tapasztalás kiemelt jelentőségű az olyan szertartások során, mint amilyen a látomás keresés. Személyes élményeiről a szertartást követő úgynevezett megosztó kör alkalmával számolnak be a résztvevők. Az archaikus népek időszakos, a naptári év során egyenletesen elosztott szertartásainak rendje szintén átalakul. Az olyan szertartások határa, mint amilyenek a démonűzések, vagy a beavatási szertartások voltak, fellazul, és gyakran több rítus is egyetlen szertartás alkalmáig sűrűsödik. Az ökológiai beágyazottság már-már meseszerűen felfokozott jelenléte különféle természeti motívumok formájában, a szubjektív tapasztalás kiemelt szerepe, valamint különböző rítusok egyetlen szertartásba történő integrációja jól érzékelhető interjúalanyom beszámolójában:

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

A lélekutazás élménye az urbánus sámánságban az úgynevezett *mesternövények* hatásához köthető. Használatuk a dél-amerikai sámánság hatására épült be a hazai urbánus sámánság rítusai közé, jól példázva a jelentésáramlás globális jellegét. A mesternövényekkel való kapcsolat személyes kapcsolat, amely minőségében leginkább a hagyományos sámánság

segítőszellemeinek szerepével rokonítható. A mesternövények a tudatosság legmagasabb szintjével rendelkező élőlények, a szellemvilág földi megtestesülései. Segítségükkel megnyílnak a világok közötti kommunikációs csatornák, és elindul egy gyógyító szándékú jelentésáramlás a túlvilág felől világunk felé. A mesternövények elősegítik az egyik legmagasabb szintű tapasztalást: a Földanya rendszerére való rákapcsolódást. Ez a globális szintű eggyé válás gyakori motívuma a beszámolóknak:

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

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

Bár az urbánus sámánság gyakorlataiban a szubjektumnak jut a kitüntetett szerep, maguk a szertartások ugyanakkor közösségi események, amelyek az egyén társas kötődését, a közösségi lét felértékelődé-

sét, megerősödését hangsúlyozzák. A perifériák felértékelődése, a lokális kisközösségek újrateremtése iránt mutatkozó egyre fokozódó igény a posztmodern kor talán egyik legfontosabb fejleménye. Csak egy lokális szinten működő közösség lehet képes ugyanis arra, hogy a közösségi igények mellett az egyéni önkifejezésnek, a személyiség kiteljesedésének is megfelelő terepet biztosítson. A gyakran identitásválságba került, a társadalmi szabályok túlzó kontrollja elől menekülő egyén tudatosan fordul a közösség felé, tudván, hogy határai között ismét otthonra lelhet (Gyökér 2017:82-83). Minden szertartás, legyen az egy dobkör, egy látomáskör, vagy egy izzasztókunyhó építése, közösségi létbe ágyazott cselekedet, amely nemcsak a szubjektum kiteljesedéséről, hanem a közösség önmege erősítéséről is szól. A résztvevőket egyfajta túlvilági kapocs fogja össze, amelyet a spirituális dimenziók kiteljesedésének megnyilvánulási formájaként értelmezhetünk. Az idegenségtapasztalat hordozta félelem elválasztó ereje leomlani látszik. A résztvevők közös spirituális térben egyesülnek:

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

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

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

A társadalmi életben bekövetkezett változások a kontextuális értelmezés fontosságára hívják fel a figyelmet. Az urbánus sámániség gondolatvilágának, az általa megszólított problémáknak a határát a posztmodern kor emberének vívódásai jelölik ki, szemben a hagyományos sámánissal, ahol a sámán elsősorban a közösség anyagi szükségleteinek kielégítése céljából tevékenykedett (Diószegi 1962). Az urbánus sámániség szemléletmódjában a természettel szemben elkövetett „bűnök” kiváltotta bűntudat, a hatalom által működtetett metanarratívák generálta kirekesztettség, a közösség utáni vágy érzése, valamint a megbillent férfi-nő viszony visszaállításának igénye keveredik egymással:

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

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

A világban egy elég nagy elidegenedés zajlik, illetve zajlott az elmúlt évszázadokban, de én látok egy olyan folyamatot, amikor ez elindul visszafelé abba az irányba, hogy újra legyünk közösségekben, alkossunk közösséget, legyünk

úgymond egy lélekcsalád részei a fizikai családkon túl. Nagyon fontosak az ősök, nagyon fontosak a gyökereink, a hagyatékunk. És ezen túl viszont nagyon fontos az, hogy akik egy közösség részeivé tudnak válni, azok valahol lélekben nagyon mélyen összekapcsolódnak. Tehát ez egy második család a fizikai családon túl.

Hogy hol csúsztak meg a dolgok, azt nehezen tudnám visszakeresni. Már az is egy elcsúszás, hogy férfiak uralják a világot elég régóta. Szóval azt gondolom, hogy a feminizmus az egy teljesen jogos kezdeményezés és mozgalom volt, hiszen a nőt is föl kellett emelni a férfi mellé. Viszont ma már ez egy teljesen elcsúszott dolog. Sajnos túltoltuk ezt a feminizmus dologot. Ma már elment odáig, hogy legyenek a nők is férfiak. Nem. Nem kell, hogy a nők férfiak legyenek. Kell, hogy legyen egy férfi oldaluk is és arról is tudomással kell bírni. De meg kellene találnunk a helyünket.

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

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

### Összefoglalás

Írásomban a fordítás hermeneutikai dimenzióit vizsgáltam. Az urbánus sámánság rítusainak bemutatásán keresztül kísérletet tettem egy újfajta megközelítés, az ökológiai interpretáció bemutatására. Kutatásom során abból a feltételezésből indultam ki, hogy a spirituális oldal felől érkező üzenetek jelentésének értelmezése nem egyszerű fordítás, hanem közösségi létbe ágyazott gyakorlatok eredményeként megszülető tartalom, amelynek jelentéstartományát az egyén ökológiai beágyazottsága, az értelmezés nonverbális természetű aspektusai, valamint az értelmező szubjektum értékrendje határozzák meg. Az így létrejövő jelentés pillanatnyi jelentés, amely az idő előrehaladtával folyamatos változásnak van alávetve. A jelentéselőállítás tehát folyamat-jelleget mutat, amely mindig az életút egy adott pillanatának lenyomatát hordozza magán. Mivel a fordítás az egyéni életvilág tartalmainak függvényében megmutatkozó tartalom, ezért abszolút fordítás nem lehetséges. Hasonlóképp ellentmondásos fogalom a fordítás kudarca is. A fordítást végző személy társadalmi státusza a jelentéselőállítás folyamatának döntő aspektusa. A jelentések hierarchikus rendbe tagozódnak: érvényességi körüket a mindenkori társadalom hatalmi erőviszonyai határozzák meg.

## Felhasznált szakirodalom

- Asad, Talal 1986 The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, University of California Press, 141-165.
- Barnes, Barry – Bloor, David 1982 Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In *Rationality and Relativism*, edited by Martin Hollis and Steven Lukes. Blackwell, Oxford, 21-47.
- Boas, Franz 2006 Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, szerk. Paul Bohanann – Mark Glazer. Budapest, Panem, 135-146.
- Bourdieu, Pierre 1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In *Időben élni*, szerk. Gellériné Lázár Márta. Budapest, Akadémiai Kiadó, 48-59.
- Carr, Edward Hallett 1993 *Mi a történelem?* Budapest, Századvég Kiadó, 7-53.
- Davidson, Donald 1974 On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47:5-20. <https://doi.org/10.2307/3129898>
- Dilthey, Wilhelm 1990 Vázlatok a történeti ész kritikájához. In *Filozófiai hermeneutika*, szerk. Bacsó Béla. Budapest, ELTE, 61-91.
- Diószegi Vilmos 1962 Samanizmus (Online) <http://mek.oszk.hu/01600/01639/01639.pdf> (2019. január)
- Eliade, Mircea 1993 Az idő megújítása. In *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 81-141.
- Eliade, Mircea 2005 *A samanizmus*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Gibson, James J. 1986 *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York, Psychology Press. Taylor & Francis Group.
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Gyökér Róbert 2017 Grundkert. Kisközösség a nagyvárosban. *Kultúra és közösség*, 8(2):75-99.
- Hallowell, A. Irving 1955 *Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Ingold, Tim 2000 *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. London, Routledge.
- Hume, David 1896 *A Treatise of Human Nature*. (Online) <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf> (2019. január)
- Jávor Kata 1989 A család, a szerepek és az identitás alakulása falus In *Az identitás – kettős tükörben*, szerk. Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter. Budapest, Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, 141-173.
- Köpping, Klaus-Peter 2004 Az etnográfia a hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. In *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*, szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 61-79.
- Locke, John 1999 *An Essay Concerning Human Understanding*. (Online) <ftp://ftp.dca.fec.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf> (2019. január)
- Mitchell, Thomas 1984 What is an Image? *New Literary History* 15(3):503-537. <https://doi.org/10.2307/468718>
- Moore, Omar Khayyam 1957 Divination – A new perspective. *American Anthropologist* 59(1):69-74. <https://doi.org/10.1525/aa.1957.59.1.02a00060>
- Prior, A. N. 1960 The Runabout Inference-Ticket. *Analysis* 21(2):38-39. <https://doi.org/10.1093/analysis/21.2.38>
- Whorf, Benjamin Lee 1956 Science and Linguistics. In *Language, Thought, and Reality*, edited by John B. Carroll. Cambridge, The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 207-220.
- Winch, Peter 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1(4):307-324.
- Winch, Peter 1988 *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

## A VALLÁSOSSÁG DIMENZIÓI – DROGFÜGGŐK VALLÁSOS ÉLMÉNYEI

[DOI 10.35402/kek.2019.3.7](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.7)

### Absztrakt

Jelen tanulmány célja a vallásosság kialakulását befolyásoló tényezők vizsgálata, kifejezetten drogfüggők életében. Ehhez egy kulcsszemély segítségével mélyinterjúkat készítettem egy baráti társaság tagjaival.

A kutatás főleg a tinédzserkorra fókuszálva igyekszik feltárni, hogy milyen körülmények befolyásolták mind a kábítószerfogyasztás rendszeressé válását, mind a mára kialakult vallásos nézetek megszilárdulását. A dolgozat első felében az elméleti kereteket ismertetem, majd a kutatás pontos menetét, végül pedig az interjúk elemzésével zárom munkám.

### Abstract

The aim of this study is to analyze the factors that influence the evolving of piety, specifically in the life of drug addicts. With the help of a keyperson I have made interviews with a group of people for the analysis. The research has a special focus on the beginning and the early years of adulthood and tries to reveal the circumstances affecting people to become drug-addict on the one hand, and the stabilization of current religious views on the other. The first part of the paper deals with the introduction of the theoretical frame which will be followed by the exact process of the research and the analysis of the interviews.

### Bevezetés

A vallásosság dimenzióinak kutatása érdekes és kihívásokkal teli terület. Mi alapján határozzuk meg, hogy egy személy vallásosnak nevezhető? Megszámoljuk, hányszor látogat egy évben templomot vagy milyen gyakran imádkozik? Kikérdezzük a felekezetének alapját képező szentkönyv(ek)ből? Természetesen a válasz egyáltalán nem ilyen egyszerű.

A tanulmány témája a vallásosság dimenziói, azon belül fiatal felnőttek vallásosságának kialaku-

lását befolyásoló tényezők vizsgálata. A tapasztalatok, a szocializáció hatására kialakuló értékrend nagyon fontos komponensei a transzcendens erőkről alkotott nézetek. A gyermekkorban kialakult minták felerősödhetnek vagy módosulhatnak, majd a későbbiek során a környezet, a társas kapcsolatok is befolyásoló hatásúak, végül a felnőtté válás részeként kialakul a saját nézőpont. Az ezt megelőző időszak, a tinédzserkor viszont számtalan kérdéssel, kétséggel jár, amikre a kapott válaszok formálják az egyén világról alkotott képét. Egy válaszreakció lehet a problémákra a függőség, és ezen belül is drogok használata. Ez adta az ötletet a két terület összehasonlítására és esetleges összefüggések keresésére. Felmerült bennem a kérdés, hogy vajon lehet-e kapcsolat? Vajon akik gyakran élnek át különböző szerek hatása alatt hallucinációkat, hogyan befolyásolhatja ez a felsőbb rendű erőkhöz való viszonyulásukat? Feltételeztem, hogy a pszichoaktív szerek használata felerősíti a már meglévő nézeteket. Ennek vizsgálatára egy 14-30 év közötti fiatalokból álló 12 fős társaságot választottam. Őket a baráti köteléken kívül a közös droghasználat is összeköti, melynek részleteit a kutatásról szóló fejezetben részletesen kifejtem.

A vallás meghatározása nehéz feladat, elsőként el kell döntenünk, hogy mely aspektusára helyezük a hangsúlyt. Megközelíthetjük funkciója szerint, vagy törekedhetünk tárgyi definiálásra. Az általam választott és a kutatásom alapját képező meghatározás: vallás minden olyan eszmerendszer, amely az emberi és társadalmi élet végső kérdéseire, az élet értelmére és céljára vonatkozó válaszokat fogalmaz meg, akkor is, ha nem vonatkozik Istenre (Andorka 2003:547).

Mivel alanyaim esetében többször is előkerült a spiritualitás kifejezés, így érdemes feltenni a kérdést: mi különbözteti meg a vallást és a spiritualitást? Az előbbi, inkább közösségi hagyományokhoz kötődik, még az utóbbi az egyénre helyezi a hangsúlyt, a Szent keresésére, a belső utak megtalálására (Földvári 2014). Az interjúkban megfigyelhető vallásos elemek átemelése, de véleményem szerint inkább a spiritualitás jellemző, mint kifejezetten vallásos magatartás. Tanulmányomban az elméleti keretek rövid ismertetése után bemutatom a kutatási tervet,

az alanyokat (ügylve az anonimitás fontosságára), az interjúk körülményeit, majd rátérek magukra a beszélgetésekre és ezek elemzésére.

## 1. A vallásosság mérése

A vallásosság mérése (hasonlóan a definiálásához) problémákba ütközik, mivel univerzális skála létrehozása (amelyen a világon élő minden egyes ember elhelyezhető lenne) rendkívül nehéz. Az elmúlt évtizedekben dimenziókon keresztüli elemzéssel próbálják a szociológusok megragadni mértékét, de ezeknek is megvannak a maguk korlátai. A legelterjedtebb ilyen struktúra a Glock és Stark-féle (Andorka 2003:548), melynek elemei (1) hit bizonyos vallási tételekben, vallási hiedelmek, (2) bizonyos rituálék gyakorlása, bennük való részvétel (istentisztelet, imádság, stb.), (3) vallási ismeretek, (4) vallásos élmények, érzelmek, (5) a vallás által előírt erkölcsi normák megtartása, hatásuk az életmódra.

Hasznos módszer lehet a dimenziókon túl a vallási mobilitás alapján csoportosítani az embereket. Szántó János tanulmánya (Szántó 1998:14) alapján az alábbi csoportok léteznek:

- Vallásosan immobilak I. csoportja: gyermek és serdülőkorban megvolt a vallási háttér és felnőttkorukban is megmaradt hatása.
- Vallásosan immobilak II. csoportja: gyermekkorukban nem volt jellemző a vallásos léghő, s felnőtt korukra sem köteleződtek el.
- Vallásosan „lefelé” mobilak: gyermekkorban megvolt a vallásra való nevelés, felnőttkorukra már ezen viselkedést abszolút nem mutatják.
- Vallásosan „felfelé” mobilak: vallásos szocializációban nem részesültek, felnőttként mégis megtértek.

Kutatásomban a vallás fenomenológia módszerére (Horváth 1996: 10-12) volt szükségem. Az interjúkérdések meghatározásához az alábbi jellemzőket vettem figyelembe:

- Immanencia és transzcendencia határainak felmérése.
- Vallási élmény: egyéni átélés, vagy kollektív hitélmény? Felekezethez, vallási közösséghez való tartozás.
- Vallásgyakorlatok (korábbi és jelenlegi).

## 2. Vallás és társadalom

A szekularizációs elméletek szerint, ahogy fejlődik a tudomány, a technológia, jobban elterjed a racionális gondolkodás, ami nem tűri meg a vallásba vetett hitet (Andorka 2003:552). Az állammal szemben a katolikus egyház elveszti kiemelt szerepét az oktatásban, egészségügyben és a rászorulóknak segítségében. A vallási pluralizmus által biztosított döntés alapja így már nem az intézmény, hanem az egyén gondolatvilága. A korábban megszokott és az Egyház rendjéhez igazodó vallásosság mellett megjelenik a „magánzó” vallásosság (Tomka 2010:404-407). Egyes elméletek szerint ehhez a társadalom transzcendentális nyitottsága, illetve a csalódás és kiábrándultság vezethetett, megerősödik a transzcendenciára támaszkodó szemlélet (Molnár 1998:17). Ez a tendencia viszont nem tisztán a szekularizációt támasztja alá, inkább a vallásosság átalakulását. Magyarországon a '70-es évek közepe óta ismert jelenség „a maga módján vallásos” ember. Ezzel párhuzamosan a vallásos hit gyengülését és ellenmondásossá válását, a gyakorlat ritkulását, az egyházi kapcsolatok felszámolódását írja le Tomka Miklós (2010:404). Kutatásai alapján a materialista hit egyre ritkább az ateizmus csökkenéséről számol be. Az erősödő individualizmus mellett jellemző az elmagányosodás, egyre többen maradnak el a közösségekben végzett vallásgyakorlattól. A fiatalok és a fiatal felnőttek körében megnő a vallás nélküliek aránya, csökkennek a magát vallásosnak, illetve magát nem annak tartó személyek közötti társadalmi-demográfiai helyzetének különbségei.

### 1. Ifjúság és vallás

Molnár Adrienne és Tomka Miklós az *Ifjúság és vallás* című tanulmányban arról számolnak be, hogy egy tudatosabb vallásosság van kialakulóban Budapesten, a 14-29 év közötti fiatalok körében. Milyen tényezők befolyásolják ezt?

Elsősorban: a családi háttér. Feltehető, hogy a mai fiatalok fele nem kapott szüleitől vallásos nevelést. A barátok és egykorú társak szocializáló szerepe pedig inkább vallásosságra, mint ateizmusra ösztönöz.

Ezt követi a gyermekkorai vallási emlékek dimenziója, majd a vallási ismereteké. A megkérdezettek kétharmada emlékszik, hogy kisebb korában járt volna templomba, az egyharmaduk soha. A fiatalok fele az egyházi hagyományok szerinti vallásgyakorlatot meg sem kezdte. Elmondható, hogy az ismeretek szintje alacsony.



A negyedik tényező a vallásos hit és annak elutasítása. A résztvevők 48%-a szerint nem léteznek természetfeletti erők, valamivel kevesebben pedig úgy gondolják, az anyagtól független szellem sem (43%). A tanulmány egyik következtetése szerint nagyfokú a kérdésben a határozatlanság, illetve az agnoszticizmus jelenléte.

A következő pont a vallásgyakorlás, mint viselkedés szabályozó. A fiatalok közel harmada gyermekként járt templomba, de a kutatás időpontjában már nem. Szintén egyharmad azok aránya, akik alkalmi résztvevők: nagyobb ünnepeken templomba jár, alkalom adtán imádkozik. További egyharmad-egyharmad az úgynevezett „szimpatizánsok” (ők gyermeküket megkeresztelik, ritkán imádkoznak, de a vallással szemben kritikusak), és végül azok, akiknek az életében semmilyen szerepet nem tölt be. Pusztán 5% körüli azok aránya, akik rendszeresen gyakorolják hitüket.

A hatodik pont, milyennek látja magát a fiatalság, vallás nélküliség vagy vallásosság szempontjából (vallásos minősítés)? Az eredmények alapján jóval kevésbé tartják korosztályukat vallásosnak, mint amilyen valójában.

Az utolsó tényező: a közvélemény a vallásról. A fiatalok szerint az a fontos, hogyan él, elítélik egyszerre a vallásos emberek mind felül-, mind alulértékelését (Molnár – Tomka 1990).

## Kábítószeresek – fogyasztók, tendenciák

Deviáns viselkedésnek azokat a viselkedéseket nevezzük, amelyek eltérnek az adott társadalomban elfogadott normáktól. Ilyenek például a bűnözés, öngyilkosság, alkoholizmus, drogfogyasztás. A vonatkozó normák eltérések lehetnek kultúránként – dolgozatomban a hazai helyzetet veszem kiindulási alapnak. Olyan viselkedést mérni, mely egy adott társadalom szabályaiba ütközik, igen nehéz. Epidemiológiai felvételeket lehet végezni, kérdőíves vagy interjú módszerrel, illetve becslésekkel. Módszertani és ellenőrző vizsgálatok szerint az önbevallásos megkérdezésekkel készült kutatások jól alkalmazhatóak a drogfogyasztás elterjedésének és változásának mérésére, viszont korlátozzuk az alacsony hatékonyság.

### 1. Mit nevezünk drognak?

A drog alapvetően növényi hatóanyagot jelent. Ehhez hasonló az orvoslásban használt definíció,

mely szerint: „bármely olyan anyagot drognak hívunk, mely képes megelőzni vagy meggyógyítani egy betegséget, javítani a fizikai vagy mentális jóllétet. A gyógyszerteremben a drog szó bármely olyan kémiai anyagra értendő, mely megváltoztatja egyes szövetek vagy szervek biokémiai vagy fiziológiai folyamatait”.<sup>1</sup> Egy konkrétabb, a köztudatban élő drogfogalomra illő meghatározás szerint pedig *minden olyan termék, amely befolyásolja a mentális működést és ítélőképességet, és melynek fogyasztását tiltják, továbbá minden olyan nem tiltott termék, amelyek fogyasztása veszélyes és visszaéléshez, dependenciához vezethet* (Elekes 1993 in Andorka 2003:528).

Az illegális drogot, melyek fogyasztását, tartását, megszerzését, továbbadását, szállítását a törvény szankcionálja (Ferenci 2001:35) kábítószernek, illetve a WHO ajánlása alapján a pszichoaktív szereknek nevezzük. A téma szempontjából fontos kifejezés még a pszichotrop anyag, jelentése: kémiaiilag azonosítható/nem azonosítható vegyület, mely hatással van a központi idegrendszerre.<sup>2</sup> Ezen anyagok az 1970-ben aláírt (és azóta folyamatosan bővülő) Pszichotrop Anyagokra vonatkozó Egyezményben szerepelnek, míg a kábítószeres az 1961-ben, New Yorkban elfogadott Egységes Kábítószer-egyezmény hatálya alá esnek.<sup>3</sup> Ebből is látszik, hogy ezek inkább jogi kategóriák.

## 2. Drog-fajták

Típusukat tekintve, a kemény drogok biológiai, a könnyű drogok pszichés függést alakítanak ki. A szenvedélykeltő szerek egy másik lehetséges osztályozási módja a hatás szerinti megkülönböztetés (Ferenci 2001:36-38): (1) depresszánsok (nyugtatók, altatók, szorongásoldók, alkohol), (2) ópiátok (ópium, morfin, heroin, methadon), (3) stimulánsok (amfetamin, metamfetamin, MDA, MDMA/ecstasy), (4) hallucinogének (meszkalin, LSD, gombák, látnok zsálya, ibogain, feniletilamin-származékok), (5) cannabis származékok (marihuána, hasis), (6) oldószeresek.

Jelenleg különösen nagy problémát jelentenek az úgynevezett designer drogok. Ezek szintetikus szerek, melyek szerkezetileg hasonlítanak az említ-

1 [http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-i/#Drog\\_](http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-i/#Drog_)

2 [http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-ii/#Pszichotrop\\_](http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-ii/#Pszichotrop_)

3 <http://www.nodrog.eoldal.hu/cikkek/kabitoszeresek/Fogalmak.html>

tett egyezményekben szereplő drogokhoz, azonban (még) nem szerepelnek az ellenőrzött vegyületek listáján (Demetrovics 2009:128). Veszélyük a kiszámíthatatlan hatásukból ered.

A kutatás szempontjából fontosnak tartom a hallucinogének rövid ismertetését.

Hallucinogének: módosult tudatállapotot kiváltó szerek. Hallucinációnak nevezzük a külső inger nélkül történő észlelést. Kapcsolódik még a pszichedelikus szer kifejezés, melyet Humphrey Osmond alkotott meg, az anyagok önmegismerést fokozó jellegét emeli ki. Ha a jelenség vallási-spirituális jellegét kívánjuk megragadni, az enteogén szer kifejezés javasolt. Ezek a központi idegrendszerre hatnak, ezáltal az érzékelésre, hangulatra. Jellemző rájuk, hogy a hatásaikkal szemben hamar létrejön a tolerancia, viszont a függőség kevésbé jellemző (Demetrovics 2009:153). Ennek oka lehet az élmény ereje, melynek pszichés következményei lehetnek, „bizonyos esetekben mániás vagy depressziós krízis alakulhat ki [...], mellék- és utóhatások lehetnek az álmatlanság, szorongás, pánik és szkizofréniára emlékeztető pszichotikus tünetek” (Demetrovics 2009:187). A fogyasztást követően, akár évekkel később is megjelenhet „flashback”, mely „a hallucinogén használatának felfüggesztését követően a hallucinogén intoxikáció alatt tapasztalt érzékelési tünetekből egynek vagy többnek az átélése” (Demetrovics 2009:188).

### 3. Addikció és dependencia

1973-ban a WHO a kábítószer-fogyasztók három típusát különítette el:<sup>4</sup>

- kísérleti kábítószer-fogyasztók (egyszeri vagy néhány alkalommal történő fogyasztás);
- alkalmi kábítószer-fogyasztók (a kábítószerek esetenkénti, speciális alkalmakkor való használata);
- a függőségi helyzetben levő fogyasztók.

Dolgozatom a harmadik típussal, a dependencia állapotában lévőkkel (jelenleg vagy a múltban) foglalkozik főleg. A súlyos fokú dependenciát (függőség) addikciónak nevezzük (Fürst 2001:15).

Az Egészségügyi Világszervezet definíciója szerint:

*Addikció alatt a drogok vagy a drogfogyasztással egyenértékű izgalmi helyzetek keresésének és a drogok*

*fogyasztásának kényszeres viselkedésmintáját értjük, amelyet a drog hatásához kapcsolódó leküzdhetetlen vágy, valamint erős tendencia jellemez a visszaesésre. A droghasználat előbb-utóbb a fogyasztó teljes élettevékenységét uralja. Szélsőséges viselkedésminták, amelyek visszatérő szokásként hátrányokat okoznak.*<sup>5</sup>

### 4. Kábítószer-fogyasztás Magyarországon

Kábítószerek használat valószínűleg az 1960-as évek elején vette kezdetét Magyarországon. Ekkor a szerek mellett a szerves oldószerek, ragasztógyökök használata a jellemző. Terjedésére csak becslések vannak, ezek alapján 1970–73 között csak Budapesten észlelték a jelenséget, majd nagyjából két év alatt elterjedt az országban (Andorka 2003:533).

Jelentősek a középiskolások körében készült kutatások.

Az ESPAD 2015-ös kutatásából kiderül, hogy a megkérdezett 9.-10. évfolyamos diákok csaknem ötöde próbált már valamilyen illegális szert. Szintén középiskolások körében készült vizsgálat szerint, a szerfogyasztási struktúra első helyén áll a marihuána, azt követik a szintetikus kannabinoidok. Stimulánsok közül az ecstasy kiemelkedő, azt követi az amfetamin, új stimulánsok, kokain, mefedron majd a crack.

### Drog és vallás

Annak ellenére, hogy első hangzásra távol álló területeknek tűnhetnek, évezredekre visszanyúló kapcsolat van közöttük. Szentkönyvekben is találkozhatunk drogokkal, a Védák könyvében a Szóma nevű itallal, ami légyölő galócából készül, a Bibliában a mandragórával, a Bhagavad-Ghitában pedig a hasis mint gyógyító növény szerepel (Ferenczi 2001).

A különböző növények és gombák elősegítették olyan tudatállapotok elérését, ahol a misztikummal való találkozás létrejöhetett. Ezenkívül gyógyászati célokra is használták őket.

A modern korban sem példanélküli pszichedelikus szerek használata spirituális élmények keltésére. Egy példa erre Timothy Leary, aki szektát hozott létre a '60-as években, híveinek azt ígérte, hogy LSD-t használva találkozhatnak Istennel (Ferenczi 2001:80). Egy másik példa pedig a jelenkorból a

<sup>4</sup> <http://www.nodrog.eoldal.hu/cikkek/kabitoszerek/Fogalmak.html>

<sup>5</sup> [http://www.revkecskemet.hu/pdf/Addiktologiai\\_alapfogalmak\\_2008\\_februar.pdf](http://www.revkecskemet.hu/pdf/Addiktologiai_alapfogalmak_2008_februar.pdf)

mexikói pejotl kaktusz fogyasztása köré épült kultusz.

Véleményem szerint drognak és vallásnak vannak hasonló vonásai. Ilyen lehet például az elme felszabadításának igénye (megvilágosodás keresésén keresztül), módosult tudatállapot elérése (vallási révület vagy hallucinogén szerek által), az élet problémáinak megoldására szolgáló eszköz funkció, illetve bizonyos esetekben a szertartásosság.

*A Biblia Istene teljes egészében megkívánja a függőviszonyt az embertől.*<sup>6</sup>

## A kutatás

Kutatásomban vallásosság/spiritualitás kapcsolatát vizsgálom hosszabb időn át rendszeresen fogyasztott drogok kölcsönhatásában. Felmerült bennem a kérdés, hogy vajon olyan személyek, akik viszonylag gyakran élnek át hallucinációkat különböző szerek hatására, vajon hogyan viszonyulnak a spirituális élményekhez? Befolyásolja vallásosságuk alakulását?

További kérdések:

- hogyan befolyásolja a család vallásos nézetek kialakulását?
- tinédzserkorban a baráti kör hatással van-e a vallásosságra?
- mi befolyásolja az egyes fordulópontokat?
- milyen okai lehetnek a rendszeres kábítószer használatnak?
- milyen szerepe van a társaságnak a drogfogyasztásban?

## A kutatási terv

A kutatáshoz kvalitatív módszert választottam, mert úgy gondolom, kérdőívvel nehezebben lehetne mérni azokat a kérdéseket, melyek számomra érdekesek. Mélyinterjúkkal igyekeztem feltárni a befolyásoló tényezőket.

A kutatáshoz szükségem volt egy kulcsszemélyre (A.B. alany), aki információkat osztott meg velem, a csoport történetét például interjún kívül mesélte el, ezenkívül segített kapcsolatot teremteni egyes tagokkal (hólabdás módszer). Az interjúk elkészítése előtt röviden ismerttettem a kutatás célját, legtöbbször annyit mondtam, hogy drog és vallás témájában tennék fel kérdéseket. Jeleztem, hogy nagyjából

másfél órára számíton az alany, illetve hogy a telefonomon rögzítem a beszélgetést.

Az interjúk elkészítéséhez elengedhetetlen volt titoktartási szerződés aláírása. Ez a megállapodás magában foglalja, hogy semmilyen adat nem szerepel kutatásomban, melyből egyértelműen kikövetkeztethető az alany személye. Ennek következtében elsősorban neveket és intézményeket kellett kihagynom az átiratból. A résztvevők ritkán hivatkoztak külső személyekre, jellemzően inkább egymást és a többi csoporttagot említettek meg az egyes történetek elmesélésekor. A szerződés ezenkívül tartalmazza a hangfelvétel megegyezésen alapuló időhatáron belüli megsemmisítését is. Ezen óvintézkedésekre azért volt szükség, hogy a kutatásban résztvevők kellően biztonságban érezhessék magukat és őszintén beszélhessenek kábítószer használatukról, ami a Magyarországon hatályos jogszabályok alapján illegális.

## Az interjúk

A kérdések első csoportja a vallásosságra, a második a függőségre vonatkozik. Mindkettő esetén a modulok az általános véleménytől indulnak, majd a lehető legkorábbi emlékekkel folytatódnak. A vallásosság esetén ez gyermekkort, a droghasználatnál inkább tinédzserkort jelent. A 6. modul már a két terület kapcsolatát vizsgálja, az utolsó kettő kérdései pedig a mára kialakult világnézetre, véleményekre irányulnak. Természetesen minden beszélgetés különböző, ahogy minden ember személyisége is. Ahol fontosnak éreztem, ott más témákat is fejtegettünk. Ilyen például F.G. alany költözése, vagy K.L. szexualitása. Ezeket nem kizárólag azért kérdeztem, mert számomra esetleg érdekes információk voltak, hanem érezhetően kiemelt szerepük volt az alanyok életében, gondolkodásában.

Annak ellenére, hogy igyekeztem a struktúrát követni, olykor egyes kérdések mégsem az előre meghatározott sorrendet követték. Ennek oka, hogy igyekeztem az alany által elmondottakhoz kapcsolódni. Úgy gondolom, hogy hiba lett volna ráerőszakolnom az alanyokra a sorrendet, mert az természetellenesen hatott volna a beszélgetés során.

## Modulok

### 1. Bevezető kérdések

A modul kérdései foglalkozásra, családra vonatkoznak, illetve bármilyen egyéb, amit szívesen elmond

6 Ferenczi 2001:203.

magáról az alany és fontosnak is tart közölni. A cél a ráhangolódás a beszélgetésre, oldottabb légkör teremtése. Ezenkívül úgy tapasztaltam, hogy szükséges volt egy kis idő, hogy a résztvevők megszokják, hogy hangjuk rögzítésre kerül.

### 2. Általános vélemény a vallásról

A modul célja annak felmérése, hogy milyen képpel rendelkezik az alany a fogalomról, pozitívan vagy negatívan viszonyul-e hozzá. Hogyan tudja meghatározni, mit jelent számára.

- Ha azt mondanám neked, hogy vallás, mi az első, ami beugrik Neked erről a szóról?
- Mit jelent számodra vallásosnak lenni?
- Képzeld el azt a szituációt, hogy egy számodra ismeretlen embert mielőtt bemutatnának neked, egyéb tulajdonságai mellett megemlítenék, hogy vallásos. Befolyásolná-e ez az információ a hozzáállásodat ehhez a személyhez?

### 3. Saját vallásosság definiálása

Már nem általános véleményre irányuló kérdések (melyek alapján meghatározom hozzávetőleges helyét), hanem annak felmérése, hogy az alany hogyan helyezi el saját magát a vallásosság dimenzióin belül.

- Hogyan tudnád meghatározni a saját vallásosságodat?
- Tartozol valamilyen felekezethez aktívan jelenleg? (milyenhez, mitől aktív)

### 4. Előzmények, emlékek

Annak feltérképezése, hogy gyermek/fiatal korban milyen vallási háttérrel rendelkezett, a különböző gyakorlatok milyen érzéseket keltettek benne, volt-e valamilyen ellenérzése. Mennyiben volt más a hozzáállása a mai véleményéhez képest, esetleg „mélyebb” volt-e a hite. Elsősorban a család szerepének felmérése kap hangsúlyt ebben a modulban. Ezenkívül pedig a gyermekkori emlékek megosztása erősítette az alanyok bizalmát és nyitottságát.

- Meséld el kérlek az első valláshoz kapcsolódó emlékedet!
- Mennyire fektettek a szüleid hangsúlyt a vallásgyakorlásra?
- Melyik volt gyermekkori életedben a kedvenc ünneped?
- (ha nem mondja magától: ma is ez a kedvenced?)
- Hogy érezted magad a vallásgyakorlás közben?

- Van emléked más vallásokkal való találkozásról gyermekként?

### 5. Tinédzser kori vallásgyakorlás

A modul a tinédzserkori körülményeket vizsgálja. Véleményem szerint ebben az életkorban már inkább a társaság (barátok, iskolatársak) hatása az erősebb a családéhoz képest.

- Tinédzser korodban hogy alakult a hozzáállásod a vallásgyakorláshoz?
- Akkori baráti köröd honnan került ki? (az lenne a lényeg, hogy befolyásolta-e a baráti körének kialakításában a többiek vallása)
- Barátaiddal „téma” volt a vallás? (zavarta-e őket az alany vallása; milyen vallásúak voltak; egymás vallásosságára való hatás)

### 6. Droghasználathoz kapcsolódó bevezető kérdések

A modul kérdései azt vizsgálják, hogy hogyan került kapcsolatba kábítószerrel, hány évesen, milyen emlékei kötődnek hozzá. Hogyan alakult a függőség, milyen élmények és személyek voltak rá hatással. Jellemzően nem a kábítószer szót használom. Ez tudatos, nem csak azért, mert a köznyelvbe is inkább a drog kifejezés épült be (és így talán kevésbé hat hivatalosnak a kérdés), hanem mert kíváncsi is vagyok, hogy mire asszociálnak róla. Általában felhívták rá a figyelmem az alanyok, hogy nemcsak az illegális szerek számítanak drognak, hanem a gyógyszerek, alkohol, kávé, stb. is.

- Hogyan definiálnád azt a szót, hogy drog?
- Mikor használtál életedben először drogot?
- Minek hatására?
- Mennyire volt ez akkor elfogadott a baráti körödben?
- Milyen drogfajtákat próbáltál ki?
- Miben különbözött a hatásuk?
- Milyen rendszerességgel fogyasztasz jelenleg hallucinogén szereket?
- Hogyan tolerálja a környezetet ezt a szokásod?

### 7. Szer hatása alatt bekövetkezett vallásos élmények

Ez a legfontosabb pont, dolgozatomban kutatási kérdése: milyen vallásos/misztikus élményei voltak; első sorban drog hatása alatt, illetve egyébként az életében és ezek milyen befolyással voltak a későbbiekben vallásos nézeteinek alakulására. Itt meg kell határozni a szer fajtáját, az élmény jellegét és annak hatását vallásosságára. Annak a kér-

désnek a feltevése, hogy mi a különbség a pusztá hallucináció és egy ilyen élmény között. Milyen hatással volt az életére, bekövetkezett-e fordulópont. Amennyiben ilyet nem tapasztalt, mit gondol, miért nem?

- Milyen élményeket tapasztaltál meg drogfogyasztás alatt?
- Milyen szer váltotta ki?
- Hányszor történt ilyen? Miben különböztek az események?
- Egyedül voltál, vagy társaságban?
- Hol történt?
- Milyen hatással volt rád hosszú távon?
- Miért fogyasztasz továbbra is ilyen szereket, ha ilyen hatással volt rád az élmény?
- El tudnád magyarázni, hogy miben különbözött ez az élmény más hallucinációtól?

### 8. Saját meglátása, mai véleménye

Mi a mai álláspontja, véleménye a témáról. Milyen mértékben gyakorolja saját vallását, mi a véleménye egyéb vallásokról és mennyire nyitott ezekkel szemben. Ha a családjától eltérő nézetei alakultak ki, akkor azt hogyan fogadták?

Az asszociációs játék kifejezetten a dimenziókon belüli elhelyezést segíti. Az alanyok feladat az volt, hogy közöljék az első dolgot, ami az általuk megkérdezett kifejezéssel kapcsolatban beugrik nekik.

- Fontosnak tartod, hogy az ember higgyen valamiben?
- Mennyire tartod fontosnak a vallást az életedben?
- Van olyan egyéb vallás, aminek az elveivel azonosulni tudsz?
- Családod hogyan fogadta a mai hozzáállásodat a vallásgyakorláshoz?
- Most következzen egy asszociációs játék, mi az első, ami eszedbe jut az alábbi fogalmakról?

- |                |                               |
|----------------|-------------------------------|
| • lélek        | • erkölcs                     |
| • Biblia       | • szeretet                    |
| • hit          | • újjászületés/lélekvándorlás |
| • Isten        | • menny                       |
| • univerzum    | • pokol                       |
| • energia      | • eleve elrendelés            |
| • karma        | • sors                        |
| • lelkiismeret | • véletlen                    |
| • jóság        | • gonoszság                   |

### 9. Hogyan tartja manapság a vallását (itt lehet átfedés az 1. modullal)

Úgy gondolom, hogy ezeknél a kérdéseknél lehet nyomon követni a vallásos nevelés és a környezet kölcsönhatását.

- Vannak olyan vallási szokások, amik még gyermekkorodból maradtak és ma is tartod őket?
- Vannak esetleg új, valláshoz köthető szokásaid?

A kutatás alapját képező csoport: egy pesti külvárosi területben élő baráti társaság, akiket a közös drogfogyasztás kapcsolt össze éveken keresztül. A csoport magját egy testvérpár képezi (mivel az interjúk során többször szerepelnek, így az anonimitásra való tekintettel Alfának és Bétának neveztem el őket).<sup>7</sup> M.N. velük járt egy általános iskolába, együtt kezdtek el nagyjából 12-13 éves koruktól marihuánát fogyasztani (és alkalmanként egyéb illegális szereket). A továbbiakban az ő otthonuk egy biztos pont volt, ahol senki sem zavarta őket tevékenységükben. A baráti kör egyre bővült, A.B. egy egyetemi évfolyamtársa révén került be, és a későbbiekben megismertette a csoporttal K.L. alanyt is. A testvérpár édesapja tanárként dolgozott, egy korábbi (és addigra már felnőtt) diákja, F.G. besegített neki, ezáltal ismerkedett meg velük. A társaság nagyjából 10-12 főből állt, ám az idősebb testvér konfliktusba került a többiekkel, így a csoport egy oszlopos tagját veszítette el, mikor Alfa kivált. Érdekes módon ő nem szerepel egyetlen interjúban sem, az öccse viszont több történetben is előkerül. Lassanként a többi csoporttag is követte Alfa példáját, páran külföldre utaztak (például F.G. és Béta), vagy leálltak a rendszeres kábítószer fogyasztással (például A.B. és M.N.). Ez alapvetően nem lett volna kizáró ok, hiszen számos barátság a mai napig fennmaradt, azonban egy idő után újabb konfliktusok alakultak ki, immár a rendszeres, illetve az egykori fogyasztók között, ami a csoport megszűnéséhez vezetett végül.

### A résztvevők

A kutatás résztvevői felnőtt (18 évesnél idősebb) férfiak, a csoport állandó tagjai között nincs nő.

<sup>7</sup> Az elemzésben az alanyok kitalált monogramokat kaptak, viszont az általuk említett szereplők valamilyen jellemzőjük alapján egy nevet. Céлом ezzel az interjúk követhetősége volt és a résztvevők elválasztása az egyéb történetekben szereplő személyektől.

## – A.B. alany

Az első interjú időpontjában 24 éves, a másodikonál 26. A köztes időszak alatt végig informatika tanárként dolgozott, mellette pedig magántanárként vállalt korrepetálásokat. Többször újrakezdte tanulmányait. Jelenleg tervei között szerepel, hogy inkább pedagógia szakon kíván továbbtanulni.

Édesanyja tanította imádkozni, de egyéb vallásos nevelésben nem részesült. Többször megemlítette, hogy általános iskolában kiközösítették társai. Ezen időszakból vallásokkal való találkozásról nincs emléke. Tinédzserkorában több éven keresztül kereste hitét, tanulmányozta a különböző egyházakat, tanokat. 19 évesen viszont arra az álláspontra jutott, hogy felsőbbrendű hatalom számára nem létezik. Azóta megrendíthetetlenül ateistának vallja magát, „*semmilyen természetfelettiben nem hiszek, én abban hiszek, hogy logikával, matematikával, a tudomány eszközeivel teljesen leírható a világnak a működése. Ehhez nincs szükség semmilyen külső beavatkozásra*”.

Életében először a középiskolában használt kábítószer, osztálytársai hatására. Ahogy az évek során szüleinek házassága megromlott, úgy a feszült légkör és az ebből adódó konfliktusok eredményeképpen egyre kevesebbet tartózkodott otthon, marihuána-függőségének kialakulásában ez volt a fő indok. Miután elköltözött édesanyjával és testvérével (interjúkban a „Testvér” néven szerepel), lassanként elhagyta a szerfogyasztást.

## – F.G. alany

Az interjú időpontjában 31 éves. Végzettsége szerint vendéglő menedzser, évekig dolgozott vendéglátó szakmában, majd termék promóterként, végül pedig önkéntesként fesztiválokon. A beszélgetésre 2 nappal azelőtt került sor, hogy a Kanári-szigetekre indult volna egy hippy kommunába. A.B. alanyhoz hasonlóan az általános iskolában kiközösítve érezte magát, ami a középiskolában változott csak. Családja révén vallásos nevelésben részesült, azonban tinédzser korában meglehetősen harcban állt a katolikus vallással.

Elmondása szerint vallásossága nem felekezethez kötött, de „*felekezeten alapuló vallási képet jelent[...] különböző vallásokból összeollózott kép, amit hiszek*”. Leginkább a római katolikus istenképben hisz, „*vagy legalábbis a Teremtőt annak tartom, Jézusnak nevezem a Teremtőt és hiszek abban, hogy ő volt a fia, de ezenkívül nem tartom magamat a római katolikus konkrétan leírt vallásossághoz*”. Imádkozni szokott, ritkán templomot is látogat. Hitével összeegyeztethetőnek érzi a reinkarnációt, az univerzum pedig számára „*egy polkorrekt kifejezése az Istennek*”.

13 éves korától 23 éves koráig krónikus depresszióval kezelték. Ugyan életében először 18 évesen találkozott kábítószerrel, utána elég sok ideig nem élt vele, egészen 25 éves koráig. Ekkor egy szakítás közrejátszott abba, hogy marihuánát fogyasztott, ettől az időponttól ez rendszeressé vált. Függőnek nem tartja magát, „*bár a saját véleményem ebből a szempontból szerintem abszolút nem számít, hiszen fogyasztom ezeket a szereket, tehát már alapvetően elfoglalt vagyok*”. Marihuánát mindennap fogyaszt. Többször élt át spirituális élményeket droghasználat során, de a vallás iránti nyitottságát korábbi időpontra helyezi.

Életkorát tekintve kilóg a csoportból, de nagyjából a többi alannal egy időpontban kezdett rendszeres marihuána fogyasztásba.

## – K.L. alany

Az interjú időpontjában 23 éves, orvostanhallgató. A beszélgetés első harmadában, majd később több történet kapcsán is megjegyzi, hogy homoszexuális. Három általános iskolában is megfordult, mire középiskolás lett, gyakran érezte gyermekkorában kiközösítve magát.

Vallásos nevelésben szülei révén nem részesült (ők arra bíztatták, hogy magától döntse el, miben kíván hinni), viszont nagymamája mesélt neki bibliai történeteket. Magát tudományos materialista és agnosztikus ateistaként jellemzi, azonban „*Én soha nem mondanám azt, hogy ateista vagyok és meg vagyok győződve arról, hogy itt semmi nincs és csak az anyag van és csak az atomok és az elektronok és ez építi fel, mert látszik, hogy ez történik. Ennek vannak-e még olyan síkjai, amiket mi nem láthatunk... Nem tudom. Nem is akarom eldönteni*”.

Szintén az egyik első kérdésnél, hogy mit tudna magáról mondani, válasza: „*a hobbim az olvasás, a zongorázás, meg a rekreációs célú kábítószer fogyasztás*”. Egyértelműen függőnek érzi magát, „*legalábbis marihuána-függőnek mindenképp*”, ennek fő oka szülei párkapcsolatának megromlása, majd válásuk. Édesanyját kifejezetten megviselte, több öngyilkossági kísérlete is volt. A kérdésre, hogy az alany hol fogyaszt rendszeresen, a válasz: „*Otthon szoktam, csak annyira nem gyakran, mert akkor anyám betarhálja magát a cigibe. Szegény nagyon kíván. Vagy iszik, vagy szív, vagy gyógyszerezik, csak józannak ne kelljen lenni*”.

## – M.N. alany

Az interjú időpontjában 23 éves. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola hallgatója, mellette dolgozik.

Kínai származású édesanyja 5 éves korában elhunyt, ekkor nagymamájához költöztek. A trauma hatására édesapja a vallásban próbált megnyugvást találni, így M.N. gyermekkorában számtalan közösségben, imaházban járt. Jelenleg nem tartozik egyetlen felekezethez sem, nem vallja magát konkrétan vallásosnak, de igyekszik betartani a buddhizmus 5 alapszabályát, gyakran medítál. *„A buddhizmussal mindig találkoztam. Valahogy mindig szembe jött az életem során”*.

A többi interjúalanyhoz képest korán megismerkedett a drogok világával. Ennek első sorban az oka, hogy *„3. óta már mindennap kint voltam az utcán”*, illetve: *„nekem nem olyan életem volt, mint egy megszokott embernek, hogy haza kell jönni 7-re, 8-ra, vagy ilyesmi. Mindig kint voltam és amikor jónak láttam, akkor hazamentem”*. Jellemzően idősebb ismerősei révén találkozott a különböző szerekkel. Elmondása szerint éveken át rendszeres fogyasztó volt, ma már viszont *„Évente kétszer, ha ilyen alkalom nyílik, vagy ilyen lehetőség, akkor most benne lehet lenni, de mindennap, veszed magadnak és létszükséglet, azt persze, nem szabad. Hát én ennek a híve vagyok”*.

## Az interjúk körülményei

Az interjúk helyszínének az első alany kivételével mindenkinél a saját lakásomat választottam. Úgy vélem, hogy mind a kábítószer használatra vonatkozó, mind a személyes kérdések feltételéhez szükséges egy biztonságos légkör. Az időjárás jellemzően nem tette lehetővé a szabadtéri beszélgetést, ezenkívül a rögzítést is megnehezítette volna valószínűleg a zaj. Részben ez játszott közre, hogy nem nyilvános helyen készültek az interjúk. Ebben a környezetben nem kellett azon aggódni, hogy bárki esetleg hallja az elmondottakat, zavartalanul, nyugodtan, őszintén tudtak beszélni alanyaim. Törekedtem arra, hogy minél több történetet meghallgathassak, viszont igyekeztem szem előtt tartani a résztvevők kapacitását. Így fordulhatott elő, hogy egyes beszélgetések másfél órára sikerültek, még a hosszabbak akár két és fél órán át is zajlottak (közben szükség volt szünetre is, ilyenkor megállítottam a felvételt). Úgy vélem, hogy a fáradtságon kívül az alanyok közlékenysége is befolyásolta az időtartamot.

A.B. több szempontból kivétel. Ő volt az egyetlen, akivel két különböző időpontban zajlott le a beszélgetés, az első a saját lakásán, a második pe-

dig azon egyetem egyik üres folyosóján, aminek alapszakos hallgatója. Eredetileg egy másik kutatáshoz készítettem vele interjút (vallásszociológiai témában), ám későbbi beszélgetéseink alkalmával részben ő, részben a konzulensem adta az ötletet szakdolgozatom pontos fókuszához. A.B. volt az a személy, aki megismertetett a többiekkel, a csoport tagjaként felvázolta számomra a viszonyokat és segített megszervezni a többi beszélgetést. Az alapján, ahogy bemutatta számomra a tagokat, kiválasztottam a megítélésem szerint legszélsőségesebb és legtavolabbi állásponton álló személyeket (a vallásosság dimenziói alapján), így a nagyjából 10 fős társaságból rajta kívül még 3 személyt kértem fel a kutatásban való részvételre. Mivel az interjúkérdéseket a korábbi kutatásomra építve alakítottam ki, így vele a második időpontban már (szinte) csak az 5. és a 6. modul felmérésére volt szükség. Néhány kérdésnél volt átfedés a korábbi beszélgetéssel, egyszer jelezte is, hogy erről már beszélt. Ez még jobban megerősített abban, hogy például a gyermekkorra vonatkozó kérdéseket nem szükséges újból feltennem, csak fásztanám alanyomat és esetleg kevésbé lenne türelme a többi kérdés alapos meggondolásához.

## Elemzés

Elemzésemben a modulok mentén haladva hasonlítom össze az interjúkat a hasonlóságok és különbségek figyelembe vételével, idézve a beszélgetésekből. A 0. modul azért nem szerepel ebben a fejezetben, mert ott elhangzott információk (család, foglalkozás, stb.) az alanyok bemutatásáról szóló szakaszba kerültek.

### 1. Általános vélemény a vallásról

#### 1.1 Vallás

Arról, hogy a vallásról és a vallásosságról mit gondolnak a résztvevők, minden egyes alanynál vegyes érzelmek jelentek meg. A negatív vélemény általános mindegyikükéknél, de mellette szem előtt tartják az előnyös tulajdonságokat is, ilyen például az erkölcs. A legellenségesebb attitűd a magát ateistának valló A.B.-nél fedezhető fel, azonban az interjú egy későbbi pontján kezdi el magyarázni, hogy miért van mégis szükség vallásra.

*„A vallás szóról leginkább az ugrott be így hirtelen, hogy a római katolikus istenkép, egy szakállas*

*férfi, hatalmas véres akármivel, kötáblával, meg keresztel a kezében, de mindenképpen az, hogy létezik valami erő, ami, ami nem csak ezen az anyagi világon belül van. Hanem annál több*". (F.G.)

*„A Reimsi katedrális. [...] Számomra azt jelenti vallásosnak lenni, hogy hiszünk valamiben, amit nem lehet igazolni, nyilván ezért hiszünk. És ez segít a vallásos embernek, hogy lásson valami célt az életében, vagy motiválnak érezze magát, vagy jót cselekedjen, mert fél a büntetéstől, vagy akármí*". (K.L.)

A kereszténység hatása erősen érzékelhető a kapott válaszokból. M.N. kifejezetten erre asszociál először, de ahogy mondja is *„mert keresztény családban nőttem fel, de nekem ilyen pejoratív kifejezése is van [...] ahogy a Bibliában is van, hogy a pásztor a nyáját terelgeti, hogy nem a butábbak, hanem az ilyen átlag közönségnek szóló vallás*". Emellett számára abban is rejlik a probléma, hogy a kereszténység nem ad mindenre választ, illetve szélsőségekre sarkallhat. Pozitívumként az erkölcsre nevelést emeli ki, ami hasonlóságot mutat a K.L.-től fentebb idézett szakkal.

### 1.2 Vallásosság

M.N. a közösséggel azonosítja a vallásosságot: *„És ez a vallásosság ez nem csak vallás, hanem mondjuk egy egyesület, vagy párttag. Vagy politikai nézet. Szóval nagyon sok mindent tekinthetünk vallásnak*".

A többiek inkább a hittel, istenképpel kötötték össze a fogalmat. A.B. és K.L. esetében elhatárolódás érzékelhető, mindketten jelzik, hogy ők magukat nem vallják annak. F.G.-nél viszont megjelenik egyfajta azonosulás: *„Vallásosnak lenni azt jelenti, hogy hiszek abban, hogy nem csak gépek vagyunk, ami az evolúció termékei, hanem többek vagyunk, éppen ezért van egy feladatunk és felelősségünk is ebben az életben...*"

Elmondható, hogy vallásról alkotott véleményüktől függetlenül mindegyik alany nyitott a vallásos emberek irányába.

### 1.3 Egy vallásos idegen

Arra kérdésre, hogyan viszonyulnának egy idegenhez, akiről előtte egyéb tulajdonságai mellett megjegyeznék, hogy vallásos, ismét hasonló válaszok születtek. Közös nevező volt a nyitottság, mi szerint a hozzáállásukat nem befolyásolná természetesen ez az információ, azonban amikor továbbgondolták a helyzetet, végül arra lyukadtak ki, hogy mégis számít. Általánosságban nem a megítélésüket

módosítja, hanem a viselkedésüket, mert inkább tiszteletben tartják. K.L. alanynak a véleménye: *„a mérték a fontos számomra, nem az, hogy milyen vallást követ, hanem, hogy mennyire szemellenzős, vagy ilyesmi. Mert azért nekem nem mindegy, hogy egy ilyen szektás hívő keresztény-e, vagy mohamedánnal beszélek, mert én meleg vagyok és nincs kedvem atrocitásoknak kitenni magamat.[...] ha én azt szeretném, hogy az én nem vallásosságomat tiszteletben tartsák, akkor én is tiszteletben tartom, ha valaki másban hisz*".

Összességében az első modul alapján megállapíthatjuk, hogy a résztvevők vallásról kialakított képében fontos szerepet játszik a kereszténység. Az általános definíciókban egyszerre van jelen negatív és pozitív vélemény is. Kiemelendő az alanyok nyitottsága vallásos emberek irányába.

## 2. Saját vallásosság definiálása, felekezeti

Egyik alany sem tartozik aktívan bármilyen vallási közösséghez.

A.B. véleménye saját vallásosságáról: *„Az, hogy én csodát lássak, vagy természetfeletti jelenséget, akkor alapvetően a tudományos magyarázatot keresném benne. És ha én látnék valamit, ami esetleg a jelenkor tudománya alapján nem megmagyarázható, az számomra nem azt jelentené, hogy ez egy természetfeletti jelenség, hanem inkább egy olyan jelenség, amit még nem tudunk megmagyarázni tudományosan. Mert ha megnézi az ember a vallásoknak a fejlődését, miért is voltak a vallások? Meg miért is hiszem azt, hogy lassan el kell tűnnie ezeknek a dolgoknak, ezeknek a hitrendszereknek, az ember egy alapvetően kíváncsi lény. És szüksége van az embereknek, hogy a körülötte lévő jelenségeket meg tudja válaszolni. Ez az ember alaptermészete. Ha van egy jelenség, amit nem tudsz megmagyarázni, akkor az ember agya egyszerűen odakreat egy magyarázatot. De ami, ezeknek a magyarázatoknak a tudományos magyarázataira rájövünk, a vallás nem tűnik el, mert még mindig vannak olyan jelenségek a világban. Ezt a tendenciát figyeljük, a vallás az mindig alkalmazkodik ehhez.[...] nem állnak tőlem a pszichedelikus szerek, én tudom azt, hogy milyen egy hallucináció. Én tudom, hogy ez bizonyos szerekkel is elérhető és én tudom, hogy betegségekkel, akár stressz-helyzetben is lehetnek ilyen tévképzetek akár. Tehát valószínűleg megjelenne Isten és látnám, én inkább arra gyanakodnék, hogy a gázcső ereszt, mint hogy ott van*".

F.G. ritkán ugyan részt vesz katolikus misén, de csak amikor éppen kedve van (nincs alkalomhoz,



időponthoz kötve). Ezenkívül számára „mindig olyan volt a vallásosság, mint ha próbáltak volna bezárni egy valamibe, így benne tartani.[...] Kicsit bezárva tart még mindig, de közben kezdem megszokni, hogy nem vagyok bezárva. Hogy igazság szerint csak magammal harcolok”.

M.N. sem tartozik hivatalosan semmilyen felekezethez. „Majdnem elmentem és majdnem felvételt kértem, csak nem tudom, kicsit ilyen visszahúzódó vagyok ebből a szempontból, mert nem akarok így, vagy hát még nem akarok ilyen közösségbe tartozni, hogy most felcímkézzem magam, hogy én zen, dél-koreai zen gyakorló vagyok? [...]Hát még egyelőre nem szeretnék, nem tartozom sehová”.

A modul kérdéseire kapott válaszok alapján kijelenthető, hogy A.B. alany részéről teljes elutasítás, F.G. és M.N. esetében pedig egy fajta elzárkózás figyelhető meg a teljes elköteleződéstől annak ellenére, hogy némi nyitottság mégis jelen van. A válaszok az egyén gondolatvilágát, szabadságát hangsúlyozzák és nem a vallásos közösséghez tartozás igényét, amivel korlátokat azonosítanak.

### 3. Előzmények, emlékek

A négy interjúalany közül a legtöbb valláshoz kapcsolódó impulzus M.N.-t érte. Édesanyja 5 éves korában elhunyt, édesapja a hit által próbálta a traumát feldolgozni. Számtalan különböző közösségben megfordultak, „csak az volt a baj, hogy ő soha nem tudott egy közösségben leragadni. És mindig egy csomóhoz elment”. Ez főleg különböző keresztény, baptista, szombatista felekezeteket jelent, M.N.-re legnagyobb hatással a bizonyágtételek voltak, „Baptistáknál elfogadott dolog, meg a programnak a része, hogy bizonyágtételeket mondanak, ki hogy tért meg. Hát akkor mindig egy kicsit meghatódtam”. A legkiemelkedőbb ilyen élménye pedig: „egy cigány táborban volt és Tahitótfalun voltam[...] És reggel, délben, este voltak ilyen összejövetelek és az esti összejövetelen ugye, mint a legtöbb ilyen alkalomkor felkínálták, hogy aki szeretne, az megtérhet. És akkor befogadhatja az Úr Jézust a szívébe. És akkor láttam, hogy nagyon meghitt volt a hangulat, nagyon jól táncoltak, meg énekeltek és volt egy ilyen rész, azt nem felejtem el, hogy a cigányok ott zenéltek és volt egy olyan rész, hogy Jézus az én barátom, nem-nem, cigány vagyok, nem tagadom, Jézus az én barátom! És tök jó volt, jól éreztem magam. Csomóan odamentek az összejövetel után, egy csomóan megtértek és egy olyan békés, meghitt hangulat, érzés járt át, ami tényleg nagyon szép

volt. Lehet, hogy maga a környezet is, ahol voltunk, mert így be volt világítva, meg az összehátas így összehozta a dolgot, amit éreztem és akkor majdnem én is odamentem. De végül nem”. Ezenkívül (K.L.-hez hasonlóan) nagymamája mesélt neki bibliai történeteket, tanította imádkozni. Tinédzserkorában kezdett lázadni, akkor már nem volt hajlandó imaházakat látogatni.

A többi alanynál első emlékként a templomlátogatás és az imádkozás megtanulása került megemlézésre.

Az ünnepekre vonatkozó kérdésre jellemzően a karácsony lett a résztvevők válasza (főleg gyerekkori kedvenc ünnepként). Ugyan voltak emlékeik valláshoz köthető szokásokról, de csak F.G. és M.N. esetén voltak csak jelentősek. Előkerült még a születésnap, a szilveszter, illetve az úgynevezett 4.20, ami „Hát a csoportba tartozás és a sajátos életmódunk ünnepe volt, amit csak mi értettünk igazán. Egy jeles alkalom, amikor még jobban beállhatunk. Kemény része volt a leszokásnak, hogy egyáltalán nem ünnepeltem tavaly. Nem tudom, de valahogy nekem sokat jelentett (lehet, hogy többet mint a többieknek), utáltam az otthoni ünnepeket a rossz családi légkör és erőltettség miatt. Itt nem volt ilyen”. (A.B.)

Gyermekkorukban a legtöbb különböző vallással M.N. találkozott. A.B.-nek és F.G.-nek egyáltalán nincs erre vonatkozó emléke.

### 4. Tinédzserkori vallásgyakorlás

Az alanyok valláshoz kötődő mai nézeteinek kialakulásához meglepően hétköznapi események vezettek. A.B. éveken keresztül egy nyitott, mérlegelő álláspontot képviselt abban a tekintetben, hogy elfogadja-e egy felsőbb hatalom létezését. Ennek eldöntését a forgalmi vizsgájának sikerességétől tette függővé, amin végül megbukott, ettől a pillanattól vallja magát ateistának. Ahogy akkori lelkiállapotát jellemezte: „amit éreztem, az egy üresség volt. Nem voltam tőle boldogabb, nem voltam tőle szomorúbb. Egyszerűen valami eltűnt és valami hiányérzetem volt. Főleg ez dominált. Egy picit félelem, hogy hogyan fogom tudni ezt feldolgozni”. Arra kérdésre, hogy mi volt az elmúlt 10 év legkiemelkedőbb vallásos emléke, válasza: „Az általános iskolában sokat bántottak, meg ki is voltam közösítve. Az egyik ilyen alkalommal arra véleményre jutottam, hogy rossznak lenni jobb. Hogy szabad bántani az embereket, hogy nem éri meg jónak lenni. És édesapám akkor beszélt velem erről a dologról, hogy hát a rosszak elnyerik a

büntetést, a jók meg jót, és ezzel úgymond visszatért-tett a jó útra”. A válasz kicsit kilóg a modulból, mert gyermekkori emlék, ezenkívül pedig inkább a jó és a rossz megítéléséhez kapcsolódik, de ahogy mondja is az alany, élete során nem sok egyéb kapcsolódó élménye volt.

F.G. alany története a hitének megszilárdulásáról egy édesapjától kapott imához kapcsolódik. Legjobb barátjával (akiről megemlítette, hogy ateista volt), fogadtak, hogy egy fohász hatására séta közben találkozni fognak F.G. szerelmével. Ugyan az elválásuk után 5 perccel, de megtörtént a várt találkozás. *„Annak az esélye, hogy miután imádkozom, nekem, mert a barátom, őt nem érdekelte volna, nekem viszont jel volt az, hogy imádkoztam és ott van a lány, akinek nem kéne, hogy ott legyen”.*

Mindegyik alanyról elmondható, hogy tinédzserkorukban lezajlott náluk egy lázadó időszak, amikor megkérdőjelezték a vallást, vagy a hitet. K.L. esetén egy kifejezetten ellenséges attitűd alakult ki, ami 16-17 éves korára változott meg: *„már elkezdtem azért tanulmányozgatni, mert hát azért mégis csak egy integráns része az emberi civilizációnak meg kultúrának, anélkül nem lehet megérteni a filozófiát se nagyon, meg az egyes koroknak amikor különböző vallások voltak uralkodók, akkor az általános közgondolkodást. Sőt még ma is, a mai világban azért elég komoly folyamatokat produkál a vallás, úgyhogy szerintem egy kultúrembernek ezzel tisztában kell lennie”.*

Hozzá hasonlóan M.N. alanya is jellemző volt lázadás. *„5.-6.-7.-es, nagyon sok mindent arra a tájékra teszek, akkor kezdtem elzúlleni”.* Abban az időszakban egy osztálytársának nővérével folytatott beszélgetés hatott rá leginkább. *„Kiskoromban így elfogadtam a dolgokat, de egy idő után már elkezdtem gondolkodni, hogy ufók, izé, milyen válaszokat kapok, ha elkezdek kérdezősködni az illetékesektől. Lelkipásztoroktól, meg hívóktól”.*

Az interjúk mindegyikében előfordult olyan emlék, amikor az alany tőle teljesen ellentétes beállítódású személlyel beszélget a hit kérdéseiről. F.G. ráadásul nem csak nála jóval mélyebb elköteleződésű emberrel vitázott (édesapja), hanem ateista barátjával is. Tinédzserkorában egyik alany számára sem volt befolyásoló hatású baráti körének vallásossága, nem érezték, hogy hatott volna rájuk, ritkán volt köztük téma. Kapcsolataik kialakításában pedig egyáltalán nem volt szempont. Összességében elmondható, hogy a vallásosság kialakulására olyan hétköznapi események, impulzusok vezettek, melyek alapvetően nem tűnnek jelentősnek egy

külső szemlélő számára, az alanyok számára mégis különlegesek és nagy hatásúak.

## 5. Droghasználathoz kapcsolódó bevezető kérdések

Mindegyik alanyról elmondható, hogy az első drogfogyasztás az osztálytársaik hatására történt, M.N. alany kivételével a középiskolában (nála már általános iskolás korban). Közös elem az első szerhasználatnál kapcsolatban még a kíváncsiság. Először a társasági fogyasztás jellemző, majd lassan az egyéni. A.B.: *„már az utolsó 2-3 évben, amikor a sóvárgás elkezdődött, főleg az utolsó évben, akkor már egyedül is csináltam”.* Szintén ő mesélte el, hogy *„egészen magányos voltam a középiskolában, volt egy-két jó barátom, de az nem volt elég nekem. Meg kocka voltam, gamer, nem voltak igazi kapcsolataim és embereket akartam megismerni. Ez volt a kezdő ok”.* Többször próbálta szüneteltetni és csökkenteni a marihuána-fogyasztást, végül úgy érezte, hogy amikor megszűnt az eredeti ok, csak akkor volt képes leállni. Ehhez még hozzájárult Testvér figyelmeztetése és a negatív hatások: *„elkezdett akadályozni a munkámban, tehát éreztem, hogy rosszabbul megy, rosszabbul tanítok, mint menne, illetve az ismerősökkel való kommunikációm, nem ment.[...] Alapból nincs nagyon erős memóriám, inkább átlagos van, vagy átlag alatti, könnyen elfelejtek dolgokat, ilyen hétköznapi dolgokat. És ezt nagyon erősítette, a memóriám nagyon rossz volt, mindent le kellett jegyzetelnem, napról napra, másnap már visszaemlékezni nagyon nehezen ment, illetve a nap eseményei is nagyon homályosan, összefolyva vannak meg”.*

K.L. véleménye és meghatározása a különböző szerekek kapcsolatban különösen érdekes volt számomra, hiszen egyszerre két oldalról közelítette meg a kábítószeresek definiálását: fogyasztóként, illetve orvostanhallgatóként „szakmai” oldalról is.

A kérdésre, hogy mi a drog, válasza: *„én úgy tudom, hogy olyan szer, ami bejuttatva változást okoz a központi idegrendszerben, a valóságérzékelésben. Fiziológiai folyamatokban. Tehát mondjuk drog nyilván az illegális kábítószeresek, kokain, fű, ilyesmi, meg nyilván az alkohol is az. Nikotin, kávé, az összes gyógyszer. Szóval ez egy elég tág fogalom, szóval ha így kérdezed, hogy mikor használtam életemben először drogot, akkor 5 éves koromban, amikor ittam egy kávét”.*

Az alábbi szereket az összes résztvevő próbálta már élete során:

– **marihuána:**

„A fű az ugye megdöbbentő módon növényi szár-mazék, cannabis, indiai kender asszem a magyar neve. Hát azt úgy fogyasztják ugye, hogy betekerik cigibe a törmelékét, a kiszáritott törmelékét és elszívják. De lehet sütibe is sütni, én nem tudom, lehet belőle kivonatot. Hát az így élettani hatásai, mondjuk egy olyan embernek, aki még nem próbálta, valszeg az, hogy bekábul egy kicsit, így nagyon szokatlanok fog tűnni minden, ilyen nagyon furcsa asszociációi, meg gondolatai vannak, az is lehet, hogy minden nagyon vicces lesz. Illetve annak is nagyon nagy a valószínűsége, hogy elkezd parázni, meg paranoid lenni, kitalálni dolgokat, hogy mondjuk ilyen teljesen abszurd dolgokat, de ő elhiszi. Egy idő után nagyon éhes lesz, meg álmos is. De ez függ attól is, hogy a hatóanyagok milyen arányban vannak a fűben. Az még a leglátibb, az fizikai függőséget nem is alakít ki, csak lelkit. [...] „A hasis az fű, csak magasabb a hatóanyag tartalom”. (K.L.)

F.G.-re gyakorolt hatása: „Összekötött olyan dolgokat a fejemben, olyan új megértéseket mutatott, amiből tanultam valamit”. Szintén ő: „Én szeretem, hogy ha van egy bizonyos fokú nyugalom az elmémben, amit a fű fogyasztása tud nekem megadni. Régebben gyógyszerezték, xanax-oztak, nekem attól sokkal rosszabb volt, mint most, hogy elszívok egy jointot, vagy kettőt, vagy hármat egymás után. [...] tompa voltam, mint hogyha nem aludtam volna ki magamat, még hogy ha elszívok füvet, akkor ha másnap reggel fölkelek, akkor már nagyjából minden nyugis, de egy olyan 2-3 óra múlva teljesen tiszta vagyok, mint ha kialudtam volna magamat. Úgyhogy én nyugtatóként használva sokkal jobban szeretem, mint mondjuk a pszichiátriai gyógyszereket”.

– **LSD** (az interjúkban még szerepel, mint acid, bélyeg, malacka) és **gomba**:

„hát ugye ezek hallucinogének, LSD az erősebb, az szintetikus, hát a gomba az meg kvázi gomba, tehát az természetes. Hát attól a gondolkodásod az így teljesen a fejére áll, nagyon abszurd. Hát az LSD-nél ez nagyon kifejezett, a gombánál inkább olyan szinten megkavarja a gondolkodásodat, hogy szinte egy másik nyelven kezdesz el beszélni. És ezt nagyon nehéz leírni egy olyan embernek, aki még soha nem csinált ilyesmit. De hát ugye a dózistól függ, simán hallucinálhatsz is bármit, bármiféle tévképzeted lehet, simán lehet, hogy mondjuk ha van egy olyan inger, akkor egy ilyen paranoiás rohamot kapsz és azt érzed, hogy megőrülsz és rettegsz és persze ennek a fordítottja is lehet, hogy így teljes eufória, meg megvilágosodás, meg röbögés, meg bármi”. (K.L.)

F.G. véleménye az LSD-ről az összes alany által elmondottakat remekül jellemzi: „kiemelkedően jó és kiemelkedően rossz élmény is volt”.

Szintén F.G. élménye gombától: „De hirtelen ahogy így jöttem fel, egy ilyen 15 perc leforgása alatt a normal érzékeléshez képest visszaestem úgy, mint hogyha ötvözték volna azt, mint amikor 6 éves voltam, [...] a 30 éves jelen, akkori tudatállapotommal és a kettőből az lett, hogy egy ilyen 6 éves rálátással, de 30 éves logikával nézed a világot és csak így gyönyörködsz mindenben, hogy milyen szépek a virágok, milyen szépek a fák, úristen, ott van egy kutya, mint-ha egy 6 éves hiperaktív gyerek lennél, de közben meg amikor leülnek melléd beszélgetni, akkor meg teljesen normális, józan tudatállapottal, vagyis éreztem, hogy van rajtam valami, de amit mondtam, meg ahogy beszéltem más emberekkel, teljesen koherens, teljesen érthető, teljesen segítészándékú volt. [...] Én úgy definiálnám ezt az élményt, hogy találkoztam a belső gyermekemmel és ez egyébként egy olyan hihetetlenül megindító élmény volt, ami elindított egy olyan úton, hogy ilyen akarok lenni”.

„Ha be lennék LSD-zve, akkor itt ahogy ülnék, egy világ lenne. És ha felállnék, akkor egy másik világ lenne. ... Olyan nincs, hogy manókat látsz, olyan nincs. Meg olyan sincs, hogy látsz sárkányokat, vagy ilyesmi, vagy kiugrasz az ablakon, ilyeneket a hülyék csinálnak, akik szerintem amúgy is meghalnának, ha nem próbálnák ki, csak lehet, hogy rásegít ez a dolog. Ja, meg lehet, max úgy tudsz flashelni, hogy látsz egy árnyékot mondjuk az erdőben, látsz egy kutya alakú árnyékot, és az akkor kutya. Az kurvára kutya, de amúgy hogy előugrik valami, vagy pingvin elkezd követni, azt szerintem... Vagy nálam ilyen nem volt. És aki meg mesélte, hogy neki ilyen volt, az vagy túlszűneste a dolgot, vagy valami erősebb anyagot is tolhattott”. (M.N.)

– **speed/spuri:**

„stimuláns, elfogyasztod, vagy felszívod, megeszed, vagy belövöd magadnak, ahogy akarod és pörögni fogsz”. (K.L.)

– **amfetamin, ecstasy/eki:**

„ecstasy, MDMA, az hát ilyen, pörgető, az entaktogének csoportjába tartozik, de igazából nem csoport, mert egy darab entaktogén van, ami azt jelenti, hogy segíti az emberek egymáshoz közelkerülését, innen ered ez a, nem is tudom, kapcsolatteremtő, vagy nem is tudom, hogyan lehetne ezt a kifejezést fordítani. Hát az, felpörögsz, rohadt boldognak, meg lelkesnek érzed magad. A zene az nagyon jó, meg ha meghallod a zenét, mindenképpen táncolni akarsz rá, még ha szar zene is, akkor is. Meg szeretsz mindenkit,

bizol az emberekben, bizalmas vallomásokot teszel tők random illetőknek. Engem például, az úgynevezett megnyílásomat, szerintem nem egy alkalom volt, hanem folyamat, de szerintem komoly részben tudom be ecstasy hatása alatt. Aztán persze mellékhatásai a gyors szívdobogás, meg a magas testhőmérséklet. Kontrollálhatatlan álkapocsrángás, szétrágod a szádat. Meg ilyenek. Meg persze ott is lehetsz paranoid, bár az inkább ritkább és a környezettől függ, általában csak ilyen kurva lelkesek, meg bulizósak meg kedvesek lesznek tőle az emberek. Az nagyon addiktív, nagyon hamar rá lehet kapni”. (K.L.)

Személyiség formáló hatása K.L.-re: „Akár idegenekkel, de még olyanokkal is, akik közel állnak hozzád, mindig van benned egy félelem, hogy felfedd magad. Hogy ledobd a páncélt, hogy átengedd azt az illetőt a falakon, amik mögé rejtőzöl. Mert mindenki rejtőzik, kisebb-nagyobb mértékben. [...]Tanultam arra vonatkozóan, hogy amikor józan voltam ezek után, vagy józan vagyok, már jobban meg tudok nyitni, meg ellazulni, mert már voltak ilyen tapasztalataim, hogy ez megtörtént és nem lett belőle gond”.

„Még mondjuk az ecstasy tablettától olyan érzése van az embernek, mint ha teljes boldogságban lenne, ha jól tudom, az összes szerotonint kiszabadítja az agyban, úgy működik. Tehát gyakorlatilag tényleg kémiai boldogságot okoz az embernek a hatás időtartama alatt”. (F.G.)

#### Egyéb említett drogfajták

– F.G. által: „**csanga, penta, bió. Kokain, speed. Gomba.** Próbáltam egy-két kísérleti anyagot, dizájner drogot. Egyszer szerintem véletlenül beleittam egy piába, amiben volt **kati**, vagy **gina**, mert nagyon-nagyon széjjel voltam tőle. **Ketamint** is próbáltam most”.

#### – Kokain:

„Az még az egódat is megdobja és elpusztíthatatlan leszel tőle, nagyon nagy az önbizalmaid, agresszív is főleg, kurvára leterheli a szívet az is. Az a legadiktívabb azok közül, amiket próbáltam. Hát egyszer próbáltam, az nekem elég is volt, tekintve, hogy 20-30 000 egy gramm, hát köszönöm szépen, ár-érték arányban én egy kicsit jobbat várnék”. (K.L.)

#### – Lufi és öngyújtó gáz:

„Olyan cucc, először partikon ismerkedtem meg vele, annyi a lényeg, te is tudsz venni, bemész a Tescoba és nem szódapatron, hanem habpatron. Nem tudom, milyen vegyület, de ez a házi megoldás. Habpatron, belerakod a szódásszifonba, rá a lufi és kijön a gáz. És beszívod, rögtön tudóre kell szívni és annyi a lényeg, hogy elkezd minden rezonálni. És ez partiban

nagyon jó flash, mert teljesen máshogy érzed a világot, minden visszhangzik, minden vibrál és amúgy, szóval tényleg, nem ok nélkül árulták partikban. Nem azt mondom, hogy próbáld ki, de nem rossz, kb 3-4 percig tart és elmúlik. Aztán volt pár ismerősöm, aki gázozott, azt egyszer próbáltam. Az már gimiben volt, az is nagyon undorító. Megveszed a gáz öngyújtó utántöltőjét, benyomod a szádba, leveszed a kupakját, a fogadhoz nyomod és elkabulsz. Hasonló, mint a habpatron, csak sokkal-sokkal károsabb”. (M.N.)

#### – Látnok zsálya:

„Sokkal durvább, mint az LSD. Az úgy néz ki, hogy vannak bizonyos szintek benne, 10x-es, 20x-os, satöbbi. Mi 20x-sat próbáltuk. Meg kell tömni a pipát, meggyújtod, azt is egyből tudóre kell szívni, sokat. Amikor először próbáltam, akkor eltelt mondjuk két perc és mondtam, hogy fúú, én ezt nem érzem. És abban a pillanatban, ahogy ezt kimondtam, maga a föld így feljött a fejem fölé, az nagyon brutál flash, mert megváltozik a dimenzió, így tényleg felmegy a talaj a fejed fölé, ha olyat flashelsz, mint én. Szóval megváltozik a tér, az idő, belassul a hang. Mint a filmekben, mint amikor belassítják a jelenetet és a hang is egy kicsit mélyebb lesz, meg lassabb, meg ilyesmi. Tényleg egy olyat kell elképzelni, de frankón. Na és elvileg két féle ember van, én futottam, haverom meg állt. Szóval tényleg ez a két féle van a látnokzsályától, vagy egy helyben maradsz és szétfleheled az agyad, vagy elkezdesz futni, mert akkora trauma kerül a szervezetedbe, hogy nem bírja feldolgozni és elkezdesz mindenféle hülyeségeket csinálni”. (M.N.)

„– Hál istennek heroinnal még soha sem találkoztam.

#### – Miért hál istennek?

– Mert az számomra is olyan kemény drog kategória, ami még számomra is kemény drog. Amit szűrni kell magának az embernek, az úgy... Inkább tartom magam távol az olyan emberektől, akik szúrják magukat, vagy szúrják embereket”. (F.G.)

Kérdésemre, hogy mihez köthető az egyes szerek használata:

„Hát hogy ha bulizok, akkor általában eki meg amfetamin. Az amfetamin az inkább ahhoz, hogy ha kitombolom magam, de még maradt pár óra, akkor kitarson a lendület. Azonkívül a speedet, általában ha nem aludtam ki magam és rohadt fontos, hogy másnap éber legyek, akkor. Meg szoktam azt néha tanuláshoz is használni. Hát a hallucinogéneket meg így, aaa, már 3 hónapja nem acidoztam, akkor vegyünk egy bélyeget, mert miért ne. Azt kétszer nyomtam buliban, de nem volt jó ötlet. Így általában nem jó ötlet, ha sok ember van körülötted”. (K.L.)

A.B. alany a második interjú időpontjában már egy éve és két hónapja nem fogyasztott marihuánát.

M.N.-es alany 7. osztályos korában szívott életében először füves cigit, barátaival egy idősebb ismerősüktől kapták. Innentől gyakran vásároltak, „*És mindig látták, hogy kicsik vagyunk, fizettünk 2500-at, kaptunk egy félest, meg egy poros szarságot*”. Nagyobb hatású (és mennyiségű) szerfogyasztásra egy idősebb, 30 év feletti társaságban került sor, ahol négyen voltak barátaival (mind kiskorúak). „*Vicces emberek voltak, meg ismerem őket, oltári jó emberek, csak azért furcsák, ha ebbe jobban belegondolsz, hogy miket mutattak a tizenéveseknek. Na mindegy, idősebb korosztály vitt be minket a rosszba. Ott tekertem először, mondták, hogy tekerjük már meg és mi is be voltunk rúgva, mert ittunk vodkát*”. Kérdésemre, hogy miért élt ilyen szerekkel, válasza: „*Mert mindig egy olyan társaságban voltam, akik mindig ugyanúgy csinálták*”.

A társaságnak tehát fontos szerepe van, de a későbbi rendszeres szerhasználat során (főleg a marihuána esetében) előfordul a magányos fogyasztás is.

Az elmondottakból látszik, hogy az alanyokra jellemző a különböző szerek kipróbálása, majd a tevékenységekhez, illetve alkalmakhoz kötött használata. A tapasztalatok és a gyakorlottabb ismerősök története alapján kialakulnak a fogyasztás szabályai (milyen körülmények között érdemes vagy kifejezetten nem ajánlatos). Élményeiket egymással is megosztják, az interjúk alatt gyakran mesélt egyik alany egy másik alannal kapcsolatos közös emléket-ebből is látszik, hogy a baráti körön belül is jellemző a közös használata, de azon kívül is vannak „saját” társaságok.

## 6. Szer hatása alatt bekövetkezett vallásos élmények

Az interjúk elemzése alapján úgy tűnik, az alanyok mindegyikének vallásosságát befolyásolta a szerhasználat, azonban inkább közvetett módon.

„*LSD alatt egyszer éreztem már Isten jelenlétét, bár nem találkoztam vele. [...] Egyszer volt olyan, hogy eggyé váltam egy lényvel, aki a mindenség volt. Aki minden, ami valaha volt, ami valaha lesz, ami valaha-valaha. Az egy kifejezetten kellemetlen, de tanulmányos élmény is volt egyben. De mindegyik élmény magában spirituális valamilyen szinten, ha az ember képes figyelni rá. Én nem tudom azt mondani, hogy ezt csak az agyam találja ki. Mindig van valami olyan plusz érzés a háttérben, amiről az ember tudja,*

*hogy nem én találom ki, hanem ez történik, az van, ez a valóság*”. (F.G.)

Kérdésemre, hogy mit jelent, hogy Istent érezte: „*Olyan érzés, mint például be van csukva a szemed, vagy nem látsz és hátulról átölel téged a párod. És igazából nem látod, nem érzed, csak azt, hogy a bőrödön végig siklik valami, az ő karja. Éreztem egy érzést, amit nem lehet más közelében megtapasztalni. Tehát konkrétan az volt az érzésem, hogy csak és kizárólag Isten közelében érezhetem, vagy amikor ő figyel rám. [...] De magát a tényét elképzelhetetlennek tartom, hogy az agyam kitalál valamit, amit nem is gondoltam, hogy ki tud, bár a tudatalattimban lehet, hogy szerettem volna Istent látni. De akkor viszont nagyon vicces az emberi agy, hogy a tudatalattiból előhív egy tudatalatti vágyat, amit manifesztál úgy, hogy kitalál valamit, hogy hmm, szerintem ilyen lenne, ha Istennel találkoznék és előpzentálja neked és utána tudod, hogy igaz, mert biztos ilyen lenne az élmény. [...] Hiszek benne, hogy akkor talán, mondjuk úgy, hogy kifejezetten önértékelési problémákkal rendelkező ember vagyok, ezért mondjuk úgy, hogy reménykedem benne, hogy elnyertem azt a kegyet, hogy egy másodpercre legalább megtapasztalhassam, hogy milyen lehet egy ilyen hatalmas lénynek a közelében lenni. Nem vagyok benne 100%-ig biztos, de hiszek benne, nekem ez egy ilyen élmény volt*”.

Összegzése: „*Megerősítettek abban, amit egyébként is gondoltam. Hogy létezik halál utáni élet, hogy az élet még ennél is hihetlenebb, mint ahogy valaha el tudom képzelni*”.

K.L. hasonló jellegű élményéhez kötődő szer LSD volt, 500 és 1000 mikrogramm közötti („*A hatásos dózis az már ilyen 50-100 mikrogrammtól van és ilyen 300 mikrótól elég intenzív hallucinációk, téveszmék, stb jönnek*”). Az esemény A.B. lakásán történt, a szer elfogyasztása azonban előtte 12 órával. Az alany bizonytalan abban a kérdésben, hogy ez pusztán hallucináció volt-e, hiszen tudatában van annak, hogy még egyértelműen nem ürülhetett ki az anyag a szervezetéből, viszont erről számolt be: „*az nem egy olyan élmény volt, ami olyan, mint ha egy drog váltotta volna ki. Különbözött, mert meglepően összeszedett volt az egész, mármint hogy így jöttek a gondolatok egymást után, de összeálltak egy egésszé, amit mondtam, amire jutottam*”. Ekkor már, ahogy ő jellemezte, LSD másnaposságban szenvedett és barátait próbálta kibékíteni, egyébként sikeresen. Ez olyan eufóriával töltötte el, hogy részben ennek tulajdonítja az átélteket. Maga az élmény pedig a következő: „*Egy ilyen primitív, pánteisztikus istenféleség jelent meg előttem. Ez úgy manifesztálódott,*

hogy ültem a wc-ben, így égett a lámpa és felnéztem a lámpára, a fénybe. És így láttam, hogy jön rám a fény és hogy én vagyok a fénynek a szolgálója, hogy a világban jót tegyek és teljesen így átéltem. Meg hogy végre van értelme az életnek. [...] Ezért írtam azt, hogy a fény szolgálója vagyok. Az meg, hogy adj erőt, hogy jót cselekedhessek, az meg egy mantra, tulajdonképpen ja, egy ilyen megszólitása ennek az istenfésésnek, vagy minden, vagy jósnak, vagy nevezzük akárhogyt”.

Hatása a gondolkodására: „És én még mindig agnosztikus ateista vagyok, meg minden, de azóta már másképp tekintek a dolgokra”. És hogy mit jelent számára a fény: „a világban lévő jót. Így morálisan, amit jónak tartunk”.

M.N. alany drog hatására vallási jellegűnek mondható élményt nem élt át: „Ha valami komolyabbat szerettem volna elérni, például meditáltam, akkor soha nem drogoztam előtte. Mondjuk egyszer próbáltam, de rájöttem, hogy ilyen módosult tudatállapottal nem lehet, vagy nekem legalábbis nem lehet célravezető eredményem. [...] Csak tiszta tudat állapotban tudsz úgy eljutni más síkokra, úgy, hogy az tudod, hogy igaz, mert ha illuminált állapotban vagy, az nagyon összezavarhatja a tudatot. [...] Talán goa partikon, hogy ott mindenki eggyé olvad és mindenki együtt bulizik és ugyanazt érzi, meg imádja az egészet, ilyenek voltak. Nem tudom, mennyire lehet spirituálisnak nevezni. De szerintem abból a szemszögből lehet, hogy eggyé válsz egy hullámmal”.

Végül pedig A.B. spirituálisnak mondható élménye szintén LSD által történt. „Minden hullámozott, volt színesztéziám, láttam a zenét. Az is egy jó élmény volt, felcserélődtek érzékszerveim. De utána, nem is tudom, ilyen furcsa állapotba kerültem, nem emlékszem vagy 3-4 órára, amikor magamhoz tértem, akkor nem emlékeztem semmire, ami történt velem. Szépen lassan jöttek vissza az emlékek, nulláról visszaépült. [...] Amikor magamhoz tértem, hirtelen arra sem emlékeztem, hogy ember vagyok. Azon gondolkoztam, az is felmerült, hogy biztos Isten vagyok, vagy ilyesmi”. Kérdésemre, hogy más társai éltek át hasonló élményeket és hogy erről mi a véleménye: „Drogoktól látni Istent, az csalás. Bedrogozol, azért drogozol be, hogy ne a valóságot érezd, és utána meg látod Istent, ez nem ellentmondás? [...] Olyan embert tudna megteríteni, aki nem készül fel rá rendesen, nem tudja, mi vár rá, vagy a másik eset, egy olyan közegben készül fel, akik alából vallásosak, alából spirituális jelentést tulajdonítanak a dolognak és egy olyan közegben megy bele a tripbe úgymond. Akkor lehetséges, hogy megtér, mert rávezetik a többiek. [...] Szerintem ha viszonylag erős elképzelése van erről a

dologról, mondjuk ateista, vagy egy bizonyos vallást követ, akkor inkább abban erősíti meg szerintem. Ha meg ilyen kételkedő, akkor valahova lendíti”.

F.G. és K.L. beszámolójában közös, hogy ugyan teljesen más jellegű spirituális élményben volt részük, mégis bizonyos szempontból valósnak érezték és elkülönítették a hallucinációktól, egyfajta látomásként írták le az eseményt. Fontosnak tartom, hogy mindkét esetben előzményként szerepel LSD fogyasztása. M.N. valláshoz kapcsolódó élményt nem élt át. Egy korábbi szakaszban inkább megrendültségről számolt be még gyermekkorából (tehát bizonyos szintű vallásos érzelemben már volt része, azonban nem köthető egyáltalán szerhaszná-lathoz). A.B. alany szintén LSD fogyasztás hatására élt át olyan élményt, ami a hétköznapi észlelésétől<sup>8</sup> merőben eltért, s így ezt spirituálisnak jellemezte. Azonban ő ehhez semmilyen felsőbbrendű erő, vallásos magyarázatot nem társít.

Összességében elmondható, hogy ugyan az alanyok kötik bizonyos tevékenységekhez a különböző szerek fogyasztását, a spirituális élmények elérése nem céljuk vele, s ezekről megoszlik véleményük.

## 7. Saját meglátás, mai vélemény

A modulban szereplő kulcsszavak mindegyike valamilyen szempontból köthető a vallás és a spiritualitás fogalomköreibe. Ezeknek az asszociációknak a célja, hogy némileg árnyaltabb képet adjanak az alanyok világlátásáról. Érdekelt, hogy mennyiben hasonlíthat a vallásosság dimenzióinak skáláján eltérő pontokon elhelyezkedő személyek véleménye, például a lélek vagy az erkölcs kapcsán, hogyan definiálják vajon önmaguk számára.

### – hit

Abban mind a négy alany egyetért, hogy valástól függetlenül mindenki hisz valamiben. A.B. hangsúlyozza, hogy „Én, aki nem hiszek, én is hiszek valamiben. Ez valahogy benne van az emberi alaptermészetben”, hasonló ehhez K.L. véleménye: „Én nem vagyok vallásos, de attól még hiszek dolgokban. Szerintem nem is lehet úgy élni, hogy nem hiszel semmiben. Én például, én hiszek a szeretetben, meg hogy eredendően minden ember jó, max a környezetünk meg az élethelyzetünk, a traumák azok, amik deformálhatják úgy a személyiségét, hogy rossz ember lesz. [...] Hiszek a tudományban, bár ezt így eléggé

<sup>8</sup> A hétköznapi észlelés erősen szubjektív fogalom, megjegyzendő, hogy ebben az esetben magában foglalja az alany által átélt korábbi hallucinációkat.

rossz kimondani, mert ezzel tényleg be kell, hogy valljam azt, hogy a tudomány is egy fajta hit”. Ezenkívül fontosnak is tartják az ember életében a hitet, M.N. szerint egyfajta irányt ad: „Azért gondolom fontosnak, mert ha valaki nem hisz valamiben, akkor könnyen eltévedhet az élete pillanataiban, amikor fontos döntéseket hoz”.

– **lélek**

A.B.: „A lélek számomra ugye gyakorlatilag a tudat, amit az agyunk vetít elének. A lélek úgymond létezik, csak én tudatnak hívnám inkább. Maga a személyiségünk az és itt meg is áll a dolog. Ameddig élünk, addig létezik ez a dolog, a személyiség, de amikor meghalunk, akkor megszűnik”.

F.G. számára egy szellemszerű anyag, mely magába foglalja a tudatot, és egy „ezen túl valami fölsőbb erő, ami irányít, hogy csináljam a dolgokat, mondjam a dolgokat, amiket mondok és reagáljak a dolgokra, amikre reagálok. [...] A lélek az, ami vagyok, igazából”.

K.L.: „Szerintem nincs. Semmilyen jelét nem látom. Van ugye a szellemünk, amivel gondolkodunk, meg vannak ugye az érzelmeink. [...] Az érzékenység, a finomság és a franc tudja mi. Ezt így főleg az embereknek az érző és főleg empatikus énjére egy ilyen kifejezés. Igazából ezt így egyik vallás sem definiálja pontosan, én is csak úgy alkottam ezt a definíció szerűséget, hogy megnéztem, hogy milyen kontextusban használják azt a szót, hogy lélek. Ha lélekről beszélnek, milyen tulajdonságot kapcsolnak hozzá. Szerintem ez neveléses, hogy van bennünk egy ilyen nem anyagi dolog, ami mégis kölcsön hat az anyaggal és ami legbelső lényegünket adja, ami halálunk után majd megmarad és vagy átmegy egy másik élőlénybe, ami épp akkor születik, vagy felmegy a mennybe és egyesül Istennel, ez annyira gyermetes”.

M.N. számára a buddhizmus, illetve hinduizmus elvein alapuló elképzelés szerint egyfajta szikra, mag, ami a halál után tovább száll, azonban nem teljesen azonos a személyiséggel. Ez a válasz teljesen ellentéte A.B. véleményének. Jellemző a kapott válaszokban, hogy a tudat és a személyiség kulcsszavak a meghatározásokban, azonban eltérő súllyal.

– **Biblia**

Az alanyok a szószerinti értelmezést teljesen elvetik.

A.B.: „Mesekönyv”. De utána jelzi, hogy irodalmi alkotásként abszolút méltatja, illetve érdekesnek tartja a benne lévő történelmi információk miatt.

F.G. véleménye: „nem is értem azt, hogy miért olvassák az emberek a Bibliát és így egy az egyben elfogadják az egészet. Szegény csávó, amikor megkapta

a látomásokat ezt szavakba önteni, ezt nem lehet szavakba öntetni”.

– **Isten, istenkép, hit**

F.G.: „Isten számomra a végtelen szeretetet jelenti. Egy létforma, életforma, egy másfajta létező, aki olyan hibetetlen mértékű szeretetet sugároz, amit mi nem tudunk felfogni. [...] Hiszek benne, hogy van teremtő, hiszek benne, hogy intelligens tervezés részesei vagyunk, hiszek benne, hogy az a teremtő figyel ránk, jót akar nekünk és valamire vezet”.

K.L.: „ha már Isten, akkor nekem egy ilyen pánteista felfogásom van. [...] Az számomra neveléses, az ilyen megszemélyesített és ha már Isten, akkor szerintem az egész, anyagi-nem anyagi, az egész valóság, a mindenség az az Isten, vagy ha egy kicsit antropomorfizáljuk, akkor a szeretet. Meg a jóság”. A hittel kapcsolatban a véleménye: „Az hogy hit, az is ilyen kétélű fegyver. [...], szerintem a hit hozzátartozik az emberi természethez”.

M.N.: „Tehát ez az apai hit, ez a szülői hit, szülői szeretet, hogy te feltételek nélkül megbízol valakiben és elhiszed neki azt, amit mond és nem keresel hozzá semmilyen bizonyítékot, vagy érvet, vagy bármilyen logikus magyarázatot. Hanem egész egyszerűen mivel tudod, hogy ő az apád, vagy ő a teremtőd, vagy ő az útmutató, a mestered, ezért elhiszed neki”.

Mindhárom válaszban megfigyelhető Istennel kapcsolatban a szeretet, mint kulcsfogalom.

– **univerzum, energia, karma**

Ugyan F.G. gondolkodásában meghatározó a kereszténység, de az univerzumot egy „polkorrekt” kifejezésnek tartja. „Leülsz beszélgetni valakikkel beszélgetni a témáról, akik kifejezetten ateistán állnak a dolgokhoz és mondd nekik, hogy de hát Jézus szeret téged, ők beszélnek tovább. De ha azt mondd, hogy köszönöm az univerzumnak a dolgokat, akkor azt fel tudják fogni, meg el tudják fogadni. Mások is mondják, hogy jaj az univerzum. A felsőbb erő, akinek csak köszönöm a dolgokat, aki csak elintézi, ami miatt hálát érzek, ami miatt köszönetet tudok kifejezni. [...] a vallásképem, vagy hitem az nem egy definiálható karakter, gondolatban benne van, de ettől függetlenül nevet adni valaminek, amit fel sem tudjuk fogni, az olyan emberi dolog. Hogy most címkét rakunk rá”.

K.L.: „A világot azt energia mozgatja, vagyis pontosan az energia változás, de én nagyon utálok ezt a New Age-es, ezós, spirituális változatát ennek, tehát ettől én a falra mászom. Már túl sok fizikát tanultam, hogy ilyen spirituális szempontból jelentsen ez nekem valamit”.

M.N.: „Sokáig azt gondoltam, hogy a karma egy

olyan dolog, ami úgy öröklődik tovább, hogy sikerült egy olyan dolgot elérned az életben, ami tovább öröklődik. És nem te magad öröklödsz tovább, hanem te magad azon dolog által öröklödsz tovább, amit létrehozta az életedben. Legyen az egy filozófia, egy tárlalmány. Írás, művészet, kultúra, bármi, ami utána fejleszti az emberiséget, a társadalmat, a bármit. A közös gondolkodásunkat, az egyenlőséget”.

– **lelkiismeret**

K.L.: „Azt mondják, hogy az bennünk az isteni rész. Ami emlékeztet minket arra, hogy mikor csináltunk rosszat”. Ezek után a tükörneuron-hálózattal magyarázza először az emberek empátiás készségét, majd a lelkiismeretet.

M.N. véleménye: „Van egy afrikai népcsoport, nem tudom hol, de ők úgy gondolják, hogy a szív, az egy háromszög. És ha valami rosszat csinálsz, akkor ez fordul egyet a húsodban, a mellkasodban és az fáj neked. Az európai ember számára az a lelkiismeret, [...] véletlenül vagy szándékosan valakinek rosszat tettél és ez fáj. És ez is a megszokás kérdése, mert ott úgy gondolják, hogy minél több rosszat csinálsz, egy idő után kiváj egy utat, és egy idő után már nem a húsodba fog fordulni a háromszög, hanem lesz egy útja. [...] És valahogy így képezem el, és ha ebből a filozófiából kiindulok, akkor a lelkiismeret az egy olyan dolog, hogy ha valaki nem szokott hozzá, hogy valami rosszat csinál, vagy illegálisat, vagy valami olyan dolgot, ami nem konvencionális, ami nem elfogadott dolog, akkor rossz érzés tölti el. De minél többször csinálja, egy idő után megszokja. Mert ez is gyakorlás kérdése, hogy például ha jó eredményeket gyakorolsz, akkor az is lehet, hogy furcsán fogod érezni magad és mondjuk azt, ha nagyon csúnyán becsicskulok, nagyon előzékeny, nagyon udvarias, de minél többször csinálod, ez ösztönössé válik. És az a lényeg, hogy ilyen embert akarsz magadból formálni”.

– **jóság, gonoszság**

A.B.: „Én hiszek abban, hogy az emberek alapvetően inkább jók, és hogy ha valaki mondjuk bünt követ el, akkor sem érdemel feltétlenül büntetést, hanem inkább rehabilitációt. Hogy meg kell vizsgálni, hogy miért követte el ezt a bünt, meg kell vizsgálni, hogy a társadalomba valahogy vissza lehessen illeszteni. Ha meg nem olyan nagyobb bűn, hanem kisebb dologról van szó, amit ugye elítél a társadalom, az meg általános dolog. Mindenki követ el olyan dolgokat, amiket esetleg helytelennek ítélt meg akár saját maga is. Ezt is lehet bűnnek hívni, de nem olyan horderejű, mint egy törvényileg tiltott cselekedet. [...] Egészséges embereknél alapvetően mindenkinben megtalálható a jóság, csak meg kell találni. Én ezt a munkámban is használom. Mondjuk van egy rossz gyerek és nem bele

kell dobni a rossz gyerek skatulyába, hanem meg kell találni az értékeit és ez minden gyerekben benne van”.

A résztvevők egymástól függetlenül a helyes és a helytelen cselekedetek közötti határ megítélését nagyon szubjektívnak tartják. Érdekes volt számomra, hogy K.L. alany gyakran használta a jóság szinonimájaként a fény szót, például egy olyan történetben, ahol a Közel-Keleten egy édesanya megkegyelmezett fia gyilkosának: „És de az is nagyon durva volt, hogy egy anya, ott van előtte a gyerekének a gyilkosa és nem öli meg. Sőt utána az volt, hogy nyilván ott volt a gyilkosnak az anyja is, és ott ölegették egymást az áldozatnak az anyjával. És érted, ez elvileg egy olyan fal két ember között, hogy az én gyerekeim megöli az te gyerekedet. Én meg ezért bosszúból megölöm a te gyerekedet – fordítva – és nem. Tehát ja. Ott például nagyon sugárzott a fény, annál a jelenetnél. De mondom, a legkisebb jócselekedettől a legnagyobbig”. Hogy számára mi ennek a pontos jelentése: „Ez egy szimbólum valamilyen szinten, de közben meg amikor átéltem, akkor meg tényleg... Hogy nekem, nekem szükségem van a fényre, mert egy kis elveszett lélek vagyok, vagy mit tudom én. Vannak azért nehéz, voltak már nehéz időszakok az életemben, amikor úgy éreztem, hogy kéne a fény és szerencsére azt éreztem, hogy mindig kaptam valakitől fényt, mert látod, itt vagyok, meg nem vagyok örült, meg semmi. És túlléptem a bajaimon. Nem tudom, így átjár és amikor azt érzem, hogy majd teljes sötétségben leszek, úgy, hogy majd látom, hogy körülöttem vannak emberek, akik teljes sötétségben vannak, akkor majd én. Én leszek az, aki számukra sugározza. Ezt nagyon nehéz így megfogalmazni. És nagyon nehéz lehet ezt így értelmezni, hogy én azt állítom, hogy nem vagyok spirituális, meg vallásos. Nem tudom. Nem tudom azt mondani, hogy nem létezik valami, hogy nincs valami magasabb célja a világnak, amit hogy ha meg tudnánk, akkor így értelmet nyerne az egész üres f.szság. Úgyhogy így ezt nem tudom máshogy mondani. De meg tudom fogalmazni úgyis, hogy minden embernek a földön ki vannak elégítve az alapszükségletei és mondjuk azt csinálja, amit szeretne. És azzal van, akit szeretne és kábé boldog életet él. Nyilván ez soha nem lesz így, de ha már mondani kell valamit”. Ő is kiemelte, hogy a jó és rossz közti különbség megítélése relatív, de megemlítette, hogy szerinte evolúciós okai is lehetnek annak, hogy „jónak azt mondjuk, ami jó nekünk”.

– **erkölcs**

A.B.: „Az szokott lenni az érv a jó-rosszal kapcsolatban, hogy a vallásra azért van szükség, mert ez egy erkölcsi nevelést is ad, vagy erkölcsösséget az embernek.



Ez azonban nem igaz, mert ha azzal éred el az embernél, hogy jó legyen, mert hogy jutalmat kap, illetve azzal éred el, hogy ne legyen rossz, mert akkor büntetést kap, akkor az én egyéni életfilozófiámban ez nem jelenti azt, hogy valaki jó! [...] Egyéni meggyőződés, szerintem nincs szükség vallásra, hogy ez kialakuljon”.

K.L.: „Az erkölcs egy olyan dolog, amit kapunk a neveltetés által. Apáink, vagy anyáink által. Az erkölcs egy olyan dolog szerintem, ami szerint viselkedünk, egy bizonyos életstílus, viselkedésforma, egy tanítás, vagy egyfajta kialakított életkép. [...] Persze, szembe kell néznünk a ténnyel, hogy nincs abszolút morál és ez egy szélsőségesen relatív fogalom, hogy mi a jó és mi a rossz, nyilván. Mindenkinek az a jó, amit jónak lát, és mindenkinek az a rossz, amit rossznak lát, azért vannak ilyen fő csapásirányok, amik mindenkinek a jót jelentik”.

A kapott válaszok alapján az alanyok inkább a szocializációt tartják az erkölcs kialakulásában fontosnak, a vallással nem függ össze számukra.

#### – szeretet

K.L.: „Erős érzelmi vonzódás két, maradjunk embereknél, két ember között. Ha szeretsz valakit, akkor a saját érdekedet azt háttérbe tudod szorítani, annak érdekében, hogy az ő érdeke érvényesüljön. [...] elfogadás, támogatás, vágyasz a másiknak a társaságára, de mondom ezt akár ilyen romantikus szerelemre gondolsz, akár barátok, vagy család. Hát úgyhogy, nekem a legfontosabb dolog az egész világon. Erre is egy pár éve jöttem rá, hogy tulajdonképpen csak annyit szeretnék az életemtől, hogy szeressenek, meg hogy én is szerethessek mást és ez a kettő ne kerüljön konfliktusba”.

M.N.: „Vannak mélyebb fokozatai, mélyebb rétegei. Szerintem a legfontosabb fajta szeretet az az együttérzés. Az a fajta együttérzés, ami tényleg a teljes belátást adja neked, hisz ha együtt tudsz érezni másokkal, empatikus vagy olyan szinten, hogy tényleg átérzed, mindenféle szempontból a rossztól kezdve a jó emberek tetteit, hogy miért csinálta, vagy milyen volt a gyerekkora, milyen volt a háttere és hogy miért. Szóval igazából a környezet az, hogy átérzed, hogy ha itt nőttél volna fel, akkor te is ilyen lettél volna. És ez az igazi szeretet”.

Az Istenfogalom kapcsán ugyan fontos elem volt a szeretet, fordított irányban már nem figyelhető meg összekapcsolásuk.

#### – újjászületés/lélekvándorlás, menny, pokol

K.L.: „Engem nem boldogít, ha arra gondolok, hogy nem meghalok és nem megsemmisülök, hanem újjászületek valami más élőlényként. Most komolyan? Végigszenvedek egy életet, összerakok valamit és aztán újra? [...] Hát alapvetően azért inkább jobban tudok

vele szimpatizálni, mint mondjuk egy ilyen mennyország-pokol felosztás. Ha már transzcendencia, meg spiritualitás, akkor ja. De nem tudok benne binni”.

F.G. és M.N. véleménye is hasonlít abban, hogy a halál utáni életben mindketten hisznek. Előbbi elmesélte egy vitáját lelkész édesapjával, hogy mit jelent számára a mennyország. „Katolikus szempontból nézem, akkor is lélekké válnék és feljutnék a Mennyországba, vagy egy pokolba, vagy egy köztes állapotba, de már az is reinkarnáció. Tehát nem a Földön, hanem lélekként”. Ehhez hasonlít M.N. véleménye, aki egyfajta erő továbbélésében hisz, akár új testben, akár a mennyhez és a pokolhoz hasonló „különböző életszintek”-en.

#### – eleve elrendelés, sors

A.B.: „Ugye a körülmények, amik érnek minket életünk során, erősen meghatározzák azt, hogy felnőtt korunkban mivé válunk, vagy mit érhetünk el. Ha ilyen szempontból vizsgáljuk, lehetne sorsnak hívni, de olyan értelemben, hogy valami felsőbb hatalomban nem hiszek. De ilyen értelemben, hogy környezeti hatások, meg valamennyire a velünk született tulajdonságok valamennyire meghatároznak minket, olyan értelemben igen”.

F.G.: „Ez a szabad akarattal szemben álló dolog, én hiszek abban, hogy létezik szabad akarat is és szabad akaratodból választhatod, hogy egy utat csinálj ezen a Földön, amit hívhatunk már úgy, hogy eleve elrendelés, mert ugye végigmész, mert te választod, hogy végigmész-e ezen az úton. Csak az út két pontján tudsz választani, tehát ott van szabad akaratod, a kettő között csak mész”.

#### – véletlen

F.G.: „Biztos, hogy vannak véletlenek is, de az egy olyan univerzumban, ami ennyire meg van csinálva, egy véletlen sem lehet véletlen. Oka kell, hogy legyen, hogy az történik. Full véletlennel én még nem találkoztam. Persze lehet, hogy nem tudom felfedezni vagy megérteni, hogy mi az, ami véletlen és mi az, ami nem véletlen. De nem, minden okkal történik”.

K.L.: „Sokáig azt gondoltam, hogy az tényleg van, mert tulajdonképpen minden csak fiziko-kémiai reakcióknak az eredménye, és azok meghatározott törvények szerint zajlanak le. És mivel meg van határozva, hogy bizonyos helyzetben bizonyos anyag hogy reagál, lehet, hogy ezt mi emberek pontosan nem tudjuk, de eddig minden arra utal, hogy ez így van, akkor valóban van predesztináció, ha nem is ilyen vallásos értelemben. Viszont közben meg ugye a kvantum-mechanikában, nem értek nagyon hozzá, de úgy tudom, hogy ott van teljesen véletlenszerűség, randomitás. [...] Ezek után mégis, ha azon a szinten van vélet-

len, akkor az kihát minden másra is. Az alacsonyabb szerveződési szinteket azokat meg nehezen ismerjük, meg vannak a mérés, meg szellemi korlátai az emberiségnek, úgyhogy én nem tudok erről ítéletet mondani, hogy tényleg minden előre meghatározott és az egész világ egy ilyen megváltoztathatatlan úton halad valami felé, vagy tők véletlen van és káosz. Hát én inkább az utóbbi pártján állok, de mondom, nem vágom, hogy mi a helyzet”.

A vallással kapcsolatos saját meglátásra és mai véleményre vonatkozó modul egy másik kérdése, hogy létezik-e olyan vallás, amivel a megkérdezett tud azonosulni (a sajátján kívül, amennyiben van ilyen). A résztvevők mindegyike kifejezte, hogy több, vagy akár az összes vallásnak léteznek olyan elvei, elemei, amik szimpatikusak számukra. Megfigyelhető, hogy a buddhizmus mindegyik interjúban kiemelkedett:

„Nemrég olvastam, egy cikket, hogy nagyon alkalmazkodó a buddhizmust, tehát még talán ezt tudom elképzelni, hogy a modern társadalmakban is a legtovább kitartó vallást lehetne. Nemrég olvastam a neten, bedobtak egy random cikket, hogy a dalai láma nyilatkozta, amúgy még 1988-ban, hogy egyszer eljut odáig a technológiai szintünk, hogy létre tudunk hozni mesterséges intelligenciát, akkor azt mondta, hogy számára elképzelhető, hogy mesterséges intelligenciában fog újjászületni gyakorlatilag. Tehát a buddhizmus annyira alkalmazkodó, annyira elfogadó, hogy neki még ez is belefér. Ez nagyon, nagyon jól kialakított vallásnak tartom, jól meg van konstruálva, meg sokáig el is tarthat, de az is egy vallás”. (A.B.)

Ezzel együtt a kereszténység alapelvei is szimpatikusak, jellemzően a szélsőségek taszították az alanyokat. M.N. véleménye: „Jézus is olyan tanításokat adott, ami az elfogadásról szól. Ha megnézzük a nyers filozófiáját, akkor nem biztos, hogy tudnék találni, mondjuk én nem vagyok annyira otthon a Bibliában, valamilyen szinten ismerem, de olyan dolgot nem mondott, vagy kizáró dolgot. Szerintem ő is befogadott volna mindenkit a maga idejében, ha meglátott volna egy afroamerikait, egy ázsiait, egy bármilyen nemzetiségű embert, akkor őt is szívesen megtérítette volna. És a békére, a szeretetre épített”.

K.L.: „Szóval kereszténységénél ez a mindannyian Isten gyermekei vagyunk, hogy a megdobnak kövel dobd vissza kenyérral, meg azt csináld másokkal, amit magaddal tennél. Ezeket a princípiumokat nyilván nem a keresztények találták ki. Ennek már megvan a hagyománya, Mezopotámiában is megvolt, főleg keleten, Ázsiában volt ennek hagyománya. Taoisták, buddhisták. Hát a buddhizmussal abszolút, meg ez

a brahmanizmus, meg ezek a mindenféle irányzatai a nem buddhista részének az indiai vallásoknak. És ott is, ez a szemlélődő, ne ártsunk senkinek, egyek vagyunk az univerzummal, csak porszemek vagyunk, legyünk alázatosak, ez is tők szimpatikus. Még az iszlám is, hogy van konkrétan 5 szabály és abból az egyik az, hogy adjál alamizsnát a szegényeknek. Az már másik kérdés, hogy öld a hitetlent. Meg úgy általában a vallások ezt az elmélyülést, jámborságot, jó cselekedet, erkölcsös életet propagálják és ezzel nem tudok vitatkozni, csak szerintem nem kell hozzá Isten, meg spiritualitás”.

Az iszlám említésre került F.G. esetében is: „Az iszlám, ha jól tudom, ha nem a média által hangoztatott dolgokat nézem, akkor az is a szeretet vallása. Az lenne igazán a szeretet vallása, ahol a többi embert el kéne fogadni és segíteni kellene nekik. Most az, hogy mit hoz ki ebből a sok követő, az már megint egy más dolog”.

## 8. Hogyan tartja manapság a vallását

A.B. alany életének szignifikáns része a vallás, de nem saját lelkiélete miatt, hanem a munkája szempontjából. A tanításban fontosnak érzi, hogy minél jobban megismerje diákjait, ehhez hozzátartozik hitük tisztelete. Nagyon kis esélyt lát rá ugyan, de elképzelhetőnek tartja a megtérést: „Amikor majd érzem a halál közelségét, majd visszatérek, de már ez is elég lehetetlennek tűnik számomra, bár ahogy az emberi természetet ismerni vélem, ez alól én sem vagyok kivétel. A halálfelelem, az talán rávinné időskoromban”. Szokásokról beszámolni még az ateizmusára vezető fordulat előtti időkből sem tudott. A babonáság az egyetlen, amiről nehezen tud leszokni, egészen konkrétan az úgynevezett „lekopogásról”. Ahogy jelenlegi hozzáállását jellemzi: „ha én elítélem a vallást, mert erőszakos, akkor én se lehetek erőszakos”.

F.G. alany ritkán imádkozik, alkalomadtán templomot is látogat. Etikai kódexként hivatkozik a vallás szerepére az életében. Új szokása pedig: „Kitaláltam a keresztvetés helyett, hogy összeteszem a két tenyerem és vagy fölfelé, vagy pedig fentről lefelé húzva köszönöm meg a dolgokat. Ez sokkal ceremonálisabb és nagyon-nagyon, engem megnyugtat”. Mai véleménye pedig: „Maga az, hogy megköszönök dolgokat, ez maga a vallásos élmény, amit felvettem magamra. Az, hogy jobban értékelem a valóságot, meg ami történik benne, meg hogy egyszerű dolgoknak így tudok örülni.[...] Leginkább azt sikerült realizáltatni bennem

az egész droghasználatnak és spirituális élményeknek, hogy becsüljük meg nagyon ezt az életet, mert hibetelenül különleges dolog. És nem biztos, hogy kapunk rá lehetőséget, hogy még egyszer ilyen dolgok történjenek”.

K.L.: „hogy a tudományos módszertan nagyon hatékony és az emberiség olyan dolgokat ért el, amik lehetetlenek csak a tudománnyal, de ettől még nyilván ez a tudás sem végtelen és nem teljesen megbízható. Úgyhogy, attól függetlenül, hogy a tudomány által diktált szabályok szerint próbálok élni az életemet, meg boldogulni, nem tartom kizártnak, hogy mondjuk ahogy ma látjuk a valóságot, így tudomány görcsövén keresztül, az esetleg nem teljesen így van, és hogy vannak ilyen misztikus-transzcendens-spirituális akármilyen dolgok, amikről egyszerűen nem szerezhetünk tudomást, mert egyszerűen nem tudjuk igazolni, hogy tényleg nincsenek ilyenek és ezért is vagyok agnosztikus, mert szerintem ezt posztatlanság nélkül nem tudja egy ember elhinni”. A kábítószerhasználat kapcsolatban: „Furcsa a kapcsolat az ezzel az egész drogos témával, de nagyon nagy hatással volt rám és nem lennék az az ember, aki most vagyok, ha ezt nem csináltam volna”.

M.N. „Hát például ha veszek kenyeret, akkor mindig megkeresztelem. [...] Néha, ha olyan dolgot mondanak, ami nekem is tetszik, akkor mondom, hogy Ámen, úgy legyen! [...] ha valamit nagyon szeretnék, vagy vizsgán vagyok, vagy valamit akarok, akkor mondom, hogy add meg Istenem, hogy sikerüljön. Aztán később rájövök, hogy most mi van. [...] Ja, meg a Húsvét, ha tudok, akkor böjtölök előtte, Nagypénteken. Meg azért karácsonykor megemlékezem Jézusról. [...] Most jó lenne azt mondani, hogy a holdújév ünnepét is megtartom, de azt még csak nemrég kezdett el érdekelni, hogy milyen szép lehet”. Ezenkívül tartózkodik az istenkáromlástól.

Láthatóan a legtöbb kereszténységhez köthető szokást M.N. tartotta meg, annak ellenére, hogy jelenleg inkább buddhistának tartja magát. Ez összefügghet az erős gyermekkori vallásos impulzusokkal, neveléssel, ami a többiek esetében nem volt jelentős, vagy érzelmileg nagy hatású.

## Összegzés

Az interjúk elemzése alapján alanyokról elmondható, hogy az átlagnál több ismerettel rendelkeznek a különböző vallásokkal kapcsolatban. Meggyőződés terén a legkevésbé vallásosnak az ateista A.B. mondható. Válaszaiban lázadás és ellenérvek jelentkeznek, de mellette megfigyelhető logikai

érveken alapuló elismerése a vallás egyes funkcióinak.

A következő a mérlegelő álláspontot képviselő, magát agnosztikus ateistaként definiáló K.L. A kérdésekre a legtöbb esetben tudományos válaszokat igyekezett találni, felekezethez nem tartozik, valláshoz köthető szokásai nincsenek, azonban nem tartja elképzelhetetlennek felsőbbrendű erők létezését. Ezekben ugyan nem hisz, de egyértelműen nem tudja kijelenteni, hogy a jövőben sem fog.

A csoporton belül legvallásosabbnak mondható F.G. és M.N. Nem határoztam meg közöttük sorrendet, mivel teljesen más típusú meggyőződés és gyakorlatok jellemzik őket (annak ellenére, hogy a kereszténység hatása nagyon erős mindkettőjük életében).

Így tehát a dimenziókban való elhelyezkedés szerinti sorrend (a legkevésbé vallásostól a leginkább vallásosig): A.B. < K.L. < F.G., M.N. A Szántó féle csoportosítás alapján (Szántó 1998:14) kijelenthetjük, hogy mindegyik alany a vallásilag immobilitás dimenziójában helyezkedik el.

Érdekes volt látni, hogy a vallásosnak mondható alanyok képesek függőségüket összegegyeztetni hitükkel, nem fogja vissza őket a szerhasználatban (eltekintve attól, hogy M.N. meditáció alatt nem használ tudatmódosító szereket).

A kutatás igazolta hipotézisemet a csoportra vonatkozóan. Mindegyik alanyánál megállapítható, hogy közvetett vagy közvetlen módon, de a rendszeres droghasználat megerősítette vallásossággal kapcsolatos nézeteiket. A fogyasztás kialakulásában közös elemek voltak a nyitottság érzet, a társaság befolyása, az első fogyasztást illetően az iskolai környezet. A rendszeressé válásban már inkább a magánéleti, illetve családi problémák.

Elgondolkodtató az az alanyoknál észlelhető tendencia, mi szerint idegenkednek a keresztény egyházak intézményesült formáival szemben, a vallási előírásokat sajátosan értelmezik. Sokkal megengedőbbek, toleránsabbak és a szigorú szabályokkal szemben helyezkednek el az alanyok. Vajon ez a szekularizáció hatása, vagy esetleg összefüggésbe hozható az illegális szerhasználatból adódó folyamatos szabályszegéssel, ami így kihat a világnézetre, s ezáltal a spirituális nézetekre is? A függőségből (és a különböző szociális problémákból) eredő másság hatása lenne?

Vajon a kutatás során felsejlő, a buddhizmus iránti nyitottság pusztán a baráti társaság hasonló személyiségei miatt jellemző, vagy esetleg egy társadalmi szinten is jelenlevő tendencia, ami egyfajta

alternatívaként szolgál keresztény egyházak népszerűségének csökkenésének következtében? Véleményem szerint, általánosságban a népszerűség elsősorban annak köszönhető, hogy gyakran inkább életmódként jellemzik, mint vallásként. Alapértékei nem állnak feltétlenül messze keresztényiektől, de a szigorú előírásoktól, megkötésektől mentesek, a szabályai olyan „megvonások”, amiknek van gyakorlatnak mondható értelme. Külső szemlélő számára békés, egy központi személy imádatától mentes és jóval individualizáltabb a keresztény egyházakkal szemben.

### Felhasznált szakirodalom

- Andorka Rudolf 2003 *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Demetrovics Zsolt 2009 szerk. *Az addiktológia alapjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
- Ferenczi Zoltán 2001 *Drog és vallás – Előéletek és előítéletek*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- Földvári Mónika 2014 Vallásszociológiai perspektívák. Vallásosság és spiritualitás Magyarországon országosan reprezentatív vizsgálatok tükrében. *Kapocs*, 13 (4):55-63.
- Földvári Mónika – Rosta Gergely 1998 A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. *Szociológiai Szemle*, 1:127-139.
- Fürst Zsuzsanna 2001 Az abúzus szerek csoportosítása. In Fürst Zsuzsanna – Wenger Tibor szerk. *A kábítószerkérdés orvosi, jogi és társadalmi vonatkozásai*. Budapest, Ifjúsági és Sportminisztérium.
- Horváth Pál 1996 *Vallásismeret*. Calibra Kiadó, Budapest.
- Molnár Adrienne – Tomka Miklós 1990 Ifjúság és vallás. In Lovik Sándor – Horváth Pál szerk. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest.
- Molnár Attila 1998 Új vallási jelenségek. In Lugosi Ágnes – Lugosi Győző szerk. *Szekták, új vallási jelenségek*. Pannonica Kiadó, Budapest.
- Szántó János 1998 *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Tomka Miklós 2010 Vallási helyzetkép. In Rosta Gergely – Tomka Miklós szerk. *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értékrend Vizsgálat 2008. évi magyar eredményei*. Ocipe Magyarország, Budapest, 404-407.

### Internetes források

- Molnár Ferenc 2008 Addiktológiai alapfogalmak. Rév Szenvédélybeteg-segítő Szolgálat, Kecskemét. ([http://www.revkecskemét.hu/pdf/Addiktologiai\\_alapfogalmak\\_2008\\_februar.pdf](http://www.revkecskemét.hu/pdf/Addiktologiai_alapfogalmak_2008_februar.pdf)). (Letöltés: 2018. 04.13.)

### Alapfogalmak

- No Drog*, 2008.04.06. (<http://www.nodrog.eoldal.hu/cikkek/kabitoszerek/Fogalmak.html>) (Letöltés: 2018. 04. 13.)
- Fogalomtár I., Drog (Drug). *Nemzeti Drog Fókuszpont* ([http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-i/#Drog\\_](http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-i/#Drog_)) (Letöltés: 2018.04.13.)
- Fogalomtár II., Pszichotrop anyag (Psychotropic durg/substance). *Nemzeti Drog Fókuszpont*. ([http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-ii/#Pszichotrop\\_](http://drogfokuszpont.hu/fogalomtar/fogalomtar-ii/#Pszichotrop_)) (Letöltés: 2018. 04.13.)

## A HANKISS-JELENSÉG, AZ ÉMBERI JELENSÉG

[DOI 10.35402/kek.2019.3.8](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.8)

### Absztrakt

Hogyan összegezhetnénk Hankiss örökségét? Mít hagyott örökül a sokoldalú gondolkodó? Hankiss Elemér a folyton kérdező értelmiségi, az igazi public intellektuel megtestesítője volt. Hankiss munkásságára jellemző a folytonos kísérletezés. A szociológus ki mert lépni a dobozból, mert gondolkodni. Nem rémült meg az új tudományterületektől, amikor válaszokat keresett. Az elmúlt évben két nagy munka tisztelgett a szociológus előtt. A Helikon szerkesztésében megjelent Hankiss Emlékkönyv és a Mislivetz Ferenc által szerkesztett Magyar Tudomány Hankiss különszáma. A szociológus személyisége és munkássága inspiratíván hatott a különböző tudományterületek kutatóira.

### Abstract

How could we sum up the heritage of Elemér Hankiss? What was left behind this multi-talented thinker? He was the embodiment of an intellectual always in search of truth, in the service of public. His overall work is a through-and-through, never-ending experiment. The sociologist was brave enough to step out of his box, and to think. When looking for answers, he was not scared by the new branches of science. Last year two great work paid homage to the genial sociologist – the Hankiss Emlékkönyv published by Helikon, and a Hankiss supplement of the Magyar Tudomány edited by Ferenc Mislivetz. The personality and oeuvre of the great sociologist had an inspiring effect on the researchers of various fields of science.

Még történész-hallgató diákként azt a tanítást kaptam: amikor kutatok, mindig legyen egy jó, releváns kérdésem. Hankiss írásai arra tanítanak, hogy merjek kérdezni, és sok kérdést tegyek fel arról a problémáról, amivel foglalkozom. A válasz korántsem evidens, sőt nem feltétlenül létezik egyetlen érvényes és helyes válasz, egyszerre többféle megoldás is elfogadható lehet. Mára klasszikusnak számít Natalie Zemon Davis *Martin Guerre visszatérése* című mikrotörténeti munkája, ahol hőseit dön-

tésképes, cselekvő emberekként ábrázolja, ráadásul úgy, hogy bemutatja az egyes döntési alternatívákat. Hankiss *Emberi kalandjában* is hasonló gondolatok jelennek meg – úgy vélem, a történész hallgatóknak Natalie Zemon Davis mellett több Hankisst is kellene olvasniuk annak érdekében, hogy releváns kérdéseket tudjanak feltenni és többféle választ is képesek legyenek megfogalmazni.

Hankiss Elemért nem ismertem személyesen. A 2014-es kőszegi nyári egyetemen meghallgathattam egy előadását, de soha nem nyílt alkalmam négy szemközti beszélgetésre. Mégis, az idősebb kollégák részletes beszámolója alapján folytonosan kérdező értelmiséginek látom, aki sok oktató és kutató társával ellentétben kíváncsi volt a kérdéseire kapott válaszokra (is). Írásait olvasva klasszikus értelemben vett *public intellectual* volt, vagyis vállalta, hogy érthetően és nagy közönséghez szól. Kísérletezett, nem rémült meg az új tudományterületektől, amikor válaszokat keresett. Ki mert lépni a „dobozból”, s mert paradigmát váltani, másképp gondolkodni. Az akadémiai értelmiség nem fogadta be egyöntetűen, ellenben az átfogó témák iránt érdeklődő publikum annál jobban magáénak érezte szemléletét. Hankiss tágitotta, átlépte a tudományok közötti határokat, könnyedén és elegánsan közlekedett az egyes diszciplínák között, ahogyan ő fogalmazott „oszillált”.<sup>1</sup> Sokan nem értették, míg mások csodálattal nézték a működését. Hankisst valójában a legfontosabb filozófiai problémák, a lét és a nemlét, az értelmetlenség és értelem különbsége érdekelték, ezekről a fogalmakról gondolkodott a legtöbbit.<sup>2</sup> Irodalmárként kezdte pályafutását, és public intellectualként fejezte be.<sup>3</sup>

1 Mislivetz Ferenc: Tudományon innen és túl. *Magyar Tudomány*, Hankiss különszám, 2018/10:1435-1439.

2 Mislivetz uo. 1435-1437. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.1>

3 Csepeli György: Egy 21. századi tudós a 20. században – Hankiss Elemér életei. *Magyar Tudomány*, Hankiss különszám 2018/10:1466-1470 - <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.5>; Mátay Mónika: A múlt csapdái a jelenben. *MT* uo. 1488-1492 <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.7>; Mislivetz uo.

Miért fontos megértenünk Hankiss Elemér tudósi-emberi gyökereit? A Debreceni Egyetemen, ahogyan ő mondja, a Tündérbertben nőtt fel, abban a korban, amikor Klebelsberg Kuno politikájának köszönhetően a két világháború között pártolták a magyar kultúrát, fejlesztették a hazai egyetemeket, többek között a Debreceni Egyetemet is, ahol Hankiss János irodalmár tanított és élt a családjával. Hankiss a két háború közötti időszakra jellemző középosztályi, értelmiségi nevelést kapott, amely meghatározta egész pályafutását. A német megszállás, holokauszt, világháborús vereség, orosz megszállás szétzilálták a gyerekkor boldog világát, a trauma az élete végéig elkísérte. Az értelmiségiek közül sokan külföldre menekültek, sokan itthon maradtak és beilleszkedtek, alkalmazkodtak az új politikai rendszerhez. Megint mások perifériára szorultak, megtűrtékké, tiltottakká váltak. Hankiss itthon maradt és ez utóbbi utat választotta.<sup>4</sup> Ezen a bizonytalan, sokszor homályos úton járva alakította a pályáját közel negyven éven keresztül, a rendszer-váltásig, majd jutott még szűk negyedszázad, amikor szabadon gondolkodhatott és írhatott.

A Hankiss-életműről két áttekintés látott napvilágot a közelmúltban. A kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete (iASK) két és fél évvel a halála után, 2017. június 8-9.-én Hankiss Elemér tiszteletére nemzetközi emlékkonferenciát rendezett. A konferencián számos külföldi és magyar előadó jelent meg, előadásai írott változatait a Miszlivetz Ferenc által szerkesztett Magyar Tudomány *Hankiss különszáma* (2018) tartalmazza. A kötetnyi anyag célja Hankiss tudományos eredményeinek, szellemi hagyatékának, és inspiráló képességének bemutatása, amihez több tudományterület kutatói járultak hozzá tanulmányaikkal. A szövegeket sikerült az életpályát tükröző gondolatmenetre felfűzni, a személyes hangvételű írásoktól nyomon követhető az irodalmár, majd szociológus Hankiss, később a korát megelőző, töprengő tudós, akinek felvetéseit a mikro-történezesek és a Big History irányzat művelői is figyelemre méltónak tartják. Ezután olvashatóak a bizonytalanság koráról szóló tanulmányok, majd a biológusok, fizikusok dolgozatai. A kötet kuriózuma, hogy posztthumusz Hankiss esszéit közöl magyarul *A kvantummechanika és az élet értelme* címmel, amelyre Kroó Norbert, fizikus reflektál (10:1572-1579).

Ugyancsak 2018-ban a Helikon Kiadó gondozásában, Takács M. József szerkesztésével megjelent

egy Hankiss-életrajz. Az utóbbi műfajában eltér a *Magyar Tudománytól*, míg a Hankiss különszám tematikus szerkesztett, tudományos dolgozatokat közöl, a Hankiss Emlékkönyvbe Hankiss családtagjai, barátai, munkatársai jegyezték rövidebb-hosszabb, személyesebb hangvételű, szubjektív emlékekre épülő szövegeket. Mindkét válogatás célja a Hankiss Elemér munkássága előtti tisztelgés, de műfajából adódóan a két kiadvány más olvasóközönséghez szól, másféle írásokat közöl, az egyikben a tudóst, a másikban inkább az embert látatják a szerkesztők – már amennyiben a kettő szétválasztható és szétválasztandó. Valamelyest igen, ezt mutatja a két válogatás.

A Hankiss-Emlékkötet sokféle írást tartalmaz közel 30 szerző tollából, amelyeket Takács M. József öt nagyobb témakörbe szerkesztett. Az első fejezet, az Emlékezések családtagok, közeli barátok visszaemlékezéseit tartalmazzák, a második, a Tanulmányok Hankiss-ról, illetve a Hankiss által inspirált, tudományos igényességgel megírt munkákról szólnak. A harmadik fejezet a kőszegi műhely tevékenységét mutatja be, a negyedik fejezet a korábban megjelent, Hankissal készített interjúkból, míg az ötödik, egyben utolsó fejezet az életút fontos dokumentumaiból közöl válogatást. Az előszót Takács M. József jegyzi, az utószót pedig az özvegy, Zétényi Lili személyes, már-már intimnek mondható írása zárja, ahol a szerző bepillantást enged privát, családi életükbe. A kötet válogatott fényképgyűjteményt is tartalmaz, ami lehetővé teszi az olvasó számára, hogy még plasztikusabb képet alkothasson Hankissról.

A két kötetnyi anyag szerzői között van átfedés, ami nem véletlen, hiszen mindnyájan Hankiss kollégái, barátai, követői voltak. Írásomban a Hankiss által felvetett problémaköröket tárgyaló tanulmányokat mutatom be.

Hankiss Elemér pályájának megértésében Bokányi Péter és Csepeli György kalauzolja az olvasót már csak azért is, mert Hankisst irodalmárként és szociológusként ismerik a leginkább a tudományos életben. A tanulmányok kontextusba helyezik a gondolkodót és az életművét. Az irodalmár Bokányi Péter *Ne hadarj!* című írásában elemzi Hankiss János, az apa és Hankiss Elemér, a fiú életútjában párhuzamos eseményeket. Az irodalomtörténész apa pályája sok szempontból hasonlóságok fedezhetőek fel. Hankiss János klasszikus értelmiségi a Horthy-kori Magyarországon. Olvasott, tájékozott, több nyelven beszélő értelmiségi, aki Nyugaton,

<sup>4</sup> Csepeli György uo.

Genfben és Párizsban végzi egyetemi tanulmányait, majd az első világháború után a Debreceni Egyetemen marad megbízott egyetemi tanárként. Később pályát módosít, zenetörténettel kezd foglalkozni.<sup>5</sup>

Fia, Elemér, és a két nagyobb testvér, pezsgő szellemi légkörben, középosztályi közegben nőnek fel, az édesapa mintakép a számukra. Amikor Hankiss 1993-ban lemond a Magyar Televízió elnöki posztjáról, boldog, hogy újra szakmájának élhet. Hankiss Elemér az élete végén visszatért az irodalomhoz, az ő eredeti szakmájához. „Ne hadarj” – üzent Hankiss János Budapesten tanuló fiának – vagyis beszélj érthetően. Hankiss megfogadta apja tanácsát, az írásaiban mindenképp. Bokányi szerint Hankiss egy új, értekező nyelvészmenyt honosított meg a magyar irodalomtudományban: tūpontos, sallangoktól mentes hang volt az övé. Nagy hibát követünk el, ha azt vizsgáljuk, hogy mely tudományterületen milyen eredményeket ért el Hankiss. Életműve abban igazán egyedülálló, hogy a diszciplínák között mozgott, egyiket összekötötte a másikkal, életművében a gondolatör számát.<sup>6</sup>

Hankiss szellemiségének kulcsát Csepeli György *Egy 21. századi tudós a 20. században* című szövegéből érthetjük meg. Hankiss (családja miatt) az 1950-es években nem juthatott képzettségének megfelelő szerephez. Dolgozott „multinál”, a Ferunion külkereskedelmi vállalatnál, majd az Országos Széchenyi Könyvtárban. A forradalom után visszavették a könyvtárba, majd az MTA Irodalomtudományi Intézetében helyezkedett el. Hankiss irodalomtól való eltávolodását 1977-ben megjelent kötete vetítette előre, amely már a társadalomhoz való közeledését jelzi. Az értékvizsgálati kutatások során Hankiss szociológus énje bontakozott ki. Csepeli szerint Hankiss a modern, álmodó értelmiségiek archetípusa. A korabeli szociológiai trendek szerint a 20. század legfőbb problémája az elmaradottság kérdése, az ekkor született munkák az egyenlőség hiányát mutatták be az élet különböző területein.<sup>7</sup>

Hankiss meghatározó szociológiai témájú művei is az 1970–80-as években láttak napvilágot. A hatalom ekkoriban már nem üldözte a szociológiát abban az értelemben, hogy a diszciplína kiléphetett a „burzsoá áltudomány” skatulyából, de az Aczél-i kultúrpolitika szigorúan ellenőrizte a szociológu-

sok munkálkodását. Hankiss édesapja révén tudta, hogy a tudományos élet nélkülözhetetlen előfeltétele a nemzetköziség, a külföldi szakmai beágyazottság. Értékkutatási elemzései kapcsán összehasonlító vizsgálatokat végzett, más országok értékkutatási eredményeit vetette egybe a magyarországi értékekkel, így eleget tett a „nemzetköziség” kritériumának. Csepeli szerint a „hankissi jelenség” abban rejlik, hogy kilépett a hagyományos akadémiai keretek világából. Ezzel párhuzamosan hatást gyakorolt a közvéleményre, hiszen közérthetően írt. A dilemma kifejezés helyett például a hétköznapi értelemben is használt csapdát alkalmazta, így az olvasók könnyedén megérthették mondanivalóját. Hatása – Csepeli szerint –, hogy közgazdasági, szociológiai és társadalomtudományos fogalmak használata helyett közérthetően írt le társadalmi jelenségeket.<sup>8</sup>

A társadalmi csapdák kérdéskörét boncolgatja Schöpflin György, politológus, az Európai Parlament képviselője is. Schöpflin a társadalmi csapdákat a Bibó-i zsákutcahoz hasonlítja, majd kifejti, hogy Nyugat- és Közép-Európa kapcsolatát „aporetikus” jellegű hatalmi viszonyok hálójaként értelmezhetjük. A szerző Európa két részét állítja szembe egymással. Úgy véli, a kontinens keleti felén másként értelmezték a közpolgáriságot (citizenship), a nyugat-európai kritériumokhoz képest gyengébbnek tekintették. A cselekvőképesség problémáját nem orvosolták, az értelmiségi, kognitív elitek a kommunizmus idején biztos pozícióhoz jutottak, amelyeket bizonyos mértékig a rendszer konstruált. Ez az új osztály bebetonozta magát, hatalmát sikeresen tovább örökölte. Gátolták a felfelé irányuló társadalmi mobilitást, ennek az lett az eredménye, hogy társadalmi zárványok alakultak ki, élükön a hegemónikus elittel. A kommunizmus összeomlásakor ez az önjelölt elit tovább örökölte magát, képviselői liberálisként, demokratikus szocialistaként jelentek meg az új rendszerben. A Nyugat elfogadta ezt a felállást, az ex-kommunista elit ily módon sikerrel folytathatta a korábbi társadalmi kirekesztést. Hosszan lehetne sorolni a társadalmi csapdákat a Nyugat és a Kelet között, idetartozik – Schöpflin szerint – a közép-kelet-európai államok téves várakozása az Európai Unióba való beléptetésére, a Nyugat és Kelet kölcsönös értetlensége egymás iránt, egymás nem ismerése, az idealizálás, és a másik fél leértékelése, lenézése. A szerző bemutatja Közép-Európa hamis narratíváit, azt a törté-

5 Bokányi Péter: „Ne hadarj”. *MT* 10:1457-1461. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.4>

6 Bokányi uo. 1461-1464.

7 Csepeli uo. 1465-1477.

8 Csepeli uo. és Csepeli György: Hankiss Elemér és a magyar szociológia. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018:157-168.

neti fejlődést, miszerint a hatalmi aszimmetriákat, Nyugat- és Kelet-Európa különböző konfliktuskezelési módszereit. Közép-Európa a 2004–07-es bővítés során arra várt, hogy valóban csatlakozhat Európához. A tizenöt uniós tagállam úgy gondolta, hogy Közép-Európa integrálható Nyugat-Európába. Schöpflin úgy véli, ez volt a csapda akkor is, és most is ez.<sup>9</sup>

A megnemértettségek, a téves elvárások, konfliktusok bizonytalanságot szülnek. A válság, bizonytalanság Hankiss világának visszatérő, központi témája. Nem véletlenül. A gazdasági válság hatása a történetírásban is erőteljesen érzékelhető. A 20. század végére a nyugati történészek elveszítették a kapitalizmus története iránti érdeklődésüket, ami a 2008-as világválság következtében ismét meghatározó kutatási témává vált. 2008-at követően világszerte válságkutató csoportok, tanszékek, kutatási projektek alakultak, amelyekben a krízis előzményeit, okait, következményeit kutatták. A probléma szerves része a bizonytalanság megjelenése az élet különböző területein. A világ vezető egyetemei, többek között a Harvard Egyetem, létrehozta a „The Study of Capitalism”, a Cornell a „History of Capitalism” központot, ahol az amerikai kapitalizmus történetét vizsgálják. A kutatók az amerikai kapitalizmus vállalkozástörténetére, elhibázott gyáralapításaira, a gyári munkások és az újonnan érkezett gazdasági migránsok módszeres vizsgálatára vállalkoztak. Az elemzés a történettudomány számos területére – munka, kultúra, gender, állam, gazdaság és környezetvédelem – kiterjed. Az egyetemek célja egyértelműen a kapitalista fejlődés szerteágazó diskurzusának kutatása lett, amihez szemináriumokat, konferenciákat, nyári egyetemeket szerveznek. A világválságot követő bizonytalan gazdasági légkörben több meghatározó munka is született.<sup>10</sup>

A bizonytalanság korát éljük, ez a bizonytalanság az élet minden területén megjelenik, a tudományban, és az én-válságban is.

9 Schöpflin György: Közép-Európa és az európai „társadalmi csapda” – az EU-terápia kudarca Közép-Európában. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018:230-251.

10 lásd bővebben: Jürgen Kocka *The Short History of Capitalism*. 2016; Neal D. Larry: *The Cambridge History of Capitalism*. Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 2014; Alexander Anievas – Kerem Nisancioglu: *How West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*. Pluto Press, London, 2015; Amiya Kumar Bagchi: *Mankind and the Global Ascendancy of Capital*. Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2006; Sven Beckert: *Empire of Cotton: A Global History*. Knopf, New York, 2014.

Jody Jensen, iASK kutató vizsgálatát is Hankiss Elemér inspirálta. Jensen állítása szerint a Hankissal történt egyik beszélgetése során hallott először az axiális korokról, amikor az emberi gondolkodásnak és a cselekvésnek a múltban lejáratott paradigmaváltásai újra bekövetkeznek. Minden paradigmaváltás egy válságos, krízissel teli időszakot előz meg. Jensen véleménye szerint a dogmatikussá vált feltevések hátráltatják a tudomány fejlődését, az egyik ilyen feltevés szerint a tudomány már minden kérdésre megtalálta a megfelelő választ és csupán a részleteket kell kidolgozni. A világról alkotott ismereteink folyamatosan alakulnak, a tudás átadásának és szemléletének módja ellenben nem változik. A tudomány és a társadalom között egyre mélyebb szakadék tátong, mivel a mai tudományos diskurzus túlságosan szakosodott, szétaprózódott. A tudás bizonyos diszciplínákban váratlanul jön létre és változik meg egyik napról a másikra, más területeken pedig több évszázad is eltelhet, mire a paradigmaváltás megtörténik. A tudományban irreálisan nagy szerepet tölt be a validálás, amely kvantitatív statisztikai adatsorok elemzése során történik meg, ezzel olyan tényezőket zárnak ki az elemzésből, amelyek meghatározóak lehetnek az elemzés során. Ez a folyamat játszódik le számos társadalmi kérdés és kihívás során, a jelenlegi migrációs válság és terrorizmus esetében is. A paradigmák újraértelmezése sokszor csak akkor történik meg, amikor generációváltásra kerül sor. A sztenderdekhez való alkalmazkodás számos esetben cselekvésképtelenséget idéz elő, például a kormányzati és vállalatvezetési struktúrában, a demokrácia gyakorlatában. Ez a folyamat csak bonyolódik, mivel a kutatások számtalanszor összefonódnak azokkal az aktuális hatalmi elvárásokkal és struktúrákkal, ahonnan az anyagi finanszírozásukat kapják.<sup>11</sup>

Jensen szerint a jelen kor válságait az elmúlt 300 évben uralkodó mechanisztikus világkép, vagyis a világot gépezetként felfogó szemlélet köti össze. Ez alapján mind árucikkek vagyunk, így a tökéletes működés leköti a „gépkezelőt”, az élet értelmetlenné válik. Felül kell emelkedni a mechanisztikus dilemmán. A válságot megerősíti, hogy a kapitalista multinacionális vállalatok – hatalmuk fenntartása érdekében – szövetségesre találnak a nacionalista államok kormányzaiban. Ebből kifolyólag sztrájkok, tüntetések zajlanak világszerte a gazdag hatalmi elit ellen. A különböző „gyámkodó intézmények”

11 Jensen, Jody: A társadalomtudományok új szerepe a komplexitás korában. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018:169-202.



(WTO; IMF; EU) beavatkozása csak elmélyíti a problémákat. Jensen szerint változás csak akkor következhet be, ha új paradigmátikus megközelítés jön létre, amelynek alapja a holisztikus megközelítés.

Jensen a tudományos paradigmaváltást sürgetni, miszerint a humántudományok és a természettudományok nem egymás ellenségei, sőt valójában egy közös ellenségük van, az oktatási rendszer, amely az elavult struktúrákat támogatja, és nem képez fiatal, kritikus gondolkodókat. A mai kutatóknak arra kellene törekedniük, hogy a tudományterületeket összekössék, és transzdiszciplináris módszertant hozzanak létre.<sup>12</sup>

Az elavult oktatási rendszer részben a tudományok válságához köthető, Igor Stipic és Dimitar Nikolovski, fiatal szociológusok munkáiban egyaránt megjelenik az oktatás válsága és a kritikus gondolkodók kinevelésének mellőzése. Az egyetemek jövőjétől a jövő egyeteméig című tanulmányban a két fiatal tudós a megnövekedett hallgatói tüntetésekből vezeti le érvelését, amellyel eljutnak a jövő egyeteméig. Véleményük szerint a Bolognai-rendszer bevezetésével járó változások kapcsán tüntetések, petíciók, tiltakozások különböző formái jelentek meg Európa-szerte. A legkedvezőtlenebb tényező – állítják a szerzők – a neoliberais paradigma, vagyis az oktatás elértéktelenedik, a hallgatóra csupán mint olcsó munkaerőre tekintenek az egyetemek, a tudás eszközzé válik, az oktatás szerepe pedig kimerül abban, hogy kitermeli a gazdaságban versenyképes munkaerőt. Az oktatás kvázi piacként jelenik meg ebben a modellben, ahol az egyetemi rektorok, dékánok státuszra és rangra játszanak, úgy, mint a sport világában a futballmenedzserek. A kritikai gondolkodásnál fontosabbá válik a pénz. A diákok a tudás helyett diplomát vásárolnak, egyetemi élményt, az universitasok pedig ezzel bevételeiket növelik. Európa nagy egyetemei úgymond „megmarketingelik” magukat, a minél több diák, annál több pénz elvét követik. Céljuk egyértelmű, a piac szereplőivé akarnak válni. Ebből következően az oktatás válságába került, az egyetemek nem kritikus gondolkodókat nevelnek, hanem a hiszékenységet favorizálják. Ez a válság Európa-szerte társadalmi, politikai feszültségekkel jár együtt. Hankiss ezt az állapotot nevezte a bizonytalanság korának. Különbséget kell tenni információ és tudás között, az információ=tényközvetítés, a tudás komplex, valódi megértést jelent. A 21. századi egyetem már nem

12 Jensen uo., valamint A Hankissizmus dialektikája. *MT*, 10:1524-1529.

ilyen – a fiatal kutatók szerint. A jövő egyeteme politikától mentes, kritikus kutatókat nevelő intézmény, ahol saját regionális és releváns nézeteket tanítanak. Mindemellett az oktatás-kutatás-hallgató kapcsolat kiépítése is kulcsfontosságú.<sup>13</sup>

A szociológus Vitányi Iván szerint is az átmenet korát éljük, amelynek egyik fő vonása a bizonytalanság. Hankiss gondolatvilágából kiindulva kezdi érvelését, miszerint két Magyarország-eszme létezik egymással párhuzamosan. Az egyik, amelyet a magyarok sorsán gondolkodó nagy elődök, mások mellett Széchenyi, Kossuth, Ady és Bibó alkottak, de nézeteiket a társadalom egy kisebb rétege értette meg csupán. A másik Magyarországhoz tartozik a feudalizmust őrző többségi társadalom. Hankiss ezért a közgondolkodás megváltoztatásán munkálkodott, ebből a kezdeményezéséből jött létre a „Találjuk ki Magyarországot” mozgalom. Sajnos kevesen értették meg a mozgalom lényegét, amely így nem váltotta be a hozzáfűzött reményeket.

A modernizáció kutatói a glóbuszt fejlettségük szerint különálló régiókra osztották a 20. században. Ennek értelmében az észak-amerikai és a nyugat-európai térséget centrumokként határozták meg, míg a világ egyéb területei képviselik a félperifériákat és a perifériákat. A múltban úgy tűnt, a bizonytalanság csak a félperifériát jellemzi, mára ez a felfogás radikálisan megváltozott. Jelen világunkban a bizonytalanság hatással van a perifériára is, mely folyamat a világ különböző változásával hozható összefüggésbe. Hankiss érdeme, hogy a nyugati szerzőkkel egy időben fogalmazta meg, hogy a közép-európai régió a bizonytalanság korába lépett, olyan állapotba, amelynek nem ismerjük a folytatását.<sup>14</sup>

Ez a bizonytalanság jelenik meg az én egzisztenciális válságában is. Az amerikai szociológus, James Skelly Hankiss műveiben az én egzisztenciális válságát vizsgálja. Megmutatja, hogyan próbál Hankiss egy olyan víziót felvázolni, amely segítségével az emberek túlléphetnek a létükben rejlő értelemválságokon, amit Hankiss az amerikai terrortámadást követően, 2001. szeptember 11-e után fogalmazott meg egy esszében. Az új fogyasztói civilizáció képtelen választ adni az emberi lét lényegi kérdéseire, a reklámvilág csak felszínes alternatívákat kínál, melyekre

13 Igor Stipic – Dimitar Nikolovski: Az egyetemek jövőjétől a „Jövő Egyeteméig”. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018:251-264.

14 Vitányi Iván: Hankiss Elemér emlékére. *MT* 10:1446-1449. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.2>

az emberek mindaddig vevők, amíg az állam, vagy más intézmények nem kínálnak alternatívát a számukra. Hankiss írása kapcsán lehet beszélni arról, hogy a halál tagadása a nyugati fogyasztói civilizáció egyik fő jellemzője, mely tényhez szorosan kötődik a klasszikus hadviselés megváltozása. A 21. századi háborúkban, a terrortámadásokban a civil társadalom az ellenség, így elsősorban civilek válnak áldozatokká, és nem katonák. Vagyis, a civilek halála nem pusztán a háború mellékterméke, hanem a célja.<sup>15</sup>

Hankiss Elemér gondolkodásmódja meghaladta a korát. Ugyan nem volt történész, de amint sok élenjáró, történeti kérdéseket is felvetett. Mátay Mónika írásában fejtegeti Hankiss történeti jellegű kérdéseit. Mátay szövegéből megtudhatjuk, hogy Hankiss Elemér a történész Makkai Lászlóval közösen jegyzett *Anglia az újkor küszöbén* című kötete az angol reneszánszt és a polgári forradalmat tárgyalja. Ezt a gondolatsort emeli ki Pók Attila történész is. Pók szerint a Hankissnál csaknem 14 évvel idősebb Makkai Lászlót, aki ekkor már nagy tekintélyű történésznek számított itthon, édesapja révén ismerhette Hankiss. Makkai olvashatta Hankiss Hamlet-esszéit, így esett társszerzőjére a választás. Az *Anglia az újkor küszöbén* című munkában Hankiss fogalmi keretei illeszkednek a nála idősebb Makkaiéhoz. A történeti munkát követően Hankiss Elemér még egy angol vonatkozású művelődéstörténeti munkát adott közre *A régi Anglia hétköznapijai* címen, amelyben a Spectator folyóirat írásából közölt válogatást.<sup>16</sup> Mátay szerint Hankiss *Diagnózisok* címen közreadott népszerű elemzése részben történeti vonalat követ, pontosabban kultúrtörténeti témával kezdődik, ahol a szerző a köszönés természetével foglalkozik. A köszönés – állítja Hankiss – a társadalmi önkép lenyomata. Ha alaposabban szemügyre vesszük a magyarországi köszönési formulákat, világosan érzékelhető a társadalom zavarodottsága. A Horthy-kor alá-fölé rendeltségi rendszere keveredik az egyenlőségi elvekre épülő új társadalomban. Ez a jelenség érzékelhető a mindennapi életben is – olvashatjuk Mátay Mónika tanulmányában.<sup>17</sup>

15 Skelly, James Malachy: Hankiss „fogkréme” ma – a jelenkori háború és az én egzisztenciális válsága. *MT* 10:1515-1523. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.10>

16 Pók Attila: Mit tanulhatnak a történészek Hankissról? *MT* 10:1507-1514. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.9>

17 Mátay Mónika: A múlt csapdái a jelenben. *MT* 10:1487-1498. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.7>

A mikrotörténeti megközelítés során a kutatásban az egyén, a many people /ordinary people/ vagyis a kisember kerül a vizsgálat fókuszába, a mikroszkóp lencséje alá. A mikrotörténészek szerint a hétköznapi ember maga alakítja az életét, nem pusztán a politikai, gazdasági, társadalmi körülmények foglya-áldozata, hanem aktív cselekvő, a sorsa irányítója. Az egyén viselkedése, önálló cselekvései Hankiss számára is központi kérdésként jelennek meg.<sup>18</sup>

Z. Karvalits László történész a Mátay-féle gondolatmenetet folytatja, tanulmányában is a cselekvő kisember és egy tárgy van a középpontban és persze Hankiss, mint renitens újhistorikus. Z. Karvalits egy porcelán fogpiszkálótartó történetéből kiindulva jut el az újhistorikus Hankissig. A porcelán fogpiszkálótartó egy korábban nagyon sikeres termék egyszerű utánpótlása, amely az USA-ban terjedt el. Az 1894-es amerikai tarifatörvénynek köszönhetően olcsóbb lett a díszített porcelán tárgyak importja. Egy egyszerű, hétköznapi tárgyat vizsgálva emberi sorsokhoz jutunk el, a jelentős, átfogó változások visszavezethetőek egy-egy kisebb eseményhez, amelyek nagyszabású folyamatokat indítanak el. Az újhistorikus egyik kezével ad, a másikkal elvesz – állítja Z. Karvalits. Mit jelent ez? Az újhistorikus bizonyos dolgokat, eseményeket, embereket kiemel a homályból, másokat veszni hagy, Hankiss, mint született újhistorikus válogat az állítások sokaságából.<sup>19</sup>

A Mátay-féle gondolathoz visszatérve, Hankiss a mikrotörténeti kiindulóponttól, szemlélettel jut el a makro szintig, sőt a Big History megközelítésig (David Christian fogalom-képzetéig). Hankiss *Az emberi kaland* megírása során tudatosan lép ki a dobozból, s vet fel az emberiségre vonatkozó, alapvető kérdéseket. Úgy, ahogyan teszi ezt a közelmúltban világhírűvé vált izraeli történész, Yuval Harari, az egykor középkori hadtörténelemmel foglalkozó kutató, aki eredeti kutatási témájától a Big History műfaja felé fordult. Harari szerint az ember a túlélés érdekében kultúrát hozott létre, Hankiss ezzel párhuzamosan azt állítja, hogy az emberek szimbólumokkal, vagyis védőpajzsokkal vették körbe magukat. A védőpajzs nélkül az emberek nem tudtak volna életben maradni szellemi, testi értelemben. Harari és Hankiss esetében két intellektuális ka-

18 Mátay uo., 1490-1492.

19 Z. Karvalits László: Hankiss Elemér mint renitens újhistorikus. *MT* 10:1499-1506. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.8>

landorról beszélhetünk – mondja Mátay.<sup>20</sup> Számos történelem elrugaszkodik a szigorú értelemben vett történelmi diszciplínától, ami a vizsgálódás fókuszát túlságosan leszűkíti. A társadalomtörténelem szerint Hankiss *Az emberi kalanddal* egy olyan „klubhoz” tartozott, ahol tudományok közötti határokat át lépve közlekednek a tudósok, a diskurzus nem egy szűk szakmai közegben folyik, hanem interdiszciplináris keretek között.

A Yuval Harari és Hankiss Elemér munkásságában kimutatható párhuzam más tudományterületet képviselő kutatóknak is szemet szúrt. A fizikus Boda Dezső Mátay Mónikához hasonlóan elgondolkodott a Hankiss Elemér *Az emberi kaland* (1997) és Yuval Harari *Homo Deus* (2015) című könyvében felmerülő párhuzamokon. Mindkét gondolkodó az emberi civilizáció, a kultúra kialakulását boncolgatja munkájában. Az ember úgy jelenik meg a szerzőknél, mint a változásokat befolyásoló, cselekvő résztvevő. Létezhet-e olyan olvasat, ahol az ember kevésbé alakító, sokkal inkább a változások passzív elszennvedője? – teszi fel a kérdést Boda. Az emberiség körülvette magát hiedelmek és rituálék, mítoszok és vallások, filozófiák, erkölcsi normák és műalkotások szféráival, amelyeket együttesen nooszférának neveznek. Ezt azért tette, hogy megvédje magát a veszéllyel és félelemmel szemben, amelyekkel egy idegen világban meg kellett küzdenie – idézi Boda Hankisst.

Hankiss munkájának központi motívuma a félelem. Harari már túllépett a szorongó értelmiségi Hankiss-féle álláspontján – állítja Boda. A mai kor gyermeke projektekről, agendákról beszél, funkcionális magyarázatai vannak, amelyek célratörők. A központi motívum a kooperáció. A homo sapiens társas lény, sikere az együttműködésben rejlik. Harari történelmi és mítoszi a hankissi nooszférának felelnek meg. Mind a két szerző ugyanarra a következtetésre jut, ugyan eltérő nézőpontból. A tárgyak és intézmények mellett a gondolatok és az emberiség közös tudásának is kiemelt fontosságot tulajdonítanak, az emberek, mint aktív szereplők jelennek meg mindkét tudósnál.<sup>21</sup>

A fizikus Boda kiemeli a homo sapiens kooperációs képességét, a nemzetközileg elismert evolúciós biológus, Szathmáry Eörs tanulmányának központi kérdése is az együttműködés, a játékelméletről és a kooperáció, a win/win helyzet szükségszerűségéről

ír. A biológus gondolatmenetét a *Diagnózisok* érvelésére fűzi fel, az evolúciós játékelmélet sikere nagy változásokat indított el. A játékelmélettel foglalkozó kutatások akkor veszítettek a népszerűségükből, amikor a tudósok ráébredtek arra, hogy az emberi viselkedés nem racionális, még a gazdaságban sem, ezzel szemben „*evolúcióban az ágensek viselkedését a természetes szelekció az abszolút racionálisnak tűnő irányba hajtja abban az értelemben, hogy legrátermettebb változatok maradnak fenn*”.

A Homo leszármazási vonal evolúciója is így kezdődik, de nem így végződik – állítja Szathmáry. Mivel valahol „útközben” megjelenik a racionalitástól eltérő, érzelmmel teli viselkedés. A legfontosabb kérdés a miért és hogyan? Az egyik válasz a kulturális evolúció. Mindezek ellenére a kooperációs kutatás az egyik legizgalmasabb terület a tudományterületek közötti együttműködésben. Mivel nincs hely az emberi viselkedés evolúciójának rövid áttekintésére sem, ehelyett Szathmáry a közjó mai képére koncentrálna. A biológus egy példával szemlélteti a társadalmi csapdát. Szathmáry példája: N játékos vagyonából valamennyi értéket betesz a bankba. A betett pénz növekszik, majd a pénzt egyenlően osztják szét a játékosok között. A helyzet csalásra csábít. N úgy gondolja, hogy fizessen többet a többi játékos, nem fog kiderülni, ki csalt, mivel mindenki inkognitóban teszi be a pénzt, de ha mindenki így gondolkodik, akkor senki sem nyer, és a játékosok a társadalmi csapda áldozataivá válnak. Ellenben ha együttműködnek, kooperálnak, mindenki jól jár, win/win helyzet alakul ki. Változtatni kell a szabályokon, hogy az együttműködés váljon domináns viselkedési formává, vagyis vagy átláthatóvá kell tenni a rendszert, fel kell oldani az inkognitót, vagy szankcionálni kell a csalást (ahogy az adóelkerülőket is megbüntetik). A kutatások szerint legjobban a kettő kombinációja működik. Van más megoldás is, a „*közjavakba beadott adományok hozadéka nem-lineárisan nő a kooperátorok számával*”. Két stabilis egyensúly van, egyik, amikor a defektorok miatt az együttműködés szinte szerényen alakul, a másik a magas kooperációs szinten létrejövő egyensúlyi helyzet, amit a nem-kooperatív egyensúlytól egy vízvonal választ el, vagyis a társadalomnak át kell lendülnie a holtpontra, s ha átlendült, akkor már ott is marad – érvel Szathmáry.<sup>22</sup>

Mi sem bizonyítja jobban a kooperáció, a win-win helyzet sikerességét, mint az a magyar film-

20 Mátay uo. 1490-1498.

21 Boda Dezső: Hankiss, Harari és a replikátorok. *MT* 10:1546-1556. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.17.9.2018.10.14>

22 Szathmáry Eörs: Játékelmélet és emberi evolúció. *MT* 10:1540-1545. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.17.9.2018.10.13>

történeti csemege, amit Hankiss kapcsán Csontos-Szabó Sándor producer, filmrendező kínál fel az olvasónak. Kevesen tudják, hogy Hankiss Elemérnek nagy érdeme volt az animációs Oscar-díj megszerzésében 1980-ban. Hankiss ekkoriban a Pannónia Filmstúdió művészeti tanácsának tagja volt, a tanácsnak a stúdió rövid és hosszú távú terveit kellett kidolgoznia. Az úgynevezett Művészeti Tanács egyfajta kulturális cenzúraként működött. Hankiss kiállt Rúfusz Péter *A légy* című, később Oscar-díjas alkotása mellett, amit a Művészeti Tanács tagjai eleinte fenntartással fogadtak. Az ítések féltek a politikai áthallástól, kit lehet azonosítani a légyvel, ki kergeti, milyen olvasatokat hordoz és az esetleges „beleolvasás” milyen következményekkel jár. Hankiss próbálta az értelmezést a politikáról más irányba terelni – sikeresen. Érvéle szerint ilyen film még nem készült, ebben igaza volt, hiszen 1981-ben egyetlen háttér-animációs filmet sem gyártottak, még az amerikai stúdiókban sem.<sup>23</sup>

Ehhez kapcsolódóan, rádiózás történeti adalékként szolgál Kondor Katalin írása. Kondor Hankiss rádiós munkáit dolgozta fel, ami vitaműsorokat, diákok számára készített rádióinterjúkat jelent, amelyekben különböző kérdésekre keresték a választ. Hankiss alapvetően erkölcsi nézőpontból közelítette meg az egyes problémákat. Kondor példaként említi az *Amerika országútján* című műsort, amelynek egyik részében az 1916-ban öngyilkosságba menekülő Jack Londonról esik szó, aki ekkor sikeres, gazdag, boldog ember hírében állt. Hankiss azt vizsgálja, milyen küzdelmek, vívódások sorozata vezetett a tragikus eseményhez, próbálja megérteni a bukás okát. A műsoraiban irodalmi, pszichológiai és társadalomtudományi problémák, válaszok ragadnak a hallgatókra.<sup>24</sup>

Vajon hogyan összegezhethetnénk Hankiss szellemi tevékenységét? Ki volt ő? Folytonosan kérdező ember, válaszokat kereső tudós, diszciplínák között vándorló, örökös kalandor? Az utókorra Hankiss Elemér munkáit, szellemiségét, életszemléletét hagyta örökölni. A kőszegi műhelyben ez a szellemiség él tovább. Hankiss Elemér számos vele készített interjúban, az *Idegen világban* című portréfilmjében is Palo Alto-t deklarálja ideális alkotói életérnek,

műhelynek a maga számára. Hankiss Elemérnek és Miszlivetz Ferencnek volt egy közös álma, amely csak Hankiss halála után valósulhatott meg. Kőszegen 2014-ben az Új-Közép-Európa ösztöndíj-program keretein belül létrejött egy kutatóintézet szellemi alapja, amely hazánkban még szokatlan jellegű nemzetközileg sokoldalú megközelítéseket, társadalmilag innovatív fejlesztési projekteket foglal magába. Hankiss Elemér régi álma volt ez, amit Palo Alto-ban is megtapasztalt. Fekete hattyúnak nevezte az ötletet, a későbbi iASK-ot (Institute of Advanced Studies Kőszeg), amelynek megalakulását már nem élhette meg.<sup>25</sup> Kőszegen, Zétényi Lili hozzájárulásával létrejött a Hankiss Kutató Archivum, erre a célra az Intézet használatra megkapta a Kőszegen található egykori Festetics-Chernel palotát, a Chernel utca 10-et. A Hankiss Archivum anyagát Vecsei Márton rendszerezte, Zétényi Lili engedélyével és segítségével gyűjtötte össze Hankiss solymári otthonában a tudós – elsősorban audiovizuális – hagyatékát.<sup>26</sup> Az Archivum célja, hogy a hagyatékot megőrizze és kutathatóvá tegye. Emellett az újonnan alakult intézetben Hankiss másképp is jelen van, az ő szellemiségében megfogalmazott projekteken dolgoznak a kutatók. Ezek közé tartozik a kreatív város, azaz a Kraft, és a történeti vonatkozásokat feltáró Beszélő Házak elemzés.<sup>27</sup> Az iASK-ban Hankiss kíváncsisága, kérdezősködése, interdiszciplináris szemlélete tovább él.<sup>28</sup>

23 Csontos-Szabó Sándor: Hankiss és a rajzfilmek. *MT* 10:1557-1563. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.15>

24 Kondor Katalin: Hankiss Elemér rádiós munkásságáról. *MT* 10:1564-1571. <http://dx.doi.org/10.1556/2065.179.2018.10.16>

25 Miszlivetz Ferenc: A kérdező ember. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018. 388-419.

26 Vecsei Márton: A Hankiss-hagyaték. In *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon 2018. 377-387.

27 Mátay Mónika: Hankiss Elemér kőszegi műhelye. *Hankiss-Emlékkönyv*. Helikon, 2018. 367-377.

28 E cikk egy korábbi változata felkerült a Közös Dolgaink blog weboldalára.

Dr. Koncz Gábor

MOSOLY, SZERVEZETEK, MŰVEK...  
Bánszky Pál (1929–2015) üzenetei

[DOI 10.35402/kek.2019.3.9](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.9)

Igen, ebben a sorrendben. Első emlékem (sőt: benyomásom) a mosolya. Hoppá... internet... – Bánszky Pál fényképe: Ő volt! Ebben az írásban pályáiv-áttekintést vállalok, utalva a társadalmi körülményekre. Sem szisztematikus, kronologikus életrajzot, sem pedig válogatott bibliográfiát nem állítok össze, csak néhány kiemelt momentumra és műre utalok a címben jelzett hármas tagolású vázlat keretében.

### Mosolyogva...

.... élt, mindvégig. Ez jelenik meg a Róla készült filmben is (Bánszky 2014; Péterfy 2014) – és ez a sugárzó, biztató tekintet a fényképen, az egyik reprezentatív kötete hátlapján (Bánszky 2000). Így, a népi művészek derűjével vállalt feladatokat, formált intézményeket, segített sokakat és alkotott műveket. Tehát: felfogott, elemzett, elfogadott és biztatótt. Indulok a személyes érzékeléssel.

Kezdő közgazdász kutatóként 1974 szeptemberétől dolgoztam a Népművelési Intézet Kutatási Osztályán, Vitányi Iván igazgató megtisztelő és pályafutásomat meghatározó meghívására. Az Intézet szellemi-, profil-elődjét, a Magyar Népi Művelődési Intézetet (MNMI) nagybátyám, Harsányi István (1908–2002) hozta létre, Illyés Gyula és Németh László támogatásával, majd igazgatta 1946 nyarától 1948 nyaráig. Bánszky Pál munkássága hátterének megértéséhez is fontos elméleti, történeti háttér az MNMI-ről szóló, mintaszerű leíró, elemző, dokumentációs kötet (Harsányi 1988). Többek között az is kiderül belőle, hogy egy szervezet létrehozása korántsem az alapító okirat megszövegezésével, bejegyzésével kezdődik (Harsányi Istvánról ld. Koncz 2009). BP esetében is évek hosszú munkája előzte meg a szervezetek, intézmények megalapítását. Ma, amikor a később sok nevű Népművelési Intézet (2016-ban például) mint Nemzeti Művelődési Intézet ismét átalakul és költözik, Bánszky Pál kapcsán is fontos utalni a hosszabb távú történelmi háttérre. Teszem ezt egy alapos, személyi monográfia, illetve intézet-történeti kötet előkészítése érdekében.

Bánszky Pál 1958-tól 1969-ig dolgozott ott, mint a Vizuális Művészeti Osztály munkatársa, tudományos főmunkatársa, majd fősztályvezetője. Amikor megismertem és megtudtam, hogy a naiv művészekkel, művészetekkel is foglalkozik, megerősödött bennem, ebben az intézetben családi fészekbe kerültem. Édesapám, Dr. Koncz Sándor (1913–1983) munkásságának sárospataki teológiai tanári korszakában (1947–1952) ugyanis (vásárlásokkal, reggelikkel, internátusi szobával) segítette a tiszaladányi naiv paraszt festőt, Győri Eleket. (A tanárok ilyen szolgálatáról ld. Bényei 2003). Majd „hátrátételt szenvedvén”, alsóvadászi falusi lelkészként szolgált. Gyermekkoromban, a parókia szobáiban lévő Győri Elek festményeken ugyanazt láttam, mint a nekem oly csodás kinti, sokszínű falusi életben. Én ott, a felnőttek számára gyötrelmes években is a naiv mosollyal megélt, megküzdött, nyers, kemény, szenvedéses, ám mindig derűvel és reménységgel átszőtt világot is érzékeltem. Kuláknak nyilvánított szegény parasztok viselték el és segítették a nyakukra telepített, sorsüldözött, büntetlen kitelepítetteket. Ám a szüretes és a lakodalmak, a szekér- és szán-hajtások olyanok voltak, mint a Győri Elek festményeken.

Az 1970-es évek közepén és később, a Népművelési Intézetben, az évek során együtt dolgoztunk jóval több mint százan olyanok, akik a mai tudományos, közművelődési, politikai, és nyugdíjas élet legszélesebb palettáján, szétszóródva működünk, ám még köszönünk egymásnak. (A nevek felsorolását ld: Vitányi 2014)

Bizony, a Bánszky Pál elemzés sugallja a főhajtást is: „Ő, mely sokan elaluvának...” (idézem Karácsony Sándor egyik tanulmányának címét), tehát „Akik együtt voltak, most mind összejönnek” és az Örökkévalóságból integetnek: Andrássy Mária, Bánszky Pál, Beke Pál, Dienes Gedeon, Fodor Katalin, Harangi László, Hidy Péter, Józsa Péter, Karsai Károly, Karsai Zsigmond, Kellner Gitta, Kovalcsik József, László-Bencsik Sándor, Lendvai Ernő, Sipos Zsuzsanna, Szentpéteri Zoltán, Thoma László, Varga A. Tamás, Vas Anna... és a meghatározó külsősök: Bujdosó Dezső, Kígyós Sándor, Makovecz Imre, Kováts Flórián, Balipap Ferenc...

Azért is gondolok most rájuk, mert szükséges lenne esetükben is elkészíteni a szisztematikus életrajzi áttekintéseket, az üzenetek rögzítése és elemzése érdekében.

Ámde, „míg élők közt vagyunk élők” (utalva Vass Csaba 2000 könyvének címére), például a klubmozgalom szervezésének nagymestere, a szociológus Szász János is sokat tudna mesélni az akkori csapatokról, törekvésekről. Szerinte Bánszky Pál életrevaló, termékeny szervező volt; nem csak mentette a naiv festők művészetét, hanem kapcsolataival az akkor munkálkodókat határozottan segítette, felszínre hozta.

Az Intézet sokszínűségében tetszett tehát az, hogy Bánszky Pál a naiv művészeket, a népi alkotókat és a cigányokat is beemeli az akkor értelmezett kultúrába. Az Intézetben egymással párhuzamosan és vitában többféle törekvés bontakozott ki. Mi, kutatók, amolyan szociológiai eu-tópizmust, tehát tudományos kutatási alapon megvalósítható utópiát képviseltünk. Mások, például Beke Pál, Varga A. Tamás, stb. a művelődési otthonok társadalmi nyitását szervezték. Ez volt a népművelés közművelődéssé szerveződésének időszaka és ebben kiemelkedő szerepe volt Bánszky Pálnak.

### Szervezeteket létrehozva...

... intézményeket kezdeményezve, előkészítve, megalapítva, vezetve, gyarapítva élte egész életét. Munkásságának kronológiáját tömören bemutatja a 2016. október 31-én, Kecskeméten, a Magyar Naiv Művészek Múzeumában, a tiszteletére készült emléktábla avatására invitáló meghívó és több, interneten is elérhető életrajz. (Pl.: Wikipédia, Bácsstudástár [www.bacstudastar.hu](http://www.bacstudastar.hu), Hírös Naptár [www.hirosnaptar.hu](http://www.hirosnaptar.hu))

Született Kabán, 1929. október 31.-én. Édesapját 1944. október 17.-én agyonlőtték a németek. Tizenöt éves korától önállóan szervezte az életét. Hajdúszoboszlóra bejáró diák volt, „Több volt a harcokosi az úton, mint a kerékpár...”. Egy évig asztalos inas is volt, ám miután a mester rátért a koporsó készítésére, abbahagyta ezt a szakmát. Malomban dolgozott, tanulta a molnárságot. Itt fedezte fel a természetes tárgyak világát. Ám jellegzetes rekedtségét is ott szerezte a sok por miatt. Pécsi katonáskodás után Budapesten, a Toldi Gimnáziumba járt. Nem vették fel az egyetemre, mivel segédmunkás volt, ezért továbbra is fizikai munkásként dolgozott, üvegesként. Majd csak 1966-tól ta-

nulhatott tovább. Előbb magyar-történelem szakon középiskolai tanári diplomát, 1968-ban művészet-történész diplomát szerzett Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán.

1958 végétől 1979-ig dolgozott a Népművelési Intézetben. A Vizuális Művészeti Osztály munkatársa, tudományos főmunkatársa, majd főosztályvezetője volt. Itt fogalmazódott meg benne, hogy „az alkotó ember az, aki alkotni akar”. Minden törekvésével a tehetség felismerését és támogatását szolgálta. A művelődési otthonokban működő fotó- és amatőr film szakkörök, klubok, a képzőművészeti körök és a kis galériák szakmai szervezése és működtetése volt a feladata. Ebben az időben 350 képzőművészeti körrel tartotta a kapcsolatot. 20 évig foglalkozott a szakkörökkel. Ő kezdeményezte és vezette Budapesten, a VI. kerületben a Fiala Művészek Klubját.

1957-ben létrehozta Tokajban a Művésztalpet. Ehhez kapcsolódó, 50 évnyi munkásságának lényege az alkotó közösségi kapcsolatok segítése (Bánszky 2003).

Saját pénzén gyűjtötte, vásárolta a népművészek, naiv művészek alkotásait. Az Intézet második emeleti raktárában sok-sok alkotást tárolt, ezeket később Kecskemétnek ajándékozta. Különös érzékenységgel foglalkozott a cigány művészekkel. Elemezte: honnan jöttek, mit hoztak magukkal, mit tudnak, miként burjánzik az életük számos eseménye színes alkotásaikban. Melyek azok a szimbólumok, amelyek erősen hatnak a befogadókra? Gyakorlati munkája során első sorban azt nézte, milyen az alkotó ember, s nem az avantgárd vagy természetelvű, a paraszti vagy más etnikum szerint válogatott. Bánszky Pál jelentőségét készített, meghatározóan fontos tanulmánya (Vitányi 2001).

Nem kerülhet meg az az inkább a közművelődési szakemberek körében terjedő nézet, amely mégis valamilyen ellentétet sejtetett Vitányi és Bánszky között. Ám kifejtett, tételes elemzést nem találtam ennek igazolására, hacsak e cikkem hivatkozásainál feltüntetett Zelnik József (1997, 1998) köteteket nem tekinthetjük annak, amelyek ismertetik az amatőr mozgalmakkal kapcsolatos politikai feszültségeket. Bánszky a naivok, a népi alkotók, a cigányok felfedezésével, bemutatásával, beemelésével tömegmozgalmat indított el. Sokakat mozgósított, segített és ezáltal hatott. Mindezt a központi pártpolitikusok bizonyára már veszélyesnek tartották. Vitányi Iván, aki egész munkásságával ugyancsak a vázolt fő folyamatokon dolgozott, mint intézeti igazgató

kijárói, közvetítói, egyeztetői szerepet vállalt ebben a témában is. Valószínűleg egészen konkrét ellentétek is lehettek, például az akkor felmerült népművészeti szakmai házak létrehozásának ötlete kapcsán. Mindezeket azonban érdemes szakmatörténeti elemzésekre, szakemberekre bízni, nem a *vagy-vagy*, hanem az *és* felmutatása érdekében. Kétségtelen az is, hogy Debreczeni Tibor könyvében utal a Vitányi-Bánszky ellentétre, ám nem ír konkrétumokról (Debreczeni 2012.) A napokban, egy beszélgetés során, valakitől minderre rákérdeztem. „... ugyan már..., összejöttek egy *vitányi* időre” – mondta.

Bánszky Pál 1978-ban egy évig ingázott Kecskemét és Budapest között, múzeumi szálláshelyeken és albérletekben élt. 1977-től a Bács-Kiskun Megyei Múzeumi Szervezet tudományos munkatársa lett, majd 1978-tól megbízott, 1983–1990-ig megyei múzeumi igazgató volt. Ő kezdeményezte és szervezte meg a Magyar Naiv Művészek Múzeumát. Elérte a jellegzetes, „gólyás ház” megvásárlását, majd 1991-től nyugdíjba vonulásáig, 1999-ig annak igazgatója volt.

1982–2007 között a Bács-Kiskun Megyei Népművészeti Egyesület, majd ennek jogutódja, a Duna-Tisza közí Népművészeti Egyesület elnöke volt. 1981-ben ő hozta létre Kecskeméten a Szórákaténusz Játékmúzeumot. Nevéhez kötődik a Cifra Palota – Kecskeméti Képtár megalapítása 1983-ban. 1977-től szisztematikusan megújította a Magyar Naiv Művészek Múzeumát, a már említett saját gyűjteményén kívül jelentősen bővítette az állományt, hiszen nem csak a Népművelési Intézetből, hanem a Magyar Nemzeti Galériából is szervezte, áthozott jelentős gyűjteményeket, pl. 1978–1979-ben, többek között Farkas István, Glücks Ferenc és Tóth Menyhért hagyatékát. Összesen 112 időszak kiállítást szervezett. Amikor csak tehetette, ő kalauzolta, tájékoztatta a látogatókat. Az amatőr művészeti élet kiemelkedően jelentős, meghatározó alakítója és szervezője volt.

A fentiek túlmenően a szülőhelyén, Kabán működő Mácsai Sándor Művelődési Ház amatőr képzőművészeti csoportját is vezette, amely ma Bánszky Pál Képzőművészeti Csoport néven folytatja tevékenységét. Külföldön is jelentősen propagálta a magyar naiv művészetet, 12 kiállítást szervezett, többek között Japánban, Indiában, Angliában.

2007-től a Magyar Művészeti Akadémia Képzőművészeti Tagozatának levelező tagja, majd 2012-től rendes tagja volt. Dolgozott a Tokaji Nyári Művésztelep vezetőjeként, szervezte a „Viselet és csipke” alkotótáborokat. Nevéhez kötődik a Jakab-

szállás külterületén létrehozott, kézműves mesterségek alkotó-táborának elindítása is. Az interneten olvasható életrajzok feltüntetik kiállítás rendezéseit és számos jelentős kitüntetését, fontosabb műveinek és a róla szóló írásoknak a jegyzékét.

### Műveket alkotva...

...alapozta meg és teljesítette ki gyakorlati munkáját, ezzel is nagy örökséget hagyott ránk. A művek összefoglalták és számunkra üzenetként hordozzák elméleti és gyakorlati munkásságát. A szervezeteket, intézményeket előkészítő, létrehozó, működtető munkája elméletileg megalapozott volt. Ez tükröződik kisebb tanulmányaiban (pl. Bánszky 1967, 1968, 1973, 2012) és az alább tárgyalandó nagyobb műveiben. Munkásságát empirikus szociológiai kutatásokkal is alátámasztotta. Jellemző, hogy kiemelkedően fontos konferenciákon, elismert empirikus szociológusok körében adott elő (mint pl. Losonczy Ágnes, H. Sas Judit, Gondos Ernő), „A művészeti nevelés kutatás-módszertani kérdései” címmel (Szemle, 1968). Igen, hiszen ő maga is felméréseket készített, statisztikákat elemzett. Egyik írásában például beszámolt a képzőművészeti körök 300 főt felmérő vizsgálatáról (Bánszky 1968). Éppen akkortájt, az Élet és Irodalomban vita folyt a népművészetekről. Bánszky Pál az aktivitást hangsúlyozta és ezt támasztotta alá felméréseivel, elemzéseivel is.

Leggyakoribb produkciója és így legtöbb műve a számtalan kiállítási katalógussal és kismonográfiákkal jellemezhető. Megnyitók, értékelések, vitavezetések, előadások, interjúk tették gazdaggá életét. Bizony, a művek közé számíthatjuk a már említett, igencsak gyakori tárlatvezetések. Mindezek sok energiát, időt, szellemi ráfordítást igényeltek. A katalógus a napi, heti, látogatói, kortársi szempontból a leghasznosabb műfaj és mű. Kétségtelen azonban, hogy a rádióműsorokhoz, az újságcikkekhez hasonlóan, bizony ez csak „egy napos halhatatlanság”. Ám Bánszky Pál felhasználta ezeknek a ’kis munkáknak’ a tapasztalatait a kismonográfiákban és támaszkodott rájuk az alkotók sokaságát bemutató nagy, rendszerező műveiben egyaránt.

E művek kiemelkedő jelentősége az, hogy Bánszky Pál illusztrált és dokumentált, azaz a megidézett alkotók jellemező műveit fotókon bemutatta, pontos adatokkal rögzítette: ki, mikor, hol, kivel állított ki. Ezután művészettörténész elemezte az alkotásokat. Nagy hatással volt a környezetére.

Itt hívnám föl a figyelmet arra, hogy hajdan a Népművelési Intézetben dolgozott Szentpéteri Zoltán. Az akkor is aktuális népesedési vitában egyszer azt – a később sokat idézett – kijelentést tette, hogy „Nem csak a népesség megtartó képesség, hanem a képesség megtartó népesség is fontos”. Nos, Bánszky Pál ezt fedezte fel és állította gyakorlati és írásos munkássága középpontjába. Azt tehát, hogy a kétkezi munkások, parasztok, betegséggel, családi gondokkal küszködők, a továbbtanulásból kimaradtak számára mennyire lényeges a tárgyalkotás, az abban megnyilvánuló önkifejezés.

Az 1984-ben megjelent *„A naiv művészet Magyarországon”* című monográfia (Bánszky 1984), amely korábbi munkáit is összefoglalja és jelentős háttér-irodalomra hivatkozik. Bevallom, többszöri olvasása, kedvelt nézegetése során mindig a 131. oldaltól induló színes képek gyűjteményének bámulásával kezdem. Itt elidőzök, és innen lapozok előre, a kötet második részéhez, a 32 alkotót névsorrendben bemutató, elemző ismertetésekhez.

Aztán újra meg újra leköt a kötet első blokkjának alapos, művészettörténeti tanulmánya. Ennek első része: *„Utazás az őскеzdetekhez és a gyermekkorba. A naiv művészet felfedezése”* tömör, alapos, illusztrált bemutatását adja a naiv művészet jellemzőinek és megismerkedünk a felfedezés kortörténetével. Ezt követi *„A naiv művészet első hírnökei Magyarországon”* című rész, igencsak tömör, ám meggyőzően illusztratív, kiváló didaktikával felépített fejezete. *„A magyar naiv művészet második hulláma”* részben az 1960-as és az 1970-es évek művészeti törekvéseinek alapos, szemléletes bemutatását olvashatjuk. (További szakirodalmi, elemző folytatását ld. a hivatkozásoknál: Vitányi Iván, Kőhádi Zsolt tanulmányait.)

*„a képzőművészet vadvirágai”* című (a címlapon így, kis a-val írva), magyar és angol nyelvű („The wild flower if fine arts”), látványosan reprezentatív, alapos művében 100 (!) „népművészeti és naiv szemléletű magyar alkotót” mutat be (Bánszky 1997/a). Itt tömören ismerteti az életrajzokat és minden esetben egy jellegzetes mű fotójával illusztrálja a mondanivalóját. Először e kötet esetében is az ismerősökről olvastam el a remek jellemzéseket és csodáltam az ismert, kedvelt képeket. Gajdos János, Győri Elek, Koday László, Vankóné Dudás Juli és sorolhatnám. Ők aztán sodortak tovább. Ez is remekmű, általa megnyílik és kitágul, feltárul egy eddig csak töredékesen ismert világ.

Az alapos bevezető tanulmány először az *„Ősök, előzmények Magyarországon a népművészetben és a*

*provinciális kultúrában”* gazdagon dokumentálja és illusztrálja a témát. Majd a további fejezetekben a naiv művészetek tematikus elemzését taglalja. Mindezt követi a *„Naiv művészet határai”* fejezet, amely a már ismertetett, 1984-es kötet összefoglalása és kibővítése.

A 2000-ben publikált *„Megújuló faragóhagyomány 1973–1998”* monográfia (Bánszky 2000) ugyancsak alapmű. 108 alkotót mutat be remek leírásokkal, magyarázatokkal és természetesen gyönyörű illusztrációkkal. E kötet bevezető tanulmánya áttekinti az 1960-as, 1970-es évek fordulóján kibontakozó, terjedő ifjúsági népművészeti mozgalmakat, a fiatal csoportok küzdelmeit az új látásmódot. Bemutatja a közös műhelyek, alkotóházak létrehozását, határozottan utalva a kiemelkedő társ-szervezők, mint pl. Zelnik József és Makovecz Imre szerepére. Az egészében és részleteiben is kiemelkedő írás különlegessége a játék- és játszótér-készítés tendenciáinak ismertetése, valamint a műalkotások tematikus elemzése. (Szobrok, emlékoszlopok, emlékművek.) A kötet fontos része az az elemzés is, melyben arról értekezik Bánszky, milyen új törekvések indultak el a használati tárgyak készítésében, miként jelent meg a természetes anyag szépsége, hogyan formálódott a kis bútorok és szoba berendezések, templombelső, lakóházi környezet és a népi hangszerek világa. Mindezt egy korábbi tanulmányában Zelnik József így sommázza: „Szolgál az asztal, él a szék” (Zelnik 1976).

## A kor...

...amelyben éltünk, azért is tárgyalandó, a tágabb kortörténeti tendenciákra azért is utalok, hogy segítsem egy történelmileg megalapozott új monográfia előkészítését, továbbá a rendszerváltáshoz vezető út jobb megértését. Bánszky Pál hatalmas, jelentős munkásságának elismeréséhez ugyanis nem elegendő csak a tettek felsorolása, mert ezek igazi értéke a korba illetve értelmezhető. Az 1956-os forradalom és a megtorlás megrázkódtatásai után, a politikai konszolidációval, az 1960-as évek elején kezdődött el a társadalom visszavétele. A későbbi szóhasználatok szerint szaporodtak az „itt és mást”, a „próféták helyett profik” szakmai követelések.

Ez a kor tehát a népművelés kiteljesedésének, közművelődéssé fejlődésének és egyben mai szóhasználattal a rendszerváltás előkészítésének (akkor a fejlett szocializmus építésének) immár történelmi időszaka volt. Ma már egyre inkább elfogadjuk azt a



történelmi elemzési szemléletet, hogy nem annyira a vagy-vagy szembeállítás, hanem az és kiemelése, a máig ható és talán még holnapra is használható elemek a fontosak.

Melyek voltak a közművelődés szempontjából kiemelkedően fontos folyamatok? Íme néhány terület:

- Szellemi, nemzetközi, turisztikai nyitás.
- Ifjúsági, zenei, tömegmozgalmak, beat és más zenei klubok, majd a táncház mozgalom.
- A legkülönbözőbb tevékenységekhez kapcsolódóan, a klubmozgalom elindulása és kibontakozása. Az amatőr művészeti mozgalmak.
- Népfőiskolai kezdeményezések, majd népfőiskolák szervezése.
- A kultúrházak, majd művelődési otthonok tevékenység-szerkezetének megújítása.
- A nyitott ház kísérletek, programok, majd a művelődési otthonok nyitása a helyi társadalom problémái felé.
- Egyházasodás: a nagy egyházak világi rendezvények irányába való nyitása és számos kis egyház létrejötte.
- Új intézmények, például megyei művelődési központok, könyvtárak építése, helytörténeti gyűjtemények létrehozása, a temetők gondozása.
- Mindezekkel együtt, párhuzamosan és összefonódva a gazdaság és kultúra összefüggéseinek vizsgálata. Társadalmi tervezési, távlati tervezési, kulturális tervezési törekvések.
- *Nos, ebben a tág mezőben és skálán volt meghatározóan fontos a naiv művészet, a népművészet, az amatőr művészeti mozgalmak, a cigány művészet beemelése a mindennapi kultúrába. Ez bizony jelentős mértékben Bánszky Pál és munkatársai érdeme.*

A fentebb említett kezdeményezéseket, programokat alaposan áttekintik a hivatkozott irodalomban feltüntetett Beke Pál írások és a Slézia Gabriella által szerkesztett kötetek. Mindezekben Makovecz Imre szerepéről a legutóbbi tanulmány Beke Márton írása. A politikai feszültségeket tárgyalja Zelnik József több tanulmánya. Koncz Gábor írásai a fogalmi, gazdasági, szervezeti dimenziókat tárgyalták. Am: a feladat éppen az, hogy ezek ismeretében helyezzük majd el Bánszky Pál és munkatársai meghatározóan fontos munkásságát!

## Felhasznált szakirodalom

- Bánszky Pál 1967 A képzőművészeti ízlésről. *Társadalmi Szemle*, 8–9:78-89.
- Bánszky Pál 1968 Műkedvelő képzőművészeti mozgalmunkról. *Népművelési Értesítő*, IX. évf. 2:91-100.
- Bánszky Pál 1973 Zsákutca és útkeresés. *Forrás*, 4–5:145-149.
- Bánszky Pál 1984 *A naiv művészet Magyarországon*. Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 194 oldal
- Bánszky Pál 1997/a *A képzőművészet vadvirágai*. Budapest, A szerző saját kiadása. 182 oldal
- Bánszky Pál 1997/b Izinger Anna interjúja. *SZÍN Közösségi Művelődés*, 2. évf. 6:13.
- Bánszky Pál 2000 *Megújhódó faragó hagyomány 1973–1998*. A szerző saját kiadása. 180 oldal
- Bánszky Pál szerk. 2003 *50 éves a Tokaji Művésztelep*. Művészeti és Szabadművelődési Alapítvány, Budapest, 36 oldal
- Bánszky Pál 2012 A politikai és a szakmai vezetés találkozása volt a motor. *Forrás*, 78:91-97.
- Bánszky Pál 2014 *Az alkotó ember*. Magyar Művészeti Akadémia, Székfoglaló, 2014. február 14. DVD
- Beke Pál 1987 *Művelődési otthonon innen és túl*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 109 oldal
- Beke Pál 2001 *Méltóságkereső*. Budapest, epl, editio plurilingua, 416 oldal
- Beke Pál – Deme Tamás szerk. 2003 *A szabadművelődéstől a közösségi művelődésig*. Budapest, Széphalom Könyvműhely, 399 oldal
- Beke Márton 2016 Makovecz Imre – A közösség drámája. *Magyar Művészet*, IV. évf. 1. sz. március, 81-89.
- Bényei József 2002 *Győri Elek világa*. Kecskemét, Magyar Naiv Művészek Múzeuma. 31 oldal
- Debreczeni Tibor 2012 *Történet pedig. Egy Corvintéri népművelő a puha diktatúrában, 1966–1989*. Budapest, Játszó Kuckó Társaság, Vári Színpadosok Köre, Játszó Ember Alapítvány, 236 oldal
- Harsányi István 1988 *A Magyar Népi Művelődési Intézet 1946–1948, történet és dokumentumok*. Budapest, Országos Közművelődési Központ, 301 oldal
- Nagy Veronika – Gärtner Petra 2012 *Hetedhét Játékmúzeum Székesfehérvár Moskovszky és Réber Gyűjtemény*, Székesfehérvár, Hetedhét Játékmúzeum, Hiemer-ház, 96 oldal

- Izinger Anna interjúja [1997] Bánszky Pál Arcképek. *SZÍN*, Községi Művelődés, a Magyar Művelődési Intézet folyóirata, 2. évf. 6:13.
- Kalmár Ágnes 2002 *A Szórakaténusz Játékmúzeum és Műhely gyűjteménye*. Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, 115 oldal
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2013 *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón – és utána*. Typotex, Budapest, 437 oldal
- Koncz Gábor 2002 Rendszerváltó közművelődés. *Új Holnap*, Tél, 134-157.
- Koncz Gábor 2004 „... mélységes mély a nemrég...” Vázlat a kultúra fogalmáról. *SZÍN*, Községi Művelődés, 9. sz. 3.
- Koncz Gábor 2009 Feladatokat adott. Dr. Harsányi István (1908–2002) emlékezete. *Napút*. Kálvin 500, November, 199-206.
- Koncz Gábor 2010 *A közművelődés gazdasági kutatásának kezdetei Magyarországon, 1974–1989 között*. Budapest, Napkút Kiadó, 273 oldal
- Koncz Gábor 2016 A népesség kulturális színvonalának változása 2025-ig. Tóth Attiláné, S. Gubik A. szerk. *Magyarország 2025-ben és kitekintés 2050-re*. Tanulmánykötet Nováky Erzsébet 70. születésnapjára. Budapest, Arisztotelész Kiadó, 143-150. <https://doi.org/10.3311/ope.38>
- Kőháti Zsolt 2012 A naiv film a hetvenes évek magyar filmművészetében. *Zempléni Múzsza*, XII. évf. 3. sz. Ősz, 51-63.
- Meghívó [2016]: *Ünnepélyes emléktábla avatás*. Kecskeméti Katona József Múzeum Magyar Naiv Művészek Gyűjteménye. 2016. október 31. Felelős Kiadó Dr. Rosta Szabolcs, a Kecskeméti Katona József Múzeum igazgatója, 4 oldal
- Péterffy András (rendező) 2014 *Vadvirágaim. Film Bánszky Pálról*. Magyar Művészeti Akadémia, DVD
- Slézia Gabriella szerk. 2001 A BMK szakmai fórumai, Műhelybeszélgetések a közművelődés aktuális témáiról 1998–2000., *Módszertári Füzetek* 10. Budapest, Budapesti Művelődési Központ, 274 oldal
- Slézia Gabriella szerk. 2002 Szakma tükör 3., A budapesti közművelődési intézményekből – a 60-as évektől elindult szakmai innovációk és újszerű kezdeményezések. *Módszertári Füzetek* 11. Budapest, Budapesti Művelődési Központ, 241 oldal
- Slézia Gabriella szerk. 2005 Szakma tükör 4., A budapesti közművelődési intézményekből – a 80-as évektől elindult szakmai innovációk és újszerű kezdeményezések. *Módszertári Füzetek* 12. Budapest, Budapesti Művelődési Központ, 378 oldal
- Slézia Gabriella szerk. 2012 Szakma tükör 5., Trendek, változások, innovációk a budapesti közművelődésben, *Módszertári Füzetek* 13., Budapest, Budapesti Művelődési Központ, 218 oldal
- Striker Sándor szerk. 1997 *Lidérces mennyország, A kultúra szerepe a változó világban*, Országos Tudományos Konferencia Győr, 1995. március 9-10. Bartók Béla Megyei Művelődési Központ, Budapest, Magyar Művelődési Intézet, 191 oldal
- Szemle [1968]: *A Népművelési Intézet második kutatás-módszertani konferenciája*. Salgótarján, 1967. december 4-8. *Népművelési Értesítő*, 178-181.
- Vas Anna szerk. 1976 *Amatőr művészeti mozgalom. Helyzetelemzés 1976*. Budapest, Népművelési Propaganda Iroda, 86 oldal
- Vercseg Ilona szerk. 2003 *Varga A. Tamás 1940. március 21. – 2002. július 5.* Budapest, Közösségfejlesztők Egyesülete, 288 oldal
- Vitányi Iván 2001 Győri Elek és a naiv festészet. *Zempléni Múzsza*, I. évf., 2:5-19.
- Vitányi Iván 2014 *A küszöbember. Életem története Horthytól Orbánig*. Budapest, Noran Libro, 327 oldal
- Zelnik József 1976 Szolgál az asztal, él a szék. *Élet és Irodalom*, IX. 25. 3.
- Zelnik József 1994 *Vissza az ünnephez*. Budapest, Pesti Szalon Kiadó, 231 oldal
- Zelnik József 1998 A magyar kultúra selyemövezei. Budapest, *Ökotáj*, 306.

## EGY BÁCSKAI KISVÁROS MINDENNAPJAI A DUALIZMUS IDŐSZAKÁBAN

[DOI 10.35402/kek.2019.3.10](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.10)

A Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó gondozásában megjelent kötet<sup>1</sup> a trianoni békediktátum következményeként a Szerb–Horvát–Szlovén Királysághoz csatolt, ma pedig Szerbiához tartozó kisváros, Magyarkanizsa művelődéstörténetét dolgozza fel az 1867-ben megkötött kiegyezéstől az első világháború végéig terjedő időintervallumban, tehát az Osztrák–Magyar Monarchia korszakában. Szerzője dr. Fejős Sándor, a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kar oktatója, a Délvidék Kutató Központ tagja, a Délvidéki Szemle folyóirat munkatársa. A témával kapcsolatban számos publikációja megjelent különböző lapokban, emellett főszerkesztője volt a Magyarkanizsa 1848 és 1945 közötti történetét bemutató tanulmánykötetnek.<sup>2</sup> A település régmúltjának feldolgozását már egyetemi tanulmányai alatt elkezdte, motivációja pedig érthető, hiszen a szülőföld iránti tisztelet, valamint az ahhoz való, élethosszig tartó ragaszkodás a történészek jelentős részénél kulcsszerepet játszik a témaválasztás kapcsán.

Jelen könyv alapjául Fejős Sándor 2018-ban sikeresen megvédett doktori értekezése szolgált, így egyrészt eddigi munkásságának szintézisét jelenti, másfelől viszont hiánypótló műnek is tekinthető, hiszen a szerző – az utóbbi évek során végzett újabb, széles körű kutatásai eredményeképpen – tekintélyes mennyiségű és minőségű adattal egészítette ki, illetve tette jóval árnyaltabbá korábbi ismereteinket a délvidéki kisváros dualizmus kori művelődéstör-

ténetével kapcsolatban. (Nem mellékes szempont, hogy Fejősnek a szerb primer és szekunder források tanulmányozása sem okozott különösebb nehézséget, hiszen vajdasági származásából adódóan kiválóan ismeri a szerb-horvát nyelvet, ráadásul ilyen irányú diplomával is rendelkezik – mindez pedig nagymértékben fokozza a könyv hitelességét).

A kötet egy általános magyar művelődéstörténeti vázlattal indul, ezután a szerző szűkebb kontextusba helyezi a témát, vagyis Magyarkanizsára fókuszál. Elsőként megismerhetjük az előzményeket, a XVIII. század közepétől kezdve a kiegyezés megkötéséig; a helységet ekkor még Ókanizsának hívták – majd csak az 1900-as évek elejétől nevezik át –, amely 1751-ben kapott mezővárosi rangot Mária Teréziától, az új státusz pedig lehetőséget teremtett a lassú polgári átalakulás megindulására. A következő fejezet az 1867 és 1914 közötti politika- és közigazgatás-történetet mutatja be, aminek kiemelkedő pontja volt az 1908-as esztendő, mikor is Magyarkanizsa rendezett tanácsú várossá vált. Az első világháború helyi vonatkozásainak, valamint a Monarchia időszakában végbemenő gazdasági-társadalmi változások ismertetése után érkezőnk el a mű fő részéhez, vagyis a kanizsai művelődés és kultúra részletes taglalásához a dualizmus időszakában. A szerző alapvetően négy fő területre koncentrált: az oktatásügyre, az egyleti életre, a helyi sajtó (*Kanizsai Ujság, Kanizsai Ellenőr*) megjelenésére, emellett a fürdőkultúrára – utóbbinak nagy hagyományai vannak Magyarkanizsán, s története éppen a tárgyalt korszakban, az 1890-es években kezdődött.

A kötet talán legértékesebb része az elsődlegesen levéltári források alapján készült, a társadalmi egyesületeket bemutató fejezet, amely – a több szempontú és szakszerű elemzésnek köszönhetően – hű képet fest arról, hogy az egyesületek milyen fontos szerepet játszottak a közművelődés fejlődésében a dualizmus kori Magyarországon. A bácskai településen különösen élénk volt az élet e tekintetben: ötvennyolc önszerveződő egyesületet mutat be nekünk a szerző a könyv lapjain, az olvasóköroktől kezdve, a dalárdákon keresztül, egészen a különböző sportklubokig vagy egyéb társas körökig. Ezek döntő többsége ráadásul nem csak papíron létezett, hanem rendszeres, igen aktív tevékenységet folyta-

1 Fejős Sándor: *Magyarkanizsa művelődéstörténete (1867–1918)*. Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, Szeged, 2019. 218 oldal

2 Fejős Sándor: *A Csodakút. A kanizsai gyógyfürdő története*. Délvidék Kutató Központ, Szeged, 2008; Fejős Sándor: *A fürdőkultúra elterjedése a dualizmus kori Magyarkanizsán*. In Döbör András – Forró Lajos – Zakar Péter szerk. Fejezetek a Délvidék múltjából. Fialatok a Dél-alföldi Médiában Alapítvány, Szeged, 2018:49-80; Sándor, Fejős: *Education and Culture in Magyarkanizsa during the Dualist Era*. Délvidéki Szemle, II. évf. (2015) 2:17-32; Fejős Sándor: *Magyarkanizsa rendezett tanácsú várossá válásának főbb momentumai*. Délvidéki Szemle, IV. évf. (2017) 2:19-29; Fejős Sándor: *Magyarkanizsa története 1895–1914*. In Fejős Sándor főszerk. *Magyarkanizsa monográfiája 1848–1945*. Magyarkanizsa, 2018:127-179.

tott, nemegyszer öregbítve a város hírnevét is. (A kanizsai polgárok a mai napig az 1889-ben megalakult tűzoltó egyesületükre a legbüszkébbek, amelynek tagjai az 1911-es nemzetközi versenyen, Torinóban világbajnoki címet nyertek).

Alapvetően egy kiváló helytörténeti szakmunkáról van szó, amely azonban nem csupán a magyarkanizsai gyökerekkel rendelkezők érdeklődését keltheti fel. A kötet ugyanis rendkívül érzéketlenül tárja elénk, hogyan vált egy minden szempontból elmaradott község ötven esztendő alatt pezsgő életű, európai szellemiségű kisvárossá, ezen a tipikus fejlődési folyamaton pedig Magyarország számtalan települése keresztülment 1867 és 1918 között. Amikor tehát Magyarkanizsa múltjáról olvasunk, akár saját lakóhelyünkre is könnyen ráismerhetünk. A könyv éppen ezért bátran ajánlható a „boldog békeidők” művelődéstörténete iránt érdeklődő laikus nagyközönség számára is.



## MÉHEK, IDŐK, REMÉNYTELEN REMÉNYEK

[DOI 10.35402/kek.2019.3.11](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.11)

„...gondoljon bele, ha csak egyetlen percet alaposabban  
szemügyre vesz, milyen tengernyi időt talál abban;  
a rengeteg fát, a tenger fodrait, víz fölött lebegő lepkék raját;  
a másodpercekből járatok és rekeszek nyílnak,  
amelyek újabb járatokba és rekeszekbe vezetnek;  
egész méhkaptár egy másodperc is...”

Péterfy Gergely: *Halál Budán*. Budapest, Pesti Kalligram, 2015.

Valami zúzás várostrom, testek porlása és kiszolgáltatottsága, (ágyú)tűzbe hamvadó egyetlen küzdelem esélye éppúgy visszatérő ideája Péterfy Gergely regényeinek, mint a méltatlan sorsok elleni védekező üzemmódok tónusai. Bátorság és kitettség, a lét pusztá anyagából a realitás mikroszférájába, elzárkózó dilemmákba merültség, harsányan tomboló ellenségesség, ittasan életképtelen idea-függőség, kulturális öldöklés és vak pusztítás, létküzdelem a lehetetlenségek ellen... – legyen ez jakobinus vagy szabadkőműves, bécsi vagy budai, monarchikus vagy aulikus, kortárs vagy történeti, alkimista vagy poétikai, szerelmesen hősi vagy barátian ölelő. Péterfy jelenetsorai a párhuzamos másként-látás, a többszempontú átérzés, a lehetségesnek reálisba fordult megannyi alakzata révén bomlanak ki. Már amikor bomlanak – s nem csupán bonyolódnak, sűrűsödnek, csomósodnak. Rendre valamely bukástörténet a megnevesítő, rendszerint valamely történeti kalandba gravírozott stiláris bravúr a morális szövegképződmény alapja is. Hol első, hol harmadik személyben, hol talányos többesben. A tengernyi idő, a másodpercek járatai, a méhek korának szorgossága, az aprólékos gyűjtögetés, elemző rálátás, zümmögő belüllét – rituálék az évszázadokban, a jövőtlen jelenben, a múlt nélküli mában...

### Testek, barbárok, szertartások

Összeolvasási kísérletem – mint valamely önkényes szövegképződmény vagy interpretációs kísérlet – már talán címében is hordozza valamely rejtett és kifejezett dichotómiák kulturálisan előformázott emberi létfeltételeink sajátos kiterjesztését. Áll előttünk egy hős, egy bűnös, egy kötöttségeket lerázni képes dacosság, s megessen vele oly dolgok,

melyek a társtudományi vagy morálfilozófiai válszok analógiásan (vagy ténylegesen is) kapcsolódó világában másképp szoktak történni. Az a társadalmi együttélés, amely bizonyos kulturális tartalmihoz, ezen belül is az emberi test és társadalmi test mutatkozásmódjaihoz, felfogásához, kommunikációihoz kapcsolható, itt sokszor csupán a törtenés-rétegek alatt formálódik. Fogalmak csatája, forradalmi nacionalizmus, (ki)vándorláskultúra, „gonoszok sereglete”, Lukiánosz hazugságmélete, széphalmi vesztegzár, barbárság egykor és ma, preparált múzeumi testek, háborús miliók, békés tájképek... A kiszolgáltatottságok, ítéletek, máglyák „igazságtételek” vagy bosszúhörgések testisége, a pusztító pokoltűz mintegy alapkérdésként feszegeti: hol lehetnek vajon a fizikai vagy biológiai test és a társadalmi test értelmezési határai, szimbolizációs narratívái? S amikor valahol alkalmilag megleti őket, miként változnak mégis a rokon sugárzású regények történeti idejében, az értelmezés méltósága szerint, vagy a pusztulás konvencionális szertartásai értelmében, a múltból jövőbe ívelően, ócska mai alaktalanságban?

Az előttünk álló test hősiessége, példázatossága vagy esendősége kultúrák és korok, rituálék és értékrendek szerint jobbára megváltozik, emberiesül vagy csontváz-struktúrára bomlik. Határai az Én-határok is, de meg társadalmi határok is, végtére viszont alig többek, mint a lét innenső határdarabkái, a létezés margóján meghúzható szimbolikus vonalak, valami albumba illeszthető testlenyomat körvonalai. De ha e határkonstrukciók felől indulunk a testfelfogások és én-határok/mi-határok felé, hogy azután a társadalmi test helyzetfüggő, belső dimenzióit kívülről meghatározó viszonyrendszer irányába kanyarodjunk... – végül elérjük-e a testesedés politikai racionalitásainak, a testpolitikák variációin át a biopolitika megjelenítődésének és hatásai-

nak kérdéseit? Ez a társadalmi test konstrukciójáig ívelően elbeszélhető tartalom megannyi változaton megy végig a Péterfy-regényekben is. Ha következetesen elemezzük, képtelen bőséggel adódik képzet a testről mint társadalmi természetű jelenségről, használatáról, fétiszizálásáról vagy büntetéséről, lehetőségeiről vagy betegségeiről, mintázatairól vagy fogyasztási termékké válásáról és históriájának behatároltságáról... – annyi alakmódosulásban, hogy nem is fogok tudni itt illő mennyiséget földézni a variációkból, vagy ha igen, a jelentéshatárok akkor is messze túl vannak mindezeken. Az emberpusztítás fejlődéstörténeti aspektusainak részletrajzához mindenkit eltalál a maga útján..., ehhez a Péterfy-művek szereplő-katalógusára nincs szükség. A cím-beli utalás létfüggő feltétele ugyanakkor messzebbre vezető kérdések analitikus, diszjunktív megközelítésére késztet, annak dacára is, hogy triviális összekötésük szinte kézre esik az ember kitétsége, múltkonysága, az uralom, a halál és a szituativitás terén.

Részletesebb „recenzió” helyett itt most néhány párhuzamos állapot-történetiséget mutatnék fel, melyekben mind megjelennek a fenti másságosságok egynemely részei. Az elsőként kiválasztott, esettanulmány-értékű jeles regény Péterfy Gergely: *Kitömött barbár*-ja, majd a *Halál Budán*, s végül a *Mindentől Keletre* kötete, egymásra következő művek, mint olyan képzeleti-gondolati-asszociációs híd három pillére, melyek a közvetlen analógiáik vagy elbeszélői tónusaik különbségei dacára szinte kínálkoznak a párhuzamkeresésre, bárha írói szándékuk a legkevésbé sem ez. Az ok (avagy mondjuk talán „ürügynek”) nem több s nem is kevesebb, mint az alkotó lankadatlan derűje, megcsalatottságok dacára is masszív optimizmusa, felvilágosult értékrendje és minden gondolati körmönfonságoktól is óvakodó, világegész-képzetre építő humanizmusa. Mindez ha magában rejtje is a „gondolta a fene” interpretációs mellévetődéseit, az idők reménytelenségei dacára megérhető humanizmus tónusában akkor is egybefogja a köteteket, még ha ehhez nem lenne direkt szerzői szándék is...

Az efféle bevezetetés talán le is hangol rögtön. Ám a *Kitömött barbár* sem az óperenciás búbjánál kezdődik, hanem egy intim és lehangoló múzeumi találkánál, ahol egymást ismeretlenként elfogadó lények légyottjára kerül sor: az elhalt jeles költő, Kazinczy özvegye látogatja meg a még korábban eltávozott Angelo Soliman múzeumi tárlóban konzervált alakját. A monológ-alakzatba formált vallomásos történetmondás remekbe szabott változata ez, kibomlik belőle az előtörténet rengeteg

árnyalata, hangulata, intimitása, titkossága, értéke és emelkedettsége. A „barbár” ugyanis a „híres szerezcsen, a főhercegi mór” a maga kitömött test mivoltában marad fenn (*az ember mint test*) – a *test mint ember* viszont az aufklárista birodalmi és romantizáló udvari kapcsolatháló (s ennek hátterében a kolerajárvány közeledtével viszonylagossá redukálódó testi-testületi életképesség), majd ennek is leginkább *antropomorfizált* verziója (élén Kazinczy Ferenc börtönviselt költővel, valamint Soliman ébenfa preparátumával) mutatja a képtelen lehetőségek változatait. A felvilágosodott nagyság ellenoldalán ugyanakkor a látványtársadalmi tahóság a maga teljében jelenik meg, s ennek szerves közege az elsötétült és kivetkőzött ember kora (hátterében az emberellenes barbárság stabilan életképes vírusával), amely szintiszta dezantropomorfizáló változat.

A legfelszínesebb összevetésben is ékes mivoltában mutatkozik a „mondott Barbár”, Angelo Soliman fekete bőrű szabadkőműves (mint a bécsi Természettudományi Múzeum császári parancsra kitömött és kiállított tárgya) szerfölött emberi arca, a test fölötti kontroll képessége és képtelensége, az elrendelés és elrendeződés eltérő változataiban, a korabeli biopolitikai, „genetikai” tudásgyakorlat végletességében megjelenítve. Mint irodalmi mű és élethelyzet-émlékezet a Kazinczy-kori történetben *az irodalom mint élet*, a késő-barokk főúri életlogika, a világ tervezhetősége és megépíthetősége a ráható józan ész és szépérzék gyakorlatias lehetősége csupán, *az élet mint irodalom* köntösében. Ez a testek fölött gyakorolt uralom mint biopolitikai determinizmus nemcsak a Foucault-i intézményesült elnyomás képleteiben köszön vissza, hanem ott ül (mintegy kulturális örökségként) a mitikus legendaballadák, a nemzeti eposzok, a klasszikus mitológiák és alternatívan modern világmagyarázatok végenincs sorozataiban is. Mégpedig ezek sokszor meglepő kultúraközi, művelődéstörténeti formaváltozatokban, sőt az interdiszciplináris rajzolatokat nem szimplán egyén és közösség, vagy közösségek közötti relációk tónusában mutatkoznak meg, hanem hatalom és társadalom viszonyrendszerében felfogó, azokat kiterjesztő *határátjárások* komplex valóságának végtelen alakzataiban is tobzódni látszanak. Eljuthat persze a vizsgálódás fókusza a társadalom erőihez, a politikai erőcsoportokhoz, a hatalmi függésrendek vagy kormányzati akaródzások világához, megannyi embertelenséghez is – de mindezt mintha a test (a kívülről meghatározott külső világ és az emberi belső világ) privát dimenziójában, az ember határolt határtalanságában képez-

te volna le megannyi értelmezés, ide értve az érzékeléstudományi és biopolitikai összefüggések egész bonyolult kérdéskörét is.

Annyit talán kiemelhetek a *Barbár*ból, hogy a résztvevő megfigyelés (részben távolságtartó leírás) révén Kazinczy Ferenc nyúglódéseit, barátságát, világmegváltó akarátának érzéketlen közeggel szembeni „demiurgoszi” viadalát, az érzékiség és kegyetlenség, a másságnak és különbözőségnek idegenségbe és nyers magányosságba torkolló megjelenítését szimbolizálja a regényben, s egyfelől a lét megtorló vagy kegyetlen mivoltát, másfelől a felvilágosult fejlődésbe vetett (kis magyar) hit ellen-fejlődésregényi formáját Péterfy mintegy arra használja föl, hogy egy kapcsolattörténet belső árnyalatait, intimitásait emelje mutatóvá. Kazinczy magyarsága éppoly „barbár” az udvari világban (de még a szabadkőműves körben is), mint a nála jóval idősebb, eredetileg Afrikából rabszolgaként elhurcolt Angelo Soliman bőrszíne – s éppoly félelmes is a bávatag aulikus miliőben, mivel rendkívüli műveltsége miatt kortársai ugyanakkor félték is tőle, meg tisztelték is. A grófok és márkik, udvari tanácsosok körében roppant magas európai műveltségével is kitűnő „barbár” korának nemcsak tapintható, csúfolható, megalázható szereplője, de egyúttal akkora ellentmondás volt, mint egy bárhonnan is származó vadember önkéntes megszelídülése. Péterfy a néhány dokumentum alapján vélhető narratív kapcsolathistóriát nemcsak erős íróisággal, hanem a múltó idő és a mindennemű vélt „barbarikum” elleni morális fenntartással örökíti meg, minthogy a főhős Angelo Soliman kitömött, preparált maradványai (a felvilágosodás minden szellemi hatásai dacára is) még a tudomány nevében elkövetett további „visszaprimítívizálás” áldozataként jelenítődnek meg. Maga az emberi test muzealizálóan tárgyiasító eljárásnak kitétsége éppúgy a létidegen tartalom szimbóluma, mint a humánium-fosztott emberi mivolt természet-idegen tartalommal bélelése és látványossággá lefokozása. A lét evidens harca a kultúráért, s vele szemben a minden jakobinizmustól vinnyogva rettegő udvari emberek vak félelme – szinte párhuzamos képletbe kerülnek a koraérett értelmiségi reformtörekvések keretében, az alkimista kísérletek dacára, és később az egész országon végigsöprő kolerajárvány áldozatai is ebbe a külsőleg determinált függésrendbe illeszkednek. A lét körülményeivel és a világrend másképpen-elrendeltségének ok-okozati logikájával szembeforduló költő Kazinczy a maga európai szellemiséget elterjeszteni próbáló vágyképeivel (s majdan az ideák rabságában saját költői-váteszi

elefántcsonttornyába menekülő kényszereivel, eladósodásaival) épp olyan értetlen ellenségességgel találkozunk, mint a legtöbb antik fejlődéstörténet, melynek szereplői számára talán nincs is humánusabb megoldás, mint a vak kegyetlenség. Valahol az abszolútumok találkozása ez, sérülékeny, málladozó, sebezhető és esetleges feltételek között.

Talán itt túl triviális asszociáció mindezt példaképpen Slavoj Žižek „törékeny abszolútumához” hasonlítani,<sup>3</sup> bár a széphalmi birtokon naivan magnóliát termeszto és a parasztok megmívelésén fáradozó Kazinczy éppoly fenyegetetten kitett az ördöggel cimborálást vizionáló és a kolera érkezését az „ilyenek” köreihez kötő primitív dúvadáságnak, mint bármi és bárki más, akiből csupán annyi marad az utókornak, amit azután Kazinczynak azonnal át is kellett ruházni mint örökséget, s csupán annyit vélhetett minderről: „... azt, ami vele történt, csak egy barbár magyar érthette meg. Talán csak a barbár érti meg az idegent és az idegen a barbárt”. Az idői strukturáltság, írói közlés mód (tehát monológ vagy dialógba váltó én-elbeszélés megoldásai), a barbársággal egybefüggő közvélekedési és tárgyi preparátum-világ (pl. Angelo afrikai emléktárgya, egy kitömött krokodil, vagy a Természettudományi Múzeum foszladozó tárgye gyűjtése Angelo vitrin-környezetében) csak mintegy előjelzi mindazt, amit Kazinczy halálos ágyán ráhagy Török Sophie jövőjére: „ez az utolsó marék kóc, az utolsó lapát fűrészpor a kitömésében, amellyel tökéletes preparátumot, kiállítási tárgyat formál belőlem; a nyílást a halála varrja be és a neve emlékezete állít végül talapzatra”. Így a kitömöttség és prezentációra valóság egyben a drámaiság, színpadiasság, a szimulált harci játékok szimbolikus valóságossága, a szabadkőműves beavatási szertartás is ugyanazt a lehetetlen örökséget, folytathatatlan sorsot, a megemészthetetlen mentális terheket segít hátrahagyni, mint az ars memorativa, a „progresszió-hierarchia” korai világképét antropológiai aspektussal „katalogizáló” szemlélet, amely a másik ország vagy földrész népét, másik lény lényegét valamely vizuális toposz gyanánt kezelte a 18. század végén.

Létezett tehát, mert létezhetett a látható struktúrák mellett egy mindenkori antistruktúra is... Ha ehhez mint lehetséges kompozíciós elemhez fölhasználjuk Victor W. Turner rituális szertartás-elemzését és a test, a liminális állapot vagy a communitas teóriáját, máris átlépünk a struktúrára épülő másságok élményközösségi terébe. De érdemes to-

3 Slavoj Žižek 2011 *A törékeny abszolútum*. Typotex, Budapest, 187-198.

vábgondolni Žižek megoldását is, a szobatudósi magányból az utcai tiltakozásba levitt indulatokat sajátos antistruktúrába ágyazó, a lehetséges interpretációk felé visszaforgatott tudás/hatalom párosára felfigyelést, s akkor izgalmas kontextust kapunk.<sup>4</sup> A mindenkori „túlélő fundamentalistának” a „kétkező fundamentalista” szerepébe átkerülése,<sup>5</sup> az egykori etnikai vagy kereszties háborúk modern megfelelőjeként az ismeretlen bárkire gyanakvás közérzete is mintegy ellenpólusa lett a Foucault-féle variációknak (szerinte a tudás nem semleges, önmaga is a hatalom és az ellenőrzés egyik apparátusa), továbbá a Lacan-féle civilizatorikus kordiagnózisnak, aki az értelmiséget értelmes és cselekvő mivoltában is hatalomfüggőnek tekintő, vagy mentális ellenállását és alkalmazkodási hajlandóságát távolságtartó kritikával illető pozícióban a vészhelyzet apokaliptikus szervezeti formáját megérdemlőnek látja. E társas-társadalmi szerepeket, strukturális helyet betöltő értelmiségi kiszolgáltatottságot immár nem a megszokott pozíció, a státusz vagy a kivagyiság határozza meg, hanem a viselkedési modellek, a radikális és autentikus politikai aktivitás meg a reaktív populáris erőlködés küzdelmének adott állapota, a „félelem politikája”, mely minden képzelt „betolakodótól való félelem felkeltésével mobilizálja a tömegeket” (Žižek ugyanott).

Igen, hát a kivagyiságok históriája és virtuális ellenségtől félelem diadala mindenkor hatékony tud lenni. Már a nézőpont sem lehet független az ember gyarmatosításának és totális uralásának barbár elbeszélésétől. A barbár ugyan egykoron nem *kevesebb* volt görög-római kultuszok idején, hanem *más*. Olyan más, aki nem mi vagyunk. Egyszóval (nem tudván, milyen, „de épp ezért...”) beteg, fertőző, gonosz, sunyi, veszélyes, félnivaló. Más barbárok meg egyenesen fenyegetők, durvák, műveletlenek, csiszolatlanok, sőt kegyetlenek minősülnek eleve is – vagyis hasonlóképpen nem olyanok, mint mi. Másságuk-idegenségük és nyelvük is érthetetlen, a mindenkori ismeretlen meg félnivaló, pusztító, s tömegesen rablóhadjáratokkal fenyegető. Amikor éppen mi pusztítjuk őket, akkor csupán a jogos önvédelmünk a tét, a „barbárok” nehogy már elsöpörjenek minket. A sajtó, a média percnként ontja a végtelenül igazságos mindennapi barbársá-

4 bővebben lásd: <https://sites.google.com/view/perimikro-szqp/68-retro/slavoj-%C5%BEi%C5%BEek-1968-ban-a-strukt%C3%BAr%C3%A1k-kimentek-az-utc%C3%A1ra-vajon-megint-megte>

5 lásd Mohsin Hamid 2007 *Kétkező fundamentalista*. Konkrét könyvek, Budapest.

gokat, etnikai indulatokat, gyanakvó arcok nekivadt győzelmét, olykor pusztulását ma is. Péterfy a *Mindentől Keletre* kötetében mintegy másfél tucat változatát adja ennek a sedre, ócska, ostoba világképnek, s tucatnyi ellenpéldával is szolgál kontrasztként. A „betolakodótól való félelem politikája” azonban konstans eleme nemcsak a NER-típusú rendszereknek, de a mindenkori „idegen testeket” barbárnak minősítő, sőt szertartásosan fölázadni képes világképeknek is. Ezek a belterjesség nevében a bármi külterjest ellenségé lefokozó bandzítások sem voltak ismeretlenek a 18. századi bécsi flaszteron sem. Ugyanakkor az egyenlőnek látszó, egyazon szertartásosságú regényalakok szinte testvéries közvetlenségben sétálnak a bécsi Grabenen: a feltűnő bőrszínű Angelo turbánban, színes afrikai leplekben, struccollas legyezővel, mellette Kazinczy a másságos magyar viseletben, piros nadrág, zsinóros kiskabát, zöld mente, sarkantyús csizma, oldalán a ranggal társuló kard. Mintha reménybeli élmény, szabad egyénre jellemző kiváltság, közös jó mulatság lehetne. Pedig hát barbárok, mindketten: Angelo mint fekete a fehérek között, Ferenc mint kuruc a labancok között, vagyis mindkettő idegen. Mindketten még gyermekkorukból hozzák, most is megkapják a szót: „Barbár”. Olyan tehát, aki nem is lehet nem-barbár, mivel idegen és más. Ami őket egyesíti, még nem valamely klasszikus társadalmi klasszifikáció jelképe, de a kitettségnek mindenkori részesültjére jellemző esetlegesség. Sétájuk több mint veszélyes, kihívó, bátortalan és gyanútlan kaland: testi kitettségük révén absztrakt, üres, karteziánus szubjektumokká redukálódhatnak, akiket megfosztottak a lényegi tartalomtól, elvehették szimbolikus szubsztanciájukat, manipulálhatták génállományukat, és arra kárhoztatták őket, hogy egy élhetetlen vagy mesterkélt környezetben vegetáljanak. Létük eme hármasság fenyegetettsége következtében lényeg nélküli szubjektivitásra redukálódtak. Vagy, mint Žižek figyelmeztet, „az is etikai-politikai kihívás, hogy ráismerjünk magunkra ebben a figurában – valamilyen módon mindannyian kirekesztettek vagyunk, mind a természetből, mind pedig saját szimbolikus lényegünkéből. Valamennyien potenciális páriák vagyunk, és csak egyféleképpen kerülhetjük el, hogy ténylegesen azzá váljunk: ha preventíven cselekszünk” (Žižek ugyanott). A preventív megoldás azonban mindig totális konfliktus a többséggel, akármilyen vaksi és gonosz, ostoba és erős ez.

E (valójában valamiképpen berekesztett) *kirekesztettség* a hívószó itt, a potenciális pária-lét ellen



a preventivitás talán csak a megértés kezdete. Persze mindezt nem közvetlenül a biológiai test direkt tanulmányozásával hozom összefüggésbe, tehát nem a biológiai vagy fizikai antropológia, egészség vagy betegség, magatartáskutatás vagy kulturális én-reprezentációk felől teszek közelítési kísérleteket a szimbolizált uralmi terek és a testiség, az erő és a fölény, a szabályozottság és az erőszak között, de nem is csupán a hatóerők és mozgató készletek dimenzióinak tágabb léptékben a társadalmi folyamatokba tagolódó politikai és ideológiai, mentális és eszmei akaratlagosságaival szűkítem a kört. Hanem még specifikusabban a térbe áradó jelenlét, a térpolitikával, a térbeli mozgásokkal, ütközésekkel, kollíziókkal és kooperációkkal, a hatalom akarásának különböző jeleivel összefüggésben látom összeolvasását a három regénynek. A teljesség-igényű kérdésfelvetéstől és válaszadástól viszont okkal vonakodom, hisz megtette ezt a regényei testében mindennemű testek intenzív jellemzésével elfogadható álláspontot szembeállító Péterfy Gergely is. Biztosan lehetne még egy se-regnyi utalást, forráshasználatot, egzakt tipológiát és folton-folt körvonalat fölhozni itt, s lehetne persze a test fogalmi megkonstruálásának és szimbolikus használatának Pierre Bourdieu vagy Mary Douglas által tárgyalt szimbolikus uralom módjaira utalni, esetleg elindulni az emberi test fizikai terhelhetőségének és neokolonizálásának problematikájára, reprezentációinak sokféleségére tett kísérletek felé. De érdemes lenne akkor már a fikcionalista megközelítést kontrasztosabbá tenni Eliasra, Foucault-ra és Goffmannra alapozó civilizációs hatásegységességekkel, a nyilvános és a magánszféra differenciálódására, a társadalmi test normalizálásának és fegyelmzésének készletére odafigyelni, vagy az identitás-küzdelmek alanyainak és megbélyegző-kiegyező kölcsönhatásainak témaköreire épülő körvonalakat és megannyi kínálkozó utalást párhuzamként felhozni is (bőségesen hivatkozott forrásokkal, a társadalmi testek narratíváinak okairól és árnyalatairól megképződött tudástárral). Régi fogalmi agytorna tárgya a test kiterjesztésének, gépesítésének, jelentésekkel teleaggatottságának problematikája, és történetileg is folytonos a testi identitásért folyó küzdelmek, erőfeszítések, stigmatizációk és védekezések kérdései felé elágazás, netán a testbe írt történelem, a szimbolikus üzenetek hordozására alkalmas terület térbeli megjelenésmódjai felé is kerülni. Ehhez azonban vagy Angelo Soliman sok ezernyi kőzetmintát is bizton rendbe illesztő képessége kéne, Szentkuthy Miklós, Bodor

Ádám vagy Péterfy Gergely írókaja akár. De ezt egy majdani barbarológiai megközelítésre hagyom, a regények testéből úgyis kiágaznak immár az értelmző elgondolások, mint „másodpercekből a járatok, rekeszek”..., ami pedig a real-time olvasatot illeti, abban ugyancsak Péterfynek legalább annyi haditette van, mint Michele D’Aste kardos vállalásának és világgépének, s nem szorulnak valamely szociológikus vagy szociálanropológiai olvasatra sem. A regények másodpercei az Ő kezükben jobb helyen is vannak, mint a magam olvasószemüvege előtérben.

A *Kitömött barbár* címdala közvetlenül is utal a felvilágosult divatok hozta lepkegyűjtemény rokkoló inszektológiai perfekcionizmusára, a túlélés *ars* és *kunst* mivoltára, a zombipanoptikum lehetséges szépségére és az aulikus hang dacára porózussá amortizálódott szerezsen-identitás múzeumi tárlómagányára is... Egy biedermeier-kor látható magányosságának konok előképeire tehát, melyek csupán az olvasás vegetatív örömeivel pótolható hiányérzetekre épülnek.

### Látványfékek a várostromok büvkörében

„*Ki háborgatja az Embert szabadságának gyakorlásában? – a gonoszok*”

A Szabadság és Egyenlőség Társaságának kátéja

Más, még ki nem tömött barbárságok találkahelye ugyanakkor nemcsak Bécs lehet, ám ha organizátor központként vagy a budai vár ellenpólusaként valami mégis szerepet vihet a békétlenségek fél-felvilágosult évszázadába, hát a budai várostromba mindenképp hozott. A mintegy három évnyi időtartamot átfogó szerelem-, hősiesség- és vérregény az önjelölt hősök, az áruhás kalandorok, a bajvivő technokraták és a szemfüles kémek olyan színes panoptikumát kínálja Péterfy másik regényében, a *Halál Budán* lapjain,<sup>6</sup> hogy hát azorképkben olykor vetekszik a Barbárral, ugyanakkor a mikrotörténekek rendszerében kicsivel nagyvonallúbban megfestett európai tájképbe illeszkedik. Ám minden kortárs lelkiség árnyalt szerepkészlete ott virít a romokon, tűzokádók és cselvetők ügyessége révén, a bécsi porködök viharában, az esztergomi tájon és komáromi sodrásban, Solari lovag szerelmes levelébe épített haditudósításában, Michele D’Aste bárói bátorsága, Jean-Baptiste Lully mester

6 Kalligram, Budapest, 2017., 192 oldal

királyi muzsikaformáló vándor derűje alakjában valósággal megszolgálja igazságát az alaptételnek, mely a kötet színpompás címlapi térkép-tájának ellenoldalán, a fedlapon díszel: „Minden férfiert ketten harcolnak: a szerelmes nő és a halál angyala. A férfi végül mindig megadja magát”.

Péterfy itt – ha lehet, s miért is ne lehetne igazán? – átsüvít szöveglidércét a talján tájak méhkaptáraitól a bécsi ostrom ködein át Buda visszavételének ügyes megoldásaiig: „*A szavak nagy kaptáraként élünk, és el kell viselnünk, hogy ezek a szorgos és nyughatatlan lények nap mint nap útra kelnek, és terhekkal rakottan térnek vissza...*” – indul az első fejezet, s e szárnyaló szavak végigröppennek a kor hadszínterein, dicsőségein, fájdalmas halálok és megterhelő jelentések kéziratossá ívein, egészen a válaszok képtelen gazdagságáig: „*...válaszaim valamikori hosszadalmasságai pedig újabban már mindenféle válaszadással leszoktattak; igaz ugyan, hogy kérdéssel is egyre kevesebben fordulnak hozzám. Ilyenkor, valóban, inkább morgok valamit, és faképnél hagyom a kérdezőt. Ez rossz lelkiismerettel tölt el, de hát mit tehetnék: kénytelen vagyok védekezni. / Túl sok már a járat, túl sok az elágazás: egyetlen kimondott szó száz kimondatlanra nyit ajtót, s így vagy a bőbeszédűség, vagy a némaság bűnébe estem: tertium non datur*” (10-11. old.).

A Michele D’Aste és társai kies diadalát követő, az előtte való éveket más résztvevők aspektusából is bemutató „útikalauz” nem tisztán a kalandturizmus árnyékrajza, de ama vitának fényes felülmúlása, lehet-e az egri vár vesztes győzőinek dicsőségét más helyszínek hatvanszor izgalmasabb és nyolcszor intellektuálisabb kor-miliőben bemutatni, s közbül mindazt, amit Péterfy kitartóan gyűjt, álcázott noteszlapok helyett sodró regényfolyammá hengergetni. A kötet akár egyes lapjain, akár áradó kedvének egy-egy pillanatában is olyféle korkép, társadalomrajz, művészeti impresszió, életviteli lenyomat, háborús napló, haditudósítás, jellemábrázolás sűrű tömege fér el, ami egyszerre idézi a „civilizációk összecsapása” kulcshelyzetet és interpretációs sokszínűségének aktusait, kultúrák találkozásainak megannyi szertartását, jelképrendek és történetárak arányos felmutatását, életmód-stratégiákat és antropológiai közelséget, résztvevő megfigyelői státuszt és írói fantáziaszabadságot, meggyőződést és értékrendet, toleranciát és együttérzést... Mindazt, amit Péterfy mintegy összes munkájában bőszen és kihívóan felmutat, mindazt, ami megláthat és meg-

láttathat, amiben hihet és amiben reménykedhet, amit sajnálhat s amitől el nem tántorodik. Visszaternek „a barbárok gyújtóbombái”, bőszen dúlnak a kultúráközi kommunikáció viharai, a nyelvi kódok értelemittas csereberéje, a háborúk kényszerének mindennapos velejárói. S ahol még talán virul is a táj, olvad a hó vagy csitul a tüztenger, ott is a fény az emberre vetül, a létező, küzdő, keservesen túlélni igyekvő, leküzdhetetlen Emberre. Körötte száz vagy százezer hulla akár, a korszak mégsem halott. Péterfy az átlapozott múltból, a történelem viharából idézi elénk az életet. Kicsiny könyv talán, de abba hagyhatatlan. Vihar és hófúvás, szinte fölismerhető klastrom éjszakai látszatbékéje, tűzparancs és gyilkos-eszélyesség, bajtársiság és táji szépség... Lapra lap, az élet lapjai. A történelmé. Vagy az élethistórié, mely sosem a lapozáson múlik. Péterfy ott lakik a 18. század kaotikusságában, íróiségében, kocsmái és arisztokrata ebédlőasztalok között, sátrak melegében vagy hegyi kanyarok csuszamlós sarában, dunai lélekvesztőn, parancsnoki magaslaton, köz-katonai dúvadságban, fosztogatós hajszoltságban, bordélylakai kietlenségben. Ha létezik történelmi antropológia, kis csúsztatással itt van jelen, csak elbeszélő prózának, olykor szociográfiának, megint máskor színjáték-díszletek közt zajló dramaturgiai csetepatének álcázta szavait. Hidat épít, kompot formál múlt és jelen között, alkalmilag állandósult hajójáratot, s jár vele emlékforma tájak, életforma halálok, rendszerforma káoszok, kortalan korok és embertelen emberek között.

Emberi testek történelmi testekké változása, a mindenkori kiszolgáltatottságot státusz vagy a kivagyiság függvényévé tevő pozíciók átalakulása, a társas szerepeket viselkedési modellekké formáló erőlküdelmek vívódása, a mindenkori „félelem politikája” röppen itt a tájak, akaródzások, szimbolikus uralmak és szisztematikus birodalmak között. S éppúgy, mint a Grabenen sétálgató Kazinczy vagy a minden képzelt betolakodótól való félelem tömegmobilizáló hatása, itt is vaskosan jelen van a felvilágosított nagyság és a látványtársadalmi tahóság, a poétai álmodozás és a maga sötét jelenéből kivetkőzött ember kora, az emberellenes barbárság stabilan életképes vírusa is. Esemény, lelkiesség, ágyútűz. Szintiszta dezantropomorfizáló (kardozós) változat.

## Az egykedvűség atrocitása...

avagy reménytelen remények a háborúk ellen

„Angelo Soliman tökéletes egykedvűséggel tűrte az atrocitásokat. Azt mondta, egyfőrmé élvezetét leli az emberi aljasság és az emberi jóság és nemeslelkűség megnyilvánulásában, mindkettő az előadás része, és nem fog egy színészt azért nem megtapsolni, mert a direktor a gonosz szerepét osztotta rá. Sok bánatot okozott ezzel a magatartással a rosszakaróinak és gúnyolóinak, akik akkor lettek volna csak elégedettek, ha ki tudják hozni a sodrából. Nem tudhatták, hogy Angelo éppúgy tanulmányozza őket, mint a kövületeket és fossziliákat. Senkinek sem adatott meg rajta kívül, mondta Ferencnek, hogy az emberi aljasságot, gyarlóságot, butaságot, alantasságot és ostobaságot olyan közelről tanulmányozhassa, mint éppen ő: ez a perspektíva, ahonnan ő szemügyre veheti a Habsburg Birodalmat, olyan ritkaság, amelyben az a legkülönlegesebb, hogy még a legokosabbak, a legnemesebb lelkűek és a legtapasztaltabbak sem képesek teljes egészében belehelyezkedni: így ő egy olyan világ hírhozója, amit rajta kívül nem láthat senki sem”.  
(Kitömött barbár, 11-12. old.)

Már délután-közepi, de még tavasziasan harsány napsütés, frissen derítő a fény nyugatról, mely évszázados házak tűzfal-sorára sugároz, ám mögöttük s fölöttük is mélyszürkén gomolygó vihar előtti keleti fellegek. Egy volt nap, s egy már véresebb jelen együttese – ez a címlapja a kötetnek, a vészjósló összkép kontrasztja viszont annál is élesebb, amennyi különbség van a házak magassága, ápoltsága, belső terek tudható eltérései között. A cím az édeni múlt jelenkori esélyeit idézi, továbbá az erővel megtartani próbált, de esélytelen jövőkor drámái várhatóságát is: *Mindentől Keletre – avagy román kém a Weiss-családban*. Péterfy Gergely ismert, megszokott derűjével és megszokhatatlan optimizmusával szól a kortárs magyar világról.<sup>7</sup> Avagy „az Aranykor rémálmáról”, az „átírt múlt” keserű gyönyöréről, a „nagy szecesszióról”, „a vidék lázadásáról”, a „ne higgy a szegényeknek” nemzeti lázáról... s egyképpen a „pogány derűről”, mely a kortárs magyar közérzületet, a civil bénázást, a politikai társadalmat súlyosan és végzetesen megosztó NER-rendszeri közhangulatot tükrözi.

Péterfy most *politikai* esszéútfajban formál hangot, *esszéiben* pedig politikai írástónusban kínál *kritikai* láttelepet. Írói, humánus, szuverén, helyenként önironikus, egészében viszont drámaian őszinte. Sajnos okkal. Nyugatra tekinteni képes felvilágosodottként, keletnémet látképekkel és szovjetesdi hangulatot tükröző karképekkel még érzékenyen érzékíti a „honnan jövet” képtelenségeit, de már

a jövőtlen lejtmenet és feketedő közgondolkodás „ígéreteit” kihangsúlyozva szigorúbban őszinte. A könyv a 2013–2016 közötti esszéket adja, a kelet-európaiság hozott tónusaival és örökített nyűgjeivel, előcskásodott propaganda-világgal, az Európához integrálódás évezredes keservességével, sőt harsány reménytelenségével. Tikkasztó az egész – s ha nem lenne mindegyik írásban valami rejtőzködő jóremény, valósággal vádiratok lennének ezek. Vagy „csak” karképtelenségek, megalázó életek kisugárzó nyűgjei, optimizmussal leszámoló vakrepülések drámái előhangjai. Keserűek, s ha alaptónusban ironikusak is, valahol a szavak reménytelenségével szemben álló féktelen indulatiság illusztrálásával pokoljárás előérzetek kisugárzásai hatnak át rajtuk.

„Kultúra ma már csak az lehet, amely kiszolgálja azt a torz emberképet és primitív világlátást, amely alapvetően értelmiség- és humanizmusellenes. Amely, amikor hagyományt mond, csak a szellemi lustaságát védi, amikor történelmet mond, mítoszt gondol, és amikor iskolát mond, szolgaképzőt ért alatta...” (Szi-barita váz, 205. old.).

Közepesen nehéz megoldás harmincöt esszét egyetlen „kritikai” vagy elismerő recenzióban tömöríteni, ezért csupán mintegy „kiemelve” közülük egyetlen, a tónus jelzésére. „A nyugat-szuszpenzió” címen tált morgás (151-155. old.) végén hangsúlyossá teszi: „... mindkét oldalon nagyon sok ember ellenérdekelt. Tehát valóban az érzelmekkel kell kezdeni

7 Kalligram, Budapest, 2016., 226 oldal

valamit – vagy félretenni, vagy felizzítani őket. Ám akár jeges, akár heves bonfi-kebellet, de össze kellene fogni”.<sup>8</sup> S mint megoldást, valahogyan a legtöbb közéleti, mentalitástörténeti folyamat, politikai publicisztikai és szépirodalmi eszközökkel, szenvtelen szenvedélyességgel ábrázolt konfliktushelyzet, amiről ír, valahol e szubjektív vállalás, már inkább tehetnék derűjével ékes. A tematikusan kiemelt mozzanatok (menekültek élménye Nyugati és Keleti pályaudvarokon, kimenekülés igénye fiatalok, értelmiségiek, vállalkozni még merészek részéről, az életút-tervezők köre felől, a reménytelen rendszerváltás, önbecsapás nemzettudat, egypártrendszerként eluralt média, az írástudók mai árulása...) és csupa efféle eseményyszerű benyomás, közéleti harsányság ül az írások mélyén, s mindegyik valahol az aktualitáson túli morális fenntartásokkal van tele. Péterfy a kötet kapcsán interjúkban elmondott szavaiban talán még sarkosabban közéleti, de nem a jobbikosodás vagy fideszalódás tónusában nevezi meg ellenfeleit – hanem a moráltalan, régtől örökölten és szembenézés- vagy kiegyezés-képtelenül sunyi, haszonleső, tahó és közbotrányosan kivagyvi világban, mely már az „üvöltöző ultrákat” is a politikusok ócskaságáivá, a kétfelé hasított közélet csicskáivá teszi.

*„A magyar közélet megosztottsága meggyőződésem és tapasztalatom szerint mesterségesen szított és beteg dolog, amelyből mindenkinek csak kára származott. Az ok itt is, mint annyi minden másban e hazában a mismásolás és a maszatolás, a szembenézés és döntés elodázása, az elodázást elfedő virsfaft és műbalhé, amelyben mindkét oldal nyakig benne volt és van. Ezért az épeszűek összefogása, akikből politikai oldalra való tekintet nélkül amúgy is kevés lézeng, és a biedelmekkel ellentétben a ballib oldalon is rettentően kevés van belőlük – sokkal kevesebb, mint azt az úgynevezett ballib értelmiségiek gondolni szeretnék (kezdve természetesen rajtam, aki pedig csak simán ornitológus vagyok) –, nem kezdődhet másképp, mint szembenézéssel a lényegi problémákkal, amelyekkel az elmúlt 25 évben nem sikerült közösen (de külön-külön se) szembenézni”* (hátoldali szöveg).

A könyv alaptónusa a nézelődő elemző, a morális fenntartásait megnevező, a szabadság nevében e szembenézést szubjektívan is dacosan vállaló. Sokak számára drámai az értelmiségi hagyományok értel-

mező, felvilágosult, humanista attitűdjének végzetes elmaradása, sőt, a hatalom szolgálivá kopottasodása, szabadságot földadó és a politikusi hitványságokat tudomásul vevő belenyugvása. Péterfy dacol ezzel:

*„Ebben az értelemben, ahogy a hatalom szót ilyen diszkurzusokban használjuk, a szabadság ellentéte, a rabság organizátora. A szabadság inkább szabad emberek közösségének törvények szabályozta együttműködése, ahol a lehető legkisebb az egyén sérelme és korlátozottsága önmaga kiteljesítésében. Amiben a legnagyobb hiány van Magyarországon, az éppen a polgári szabadság intézménye. Túlságosan nagy számban örökölték a magyar családok a szolgaság és a zsellérség mitológiáját, az alattvaló-lét ritusait és hisztériáját”.<sup>9</sup>*

Rakatszám lapozzuk a kötetben a lehetséges, kívánatos, morális, elkötelezett, értelmezni képes attitűdök sokféle mintázatát. Péterfy mégsem finnyog-fanyalog, hanem elmagyaráz, interpretál, érvel, beleérez, megért, megbocsát, sőt olykor meg is ölel. S beleszövi a maga merszét, morálját és elvárásrendjét is, amit nem szépíróként vagy váteszként, hanem egyszerűen gondolkodó lényként jogosnak tart, sőt másoktól is elvárna. „Ez a kötet Péterfy Gergely 2013 és 2016 között írt közéleti publicisztikáit tartalmazza. A humanizmus és a felvilágosodás hagyományának szemszögéből, a kelet-európai értelmiségi tapasztalat felől, írói, szubjektív eszközökkel követi a magyar politika és a magyar társadalom jobbrtolódását, az orosz ideológiai, gazdasági terjeszkedést megalapozó propaganda térhódítását és Magyarország európai integrálódásának intellektuális és gazdasági kudarcát. A Mindentől Keletre kegyetlen, ugyanakkor ironikus látélet a mai Magyarországról, egyszersmind a szerző Aegon-díjas nagyregényének, a Kitömött barbárnak az utómunkálataként, aktuális függelékeként is olvasható” – hangzik a fülszövegből. S itt talán vitám is lenne ezzel. „Meggűnt a kettős beszéd intézménye, amelyben külön nyelvet használtunk a közösségi, nyilvános, és külön nyelvet a magántérben. Ez a szovjet katonai elnyomás szükségszerű következménye és az osztrák és török katonai elnyomás szükségszerű öröksége volt. Nem volt szüksége a társadalomnak a továbbiakban, hogy ezt az intézményt fenntartsa és a koreográfiáját örökítse, ennek ellenére persze szubsztátum formájában megmaradt. A NER erre az örökségre épít. A kettős beszéd emléke – mivel az egyik, a titkos, a magántérben alkalmazott része az igazság

8 További apróbb részletek itt: <http://ekultura.hu/2016/08/04/beleolvaso-peterfy-gergely-mindentol-keletre>

9 <http://tizatajonline.hu/?tag=mindentol-keletre> 2016

nyelve volt – azt a tévhitet kelti a magyarok egy részében, mintha ilyen kettős beszéd nélkül nem is lehetne az igazságot kimondani. Elég volt Európa nyelvét a hatalom nyelvének rágalmozni, ezek az emberek rögtön azt hitték, a felvilágosodás-ellenesség és a náciizmus nyelvvel rátaláltak az igazság nyelvére...” – mondja a fennebb jelzett interjúban..., majd így folytatja a konkrét rákérdésre, a Kitömött barbárra konkretizáltan: „Ami a felvilágosodáshoz való viszonyt, az idegengyűlöletet, az előítéletek borzalmas elharapózását, a tévhitek és babonák lázalmában tévelygő népeket illeti, egészen bizonyosan lehet a Kitömött barbárhoz kapcsolni ezt a könyvet. Itt publicisztikai, olykor játékos, olykor ironikus, olykor cinikus tálalásban talál az olvasó olyan gondolatokat, amelyek a Kitömött barbár épületébe is beépültek”.

Lehet persze, muris megoldás magával a Szerzővel „vitakozni” műve jelentésterét illetően. Tény, hogy tévhitek és babonák, ócska előítéletek és alpári előítéletesség azóta sem sokat változott, s mindezt akár publicisztikusan, olykor tanulmányrészletként, megint máskor politológiai esszéként is tálalni lehet. De a *Kitömött barbár* nemcsak ezen a babona-kritikai hangnemen keresztül alapregény. A szereplők monologikus, olykor véletlenszerűen személyesbe vagy leíró elbeszélőbe átváltó tónusai azonban sokkal mélyebb rétegekbe visznek ott, s ekképpen a kritikus próza más tónusa szólal meg itt is, ott is. A felvilágosodás emberibb hagyatéka épp Rousseau, Voltaire, Diderot, Kant és mások emberképe – jócskán szembevonulva a kortárs barbársággal. Ha nem is győzedelmes ellenpont, de legalább annak igénye, hogy erény nélkül ne lehessen senki léte toleráns. A „barbár” kitömöttsége pedig – ha valóban a porosodó múzeumi mutatvány rangján ugyan, de előtte a kiváltságosság és értékesség éppen eléggé ékesszóló példájával – sokkal inkább szól arról (is), mekkora tévképzet a barbárt látni az értelmiségi lét ellenpontjaként. A barbárrá tétel a hatalom diskurzusának szintje, az uralmi doktrína, a fölényes góg, a semmirevaló úrhatnamság gesztusa. De a „barbár” civilizáltsága pedig a civilizálatlanok barbárságától függ nagyobb mértékben, mint lehetséges volna. A „Kitömött barbár utómunkálataként” vagy „aktuális függelékeként” pedig nem olvasható...! Sőt: a kötet alcím-adó esszéjében (*Román kém a Weiss-családban*) még azt is írja: „A *NER a Kitömött barbár véletlen mellékterméke. A sötétség erői, akik a regény egyik pólusát alkotják, véletlenül kiszabadultak a betükből. Efemer fél-létezésük csak arra szolgál, hogy kidomborítsa a regény igazságát*”

(219. old.). Péterfy éppen ezt az elméletieskedőnek látszó elkenést, maszatolást utálja legkonkrétábban! S ha egy interjúban bólint is, „benne vannak elemek”... – ez inkább a riportnernek tett gesztus, de nem Kazinczynak vagy feleségének, Török Sophie-nak, s nem Angelo Soliman érdemi személyiségének különlegességével direkt párhuzamba állítható momentum. Mi több, mintha ott is inkább a társadalmi környezet barbársága volna a meghatározó, nem a két főhős tiszteletteljes barátsága. Ennek pedig nem „utómunkája” vagy javított kiadása a Mindentől Keletre – bár annyi igaz, hogy Kufsteintől vagy a Graben sétálótól is sokkal keletebbre van mindaz, amit mi itt mindent megbocsátó metaforikusság jegyében az egyéb civilizálatlanságtól közösen elszenvedünk. Attól is, ha „a hatalom azt szereti, ha beleugathat az ember dolgába, ha büdös lábán felteheti a családi asztalra és lenyúlhatja a tévékapcsolót, ezzel demonstrálva, hogy ő itt az úr” (Vasárnapi diktatúra, 49. old.)

A mindentől kelet és a hiába várva várt nyugalom közötti téblábolásban, magyar kétfelé-osztottságban persze váltig, hozott hagyományként van jelen a Kompország-dilemma. Csakhogy aktuálisan a komp már pihen. Kikötötték, sőt megkötötték, leláncolták, felperzselték, zátonyra futtatták. Simán. Vagy talán köznépi közreműködéssel, régi reményekkel, az áporodott dohosság maradandó szagmintáival. És benne hallgat a (mégcsak nem is barbár) sötétség.

A kötet borítóján balról beleső telefonszám meg mintha régi zümmögések idejét, a régi jó kapcsolatot sejtetné. Hogy kivel is – ez már lehet az Olvasó titka...!



## TÚRÉSHATÁR A LÁTHATÁRON

### Vekerdy Tamás emlékezetére

Számunk nyomdai munkálatai közben jött a híre, hogy elhunyt – s persze „ilyenkor” sokaknak eszébe jut, szinte „mindenki” Róla beszél, tele a rádió műsora az idézeteivel, a sarkos véleményeivel, vaskosan igaz(ságos) és méltányos mondataival. Talán egyszerűen csak méltó, rendes, őszinte „tanítóbácsi” volt, ahogy az ilyennek lennie érdemes és maradandó. Tanított kérdéssel és állítással, kérlelhetetlen igazságossággal, európai kultúra birtokában, civilizáltan, méltányosan és hitelesen. Mi más lenne még elmondható Róla, amikor pszichológusként vagy pszichopedagógusként, kérdéssel vagy fölháborodással, de mindig és mindenhol elmondta maga is, hogy miben is áll az ember s a pedagógus, az iskola s a lét szabadsága?!?

Sokat beszélni Róla méltatlan lenne. Magáról jobbra alig akart beszélni, a legkevesebb excentrikus énje sem moccant önmaga felé. De kimérten precíz hangja, nyelvileg korrekt és gondolatilag is ívelt mondandója lenyűgözött riportert és tanárt, gyermekorvost és pszichológust, rendszerfejlesztő szakembert vagy drámapedagógust, óvónőt és kórházi ápolót akár. Egyediség, egyéniség, méltóság lakozott Benne, valamint a méltányosság kérése, elvárása, megkövetelése Mindenkié, aki emberi.

Valaminő történetmesélés volt a jellemzője, olyan, amit és akit hallgatni kell. Szabadság és ironikus jóakarát, feloldás a görcsök alól, s elfogadása annak, hogy „a kevesebb több”...! Nem tananyaggal kell tömni a gyereket, hanem játszani hagyni, nem nyomasztani vagy túlterhelni, hanem érzékelést építeni, s engedni, hogy szeressen iskolába járni, s ne utálja az egészet mint helyet már eleve is. „Régi német mondás: amelyik ökörnek nagy a szarva, annak kicsi a patája... – és fordítva. Nem lehet mindenki egyforma! Differenciálni kell... Aki mindenkiből kiváló, az semmiből nem kiváló!” – sejtítette egy rádióműsorban. A másságosság evidenciája volt számára a lehetséges teljesség minimuma...

Lehetne keresni fél könyvtárnyi szöveget, melyet valahol és valamikor, az elmúlt negyven-ötven évben írt, mondott, publikált, értelmezett, minősített, segített, korrigált, átölelt vagy kritizált is. Az Emberért tette, akit mindig szeretettel vett körül, ha emberi volt, s főleg ha gyerek. És mindig megfogalmazta a túréshatárt is, amikor az ellenkezője

dúlta az erdőt, az iskolát, a lélek útjait, a láthatár körvonalait.

Itt, most, úgy vélem, hagyni kéne az önkényes válogatást Másra. Kire-kire, akit megérint e halál, s eszébe ötlük az értékelhető értékelése, Vekerdy neve alatt elérhető ismeretek vadászata, bon mot-inak gyűjteménye, könyveinek fülszövege vagy tartalomjegyzéke...

A magam gyászát, mely nem egyedi, nem is különleges, nem is felkért vagy megrendelt, három alábbi „szövegidézet” tenném méltóbbá, s ennek hatását nem a választás vagy a túlbeszélés, hanem a főszereplő, Vekerdy Tamás maga tenné továbbgondolhatóvá.

Egy válságteszt – na mit is szól a pszichológus szakember a lelkeségek rendszeréről éppen 2015 szeptemberében...?! „Dilettantizmus és embertelenség” – ennyi a menekültpolitikáról és oktatásügyről alkotott két kulcsszava. A többi méltó csend – bővebben itt: <https://www.youtube.com/watch?v=bHYamHxGxLk>

S mert nemigen lehetne Vekerdyt az iskola, a tanítás, a tudás, az oktatási rendszer mint rendszer és hatáseggyüttes kérdései nélkül jellemezni, egy rövid „lead”-del kivonatolva: „Már a tizenéveseknek is elégük van a túlzott elvárásokból, a tananyag nagyságából, az iskolában töltött időből. Ki hallja meg a hangjukat, ha a kormány befogja a fülét?...” A felelősség, a hittel vállalás a lényeg szavai mögött...! [https://www.youtube.com/watch?v=\\_nFrFVrDi0o](https://www.youtube.com/watch?v=_nFrFVrDi0o)

S a harmadik, ahol toleranciáját, történetképét és kulturális habitusát lehet (sajnos csak) meghallani: jellemzően a magyar nemzet karakteréről, a társadalmat alkotó csoportok együttéléséről, vonzásokról és taszításokról, magyar és zsidó népfogalom jelentéséről, a Kárpát-medencében bekövetkezett kataklizmák soráról gondolkodik el hangosan, amiken történelmi emlékezetté válva az egész társadalom átesett, amikor elválasztották/elválasztják egymástól a magyar nemzetet alkotó különféle nemzetiségi és vallási eredetű csoportok alapján, s közben senki sem ad méltó választ arra, miért kerülnek többnyire egymással szembe a történelmi traumák során és után, „miért és hogyan alakulnak ki a bűnös és vádló ellentétpárok, a történelemben folyamatosan jelenlévő és megújuló társadalmon be-

lúli székértáborok”, miközben mindez „vonzó közös kulturális alap lehet(ne)” a résztvevő népek alkotórészei számára – jóllehet csak „nem primitív, hanem kiművelt állapotukban”...: <https://www.klubradio.hu/adasok/a-magyarok-osszefonodasarol-vekerdy-tamasra-emlekezunk-109113>

A kevesebb sokszor tényleg több.

Itt most legyen kevesebb (belőlem), hogy több lehessen a végleg elbúcsúzott Vekerdy Tamástól...!

y.a.





## SZERZŐINK

**A.Gergely András** (Budapest, 1952) társadalomkutató, az ELTE TáTK, a PTE és az SZTE oktatója, lapunk főszerkesztő-helyettese.

**Banai Tibor Péter** (Veszprém, 1968), kutató, filmrendező, újságíró, a Budapesti Corvinus Egyetem doktorandusza. Szakterülete a radikalizmus, terrorizmus, narkoterrorizmus, valamint az iszlám, az iszlám fegyveres konfliktusai és kiemelten a dzsihád – e jelenségek multidiszciplináris vizsgálata.

**Decmann Bertalan** (Tatabánya, 1993) PhD hallgató, ELTE Társadalomtudományi Kar, Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program, Szociológia Doktori Iskola.

**Gyökér Róbert** (Ózd, 1974) pályafutását zenekari művészként kezdte, öt évig tartó libanoni komolyzenei tevékenység után a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia szakára járt, 2011-ben szerzett MA fokozatot alkalmazott antropológia és dokumentumfilm-készítői szakirányon, Gulyás Gyula témavezetésével. Független dokumentumfilmesként 2009-től kezdve forgat a társadalom peremére sodródott mikroközösségek, etnikai kisebbségek életmódjáról, mindennapi küzdelmeiről. Filmjei hosszú távú antropológiai kutatások vizuális verziói, kulturális antropológusként elsősorban lokális kisközösségek értékrendbeli változásainak, illetve a hazánkban letelepedett bevándorlók és a többségi társadalom közötti idegenségtapasztalat problematikájának kutatásával foglalkozik.

**Koncz Gábor** (Sárospatak, 1947) Ph.D., egyetemi magántanár, a Magyar Comenius Társaság alelnöke, a TIT Stúdió egyesület igazgatója.

**Mayer Annamária** (Gyergyószentmiklós, 1988) a Közintézetek és nemkormányzati szervezetek vezetésében alkalmazott szociológia mesterszakon végzett a Babeş–Bolyai Tudományegyetem. Jelenleg egyéni vállalkozóként dolgozik, adatelemzésben nyújt segítséget magánszemélyeknek, alapítványoknak és cégeknek. Korábbi publikációiban a jövőbiztonság kérdésével (2011) és az alapvető nemi normákról alkotott vélemények korrelációival (2009) foglalkozott.

**Pető Bálint** (Budapest, 1977) dr. történész, egyetemi adjunktus, a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kar oktatója. Fő kutatási területe a dualizmus kori magyar, ezen belül pedig elsősorban a dél-alföldi régió sajtótörténete.

**Szabó Miklós** (Budapest, 1982) PhD, kulturális antropológus, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék tanársegéde. Kutatási területe a politikai antropológia, az erőszakos bűncselekmények, népitársadalmi és csoportközi konfliktusok.

**Tegzes Nóra V.** (Budapest, 1992) vallástudomány mesterszakos hallgató (ELTE). Társadalmi tanulmányok alapszakon szerzett diplomát (ELTE, 2018). Itt közölt tanulmánya (azonos című alapszakos szakdolgozata alapján) az első publikációja.

**Tóth Katalin** (Hatvan, 1992) kulturális antropológus (ELTE TÁTK, 2016), az ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola Magyar és összehasonlító folklorisztika Doktori Program hallgatója. Kutatásai, publikációi a budapesti zsinagógák összehasonlító kutatásával kapcsolatosak.

**Trádlér Henrietta** (Budapest, 1990) történész, az ELTE BTK Gazdaság- és Társadalomtörténeti Tanszék PhD-hallgatója, a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézetének (FTI) kutatója, ahol a Beszélő Házak (Talking Houses) projekt munkatársa. Kutatási területe a 19-20. századi társadalomtörténet, mikrotörténet, társadalmi nemek története. Disszertációjában a budapesti házi cselédség társadalomtörténetét vizsgálja a 19. század közepétől a 20. század közepéig.



## „Harmonizációs programok”

Helyszín: TIT Stúdió Egyesület Székháza,  
1113 Budapest, Zsombolyai u. 6.  
E-mail: info@tit.hu; Tel.: 344-5000; Honlap: www.tit.hu

A TIT Stúdió Egyesület (TIT SE) tisztelettel ajánlja honlapját és helyszínét: jöjjön el programjainkra, hívja érdeklődő ismerőseit!

Ismerje meg és ajánlja:

Gombász Szakkör, Ásványbarát Szakcsoport, Csapody Vera Növénybarát Kör....

Rátkai Márton Klub, Dunatáj Mozi....

Fedezze fel a világot!, Aranykor Jóga.....

Az előadók, közreműködők ingyenesen válogathatnak a Kultúra és Közösség folyóirat régebbi számaiból... Könyvek böngészése...

Várjuk javaslatait!

Dr. Koncz Gábor igazgató. Az épület lehetőségeinek megtekintése, rendezvényi megállapodások: Bácsfai Linda rendezvényi menedzser.  
E-mail: titstudio06@gmail.com

### Állandó tárlatok:

„A legnagyobb boldogságom, ha másnak tudást és örömet nyújthatok...”  
Öveges József (1895-1979) emlékkiállítás

„Ásványok és ősmaradványok...”  
A TIT SE Ásványbarát Szakcsoportjának kiállítása

## VEDD MEG, VÉDD MEG!

A Filmvilág megjelentetéséhez továbbra is szükségünk van a filmszakma és olvasóink támogatására, mert a pályázati támogatás a költségeknek csak felét fedezi. Minden megvásárolt vagy **előfizetett példány**, minden mecénási gesztus hozzájárul az **egyetlen** magyar filmművészeti folyóirat fennmaradásához.

A szakma szolidaritása különösen fontos számunkra. A filmkultúra egységes egész: ahol nincs kritikai élet, vita és közös gondolkodás a filmekről, ott hamarosan a filmművészet is megszűnik.

Nemcsak milliomos lehet mecénás.

Aki megveszi az újságosnál a Filmvilágot – mindössze havi 490 forintért – a Filmvilág megbecsült szponzora lesz. Előfizetéssel még olcsóbb, még egyszerűbb.

**És akinek többre telik, többet is segíthet:**

**FILMVILÁG ALAPÍTVÁNY**

MKB Bank Zrt.

10300002-20340016-70073285

**Utalás külföldről:**

MKKB HU HB

IBAN: HU80 1030 0002 2034 0016 7007 3285

Külön köszönet azoknak a segítőkész olvasóinknak, akik évek óta minden hónapban átutalnak nekünk pár ezer forintot.

**A szolidaritás nem oszt, hanem szoroz. Aki filmes, velünk tart!**



