

VÍZZEL ÍRT VALÓSÁG

A KULTÚRA ARCAI



PAPP RICHÁRD

Vízzel írt valóság

A kultúra arcai

PAPP RICHÁRD

Vízzel írt valóság

A kultúra arcai

Budapest, 2018

A könyv az ELTE tankönyv- és jegyzettámogatási pályázatán
elnyert forrás felhasználásával készült.

© Papp Richárd, 2018

ISBN 978-963-284-241-7



www.eotvoskiado.hu



Felelős kiadó: az ELTE Társadalomtudományi Kar dékánja

Kiadói szerkesztő: Kiss Ernő Csongor

Projektvezető: Sándor Júlia

Műszaki szerkesztő: Durmits Ildikó

Borítóterv: Csele Kmotrik Ildikó

Tartalom

1. Vízze írt valóság.....	7
2. Póni a nyárson.....	9
3. „Racionalitás”, „tényszerűség” és „normalitás”	11
4. Kultúrák ideje – idő és kultúra	16
5. Barátságok és kultúrák	20
6. Kultúra és humor	23
7. Szüzek és kultúrák.....	33
8. Body and soul, and that's all? Test és lélek kulturális jelentéseiről.....	36
9. Vallás és rítus. A szakralitás tétje	46
10. A pillanat örökkévalósága. Modern mítoszok	64
11. Jim Morrison mítoszai és a Jim Morrison-mítosz	80
12. A kulturális antropológia „autentikussága”	94
13. Epilógus. Boglár Lajos antropológiája, a kultúra arcai és a vízzel írt valóság	116
14. Felhasznált és ajánlott irodalom.....	119



1. Vízzel írt valóság

A képen egy kínai férfi gyakorolja az emberi tevékenységek egyik legmélyebb, legbeszédesebb formáját: vízzel ír jeleket az aszfaltra. A jeleket lassan szárítja fel a nap, egy pillanatra még olvashatók őket, mielőtt tovatűnnének.

A férfi az vízzel írt kalligráfiát gyakorolja, amely igen elterjedt Kínában. Találkozhatunk ezzel a tevékenységgel parkokban, tereken, utcákon. A leírt kínai jelek lehetnek pusztán esztétikai értéküket önmagukban hordozó szótagok, de lehetnek versek vagy idézetek Lao-Cétől, Konfuciusztól vagy akár Mao Ce-tungtól.

Számomra mindez a kultúra legérzékletesebb, minden definíciónál többet mondó metaforáját jeleníti meg. A kultúra, csakúgy mint a tovatűnő írásjel, van és még sincs, nincs és mégis van.

A vízzel írt valóságot egy ember festi, akinek célja van vele, erőfeszítést fejt ki, hogy megteremtse, létrehozza ezt a látható, tapasztalható valóságot. A vizet tároló kis edény és az ecset, amellyel dolgozik, úgyszintén a materiális kultúra terméke. A szótagok, versek, gondolatok vagy politikai frázisok bár nem megfoghatóak, ugyanúgy a realitás mindenki által ismert jelentéseit foglalják magukban, és közvetítik a parkban sétáló emberek számára. A vízzel író férfi tevékenysége tehát nem választható el szociokulturális környezettől.

Mit, hogyan, mikor és miért csinál, mi motiválja tevékenységét – fizikai, egészségmegőrző gyakorlat, szabadidős élvezet, önzetlen hozzájárulás az arra járók esztétikai élvezetéhez, a kínai tradíció követése, annak hazafias ápolása és demonstrálása, vagy talán mindezek kombinációja – mind „benne van”, „ott van” a vízzel írt szavakban. A parkban sétálók is hasonló konstrukciók mentén, azokon keresztül értik a férfi tevékenységét. A társadalmi minták és rendszerek, a kulturális jelentések, szimbólumok, identitáselemek láthatatlan valóságukkal fonják körül a csupán pillanatokra látható jeleket.

A kultúra, még ha nem is (vagy ha csak pillanatokra) válik láthatóvá, ott van velünk, bennünk él. Az antropológus pedig, mialatt figyel egy férfit egy sanghaji parkban, megpróbálja egy pillanatfelvételen meglátni és megörökíteni azt, ami természeténél fogva láthatatlan. Ettől olyan szép, tökéletlen, törekeny és elengedhetetlen kihívás a kultúra megértésének és leírásának hivatása.

2. Póni a nyárson

Kicsoda az ember? Megismerhető-e ez az egyszer lenyűgöző, máskor kiábrándító lény? Feltárható-e bármilyen törvényszerűség arról, hogy milyenek vagyunk, mit és miért teszünk, mondunk vagy gondolunk, hogy mit találunk szépségnek vagy értelmesebbnek?

William A. Haviland *Cultural Anthropology* című könyvében idéz egy cikket a *Wall Street Journal* 1983. május 13-i számából. A cikk *Salt Lake City – Police called it a cross-cultural misunderstanding* [Salt Lake City – A rendőrség kultúrák közötti félreértésről beszél] címmel jelent meg. A riport beszámol egy férfiről, aki hirdetést adott föl egy általa tenyésztett póni eladásáról. A hirdetésre egy férfi jelentkezett, aki, miután az eladó megkérdezte, hogy mire kell neki a póni, azt válaszolta, hogy a fia születésnapjára lesz. Az üzlet így gyorsan megkötött. A vevő ekkor elővett egy jókora husángot, amivel egy pillanat leforgása alatt agyonütötte a pónit, feltette a furgonjára, és sebesen elhajtott. Az elszörnyedt eladó azonnal hívta a rendőrséget. Amikor a rendőrök kiérkeztek a vevő házához, egy születésnap házibuli közepébe csöppentek. A póni már javában sült az udvaron. „Mi nem lovagolunk a lovakon, mi megesszük őket” – magyarázta a rendőröknek a vevő, aki nemrég emigrált Tongáról Amerikába (HAVILAND 1990: 36; a szerző fordítása).

Megítélhető-e egy ember annak alapján, hogy egy póniban kedves állatkát vagy egy finom, ünnepi vacsorát lát? Más megközelítésből feltéve a kérdést: megérthető-e egy ember, ha ismerjük a kultúráját? Mennyire része életünknek, személyiségünknek az a kultúra, amelyben élünk?

Az antropológia tudománya az emberek, az emberi viselkedés általános megértésére törekszik, megkísérelve az emberiség sokszínűségének átfogó megismerését. A kulturális antropológia az antropológiai megismerés azon ágazata, amely a társadalmak életének mintáira és kulturális jelentéseire fókuszál (HAVILAND 1990: 5–10).

A kultúra számomra legkifejezőbb definícióját Boglár Lajos fogalmazta meg. Boglár tanár úr értelmezésében a kultúra:

általános értelemben az ember teljes társadalmi örökségét jelenti, míg konkrét jelentése: egy meghatározott embercsoport tanult hagyományai, életmódja, amelyben osztoznak a csoport tagjai. Ez a kultúraafelfogás valószínűleg az antropológia

legfőbb hozzájárulása az ember megismeréséhez. A koncepció lényege, hogy az emberi viselkedés nem ösztönös, és nem genetikai mechanizmusok segítségével öröklődött, hanem szerzett és tanult viselkedés, amely nemzedékről nemzedékre kommunikálódott. (BOGLÁR 1995: 5)

Írásom a Boglár tanár úr által kigondolt „Kultúra arcai” című egyetemi kurzusokhoz készült jegyzeteimből és az ezekhez kapcsolódó értelmezésekből született.

A leírtak tükrében a jegyzet példáinak segítségével olyan jelenségekre, velünk, bennünk élő jelentésekre pillanthatunk rá az emberiség kultúráiból, amelyeket többségünk evidenciaként, tényként kezel. Írhatnám a kezel helyett azt is, hogy gondol, de talán pont az a leglényegesebb tartalma az általunk megélt valóságnak, hogy nem is gondolkodunk róla, úgy tudjuk, hogy a valóság mindenki számára ugyanaz – ugyanolyan módon és formában.

3. „Racionalitás”, „tényszerűség” és „normalitás”

Képzeljük el, hogy Jeruzsálemben járunk. Az Óváros szűk utcáin zarándok turisták csoportjai keverednek a helybeli arabok, örmények, zsidók színes forgatagával. Egyszer csak egy fehér lepedőbe burkolódzott férfira leszünk figyelmesek, aki kiválva a tömegből, üvölni kezd. Kiabálva közli a tömeggel, hogy őt a Messiás küldte, és mindenkit figyelmeztet az utolsó idők eljövetelére. Fellépését időnként fohászok és bibliai idézetek zaklatott recitálásával szakítja meg.

A turisták egy része kíváncsian figyeli a férfit, feltehetően úgy vélik, valamilyen rítust vagy éppen turistáknak szóló előadást látnak. Mások rémülten és zavartan sietnek el. A helybeliek pedig legfeljebb oda-odapillantva, közömbösen sietnek tovább. Megszokott látvány ez nekik, hiszen újra és újra megtörténnek ilyen vagy ehhez hasonló események. A kiáltozó férfit nemsokára diszkrétan, de határozottan mentősök kísérik be a jeruzsálemi pszichiátriai klinikára

A fent illusztrált gyakran előforduló jelenséget Jeruzsálem-szindrómaként diagnosztizálták. A Jeruzsálem-szindrómát olyan akut pszichotikus tünetnek, kényszerképzetnek, pszichológiai rendellenességnek tartják, amelyet pszichiátriai klinikán kell kezelni.

Érdemes elgondolkodnunk azonban, hogy ha csupán néhány évszázaddal meggyünk vissza az időben, egy hasonló embernek, aki ugyanezeket a „tüneteket” produkálta, lelkes hallgatói és követői lehettek. Talán mozgalmat, vallási közösséget alapíthatott, és még ha üldözték is szavai miatt egyházi hatóságok, kijelentéseit akkor is komolyan vették, és nem tartották pszichésen sérültnek, ahogy azt ma a modernitás „racionalitásának” talaján állva teljes természetességgel tesszük.

Felmerülhet tehát a kérdés: ki számít „racionálisnak”, „normálisnak” egyáltalán? Hol van a határ a „racionalitás” és az „irracionalitás” között?

A *Faces of culture* című amerikai kulturális antropológiai filmsorozat egyik kitűnő, *What's right? What's wrong?* című részében egy idős bolíviai ajmara indián, Alejandro

Mamani életének utolsó periódusába nyerünk bepillantást. Alejandro, az indián falu vezető férfinja szellemekkel tusakodik. Hol egy, hol több szellem költözik a testébe, akik nem akarják elhagyni, gyötrik, harcolnak vele. Alejandro Mamani életének utolsó ciklusába érkezett, most kell átadnia pozícióját, anyagi javait utódainak, meg kell terveznie a társadalomból, majd az életből való visszavonulását. Mindeközben gyötrik őt a szellemek. Az orvosok nem tudnak segíteni rajta. S még ha családja szenved is ettől, mégsem tartják az idős férfit örültnek, szellemekről szóló beszámolóit pedig képzelgésnek, teljes irracionalitásnak.

Ezért is meséli keserűen a filmben Alejandro fia, hogy a doktor a városban felajánlotta nekik apjuk meggyógyítását 5 dollárért, de – ahogy fogalmaz – „a doktor semmit sem tud ezekről a betegségekről. La Paz tele van örültekkel. Ott sok az örült. Ha a helybeliek tudnák hogyan, akkor a saját betegüket gyógyítanák meg”. Az „örültek” tehát a kis ajmara faluból nézve a nagyvárosban vannak, ahol viszont apját tartanák „örültnek”, mert – és éppen ezért – Alejandro betegségéről még orvosai sem tudnak semmit. Ez a rövid példa is elgondolkodtathat minket azon, hogy az egyetemes emberi tapasztalatok, mint például a betegségek, az öregedés, a természetfölöttivel való kapcsolat, más-más, kultúránként különböző racionalitásokon belül válnak számunkra értelmezhetővé. Mi a „helyes” és mi a „helytelen”? A kérdésre adott válaszok kultúránként mások lehetnek.

Clifford Geertz amerikai kulturális antropológus „józan észnek” (common sense) nevezte el a kultúrák evidenciakészleteit. A „józan ész” olyan közös kognitív készség egy közösség számára, amely mindenki számára közhelyszerűen teszi elérhetővé a világ, az élet és önmagunk megértését. Geertz szerint mindez azt jelenti, hogy magától értetődően tudjuk, mi miért történik a világunkban, és azt is tudjuk, hogyan kell „normálisan” reagálnunk ezekre a történésekre. Teljesen evidens számunkra, hogy az esőtől nedvesek leszünk, ugyanúgy tudjuk, hogy a tűz éget. Ugyanakkor, amit mi teljesen evidensnek tekintünk, más kultúrák másként is értékelhetnek. A kulturális antropológusok gyakran találkoznak ezzel, hiszen szakmájukból kifolyólag olyan közösségekben töltenek el hosszabb időt, ahol az övéktől eltérő életmóddal és evidenciákkal foglalkoznak. Nemcsak teoretikusan foglalkoznak tehát más gondolkodásmódokkal, hanem terepmunkájuk idején közvetlenül is tapasztalják, hogy mások hogyan értelmezik és élik meg például az időt, a szeretetet, a fájdalmat vagy az előre nem látható események bekövetkeztét. Geertz is ír azokról az antropológusok által gyakran mintapéldaként idézett tapasztalatokról, amelyeket az 1930-as években egy híres antropológus, Evans-Pritchard terepmunkája során a dél-szudáni azandék között élt át.

Az antropológus egyik alkalommal egy azande fiúval beszélgetett, aki korábban beütötte a lábát egy farönkbe. Sebe elfertőződött. A fiú meg volt győződve arról, azaz biztosan és megkérdőjelezhetetlenül tudta, hogy ez nem más, mint „boszorkányság” (witchcraft) következménye. Evans-Pritchard ugyanúgy biztosan és megkérdőjelezhetetlenül tudta, hogy ez nem boszorkányság (hiszen saját kulturális tudása alapján ez irracionális magyarázat), hanem csupán annak a következménye, hogy a fiú nem nézett a lába elé.

A fiú azonban erre azt válaszolta, hogy ő bizony a lába elé nézett, mindig ezt teszi, mivel mindenféle farönkök hevernek, és ha nem történt volna boszorkányság, akkor észre is vette volna a farönköket.

Egy fazekat készítő ember szintén a boszorkánysággal magyarázta az antropológusnak, hogy az általa készített fazékok eltört, annak ellenére, hogy figyelte, nem kerülnek-e kövek az agyagba, és hogy a fazékkészítés előtt megtartóztatta magát a nemi élettől. Hiszen „mindenki tudja”, hogy a fazékkészítés sikeréhez elővigyázatosság és szexuális önmegtartóztatás szükségeltetik. Evans-Pritchard a modern nyugati kultúrák „józan eszének” megfelelően mindezt irracionálisnak, butaságnak értékelte. Amikor egyszer aztán beteg lett, úgy vélte, gyomorfájásának oka az aznapi banánok elfogyasztása volt. Ezt azonban az azandék tartották butaságnak, hiszen a banán önmagában nem tesz beteggé, a baj oka boszorkányság.

Ha az azande fazekas követ talál a törött fazékban, ha elmélázott járás közben, és nem figyelt a farönkökre, ha összevissza evett mindent, akkor meggondolatlanságnak, saját hibájának tartja a negatív következményeket. Ha azonban mindezekre odafigyelt, és mégis megtörtént a baj, akkor is van magyarázata az eseményekre, ez pedig a boszorkányság. Akármennyire irracionálisnak, abnormálisnak tűnhet ez a mi kultúránk felől nézve, az azandék számára a boszorkányság teljesen evidens, racionális választ ad az előre nem betervezett, váratlan események értelmezésekor. Számukra pedig ugyanígy irracionálisnak, sőt aggasztónak tűnik, ha a nyugati kultúrákból érkező emberek ezeket a történeteket véletlennek, szerencsétlenségnek vagy a sors fintorának nevezik, fenntartva ezzel a világnak egy olyan lehetséges dimenzióját, ahol az esetlegesség, a magyarázatnélküliség uralkodik (GEERTZ 1994: 217–238).

Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* című könyvében részletesen mutatja be, hogy eltérően tőlünk, az azandék nem teoretizálnak, elemeznek a fenti és hasonló esetekben, ehelyett inkább cselekednek, arra koncentrálnak például, hogy mit tudnak tenni a boszorkányság megszüntetésére vagy megelőzésére (EVANS-PRITCHARD 1976).

Közelebbi példát is hozhatunk az eddigiekre. Ivan Olbracht cseh író, újságíró a két világháború között Kárpátaljáról írt riportokat, szépirodalmi műveket. Az író szállásadója egy ortodox zsidó cipésmester volt. Olbracht gyakran beszélgetett a mesterrel. A beszélgetések során szó esett mindenféléről, így a holdraszállásról és a földrengésekről is. Egy ilyen beszélgetés során kérdezte a mester az író:

„– Maga is elhiszi, hogy a Föld forog?”

Az író zavarba jött, és a következőn gondolkodott:

„Az ember ilyen alkalmakkor egyenesen szégyenletes hiányosságokat fedez fel műveltségében. Igen, valahol Franciaországban (vagy nem Franciaországban?)... volt egy templomtorony, és egy híres ember valamilyen nehezéket bocsátott le róla, és az a nehezék bizonyos vonalakat rajzolt a hamuba... de hol és mikor, és ki volt... Istenem, hát sejthettem én, hogy egyszer még vitatkoznom kell majd valakivel a Föld rotációjáról?”

A beszélgetés tovább folytatódott, és végül a földrengés kérdéséhez érkezett:

„– Mi okozza a földrengést?” – kérdezte a zsidó mester. Az író erre még az előzőnél is nagyobb kínban volt, így hát jobb híján visszakérdezett. A mester erre kijelentette:

„– A Föld a vízben áll. Abban a vízben egy nagy hal van. S ha az a hal csapkodni kezd a farkával, akkor földrengés támad.”

Az író t lenyűgözöte a válasz, amit az asszír-babiloni mítoszokból eredeztetett, s amely így a zsidó hagyomány évszázadain keresztül juthatott el a kárpátaljai mesterhez. Ugyanakkor Olbracht is elbeszélte beszélgetőtársának, hogyan is magyarázzák az alsókalocsai parasztok a földrengést. Az alsókalocsaiak szerint a környéken egy nagy kígyó kúszott a föld alatt, mire mérnökök érkeztek a helyszínre, és piros-fehér karókkal, távcsövekkel, számológépekkel figyelték a kígyót. Kiszámították, hogy hol fog kibújni a földből, majd amikor ez megtörtént, „az oda hivatott tűzérőség szétlötötte a fejét”. A zsidó mester erre fölvetette a fejét, és megvető, fájdalmas kifejezéssel ezt mondta:

„– Parasztok... Bugrisok... Mit vársz a bugrisoktól?... A bugrisok minden butaságot elhisznek.”

Ezután még megkérdezte az írótól, hogy hány éves a világ, amire Olbracht kijelentette, hogy azt pontosan nem lehet kiszámítani. Az öreg elmosolyodva erre így válaszolt:

„– Mi tudjuk.”

A zsidó időszámítás szerint megállapítható, mikor történt a világ teremtése, amelytől az éveket is számolja a zsidó hagyomány. A beszélgetés lezárásaként a cipésmester megkérdezte:

„– Igaz az, hogy maguk vízikígyókat, rákokat és csigákat esznek?”

A zsidó tradíció gyakorlatában a Tóra (Mózes öt könyve) alapján különbséget kell tenni fogyasztható és nem fogyasztható ételek között. Ez a felosztás (más, szintén a különbségtélt kötelezővé tévő parancsolatok mellett) többek között arra szolgál, hogy az embereknek evidenssé váljon: a világ szentre és profánra, istenire és nem istenire tagolódik. Az élet a kettő közötti választásra, tisztaság és tisztátalanság dichotómiájára épül. A zsidó ember számára ennek alapján az egyetlen racionális döntés az, ha az isteni–szent–tisztá oldalt és az ennek megfelelő életmódot választja és gyakorolja. Ennek tükrében válik a cipésmester számára is érthetővé a világ, annak különböző magyarázataival egyetemben. Mindezt Olbracht is tudta, ezért így zárta le beszélgetésük tanulságait:

„Mit várhatunk ilyen emberektől? Megkívánhatjuk tőlük, hogy valamiről legalább hozzávetőlegesen emberi véleményük legyen? Legalább egy kicsit józanul gondolkodjanak. Hát várhatunk valamit is az olyan emberektől, akik, Isten bocsá', békákat, kígyókat, csigákat meg rákokat zabálnak?

De minden polémia hasznos, és minden szkepszis termékeny. Így hát este, amikor már majdnem elaludtam, eszembe jutott: ki kezkeskedik érte, hogy az én elektrodinamikai földrengéelméletem nem ugyanolyan ostobaság, mint Herskovics Ábrám cipésmester halelmélete vagy az alsókalocsai parasztok kígyóelmélete?” (OLBRACHT 1987: 212).

A bemutatott néhány példa kapcsán is láthatjuk, hogy hajlamosak vagyunk saját gondolkodásunkat más kultúrák gondolatai, világról alkotott elképzelései fölé helyezni. Ezért

illetethetünk másokat babonás, primitív vagy prelogikus jelzőkkel. Olbracht utolsóként idézett kérdése elbizonytalaníthat bennünket abban, hogy minden csak úgy lehet normális, ahogy számunkra az. Ugyanakkor a kulturális antropológiai megközelítés nem arra világít rá, hogy ugyanolyan ostobaság minden világnézet, éppen ellenkezőleg: minden kultúra racionalitása ugyanolyan értékkel bír, ugyanolyan valóságos és ugyanolyan normális.

Ha egy törzsi kultúrában elfogadott, hogy az esővarázsló doboknak köszönhetően másnap valóban esni fog, akkor ez semmiféleképpen nem irracionálisabb elképzelés annál, mint amikor mi meghallgatjuk a meteorológiai jelentést, és az előrejelzésnek megfelelően öltözünk fel másnap reggel.

Mindkét esetben specialistákra van bízva a döntés. Amennyiben a varázsló kellőképpen felkészült, esőt tud előidézni másnapra. Ez mindenki számára teljesen evidens anélkül is, hogy a törzs tagjainak többsége birtokában lenne az esővarázslathoz szükséges tudásnak. Ugyanígy, bár általában nem tudunk sokat a frontokról, ciklonokról és anticiklonokról, kulturális evidenciakészletünk alapján azonban elfogadjuk, hogy meteorológusunk nagy valószínűséggel eltalálja a másnapi időjárást, és ennek megfelelően veszünk fel rövidnadrágot vagy esőköpenyt.

A kulturális antropológia *kulturális relativizmus*nak nevezi azt a szemléletmódot és megközelítést, amelynek alkalmazásával egy másik kultúrát igyekszik megérteni. Ezért más közösségek tagjaival együtt gondolkodva tekint arra a kérdésre is, hogy számukra ki „racionális”.

Mások megértéséhez nem kell, hogy egyet is értsünk velük. Ahhoz azonban, hogy megismerjük egymást, nélkülözhetetlen értenünk is egymás gondolatait, valóságait. Próbáljuk meg mindezt úgy, hogy másokkal való találkozásaink során zárójelbe tesszük saját előítéleteinket, s ezt követően a magunk evidenciáit is reflexívebben, mélyebben fogjuk megérteni. Mindennek társadalmi tétjéről beszél Boglár Lajos a venezuelai piaroa indiánokról írt *Wahari. Az őserdei kultúra* című könyvének egyik példája is. Boglár tanár úr a következőket jegyezte le 1968-as naplójában:

Az Orinocón hajóztunk, bárkánk part menti településhez közelít.

– Milyen település ez? Guahibo vagy piaroa indiánok lakják? – kérdem gépészünket.

– No son indios, son racionales! Nem indiánok, hanem racionálisok! – közölte szemrebbenés nélkül a hátborzongató választ... A „civilizált” neokolonista ugyanis teljes meggyőződéssel vallja: az indián nem értelmes lény, és csak akkor vehető emberszámba, ha tökéletesen alkalmazkodik a *racionálisok* életformájához! (BOGLÁR 1978: 191)

És hogy ez az alkalmazkodás milyen következményekkel járhat, s hogy milyen tükröt állít a „racionálisok” világa elé, azt 1974-ben Puerto Ayacucho piacán így tapasztalhatta meg Boglár Lajos, amikor a bevételekből nádpálinkát vásárló indiánt kérdezte életmódváltásuk okáról: „Tudod, szombaton Puerto Ayacuchóban mindenki iszik, és mi civilizálódni akarunk” (BOGLÁR 1978: 131; a szerző kiemelése).

4. Kultúrák ideje – idő és kultúra

Az őserdő fái szinte eltakarják a Holdat és a csillagokat. A tűz fénye megvilágítja a maszkokat, a testekre festett jelképeket, az ajakdíszeket. A sámán a kozmosz és az idő születéséről énekel, amely ugyanígy éjszaka történt. Ez az éjszaka a teremtés éjszakája is. A törzs új otthonra talál, és mire felkel a Nap, a világ és az idő újjászületik.

Hasonló rítusokról ír Boglár Lajos *Az indián kultúrák időfogalma* című tanulmányában és több más írásában (BOGLÁR 2010: 66–76).

Társadalom- és valláskutatók sok ilyen eseménnyel találkoztak kutatásaik során. A számos példa közül az egyik legizgalmasabbról Mircea Eliade *A szent és a profán* című művében olvashatunk. A valláskutató F. E. Williams és Lucien Lévy-Bruhl munkáiból merítve számol be egy új-guineai törzs hajósának tengeri utazásáról. A hajós tengerre szállásakor a mitikus hőssel, Aorival azonosul. Ugyanazt a ruhát és fejdíszet viseli, mint Aori a mitikus időben, az idő kezdetén. Arcát feketére festi, táncol a fedélzeten, ahogyan Aori tette, kezét kitárja, ahogyan Aori terjesztette ki szárnyait. Az „ahogyan” szó azonban nem adja vissza pontosan a cselekedetek minőségét, hiszen a tengeri halász nem „olyan”, mint Aori volt, hanem akkor ott ő maga Aori. Az idő, amikor a hajós halászni indul, a mítoszok ideje. A halász útja, személye, tevékenysége azonosul az őssel és a mítoszok változatlan idejével (ELIADE 1996b: 60–67).

A szudáni nuerek körében kutató Evans-Pritchard is beszámol arról, hogy a nuerek hite szerint földjükön az 1930-as években (amikor az antropológus kutatását végezte közöttük) még állt az a fa, amely alól az emberiség származik. A nuerek valóságában ez evidencia volt. Evans-Pritchard szerint ezt a valóságot többek között az a struktúra határozza meg, amelyen keresztül a nuerek az idő folyását és az emlékezetet érzékelik. Ezt a struktúrát a nuer társadalmat meghatározó, egymást követő korcsoportok alakítják ki. A nuerek hat egymást követő korcsoportot tartanak számon. A nuer társadalom másik alapvető összetevője az ágazati rendszer, amely szintén egy állandó struktúrában helyezi el az élőket és

az ágazat ősét. Az ágazatok múltbéli kiterjedése és nagysága sem változik, függetlenül attól, hogy hány nemzedék követi egymást. A mítoszok ideje ezért olyan valóság, amely túl van a nemzedéki történelem határain, ettől függetlenül (vagy éppen ezért) az állandóság tényét rögzíti a változó és elmúló világban. Az emlékezet Nuerföldön körülbelül egy évszázadot ölel át, de közben, mivel az állandóság struktúrái nem változnak, a jelenkor és a világ kezdete közötti távolság is változatlan marad (EVANS-PRITCHARD 1963).

Felmerül a kérdés, létezik-e egyáltalán objektív idő világunkban, vagy mi teremtjük az időt? Alfred Gell *Idő és szociálintropológia* című írásában az időt olyan univerzálénak tekinti, amelyet minden ember tapasztal, de amit a különböző kultúrák másképpen élnek meg és értelmeznek. Ennek megfelelően mindannyian érzékeljük, hogyan ismétlődnek az éjszakák és a nappalok, a holdciklusok vagy a napévek, ahogy az öregedést és az elmúlást is tapasztaljuk, azonban mindezt más és másféleképpen mérjük, magyarázzuk, rögzítjük (GELL 2000: 13–35).

Az idő többféle megélésének drámai példáját idézi föl Thomas Crump *A számok antropológiája* című könyvében. Az európai időszámítás 1519. évében Mexikó őslakosai, az aztékok, Quetzalcoatl (második főistenük) eljövetelét várták. Időszámításuk 52 éves ciklusának ebben az évében, a „kilenc szél” elnevezésű, Quetzalcoatlnak szentelt napon kellett az istenségnek megérkeznie kelet felől, fekete ruhában, hogy elűzze Tezcatlipocát, az aktuálisan uralkodó főistent.

Ugyanezen a napon, a nyugati naptár szerint április 22-én szállt partra Hernán Cortés a későbbi Mexikó partjainál. S mivel ez a nap nagypéntek napja volt, a spanyol hódító fekete ruhát viselt, amelyhez a kor divatjának megfelelően kalapot vett fel. Az időpont, a fekete ruha és a kalap, amely hasonlított ahhoz, amelyet a mítosz szerint a várt istenség is visel, az időfelfogások olyan együtthatását eredményezték, amely hozzájárult ahhoz, hogy Cortés kis seregével rövid idő alatt elfoglalja az azték birodalmat (CRUMP 1998).

Ugyanakkor egy kultúrán belül is találkozhatunk az időfelfogások különbözőségével. Érzékletes példáját nyújtja ennek a magyar katolikus népi vallásgyakorlat. A farsang utolsó három napján, a hatalmas vigasságok idején – ahogy ezt megtudjuk Bárh János *A katolikus magyarság vallásos életének néprajza* című munkájából – a katolikus egyház szentségimádásokat rendezett, ahol a katolikus kisvárosok középiskolásai számára kötelező volt a részvétel. Azt, hogy ennek örültek-e a diákok, nem tudjuk, de azt igen, hogy a farsangi időszak, különösen az utolsó három nap mulatságok, maszkos rítusok ideje volt, ahol a társadalmi és életmódbeli korlátok is felborulhattak például a szexualitás terén. A profán idő és a szent idő ritmusa így térhet el egymástól egy kultúrán belül is. A két idő ráadásul dialektikus viszonyban is áll egymással, hiszen ellentétes értékeket foglalnak magukban. A két idő ugyanakkor a fenti példa esetében összhangba került egymással a farsang utolsó napját, a húshagyó keddet követő napon, hamvazószerdán. A farsang „profán” idejét lezáró, a nagyböjti, húsvétra felkészítő szent időt megkezdő hamvazószerdai misén – ahogyan napjainkban is – a pap hamuval jelölte meg a híveket. A hamu a halálra, az elmúlásra és a bűnbánatra utaló jelkép. A hamu ráadásul az előző évi nagyhetet bevezető virágvasárnapi szentelt barka elégetéséből származott. A mise előtt a pap

megszentelte a hamut, amivel azután megjelölte a hívek homlokát, ezekkel a szavakkal: „Emlékezzél meg, hogy porból lettél, és porrá leszel.” A szent idő tehát keretbe foglalta, legyőzte, magához adaptálta a profán idő eseményeit (BÁRTH 1990).

A farsangi időszak vigadozásaira hasonlítanak a zsidóság purim ünnepének egyes mozzanatai is. Mivel a zsidó naptárban a purim a nem zsidó farsangi időszak környékére (a két időszámítás eltérései miatt más-más napokra) esik, egy-egy szokáselem valóban átjárhatott a purim és a farsang között. A purim ünnepében viszont nem válik élesen külön a profán és a szent idő, inkább egybefonódik a kettő egymással. Erre világítanak rá az ünnep eseményei is.

A purimot a sorsvetés ünnepeként tartja számon a zsidó tradíció. Az ünnep a *Bibliá*-ban található *Eszter Könyvének* történetét eleveníti fel, amikor a perzsa Ahasvérus idejében a király udvarának gonosz tagja, Hámán el akarta pusztítani a zsidóságot, s amelyet a király zsidó felesége, Eszter és nevelőapja, Mordeháj hiúsított meg önfeláldozó módon az Örökkévaló kegyelméből. Végül a gonosz megbűnhődött, és a zsidóság megszabadult a veszedelemtől. A purim ünnep középpontjában az Eszter történetét tartalmazó tekercs felolvasása áll. A rítus résztvevői követik a felolvasó szavait, majd amikor a szöveg Hámán, a gonosz nevéhez ér, a zsinagógában megszólalnak a kereplők. Vannak, akik a focimeccsokról ismert dudákat szólaltatják meg, míg mások a padokat ütik, füttyögnek, fújnak. A purimi történet (amelyhez hasonló újra és újra megismétlődött a zsidó történelemben) így válik minden egyes ünnepi alkalommal átélhetővé. Vries rabbi *Zsidó rítusok és jelképek* című könyve a következőket írja a purim zsinagógái atmoszférájáról: „A hangulat éppen nem áhítatos. Elvégre purim van! Az ember oly szívesen vigasztalja magát azzal a történelmi bizonyossággal, hogy mindig közel van a menekvés, és az ellenség mindig vereséget szenved” (VRIES 2000: 99).

A rituális idő oly módon teszi lehetővé tehát az ősök idejének átélését, hogy ez az aktuális léthelyzetekben is élő tartalommal bír a későbbi, így a mai nemzedékek számára is. A purim alkalmával – ahogy a többi ünnep esetében is – nem válik szét a zsidóság történetének szakrális és társadalmi-etnikai összetevője.

Az ünnephez hagyományosan kapcsolódnak vidám színjátékok, koncertek, tánc és multság. A közösség tagjai közül ilyenkor többen jelmezben érkeznek a zsinagógába. A purimi történetre utaló jelmezek mellett skót sapkák vagy playboy-nyuszis fülbevalók előkerülésének is szemtanúja lehettem. A tréfás jelmezek viselését, csakúgy mint az önfeladott vidámságot, nem csupán legitimálja, hanem egyenesen motiválja is a rituális-rabbikus tradíció, példa erre az a parancsolat, miszerint purim napján „addig kell inni, amíg nem tudunk különbséget tenni az átkozott Hámán és az áldott Mordeháj között” – ahogy azt Hayim Halevy Donin írja *Zsidónak lenni* című könyvében (DONIN 1997: 85).

A purim ünnepe a kisebbségi létből fakadó feszültségek feloldásához is kapcsolódik, és egyfajta „rituális szelepként” is értelmezhetjük. A kiszolgáltatott, kisebbségi lét történelmi tapasztalataiból eredő feszültségek rituális feloldása ugyanakkor a hagyomány által előírt módon történik. A tradicionális minták nem sérülnek ezáltal. A purimi élmények

hatása így a mindennapokban sem válik bomlasztó tényezővé, inkább olyan derűs, vicces emlékké, amely jókedvet csempész a mindennapok világába.

Az utóbbi példák is illusztrálják az idő használatának és jelentéseinek sokszínűségét. Rohanónak érzett és értékelt világunkban többfajta időtartalommal élünk együtt. A percekkel való versenyünkben például sokszor észrevétlenül is ott él a mitikus idők valósága. Gondoljunk csak – a modernitás profán idejében is élő vallások világai mellett – egy sportesemény, egy színházi élmény, a mozi „sűrített idejére” (ahogyan Mircea Eliade nevezi ezeket *A modern világ mítoszai* című tanulmányában (ELIADE 2006: 21–43), vagy egy ifjú pár lakásavató bulijára, amely egy meghatározó, új életszakasz kezdetét jelenti számukra.

Az idő mérésének és minőségének különböző kulturális olvasataira mutat rá szellemesen Thomas Hylland Eriksen *A pillanat zsarnoksága* című könyvében. Eriksen az órát az idő külső megnyilvánulásának nevezi. Ezáltal az idő a modernításban objektívvé, azaz olyan tartalommal vált, amely az emberi tapasztalattól függetlenül is mérhető. Ezzel szemben más kultúrákban a cselekmények irányítják az idő menetét, nem az idő mérése a cselekedeteket. Ez még olyan társadalmakban is megtapasztalható, ahol mára már megszokottá vált az óra és az idő beosztásának gyakorlata. A szerző elmesél egy történetet kollégájáról, aki egy jávai faluban végezte terepmunkáját. Az antropológusnak az egyik nap vonatra kellett szállnia, hogy eljusson egy közeli városba. Megkérdezett ezért egy férfit, hogy mikor indul a vonat. A férfi erre először elcsodálkozott, majd az egyik irányba mutatva így szólt: „A vonat onnan jön, aztán megáll itt, és egy kis idő után folytatja útját arrafelé” (ERIKSEN 2010: 219).

5. Barátságok és kultúrák

Társadalmi-kulturális definícióját keresve a barátságnak igen nehéz minden kultúrára vonatkozó meghatározást találnunk. Barátunk lehet egy rokonunk, a szerelmünk, egy velünk azonos korcsoportba tartozó társunk, idősebb mentorunk vagy akár a főnökünk is. A barátságot, ahogy minden más társadalmi kapcsolatot, befolyásolja a kulturális háttér, ugyanakkor a barátság át is írhatja a társadalmi szabályok normáit, a közös társadalmi pozíció sem elegendő kritérium önmagában ahhoz, hogy egy barátság valóban működjön is.

Általánosságban mindenesetre elmondható, hogy a barátság minden kultúrában magában foglalja az egymáshoz való lojalitás erős érzéseit és a kölcsönös támogatás meglétét. A barátság megnyilvánulási formái és keretei azonban sokfélék a különböző kultúrákban.

Margaret Mead *Férfi és nő* című könyvében olvashatjuk, hogy ha fiúnak születünk Szamoán, barátunkat úgy fogják hívni, hogy szoa, amely egyszerre jelent társat a körülmetélésben és a szerelmi ügyek intézésében. Szamoán a fiúkat párosával metélik körül. A fiúk választják ki társukat a közös körülmetélésre, és ezután ez a kölcsönösen átélt élmény egy életre szóló, szoros baráti kapcsolatot teremt közöttük. A barátok a lehető legtöbb időt töltik együtt, és gyakran együtt is alszanak. A serdülőkor után a barátok segítenek egymásnak a párválasztásban is. Ilyenkor a fiúk barátaikat küldik el a kiszemelt lányhoz, hogy udvaroljanak helyettük, dicsérik őket a lánynak, és érik el a kiválasztottnál, hogy szoajuk szerelme beteljesülhessen. Ehhez bizony igencsak mély bizalom szükséges.

A sikeres udvarlás kölcsönös gesztus, mivel az udvarló ugyancsak számíthat barátjára, amikor ő szemeli ki leendő párját. A barátok nemcsak a lányokkal foglalkoznak, hanem együtt járnak halászni, dolgozni a táróültetvényre, valamint egymás szövetségesei lesznek a szamoai társadalom közösségi, politikai ügyeiben.

A szamoai lányok baráti kapcsolatai nem olyan szorosak, mint a fiúké. Nekik is vannak bizalmasaik, akikkel együtt vigyáznak a kisebb gyermekekre, vagy akikkel később együtt dolgoznak, de huzamosabb ideig tartó szövetségeket csupán első szerelmi kaland-

jaik idejére kötnek. Ugyanakkor egy idő és néhány kaland után minden figyelmükkel a számukra megfelelő fiú felé fordulnak, a házasság gondolata köti le őket leginkább, ezért arra töreksenek, hogy szerelmi ügyeikből a lehető legteljesebb mértékben kizárjanak másokat. A fiatal lányok tevékenysége ráadásul ettől az időszaktól kezdve egyre inkább egyéni jellegűvé válik, így a lányok nem alakítanak ki olyan szoros és tartós barátságokat, mint fiútársaik (MEAD 2003: 7–86).

A baráti kölcsönösség próbatételre, választásra is kényszeríti az embert. Mikor, hogyan és meddig legyek szolidáris a barátomhoz? Evans-Pritchard kutatásaiból tudjuk, hogy az afrikai nuereknél különösen drámai módon merülhet fel ez a kérdés. A nuer fiúk együtt esnek át egy olyan fájdalmas beavatáson, amely során homlokukat felvágják egészen a csontig. Az így keletkező hat forradás egész életükben látható jele lesz a közösen átélt rítusnak. Az együtt beavatott fiúk között erős baráti, munkatársi, szövetségi kapcsolat alakul ki. Azonos korosztályként közös csoportot alkotnak a nuer társadalomban. A korcsoport, a baráti viszonyok számos kötelezettséggel, a szolidaritás számos megnyilvánulásával járnak. Csakhogy a nuer társadalomban több ilyen szoros csoportosulás is létezik. Az ember a barátai mellett tagja egy bonyolult rendszeren alapuló rokonsági ágának, a házasság útján „megörökölt” új rokonságnak, kereskedelmi partnerhálónak, faluközösségnek. Ezért, ha konfliktus robban ki emberek vagy csoportok között, akkor az nagy valószínűséggel hatással lesz a kialakult barátságokra is. Ki mellé álljon ilyenkor az ember egy másikkal szemben; a barátja, a nagybácsija vagy a szomszédja mellé? Nem csoda, hogy a nuerek, amíg csak esély van rá, igyekeznek elkerülni a konfliktust vagy hamar véget vetni az összetűzéseknek.

A beavatási szövetségek, korcsoportok más afrikai kultúrákban is meghatározó jelentőséggel bírnak. A kenyai nandiknál a gyermek születése után egy meghatározott nevű csoportba kerül, ahol kortársaival együtt tanulja meg és gyakorolja a nemének megfelelő tevékenységeket. Serdülővé válva a fiúk külön táborba is költöznek, és csak akkor jönnek vissza a családjukhoz, amikor már maguk is készen állnak a családalapításra. A közös élmények, érzések, tapasztalatok eltéphetetlen szálakkal fonják össze a fiatalok életét. Ezt az összetartozást példázza többek között a nandi vendégbarátság azon sajátossága is, amikor az egymást felkereső férfi korcsoporttársak felajánlják vendégeiknek saját feleségüket (EVANS-PRITCHARD 1963).

Más afrikai törzseknél a nők státusa egészen eltér a fenti példától. Az ilatongáknál például a barátnők nyilvánosan és törvényesen szerezhetnek maguknak szeretőt, akikkel együtt is élhetnek, és akiknek a férj még fizetni is kénytelen a feleségüknek nyújtott szerelmi szolgáltatásukért. Ezekben a közösségekben anyai ágon vezetik a leszármazást, így a nőknek sokkal több lehetőségük és joguk van a barátság és szerelem nyílt megélésére.

Izgalmas megközelítést olvashatjuk a barátságnak a *Bibliában* is. Dávid, a pásztorfiúból lett hadvezér mély barátságot ápol Jónátánnal, a király fiával. Barátságuk eltérő társadalmi helyzetükből fakadó nehézségeit tovább mélyíti a király, Saul haragja és féltékenysége Dáviddal szemben, akit a király végül meg is akar gyilkoltatni, s akinek ezért menekülnie, majd harcolnia is kell a király ellen. Ennek ellenére Sámuel könyveiben azt

olvashatjuk, hogy a két barát kapcsolata erősebb, mint egy testvéri vagy akár szerelmi kapcsolat.

A bibliai történet arra utal, hogy adott esetben a barátság többet jelenthet, mint a vér szerinti kapcsolat.

Az idézett példából láthatjuk, hogy a barátság és a biológiai kötelék összeütközésbe kerülhet, dilemmát okozhat, választásra kényszeríthet minket.

Melyik jelent többet? A válasz kultúránként és ezen belül élethelyzetenként, szituációnként is eltérő lehet.

A barátság ajándékának élvezete mellett az sem árt, ha tudjuk, hogy ki az, aki sohasem lesz a barátunk. Ralph Linton egy izgalmas példát hoz erről az amerikai indián komancs törzs életéből. A fiatal komancs harcosok törtetőek, állandó rivalizálásban élnek egymással. Ennek ellenére nem a kortársak jelentik egymás számára a legnagyobb veszélyt. Igazi ellenségeik, akikkel jobb bármilyen kapcsolatot elkerülni, az idős férfiak. Az idős férfiktől ugyanis azt várják el, hogy kedvesek és bölcssek legyenek, simítsák el a konfliktusokat, munkálkodjanak a törzs békességén. De az öregeknek tartott személyek többsége nem akarja ezt a szerepet eljátszani, ők még mindig a fiatal harcosok életét akarják élni, harcolni akarnak és sok nővel háltni. Így aztán – mivel ahogy az ember öregszik a komancsoknál, egyre nagyobb varázserővel kezd rendelkezni – az idősebbek több fiatal férfit gyengítenek el vagy ölnek meg varázserejükkel. Nem csoda, hogy a fiataloknak fokozottan oda kell figyelniük a törzsi mítoszokra és mesékre, amelyek azt tanítják, hogy míg a jó orvosságos emberek bármilyen korúak lehetnek, a gonosz szereplők mindig „öregesek” (LINTON 1997).

6. Kultúra és humor

Egy vallási tanító munkát kapott annak idején egy kis zsidó közösségben. Első dolga volt, hogy felkereste a városka zsidó szabóját, hogy öltönyt rendeljen tőle. Eltelt két év, de az öltöny csak nem készült el. Végül a tanító kapott egy másik munkát, és elment a városból. A sors azonban úgy hozta, hogy négy év múlva újra visszatért. Alig tette be a lábát a városkába, meglátta a szabót, aki kiabálva rohant felé:

– Uram, kész van az öltöny, kész van az öltöny!

A tanító először elcsodálkozott, majd ráförmedt a szabóra:

– Mit képzel maga! Az Örökkévaló, áldassék a neve, hat nap alatt megteremtette a világot, magának meg hat év kellett ahhoz, hogy egy öltönyt megvarrjon?

Erre a szabó széttárta a karját, és így szólt:

– Ez így igaz, de nézze meg ezt a világot, és nézze meg ezt az öltönyt!

Hogyan értelmezzük ezt a viccet?

Fanyarnak, kétkedőnek, blaszfémikusnak? Olyan narratívának, amely lehetőséget ad a vicc mesélőjének és hallgatójának, hogy ideiglenesen szembeforduljon azokkal az értékekkel és normákkal, amelyeket kiforgat és kifiguráz a humor (vö. FREUD 1982: 127–130)?

Vagy olyan szövegnek, amelyben a viccmesélés aktusában részt vevők szabadon kommunikálhatnak kultúrájuk legfontosabb, legszentebb összetevőivel is (vö. COHEN 1987: 1–16)? Hogyan illeszkedik a humor egy kultúra fogalomkészletébe és kulturális gyakorlatába? Milyen viszonyban áll a közösségi érték- és normarendszerek „kánonjával”? Egyfajta „apokrif” normatívaként és eseményként tekintenek-e a humorra, akik nevetnek rajta, és akik helytelenítik, vagy éppen szankcionálják azt? Mikor, kivel, hogyan és miért viccelődhetünk?

Az alábbi néhány példa bepillantást nyújthat a fenti kérdésekhez kapcsolódó kulturális jelentésekbe.

Hidasi Judit a *Miért nem nevetnek a vicceinken a japánok?* című tanulmányában elmesél egy történetet, amelyet Inoue Fumio, az ismert japán professzor egyik előadásán hallott (HIDASI 2008: 56). A történet szerint egy japán nyelvész, aki kitűnő előadásairól ismert, elment Kagoshima prefektúrába előadást tartani. Előadásába több viccet is beleszólt. Hallgatósága azonban egyik viccen sem nevetett, mindenki szigorúan nézett maga elé az előadás alatt. A csalódott előadó később tudta csak meg, hogy a szervező figyelmeztette a hallgatóságot, hogy senki se nevessen az előadás alatt, hiszen egy híres tokiói professzor lesz az előadó.

Hidasi szerint Japánban a nevetés, a viccelődés és a viccmesélés nem része a mindennapi kommunikációnak. A vicc apokrif narratívának, a nevetés apokrif cselekedetnek, a társadalmi normák áthágásának minősül. A harsány nevetés például tradicionálisan a szegényebb társadalmi rétegek vulgárisnak minősített viselkedésének számított az elitek megítélésében, mivel az szemben állt az önfegyelem ideáljával.

A spontán nevetés a mai japán társadalmi kommunikációban is szankcionált viselkedésnek számít. Jelentheti az önkontroll hiányát, tiszteletlenséget kommunikálhat, illetve a fogak hirtelen kivillantásával antiesztétikus érzést kelthet a másokban. A fogak kivillantása ugyanis vulgáris viselkedésnek minősül, amelynek alapja a középkorban kialakult szokásból ered, miszerint a kezeletlen fogak látványa nélkülözi a kifinomultságot. Mindettől elválaszthatatlan a japánok közötti interakciók szigorú szabályozottsága: a házastársak, rokonok, barátok, beosztottak és főnökök, diákok és tanárok másként, más kifejezésekkel és kísérő gesztusokkal kommunikálnak egymással.

A leírtak tükrében pedig érthető, hogy egy vicc vagy tréfa spontán reakciót kiváltó és megkívánó aktusa áthágja a japán társadalmi-kulturális normák kereteit, a humor megnyilvánulása kezelhetetlenné, zavarba ejtővé teszi azokat a kialakult és meghatározott határokat, amelyek ember és ember, valamint az ideális társadalmi önkép és a személyiség spontán attribútumai között húzódnak. Ebből a szempontból a viccek apokrif szövegnek, az általuk kiváltott nevetés pedig a társadalmi normákat áthágó cselekedetnek minősül.

Ugyanakkor Hidasi Judit rámutat, hogy a japán humor számos formában, műfajban jelen van a japán kultúrában is. A nyelvi szójátékok, kabarétréfák a mai napig élő műfajok Japánban. A verbális humor alapja elsősorban az emberi gyengeségek kifigurázása.

Ilyen például a félős szamuráj esete, aki, mikor fél kimenni éjszaka az árnyékszékre, ráparancsol a feleségére, hogy kísérje el őt egy gyertyával. Majd amikor sikeresen odaér, megkérdezi a feleségét, hogy nem fél-e. Az árnyékszék előtt álló asszony biztosítja a férjet, hogy nem fél, mire a szamuráj büszkén nyugtázza, hogy ilyen egy igazi szamurájfeleség.

A Hidasi által említett humoros műfajok egyik legjellegzetesebb megnyilvánulása a vizuális humor. Ennek kitűnő példáját nyújtja Kitagava Utamaro 1788-ban készült *Szerelmespár* című színes fametszetlenyomata. A művész egy szerelmespárt mutat meg. Testük egymásba fonódik, vágyuk hevességét mutatja, hogy még ételüket és szakéjukat is érintetlenül hagyták. A pár szerelmes csókban forr össze. A kép erotikáját a férfi által tartott legyezőn olvasható szöveg azonban más kontextusba helyezi. A legyezőn olvasható költemény szövege ugyanis a következő: „Csőre erősen beszorult a kagylóhéjba, a sza-

lonka nem tud elszállni az őszi csillagfénybe.” A képbe költött humor az „elgyengült” férfi tehetetlen szabadulási vágyán nevet, amelyet az őt szorosan magához vonó nő szenvedélye tesz nehezen kivitelezhetővé (SZATÓ 2008: 62–67).

A japán humor az elmondottak tükrében tehát a kulturális ethosznak nem megfelelő erényeket figurázza ki. A nevetés tárgyát azok a személyek és jellemhibáik alkotják, akik és amelyek nem felelnek meg a bátor, kitartó, egyenes, a társadalmi normák által elfogadott és jutalmazott erények és tulajdonságok követelményeinek.

A humor ezáltal a kulturális kánon szerepét is betölti, hiszen a társadalmi erények erősödnek fel azáltal, hogy ezek ellentétein nevetnek a humoros történetek, viccek, képek fogyasztói. A nevetés ugyanakkor, ha nem az ethoszt alátámasztó humor forrásából és kontextusából fakad, a társadalmi normákat áthágó cselekedet is lehet, hiszen éppen ezt az ethoszt negligálja spontaneitásával.

A humor és nevetés ezáltal lehet két ellentétes jelentés kifejeződése is a japán kultúrában az adott kontextus függvényében.

Az ismert szociálintropológus, Alfred Radcliffe-Brown *tréfálkozó rokonságról* (joking relationships) írt tanulmányaiban főképp afrikai törzsi kultúrákból hozott példák alapján mutatja be, hogyan erősítheti a humor a társadalmi kánont egyes esetekben (RADCLIFFE-BROWN 2004: 85–106). Az antropológus szerint a rokonságon belüli tréfálkozás az összetartozást és elkülönülést is tartalmazó társadalmi-rokonsági interakciókat kíséri és alakítja.

Az ilyen típusú tréfálkozás gyakori megnyilvánulása például, amikor egy unoka eljátssza, hogy feleségül szeretné venni a nagypapa feleségét, vagy úgy tesz, mintha már az asszonya volna. A nagyapa fordítva: az unoka feleségét veszi tréfásan birtokba. A vicces ebben a szituációban az unoka és a nagyapa közötti generációs és (ennek megfelelően) társadalmi különbség.

A fenti afrikai példa mellett más törzsi kultúrákban is ismertek ehhez hasonló helyzetek, amelyek nemcsak az unoka–nagyözölő viszonyra érvényesek, hanem az unokaöcs és az anyja fivére közötti kapcsolatra is. Ezekben az esetekben például az unokaöcs tiszteletlenül bánt a nagybácsival, esetenként még a tulajdonát is megrövidítheti.

Az anyai nagybácsival való tréfálkozás tehát tiszteletlenséggel is párosulhat. Ezek az esetek olyan társadalmakban általánosak, amelyekben a leszármazást apai ágon, patri-lineárisan tartják számon. Az anyai nagybácsival való tréfálkozás a rokoni-társadalmi kapcsolatok különbségeit mélyítik el a szituatív humor történéseiben részt vevők számára: ahogy az unokaöcs tréfálkozik anyai nagybátyjával, úgy ezt nem teheti meg apja testvéreivel, azonban később el kell majd viselnie lánytestvére fiának durva tréfáit.

Ugyanakkor ez a tréfálkozás, humorizálás enyhíti is a társadalmi elkülönülések szabályaiból fakadó esetleges feszültségeket. Az unokaöcs tréfálkozásai például az anyai nagybácsival az emberi kapcsolatok szabadabb, mélyebb megélését is lehetővé teszik. A fiút szigorú előírások, normák kötik az apai ághoz, amely számos kötelezettséggel és felelősséggel jár. Az apai klánhoz (egyaránt annak élő és halott tagjaihoz) tartozni nem tréfádolog.

Az érzelmek megélésére és kinyilvánítására (a humor felszabadító érzéseit is ideértve) az anyai ághoz tartozó személyek vagy az egymással már társadalmi rivalizálásban nem álló generációk (unokák és nagyszülők) tagjai között adódik inkább lehetőség.

A humor a fenti példák alapján tehát bizonyos kulturális kontextusokban lehet a „társadalmi kánon” integráns összetevője is.

Kate Fox *Watching the English*, az „angolságról” szóló szociokulturális antropológiai könyvének humorról szóló részében az angol humort az angolság döntő jelentőségű megnyilvánulásaként mutatja be (Fox 2008: 61–73). A fejezet címe (*Humour Rules*) is a szerző értelmezését húzza alá, hiszen a „humour rules” kifejezés jelentheti a humor szabályait is, de kifejezheti (a „rule” igei alakját használva) a „humor uralkodik, kormányoz, irányít” jelentést is. Kate Fox az utóbbi formát még jellemzőbbnek tartja, mivel kutatásai alapján úgy látja, hogy az angol társadalmi kommunikációt az élet minden területére kiterjedően határozza meg és dominálja a humor jelenléte. Az angol társalgásban a humor, ha legtöbbször burkoltan is, de mindig jelen van. A viccelődés, az ironia, az önironia, a gúnyolódás, egymás ugratása átszövi a mindennapi interakciókat az angol kultúrában. A humornak része többek között a „komolytalanság szabály”, azaz a magukat túl komolyan vevők kigúnyolása, a túlzott hazafiasság vagy az áradozó lelkesedés ironikus kritizálása. Az ironia egyébként is az egyik legfontosabb eleme az angol társalgásnak. Az angolok – írja Fox – nem viccelnek állandóan, de mindig készen állnak a humorizálásra, elsősorban az ironia alkalmazásának lehetőségére. Ennek megfelelően, amikor valaki valakinek feltesz egy egyszerű kérdést, a kérdező fel van készülve az ironikus válaszra és az erre adott értő-megértő reakcióra egyaránt.

Érzékletes példáját nyújtja ennek a szerző által idézett következő beszélgetés:

- Hogy vannak a gyerekek?
- Olyan elbűvölőek, segítőkészek, szeretik a rendet és szorgalmasak!
- Oh, ugye, drágám, rossz napod van?

Az angol kultúrában, a leírtak szerint, a társadalmi interakciók résztvevői motiváltak a humor használatára a kommunikáció során, amelyet az interakciók szinte minden elemében alkalmazhatnak, és ennek megfelelően értenek is abban az esetben, ha ők válnak a humor befogadóivá.

A humor ezáltal nem csupán az angol kultúra társadalmi gyakorlatának kánonjába illeszkedik, hanem az angolság szimbólumává, identitásjelzőjévé is válik. Az „igazi angol” az, aki érti a humort, kész részt venni a humorizálásban, és megfelelően részt is vesz ebben az aktusban.

Egy vicces beszélgetéssel illusztrálja mindezt Fox, amely egy, az angol kultúrát nagyon nagyra tartó olasz férfi és az antropológus édesapja között zajlott le egyszer. A szerző édesapjának olasz barátai egyszerűen nem tudták megszokni az angolok ironikus-humorizáló bagatellizálásait. Kate Fox apját kérték, hogy segítsen nekik ennek megértésében. Ehhez kapcsolódóan az egyik olasz barát egy történet elmesélésébe kezdett egy helyi étteremről,

ahol ehetetlen az étel, a hely rettentő mocskos, a kiszolgálás szörnyű, mire Kate Fox édesapja így szól:

„Akkor, ha jól értem, ezt a helyet nemigen ajánlanád másoknak, ugye?”

Az olasz barát természetesen kiborult ezen:

„Hát erről beszélek! Hogy csinálod, hogy tudod, hogy mikor kell ezt csinálnod?” – tette fel a kérdést. Mire az apa bocsánatkérően csak ennyit tudott mondani: „Nem tudom megmagyarázni. Mi csak csináljuk. Magától jön.” (Fox 2008: 61–73; az idézetek a szerző fordításai).

Kate Fox szerint az angol humor egy mindig elérhető és alkalmazható kommunikációs skill, amely elválaszthatatlan az angol kulturális gyakorlattól. Ezért származik sokszor probléma abból, amikor – írja Kate Fox – az angolok ennek ismeretét és megértését magától értetődőnek veszik azok részéről, akik más kultúrák tagjaiként nem járatosak az angol humor szabályainak rendszerében.

Alan Dundes *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes* című könyvében ír a „halott bébi vicc ciklus” jelenségéről (DUNDES 1987).

Jellemző példa az ilyen típusú viccekre a következő:

– Mi az: vörös és a sarokban ül?

– Egy bébi, aki borotvát rágcshál.

Ez és az ehhez hasonló viccek a kutató szerint a bábik iránti utálatot és dühöt fejezték ki. A bábik iránti düh és utálat ugyanakkor az amerikai ethoszban is apokrif, a kulturális normák és jóérzés elleni tulajdonságnak minősül természetesen. Hogy lehet akkor, hogy ezek a viccek az 1960-as évektől az 1980-as évekig széles körű népszerűségnek örvendtek az USA-ban? Dundes rámutat, az említett időszak alatt az amerikai társadalmi-kulturális kommunikációban az engedélyezetté váló fogamzásgátláshoz és abortuszhoz kapcsolódó aggodalom, szorongás és bűntudat, a bűnrészesség érzése hívta életre és tartotta fenn ezeket a vicceket.

A halott bábikról szóló viccek mesélése dehumanizálta a bábiket, amely enyhítette a vicc mesélőiben és hallgatóiban egyaránt az adott korszak amerikai társadalmát húsz évig átható bűn- és bűnrészességtudatot.

Alan Dundes Freud meglátásaira épülő katarzis elmélete szerint a vicceken keresztül az emberek ki tudják fejezni elfojtott szexuális vagy agresszív vágyaikat, valamint fel tudják szabadítani magukat az aggodalmak, szorongások terhe alól.

Dundes ezt az elméletét alkalmazta az Auschwitzról szóló viccek elemzéséhez is. Meglátásai szerint tehát az apokrif, sőt a társadalmi ethosz szempontjából tabudöntő és rosszindulatú, fekete vicceken alapuló humor is lehet a kulturális kánon része, hiszen olyan pszichológiai igényeket elégít ki, amelyre az adott társadalomnak, közösségnek egyéni és kollektív szinten is szüksége van a benne lévő szorongások, elfojtások, fájdalmak és traumák enyhítésére, feloldására.

Utolsó példaként térjünk vissza az öltönyről és a világ elszabottságáról szóló vicchez. Felmerül a kérdés: nem a blaszfémia, az Istennel való tiszteletlenség megnyilatkozása ez

a vicc, amely megengedi az Örökkévaló munkájának totális kritikáját? Válaszlehetőségünk megfogalmazásához lássuk először a zsidó rituális élet kánonjának és megtapasztalásának néhány példáját.

A judaizmusban a szakrális minta, a zsidóság bibliai tradíciójából következő megfelelés, a kiválasztott nép Istentől kapott feladata és felelőssége, azaz a halachikus-rabbinikus életvitel a rituális élet jelentése és értelme. A mindennapi kulturális gyakorlatban részletekig menően kidolgozott a szent és a nem szent territóriumának elválasztása. Az elválasztás motívuma az élet legapróbb részleteire is kiterjed. A halacha, a rituális szabályrendszer meghatározza, milyen sorrendben kell felkelés után befűzni a cipőfűzőt, hány lépést lehet tenni fejfedő nélkül, mikor lehet házaseletet élni, hogyan kell elválasztani egymástól a tejes és húsos ételeket, amelyek amúgy is fogyaszthatóra és nem fogyaszthatóra oszlanak, különbséget kell tenni ünnep és hétköznapi között, ahogyan az Örökkévaló is különbséget tett az ő népe és a többi nép között. A zsidóság vallásgyakorlatának minden aspektusa tehát az elválasztás, a szent és a profán dichotómiáját mélyíti el a közösség tagjaiban.

Mindennek közösségi vetülete a kiválasztott nép elválasztása a többiektől. Ez a kiválasztottság azonban nem jelent felsőbbrendűséget vagy bármilyen más, elitista gögőt. A kiválasztottság olyan küldetést, feladatot takar, amelynek lényege, hogy a zsidóság tartsa meg az Örökkévalótól kapott Tóra (a Tan, Mózes öt könyve) rendelkezéseit, és ezáltal képviselje, hirdesse a Teremtő Egyisten valóságát a többi nép számára. A népeknek annyi a feladatuk, hogy a zsidóság példáját látva elfogadják Isten létét, és megtartsák azt a hét törvényt, amelyet az Úr adott Noénak az özönvíz után. A rabbinikus magyarázat a Teremtés könyvének vonatkozó részeiből (1Móz 9, 4–7) vezeti le a minden emberre vonatkozó hét alaptörvényt: a törvényszékek szükségességét, az istenkáromlás és bálványimádás, a szexuális erkölcstelenség, a vérontás, a rablás, valamint az élő állatról levágott hús élvezetének tilalmát (HERTZ 1984: 80–81; UNTERMAN 1999: 175–176).

Amennyiben a nem zsidók elfogadják Isten létezését, és megtartják ezeket az alapvető rendelkezéseket, ugyanúgy örök életet nyernek el, mint a zsidóság tagjai. A zsidóknak ugyanakkor, hogy betölthessék küldetésüket, a Tórában rögzített hatszáztizenhárom parancsolatot kell megtartaniuk, nem beszélve az ezekhez járuló rabbinikus rendelkezésekről, amelyek mintegy kerítésként veszik körül ezeket a parancsolatokat, s amelyek betartása azért szükséges, mert így biztosan nem sérülnek a Tórában leírt normák.

Láthatjuk, a judaizmus kultúrájában a „szakralitás tétje” nem öncélú: az egyénnek azért kell a szakrális előírások szerint élnie, hogy a közössége meg tudjon felelni a Szent akarátának, hogy az egész emberiség javát szolgálja. Azért olyan fontos minden apró mozzanat, mert a cipőfűző bekötésének sorrendje, a tejes és húsos ételek külön tárolására használatos két hűtőgép beszerzése vagy a szombati gyertya megfelelő időben történő meggyújtása az egész világ sorsát meghatározó cselekedet. A „szakralitás tétje”, a szakrális cél megvalósítása nem valósulhat meg a szent és a profán elválasztása nélkül. Az elválasztás gyakorlata tartja fenn társadalmi szinten a zsidóság szakrális-etnikus közösségét.

Ezzel a mintával áll szemben a mindennapok realitása, amely a világ minőségét is meghatározza. A világ és az abban zajló élet azonban nem Istennek köszönhetően tökéletes. A budapesti Bethlen téri zsinagógában folyó kutatásaim tapasztalataira hagyatkozva úgy látom, hogy a viccek célpontja minden esetben az ember és annak tökéletlensége. Izgalmas illusztrációját nyújtja ennek a problémakörnek egy történet, amelyet mint viccet meséltek el nekem a közösségben:

Az Örökkévaló abban az időben felajánlotta a Tórát más népeknek is, akik azt rögtön el is utasították: az edomitáknak például nem tetszett a „Ne ölj!” parancs, az izmaelitáknak a „Ne lopj!”, és így tovább. Végül a zsidók azt kérdezték:

- Mennyibe kerül egy parancsolat?
- Ingyen van – mondta az Úr.
- Akkor tízet kérünk! (KRAUS 1995: 120)

A humor és az önirónia – mint a tórai minták és az állandónak értékelt antropológiai realitások feloldása – az egyik meghatározó motívuma a hagyományos zsidó folklórnak. Vegyünk egy példát a magyarországi zsidó hagyományos anekdotakincsből:

– Miért kellett a zsidókat rávenni, hogy kölcsönt vegyenek fel az Egyiptomból való kivonuláskor? – teszi fel [Reb Mose, a lelovi rebe] a szónoki kérdést.

– Igazán egyszerű erre a válasz. Ha ilyen sokkal tartoznak majd, talán nem lesz kedvük visszatérni Egyiptomba.

Egy vidékről Pápára származott hitsorsos azzal dicsekedett, hogy ő milyen vallásos hitközségből való:

– Nálunk az emberek jom kippurkor, hogy jobban sanyargassák magukat, borsót tesznek a papucsukba, és azon állva imádkoznak egész nap.

– Ez semmi! – válaszolt Reb Kive, helybeli hitközségi előljáró. – Nálunk az emberek a templomban még egy közönséges szombaton is tükön állnak... (DON – RAJ 1997: 106)

Az elmúlt évszázadok kelet-európai zsidó folklórjától is elválaszthatatlan az önironikus humor.

Az önirónia alapját ebben a kommunikációban a szakrális minták és az azoknak megfelelő próbálkozó egyének találkozása képezi. Ez válik mélyen átélhetővé a zsinagógai naptár elul hónapjával kezdődő és jom kippurkor véget érő bűnbánati időszakában, amely a vétkekkel való leszámolást, a tesuvát (megtérést) teszi lehetővé a közösség tagjai számára is:

Hagyományunk szokása, hogy vallásunk intézményeit, szertartásait az őskor eseményeire vezeti vissza. Az elul elsejével kezdődő és a jom kippurral (az engesztelés napjával) betetőződő negyvennapos időszak eredetét is népünk hőskorának napjaiba vetíti vissza. Elul 1-jén kapta Mózes a megbocsájtó isteni parancsot: menjen fel másodszor is Szináj hegyére, hogy az aranyborjú bűne miatt eltört két kőtábla

helyett átvegye az újabb kőtáblákat, Isten könyörülő szeretetének a jeleit. Negyven napon át bűnbánatban, önsanyargatásban várták Izrael gyermekei a vezér hazatértét: megbocsájt-e Isten? A negyvenedik napot – tisri 10-ét – különösen mély bűnbánatban, böjtben, önmegtartóztatásban töltötték. Ennek a napnak estéjén tért haza Mózes a tíz ige két kőtáblájával karján: Isten megbocsájtott népének. Ettől fogva – így fejeződik be a legenda – Isten évről évre ezen a napon különös megbocsájtó szeretetével fordul gyarló, de vétküktől megtisztulni akaró gyermekei felé. (HAHN 1995: 42–43)

A rituális tradíció tehát magában hordoz lélektani feszültségforrásokat is. Nem véletlen ezért, hogy az említett elul hónapban több viccet is gyűjtöttem a zsidó lelkiismeret és vallási értékrend témakörében. Az elul hónapban, a ros hasaná (a zsidó újév napja) előtti hét, a bűnbánatra fokozottan felszólító hajnali imák első napján (az imádkozás alatt) mesélték el nekem a következő két viccet:

Áll Kohn bácsi a hentes előtt. Nézi a kolbászokat, a hurkákat, mire elkezd mennydörögni, villámlani az ég. Megszólal erre Kohn:

– De, Uram, nézni csak szabad?

Jom kippurkor elkésik Kohn a templomból, majd gyorsan odaszalad a rabbihoz.

– Képzelse el, a Ford-részvények 52 százalékon vannak!

– Te, Kohn – mondja a rabbi –, tudod, hogy most három hibát is elkövettél? Egy: késtél a templomból. Kettő: jom kippurkor ilyen hétköznapi ügyekkel nem szabad foglalkozni. Három: a Ford-részvények már 55 százalékon vannak.

A következő napok során további, Kohn bácsiról szóló vicceket is megismerhettem:

Kohn bácsi bemegy a henteshez, és azt mondja:

– Kérek egy halat! – és rámutat a sonkára.

– De ez sonka – mondja a hentes.

– Na, és kérdeztem én a hal nevét?

Kohn megy jom kippurkor a templomba, de ott áll a samesz a kapuban, és kéri a templomjegyet, mire Kohn egy pillanatot gondolkodik, aztán azt mondja:

– Hadd menjek be, csak egy pillanat, keresek valakit.

A samesz beengedi, de csak nem jön a Kohn vissza, egyszer csak megunja, utána megy, meglátja, ahogy áll valamelyik padban, odamegy hozzá:

– Hé, te, ganef, te imádkozni akarsz?

A legutóbb idézett poén, az imádkozni „belógó” ganef (szélhámos, csirkefogó) példája is arra világít rá, hogy az említett ünnepi időszak önreflexiókra készítő, lelkileg megterhelő időszakának feszültségét is feloldja a humor.

Humoros megjegyzésekkel, tréfálkozással ezért még a zsidóság legkomorabb napján, az augusztusra eső tisá beávi böjtnapon is lehet találkozni. Az önironikus aspektusok ismere-

tének hiányában ezeket a szent napokon történő viccelődéseket is blaszfémikusnak tekint-
hetnénk. Holott a viccek középpontjában minden esetben a tökéletlen ember áll, a szak-
rális minták és a vallási-rituális tradíció egyik viccben sem sérül, nem esik kritika alá.
A panaszkodó szabó ennek tükrében az „ilyenek vagyunk” autosztereotípiát önironikus
megjelenítésének is értelmezhető: Milyen az ember? Nem látjuk, ismerjük be a hibáinkat.
Ahelyett, hogy belátnánk, milyenek vagyunk, inkább panaszkodunk, és Istenre hárítjuk
a felelősséget – üzeni többek között (a fanyarság és az „apokrif” összetevőkkel együtt,
azokkal nem szemben állva, hanem kiegészítve egymást) ez a vicc is.

Ennek tükrében a kulturális kánon részeként elemezhetőek a blaszfémikusnak tűnő
viccek is, mivel az önironia alkalmazásával a tradicionális-vallási értékrendszer is tovább
erősödik. A kétkedés vagy a panaszkodás pusztán ezen a tudáson és kötődésen belül
fogalmazódik meg, anélkül, hogy törést okozna a szakrális minták és az azok szerint élni
próbálók, a közösség tagjai között. Ugyanakkor a szabóról szóló viccben nem lehet nem
észrevenni (vagy kimagyarázni belőle) a fanyar, apokrif élt.

A fent elemzettekkel együtt az apokrif jelentések lehetősége is része a zsidó humornak,
amelyek egyaránt izgalmassá, érdekessé és „zsidóvá” teszik ezt a fajta humort a vicc hall-
gatói számára.

Kutatásaim során beszélgetőtársaim is folyamatosan hangsúlyozták, hogy a zsidó
humor esszenciáját az a szabadság adja, amely lehetővé teszi, hogy az ember viccelődhessen
olyan, a szakralitáshoz kapcsolódó dolgokon is, amely más vallásokban blaszfémiaának
minősülne. A humor szabadsága ezért a zsidó vallás sajátosságát is elmélyíti a közösség-
ben. A humor pedig mint kánon és apokrif megnyilvánulás válik a zsidó identitás repre-
zentatív jellemzőjévé.

Az említett példák rámutatnak, hogy a humor elválaszthatatlan az adott kulturá-
lis-társadalmi jelentésektől és azoktól a szituációktól, amelyekben a humorizálás törté-
nik. Az, hogy mikor, kinek, milyen jelentéstartalmak kommunikálódnak és mélyülnek
el a humor-szituációk során, függ a résztvevők kulturális tudásától, szocializációjától és
személyiségétől egyaránt.

A humor és egy-egy humor-műfaj iránti fogékonyság – mind az előállítás, mind az
előadás, mind pedig a befogadás szintjén egy-egy kultúra részét képező intellektuá-
lis tényező. És mint a kultúra maga [...] a humorkompetencia is a szocializáció során
átadott, közvetített és elsajátított készségek kategóriájába tartozik. (HIDASI 2008: 55)

A humorkompetenciát tehát együttesen határozzák meg a szocializáció során megtanult
normák (például mikor, hogyan jutalmazták vagy szankcionálták egy gyermek humori-
zázási próbálkozásait), illetve az így nyert készségekkel való élés, amelyet a személyiség
individuális sajátosságai befolyásolnak (ki mennyire képes a vicceket befogadni, ki tudja
szórakoztatóan mesélni a vicceket, kiből válik tréfamester vagy jó hallgató, befogadó).

Ugyanígy elválaszthatatlan a humor kulturális gyakorlatban betöltött szerepétől
a humor esztétikai-pszichológiai aspektusa is. Mindez azonban szintén összefügg a társa-

dalmi-kulturális kontextussal, amely magában hordozza és meghatározza az említett esztétikai-pszichológiai élmények (és az általa kiváltott érzések, katartikus pillanatok) lehetőségeit és határait. A szimbolikus antropológia megközelítésének tükrében Mary Douglas a következőképp fogalmazta meg mindezt:

„A vicc kiváltotta örömhöz, bármi legyen is az, egy rejtett szellemesség élvezete csatlakozik: a vicc társadalmi összhangja a társadalmi struktúrával” (DOUGLAS 2003: 128).

A humor ez által együttesen megjelenítheti a társadalmi normákat, kánonokat és azok apokrif módon történő átfogalmazását, zárójelbe tételeit, kifigurázását is.

A viccek, humoros szituációk ugyanis a közös kulturális tudáson *belül*, a kultúra mintáinak és jelentéseinek kommunikációjában jelenik meg és válik érthetővé, értelmezhetővé még akkor is, ha félreértik vagy szankcionálják is egyesek a humor alkalmazóit.

A nevetés izgalma abból fakad, hogy a neveltető és nevető együttesen és egyszerre éli át a közös kulturális tudáson alapuló kánont és apokrif jelentéseket, hiszen egy vicc elmesélése, egy ironikus megjegyzés vagy egy ugratás kötődik a kulturális kánonhoz és annak apokrif olvasatához is.

A humor a közös kulturális diskurzus része, amely a társadalmi normák kontextusában válik értelmezhetővé. A humor ezért is sajátos és izgalmas eleme a kánonról és apokrifról szóló társadalmi-kulturális párbeszédnek, kommunikációnak.

A humorral foglalkozó társadalomkutatónak lehetősége nyílna megfigyelni, hogy mikor, ki, hol, hogyan humorizál a társadalmi interakciók során, és hogy ki, hol, hogyan és miért úgy reagál a humor befogadásakor. A szituációk és a belső-kulturális interpretációk megfigyelése és értelmezése lehetővé teheti a más vicceken, más szituációkban nevető emberekkel való együtt gondolkodás lehetőségét, és akár képessé tehet bennünket arra, hogy egymás kinevetése helyett egymás viccein és ezáltal magunkon is többet és jóízűen tudjunk nevetni.

7. Szüzek és kultúrák

Elvesztetni, odaadni, megosztani, feláldozni vagy elajándékozni? Mit jelent számunkra a szüzességünk? Érték, hatalom, átok vagy teher? Hogyan függnek össze testünk változásai biológiai énünkkel és személyiségünkkel?

A fenti kérdésekre is más-más válaszokat adnak a különböző kultúrák. Ezek a válaszok elsősorban a női szüzesség kapcsán fogalmazódnak meg határozottan, hiszen a női test változásai és ezen belül a szüzesség valamint annak elvesztése látható, tapasztalható változásokkal jár. A vérzés és a lehetséges megtermékenyüléssel járó testi átalakulás minden kultúrában előhívja a különböző képzetek, társadalmi reakciók arzenálját. Felmerül azonban a kérdés: milyen társadalmi jelentései vannak, és mi a szüzesség kulturális jelentősége a különböző kultúrákban?

Fiona Bowie *The Anthropology of Religion* című átfogó munkájában áttekinti a szüzesség összefüggését különböző kultúrák más társadalmi aspektusaival. Az arab társadalmakban és Észak-Szudánban például a szüzesség elvesztése óriási szégyent hoz egy lány családjára. A szüzesség ugyanis nem a lányok személyes identitásának része, hanem az egész családé. A család dönt arról, hogy a lány kihez mehet férjhez, hiszen a házasság a család társadalmi, politikai, gazdasági pozícióit erősíti, s így a lány nem rendelkezhet önállóan a szüzessége felett. Ezért is számítanak a legnagyobb sértésnek ezekben a kultúrákban a lánytestvér szüzességének elvesztésére tett trágár megjegyzések. Emlékezhetünk a 2006-os labdarúgó világbajnokság döntőjére, ahol az arab származású francia válogatott Zinédine Zidane hasba fejelte az olasz válogatott Materazzi nevű védőjét, mire a bíró kiállította a játékost. Egyes híresztelések szerint az olasz védő Zidane nővérével való szexuális aktusára tett félreérthetetlen megjegyzést. Ha ez igaz, Materazzi igen pontos antropológiai ismeretekről adott számot, csak éppen nem a legszimpatikusabb módon élt tudásával.

Másfelől, ha egy lány az Egyesült Államokban vagy Európában születik, szüzessége nagy valószínűséggel a saját, individuális identitásához fog tartozni. Ebben az esetben a szüzesség elvesztése középiskolás korában központi kérdés lesz, hiszen a szüzesség ebben a környezetben egyfajta kudarcként minősíthető. A szüzesség elvesztése ugyanakkor annak a jele, hogy a lány vonzó és értékes az ellenkező nem és ezáltal önmaga számára is. A kamaszlányok többsége ezért is törekszik a mi kultúránkban arra, hogy a megfelelő alkalommal elveszítse szüzességét. Ennek lehetőleg egy szerelmi kapcsolatban kell megtörténnie, nem egyéjszakás kalandként, hiszen ezzel együtt válik értékessé korosztálya, barátai és önmaga számára a defloráció.

Mindkét példában a szüzesség elvesztése együtt jár a szűzhártya elszakításának biológiai következményével. Vannak kultúrák azonban, ahol a kettő egyáltalán nem függ össze egymással. A ghánai ashantik körében például szűznek számítanak olyan nők is, akik régóta élnek szexuális életet, sőt olyanok is, akiknek már gyerekeik vannak. A nőket ebben a kultúrában vagy szűzeknek, vagy anyáknak nevezik. Ezek az elnevezések státuskülönbségeket jelölnek. Szűzből anyává nem a szexuális aktus által válhat a nő, hanem azáltal, hogy átesik a felnőtté avatás, a női nemi szerv megcsonkításának rítusán (BOWIE 2006).

Clifford Bishop *Szex, szerelem, szentség* című munkájában bemutatja, hogy a vér számos kultúrában tisztátalannak és rontó, átkot hordozó erők anyagának minősül. A szüzesség elvétele ezért Dél- és Közép-Ázsia több közösségében rituális aktus keretében, egy vallási specialista közreműködésével történik meg. A szüzességet elvevő férfiak fizetséget is kapnak, mivel enélkül nem venné el senki a család lánytagjait a rontástól való félelem miatt. A közép-afrikai bajáknál a lányok szüzességét más asszonyok veszik el, mert őket (mivel szintén nők) nem érheti veszély. Tibetből és Új-Guineából ismertek olyan útinaplók, amelyekben az utazót éjszakára szűz lányok odaadó társaságával ajándékozzák meg. Ezeknek az ajándékoknak – a fent leírtak tükrében – vélhetően más jelentéstartalmai is voltak, mint kizárólag a vendégszeretet kinyilvánítása. (BISHOP 1997)

Hans Biedermann *Szimbólumlexikon* című könyve rámutat arra, hogy a szűzek több valóságban és kultúrában rendelkeznek szakrális erővel. A nem szexuális nemzés során fogant, majd isteni és/vagy uralkodói személlyé váló fiúk mítosza övezte Perszeusz, Nagy Sándor, Augustus vagy éppen Dzsingisz kán személyét.

Az ókori isteni fogadások és szűztől való születések mítoszait később a korai kereszténység teológusai az angyali üdvözlés és Jézus születésének előképeként értelmezték.

A szűzek ugyanakkor kiemelkedő rituális feladatokat is elláthatnak. Gondoljunk csak a Vesta-szűzekre vagy a katolikus apácákra, akik a liturgia során olvashatnak az evangéliumból, és kiszolgáltathatják a szentségeket. Megemlíthetjük emellett Jeanne d'Arc vagy I. Erzsébet angol királynőt is, akiknek a férfiak világában betöltött és elismert ereje elválaszthatatlan volt a nekik tulajdonított szűz identitással. Ezzel együtt a szüzesség elvesztése is járhat áldással és szakrális, rituális hatalommal.

Az ókorban több görög és római településen áldozták fel lányok a szüzességüket az isteneknek istenszobrok falloszán vagy szakrális prostituáltként Aphrodité templomában.

Törzsi társadalmakban a szüzesség elvesztése és a szexuális aktusok együtt járhatnak ezek pozitív mágikus hatásával. Az asszami nagáknál például a párok a rizstárolók tornácain szeretkeznek, ahol a tulajdonosok szívesen látják őket, mivel a rizstároló kunyhók tornácán beteljesülő szerelem a termékenységet növeli (BIEDERMANN 1996).

Elvesztetni, odaadni, megosztani, feláldozni vagy elajándékozni? A szüzesség és a szüzesség elvesztésének sokszínű kulturális olvasatai talán reflexívebbé, megértőbbé tehetik a mások és a saját szexualitásunkhoz való viszonyulásainkat is.

8. Body and soul, and that's all? Test és lélek kulturális jelentéseiről

Test és lélek kibékíthetetlen kettősségéről így ír Milan Kundera *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című regényében:

Valamikor régen az ember csodálkozva figyelte a mellkasában hangzó szabályos ütéseket, és sejtelve nem volt, mi dobog benne. Nem tudta azonosítani magát a testével, ezzel az olyannyira idegen és ismeretlen valamivel. A test ketrec volt, és e ketrecben létezett valami, ami nézett, hallgatózott, félt, gondolkozott és csodálkozott; ez a valami, ez a resztli, ami a test kivonása után maradt, ez volt a lélek. A test ma már nem ismeretlen: tudjuk, hogy ami a mellkasunkban dobol, az a szívünk, és hogy az orrunk tulajdonképpen egy csőnek a torkolata, mely kinyúlik a testünkből, hogy oxigént vezessen a tüdőnkbe. Arcunk nem más, mint valamiféle műszerfal, melybe a test összes mechanizmusa, emésztés, látás, hallás, légzés, gondolkodás torkollik. Amióta mindent meg tud nevezni rajta, a test kevésbé nyugtalanítja az embert. Tudjuk már azt is, hogy a lélek nem más, mint a szürke agysejtek tevékenysége. A test és a lélek kettősségét elborították a tudományos kifejezések, s mint ósdi előítéletet, bátran kinevethetjük. Csakhogy elég, ha az ember eszementen szerelmes, s közben beleinek hangos korgását kénytelen hallgatni. A test és a lélek egysége, tudományos korunk e szép illúziója egy csapásra szertefoszlik. (KUNDERA 1994: 54)

Kundera gondolatainak tükrében felmerül a kérdés: valóban ismeretlen volt a múltban a testben lakozó „azonosíthatatlan valami”? Létezett-e, létezik-e olyan „kettőssége” az ember önmagára reflektáló tapasztalatának, amely minden kultúra univerzális jellemzőjének tekinthető? Kunderának teljes mértékben igaza lehet, hogy sokszor zavarban vagyunk, amikor meg szeretnénk ragadni, pontos, akár tudományos paraméterekkel körülírni a mindnyájunkat kísérő kérdést: kicsoda az ember? Kik vagyunk?

Zavarunk többek között abból is fakadhat, hogy nem ismerjük, nem értjük azokat a válaszokat vagy akár kérdéseket, amelyeket a miénktől eltérő világnézetek és kultúrák fogalmaznak meg az emberről. Ki tudja, talán közelebb kerülhetünk kérdéseink nyitottabbá, elmélyültebbé válásához, ha megpróbálunk túllátni azon a feltételezett „kettősségen”, amelyet testünkről és lelkünkről gondolunk nem teljesen átgondolt kulturális tudásunkat követve.

Valóban testből és lélekből áll az ember? Egyáltalán mit jelentenek a „test” és „lélek”, illetve a hozzájuk hasonló kifejezések különböző kulturális kontextusokban? Valóban univerzális evidenciának tekinthetjük testünk és lelkünk létezését, vagy lehetnek antropológiai „összetevőinkre” egészen más jellegű magyarázatok?

A kulturális és pszichológiai antropológia megközelítéséhez kapcsolódva úgy vélem, hogy az egyén létezése és létezésének megtapasztalása elválaszthatatlan annak társadalmi és kulturális kontextusától (vö. LINDHOLM 2007: 10),

Kultúránkba való belenevelődésünk során tanuljuk meg azokat a válaszokat, amelyeket létezésünkkel, életünk értelmével kapcsolatosan kérdezzünk meg magunktól és környezetünktől. Gyakran már akkor is megkapjuk ezeket a válaszokat, mielőtt feltettük, feltehattük volna ezeket a kérdéseket. Testünk törekénysége vagy éppen csodája csakúgy, mint a bennünk lakozó „valaminek” a megtapasztalása kultúránk világnézetén keresztül válik olyan evidenciává, amelyre éppen ezért a legtöbbször nem is gondolunk. Ezért is olyan nehéz más antropológiai koncepciókat el- és befogadnunk, hiszen kognitív komfortzónánkat bizonytalaníthatják el más, ugyanúgy evidensnek tartott és megélt világnézetek.

Más testek és lelkek megismerése ugyanakkor egymás legdöntőbb kérdéseinek, dilemmáinak vagy éppen megingathatatlanak vélt válaszainak értő megismeréséhez vezethet. Jelen fejezet ezért néhány kulturális és világnézeti példán keresztül próbál a fent említett kérdésfeltevésekre reflektálni.

Veronica Strang *Uncommon Ground Cultural Landscapes and Environmental Value* című, az ausztrál őslakosok kultúrájáról és világnézetéről írt izgalmas könyvében mutat rá arra, hogy az ausztrál kozmológia egy olyan holisztikus kozmoszt fogalmaz meg, amelyben az általunk természetnek és természetfelettinek nevezett világok, valamint azok minden része egyenlőnek minősül (STRANG 1997).

Ebben a kozmoszban nincs hierarchia, a kozmosz minden összetevője részese, kiegészítője a másinak. Az ember ez által ugyanúgy része a kozmosznak, mint a növények, az állatok, a sziklák, a szelek vagy a csillagok. Ebben az összefüggésben fel sem merül az egymástól elkülönülő test és lélek gondolata.

Az univerzumot az ausztrál őslakosok mitológiája úgy írja le, mint a „dreamtime-ban”, a mitikus időkben megvalósuló teremtés következményét. Az „álomidőben”, a mitikus ősök cselekedetei nyomán és nekik köszönhetően alakult ki az a világ, amelyben azóta is élnek az ausztrál őslakosok. A világ létrejötte azonban nem csupán egy ősi múltban történt keletkezést jelent, hiszen az ősök, miután a világ elnyerte mai formáját, beletranszformálódtak a sziklákba, a madarakba, az állatokba, a tavakba; a föld és az ég minden alkotóelemébe. Az ember is ennek a transzformációnak a része. Az individuum ennek megfelelően nem csupán egy család, klán vagy etnikai csoport tagja. Minden ember kötődik azokhoz az állatokhoz, növényekhez, természeti formákhoz és jelenségekhez, amelyek csoportjuk mitikus őseihez kapcsolódnak. Az emberek végső soron minden természeti és természetfeletti aspektussal kapcsolatban állnak, hiszen a különböző mitikus ősök az egész létező univerzum minden részletébe transzformálódtak. Test és lélek koncepciója fel sem merül ebben a valóságban. Az ember teste (és az ettől elválaszthatatlan spirituális összetevő) része a teljes univerzumnak, ahogy az univerzum és annak tapasztalható világa, a természeti környezet is az ember testéhez tartozik. Az ember és a természet tehát egy testet alkot. Ennek tükrében válhatnak értelmezhetővé azok a konfliktusok és tragédiák is, amelyek az ausztráliai többség irányából a mai napig is fenyegetik az őslakos ausztrálok tradicionális kultúráját.

Ezt húzzák alá Strang őslakosokkal készített interjúi is, amelyekben arról olvashatunk, hogy a szülőföldjüket, természeti környezetüket elhagyó fiatalok számának növekedésével az antropológus idősebb beszélgetőtársai úgy érzik, hogy maga a föld fog meghalni. Ebből a nézőpontból az is teljesen érthetővé válik, hogy milyen pusztítást okozott és okoz, ha egy ausztrál farmer birkanyája, egy útépítő cég buldózerei vagy akár egy nemzeti park terepjárója halad át az őslakosok földjén. A természetbe való illetéktelen behatolás a hozzá tartozó ember testébe való erőszakos penetrációval érhet fel ezekben az esetekben.

Boglár Lajos dél-amerikai indián kultúrákkal kapcsolatos kutatásaiból megtudhatjuk, hogy a transzformáció kulturális jelentései az általa kutatott antropológiai koncepciókat is alapvetően meghatározzák (BOGLÁR 2001).

A Boglár Lajos által kutatott piaroa indiánok például egy folyamatos transzformációs áramlásban helyezik el az ember testét és lelkét. Ebben a világnézeti koncepcióban is egymástól elválaszthatatlan kapcsolatban áll a természet, a természetfeletti, az emberi közösség és az egyén. Boglár Lajos megfogalmazásában az „embert a környező világgal társadalmi csoportkapcsolódás és ökológiai hálózat köti össze” (BOGLÁR 2001: 26).

Az ember ebben a hálózatban transzformációk sorozatával humanizálja folyamatosan a naturát. Ennek a transzformációs folyamatnak a mediátora a piaroa sámán, akinek neve – menyeruwa – egyaránt jelenti az orvosságok és az ének emberét.

A sámán folyamatosan transzformálja a természetet az emberi kultúrába: ehetővé teszi a növényeket és az állatokat, valamint gyógyítja és megelőzi a betegségeket. Ebben a folyamatban pedig a tevékenysége nem csupán a test fizikai megóvására és gyógyítására irányul, hiszen az elválaszthatatlan attól a belső esszenciától, amely a testtel együtt

az ember elidegeníthetetlen része. Az állatok és a növények ehetővé tétele csakúgy, mint a gyógyítás ennek megfelelően énekléssel történik.

A mágikus ének során a mítoszok történeteit éneklő sámán összekapcsolja az univerzum összetartozó elemeit: a mitikus ősoket, a természetet és az embert. A piaroa kozmológiában sem választható el tehát az ember teste és lelke, sem egymástól, sem attól az univerzális egységtől, amely körülveszi.

Mindennek fényében a piaroa sámán, mielőtt elkezdené mágikus énekét, először önmagát transzformálja a szellemek világába a jopó nevű narkotikum felszippantásának segítségével. Ezt követi a mitikus énekek hajnalig tartó éneklése. A mitikus énekek éneklése alatt a közösség többi tagja nyugodtan alszik, hiszen testük és lelkük biztonságban van; a sámán kapcsolatot tart a természetfeletti erővel, és ezáltal fenntartja a harmóniát a természet és a kultúra között is, valamint életben tartja a lehetséges betegségekkel kapcsolatos problémák orvoslásának lehetőségét is. Test és lélek egységének, harmóniájának fenntartását mélyíti el a mágikus éneklést követő hajnali rítus is, amikor a sámán odamegy minden egyes család fekhelyéhez, és egy nádcsővön át befúj a fekhelynél tárolt ivóvízbe. A piaroák által fújt víznek nevezett reggeli ital mágikus-gyógyító erejét egyrészt a hajnalig tartó mítoszok énekléséből származó erő adja, másrészt a mágikus erő fújásával együtt járó preventív gyógyászati cselekedet: a sámán mézet csöpögtet az ivóvízbe. A piaroák a mézet használják orvossággént a légúti betegségek, mellbántalmak és gyomorpanaszok esetén. A test valamint a lélek gyógyítása elválaszthatatlan egymástól, ahogyan az ember is elválaszthatatlan része a természetet és a természetfelettit egyaránt magában foglaló egységes univerzumnak.

Test és lélek különválasztásáról a piaroa kultúrában sem beszélhetünk. A piaroák antropológiája az embert holisztikus egységként látja, amely lehetővé teszi a vadászó-gyűjtő-géző életmód fenntartását csakúgy, mint a betegségek megelőzését és gyógyítását a sámánok tevékenységének köszönhetően. Nem véletlen, hogy a piaroa kultúra változásával, az asszimilációs folyamatok intenzívebbé válásával nagymértékben megnövekedett a súlyos megbetegedések, valamint az alkoholizmus aránya a piaroák körében (BOGLÁR 1978: 198–200).

A piaroák példájának tükrében is láthatjuk tehát, hogy egy kultúra alapvető tanításai a személyiség alkotóelmeiről mennyire meghatározhatják az ezek nélkül nem megérthető aktuális társadalmi problémákat is. Ezek értő-értelmező megismerésével ugyanakkor megelőzhetővé vagy legalábbis enyhíthetőbbé válhatnak a lehetséges társadalmi konfliktusok és problémák.

Az ősi-mitikus szövegekre, a *Védákra* épülő sokszínű tradicionális indiai spirituális rendszer antropológiai tanítása is különbözőképp tekint az emberre, mint test és lélek konstrukciójára. Kozma András *A hindu istenalakok szimbólumai* című könyvében így ír erről:

Az indiai gondolkodás értelmében az advaita (kettősség nélküli) Brahman a világ-egyetem létezésének ősoka, magja, jelene és jövője egyben. A Brahmannak nincs

térbeli értelemben és időben lehetséges kiterjedése, azaz téren és időn kívüli. A Brahman önmagában teljes, minden létezőben működő és egyben működtető energiaként van jelen, de nem válik személyessé, csak önmagában nyilvánul meg, azaz a híperabszolút Istent jelenti. (KOZMA 2001: 20)

Az idézett istenkoncepciótól elválaszthatatlan a védikus gondolkodás énről szóló tanítása. Az Átman (Én) ugyanis a Brahmannal azonos, a Brahmanból megszemélyesült szubsztancia. Ez az univerzális Én azt az isteni, mindent átjáró energiát jelenti, amely ugyanúgy tartja össze, alkotja és járja át az univerzumot, ahogy minden egyes ember személyiségét külön-külön. Következésképpen az ember igazi énje a benne levő Átman.

Ennek megfelelően az ember akkor lehet kizárólag önmaga, ha felismeri a benne lévő Átmant, és megfelelő életvezetéssel, valamint spirituális gyakorlatokkal segíti elő az Átmannal való azonosulást hátráltató materiális tapadások felszámolását. Az ember egymásra következő életek során megvalósíthatja a testhez és az elméhez is köthető materiális függőségektől való megszabadulást és az univerzális energiával (valamint ezzel együtt az igazi önmagával) való találkozást, egybeolvadást.

Ez a folyamat természetesen azokat az antropológiai összetevőket is érinti, amelyeket testként és lélekként szoktunk meghatározni. Ennek következtében az említett folyamat magában foglalja a testiséget, a szexualitás aspektusait is.

A nyugati kultúrában is jól ismert *Káma-Szútra* (a testi szerelem tudományáról szóló bölcséleti munka) sem érthető meg tehát az előbb említett spirituális és antropológiai elmélet nélkül. Ahogy olvashattuk, az ember csupán életmódjának, életvezetésének spirituális fejlesztésével kerülhet közelebb (és érheti el végül) igazi énjének megtalálását. Ennek megfelelően az embernek az élet minden területén fejlesztenie kell személyiségét. A tradicionális indiai világnézet szerint az emberi életet négy alapelv szabályozza: az artha, a dharma, a káma és a móksa.

Az artha a társadalmi viszonyok és a szociális harmóniára való törekvés útja, a dharma a természettel való összhang megvalósításának ösvénye, a káma pedig a vágyak, a szerelmi gyönyör megélésének dimenziója. A móksa tulajdonképpen nem is negyedik komponense a fent említett alapelveknek, inkább azt a folyamatot jelöli, ahogy az ember – az említett életterületeken alkalmazott spirituális előrehaladásnak köszönhetően – eléri a megszabadulást, az Átmannal való egyesülést (SAILI 2007: 26).

A káma megfelelő gyakorlása tehát egy olyan spirituális jelentőséggel bíró tevékenység, amely része az ember igazi énjével való találkozás folyamatának. A szexuális együttlét ennek fényében tehát nem csupán a test élvezetét szolgálja; a szexualitásnak spirituális jelentése és tétje van.

Az indiai tradicionális világszemléletben maga a szerelmi aktus is hierogámia (szent, isteni szexuális egyesülés) újraélésének tekinthető. A szeretkező párok ugyanis az indiai mitológiában szereplő egyes isteni manifesztációk (mint például Siva és Párvati vagy Kámadéva és Rati) szerelmi együttléteit élik meg újra és újra szeretkezéseik aktusában.

Síva és Párvati egyik, ezer évig tartó szerelmeskedéséből ered többek között a *Káma-Szútra* is. Az egyik indiai mítosz szerint Síva és Párvati szerelmeskedését egyik szolgájuk titokban megleste. A szolgáló ezután továbbadta az embereknek, amit látott. Az isteni pár által megélt gyönyör mozdulatait többen is lejegyezték, és az így készült jegyzeteket foglalta később össze Vátszjájana Mallanaga a *Káma-Szútrában* (KARSAI 1986: 58–61).

A *Káma-Szútrában* összefoglalt tudás ennek köszönhetően teszi lehetővé a szakrális minta követését és – ennek megfelelően – a tökéletesség felé való törekvés útján való haladást.

A szeretkezés spirituális jelentőségét hangsúlyozza az indiai mitológia Kámadéváról szóló narratívája, amely szerint Kámadéva az elsőként született isteni manifesztáció, ugyanakkor a mindenkori legfiatalabb szakrális lény is, mivel az idők kezdete óta újra és újra megszületik az emberek szerelmi aktusa során. Mindemellett Kámadéva és női társa, Rati gondoskodik az univerzum folyamatos újjászületéséről is (SAILI 2007: 9–11).

A leírtakból is kitűnik, a testi szerelem nem választható el annak spirituális tétjétől, hiszen az ember nem csupán ismétli és újraéli az isteni szeretkezés mintáit, hanem újra is teremti azt az isteni energiát, amely az univerzum folyamatos fenntartását biztosítja. A személyes cselekedetek spirituális jelentősége így mélyül el és tudatosodik a szerelmeskedés aktusában a gyakorló számára.

A szerelmi aktusban részt vevők továbbá nemcsak a testi gyönyört tapasztalhatják meg, hanem személyiségük teljes érzelmi skálájának dinamizációját is.

A tradicionális indiai kultúrában navaraszának nevezett érzelmi skála kilenc émoációt és emocionális megnyilvánulást foglal magában. Ezek a szerelem, a nevetés, a szomorúság, a harag, a büszkeség, a félelem, az undor, a csodálkozás és a béke. Ezek az érzetek külön-külön és együtt is felfedezhetők lehetnek az aktus során. Mindez rámutat a szexualitásban rejlő komplexitásra, a szerelmi együttlét mély és sokszor ellentmondásos izgalmanak realitására, aminek felfedezésével és megélésével közelebb kerülhet az ember önmaga és partnere mélyebb megismeréséhez is. A *Káma-Szútra* ezért hangsúlyozza visszatérően, hogy a szeretkezésben megélhető és feltároló antropológiai tapasztalatok – a tökéletes gyönyör átélése mellett – csupán akkor valósulhatnak meg, ha a szeretkező pár együttléte az egymásra figyelő kölcsönösségen alapul. (Figyeljük meg, hogy a *Káma-Szútra* illusztrációk többségén, ahogy a szeretkező párokat ábrázoló egyéb tradicionális indiai művészeti ábrázolásokon is, a szeretők egymás szemébe néznek, vagy egymás tekintetét keresik.)

A navarasza továbbá a *Káma-Szútra* szerelmi művészetének hatvannégyszög formáját is meghatározza. A szerelmeskedés hatvannégyszög formájának száma szimbolikus jelentést foglal magában. Ezt a hatvannégyszög formát, megnyilvánulást az indiai tradicionális kultúrában Szaraszvati kiáradásának is tekintik. Szaraszvati az indiai mitológiában az isteni energia azon női manifesztációja, aki a tudás és az összes művészet úrnője, irányítója.

A tradicionális indiai kultúra továbbá hatvannégyszög művészeti ágat tart nyilván. A hatvannégyszög művészet a kreatív energia olyan megnyilvánulásait jelenti, amelyek megtisztítják az ember életét, és elősegítik a spirituális transzformációt. A hatvannégyszög szám tehát nem véletlenül függ össze a szexualitás megélésének repertoárjával, hiszen a spirituális

tökéletesség és teljesség elérésének szimbólumát jeleníti meg. (Az indiai mitológia és tradicionális kultúra szintén hatvannégy „maját”, csodatévő erőt; „jóginít”, varázslónőt és „mudrát”, szent kéztartást ismer.)

A leírtakból következik, hogy a szerelem testen keresztüli megtapasztalása, a hatvannégy művészet gyakorlásához hasonlóan, segít a spirituális tökéletességhez vezető út megtisztításában és ezáltal a spirituális transzformáció elérésében (SAILI 2007: 98–99).

Összefoglalva, a tradicionális indiai kultúrában sem merül fel „test és lélek” élesen szétválasztható kettőssége, az indai mitikus gondolkodás helyett egy olyan valóságot rajzol körül, amelyben az emberben eleve meglévő univerzális energia kapcsolódik össze a kozmoszt összetartó univerzális energiával. Ebből a szempontból az ember igazi énje nem más, mint a világegyetem egyetlen Énje. Ennek tükrében nem csupán test és lélek dichotómiája, de minden kettősség látszat, irracionalitás.

A szétválaszthatatlanság realitását ugyanakkor át lehet élni, meg lehet tapasztalni még az olyan látszólag primer testi tapasztalások alkalmával is, mint a szerelmi együttlét. A szexualitás így válik a spirituális transzformáció lehetséges aktusává.

Van-e kóser *Káma-Szútra*? – teszi fel a kérdést Shmuley Boteach *Kóser szex* című könyvében (BOTEACH 1999, 2011).

Természetesen a judaizmus kultúrájában nem találkozunk szútra irodalommal még a szexualitásra vonatkozóan sem. Ugyanakkor felfedezhetünk analógiákat a szexualitás indiai és zsidó olvasatai között. A zsidóság spirituális tanításai ugyanis – az előző fejezetben látott indiai példákhoz hasonlóan – a szexualitást nem csupán testek között létrejövő aktusként definiálják.

Boteach rabbi fent említett könyve is hangsúlyozza, hogy a „kóser” szerelmeskedés mindkét fél teljes személyiségének egyesülését jelenti. Felmerülhet azonban a kérdés: ki az a két teljes személyiség, aki egyesül a szeretkezés alkalmával?

A judaizmus kultúráját meghatározó szent iratban, a *Biblia* első öt könyvét magában foglaló Tórában a férfi megnevezése „is”, a nőnek pedig „issa”. A két szó hangzásának és jelentésének közelsége a férfi és a nő egyenlőségét, esszenciális egylényegűségét és összetartozását egyaránt kifejezi. Sőt, a Tóra azt is kijelenti, hogy egy férfi és egy nő egymással egyesülve alkotja, ábrázolja az ember Istenhez való hasonlatosságát. Ennek megfelelően a „férfi és a nő csak együtt jelentik a teljes embert” (WOLFF 2001: 212).

Mindezt a Tóra már a Teremtés Könyve elején nyomatékosítja:

„És teremtette Isten az embert az ő képmására, Isten képmására teremtette őt; férfinak és nőnek teremtette őket” (1Móz 2,24).

Nem sokkal később azt is olvashatjuk, hogy a férfi és a nő teremtésének célja magában foglalja, hogy a férfi és a nő „legyenek egy testté” (1Móz 2,24).

Mindennek tükrében elmondható, hogy az ember Istenhez való hasonlatosságának megvalósulása a férfi és a nő egységén keresztül jöhet létre a Tóra tanítása szerint.

Mit jelent azonban férfi és nő egyesülése? Milyen komponensekből áll a férfi és a nő, azaz az ember személyisége? Mit jelent az egy testté válás?

Boteach rabbi a Zóhár-ra, a kabbalisztikus irodalom meghatározó könyvére hivatkozva mutat rá, hogy a héber szeretkezni szó (yediah) jelentései: „megismerni valakit”, „egy lenni valakivel”. Ebből következően az összes vallási előírások által megengedett (és igen változatos) szexuális pozíciók közül a „misszionárius pozitúrát” preferálja a *Kóser szex* írója.

Ennek oka, hogy a szexuális együttlétben az ember személyiségének három alapvető összetevője egyesül egymással.

Az első összetevő maga a test, az ember bőre, a személyiség „héja”. A „misszionárius pozíció” során a szeretkező pár teste teljesen megvalósuló egysékként tud egyesülni, beleértve a szemek találkozását és a karok ölelő egymásba fonódását.

A test mellett ugyanakkor a pár lelke (soul) is egyesül, amely az életerőt, az élő lelket jelenti. Az egyesülésnek ez a dimenziója valósul meg a szeretkezés során, miközben a szerelmesek egymáshoz beszélnek, egymás fülébe sugdosnak. Mindennek legoptimálisabb megvalósulását szintén a „misszionárius pozitúra” segíti elő.

Az eddig írtakból látható, hogy test és lélek hogyan egyesül a szerelmeskedésben. Korábban azt olvashattuk azonban, hogy a személyiség három összetevője egyesül az aktus során.

Felmerül tehát a kérdés: mi lehet a harmadik antropológiai összetevő a judaizmus olvasatában?

A harmadik komponenst lélekként és szellemként is le lehetne fordítani (spirit). Boteach rabbi könyvében ezt az „összetevőt” egy olyan „személytelen léleknek/szellemnek” nevezi meg, amely az Örökkévalótól jön (God’s spark – „Isten szikrája”), és amely minden személyt egyenként köt össze az Örökkévalóval.

A szerelmeskedés során a csókok cseréje jeleníti meg az Örökkévalótól kapott élet lehetőségének megosztását az egyesülő szerelmesek között.

A személyiség három összetevőjének megértéséhez a kulcs szintén a Tórában található meg:

„És megalkotta az Örökkévaló Isten az embert a föld porából, és az élet lehetét lehelte orrába; és az ember élő lénnyé lett” (1Móz 2,7).

A Tóra antropológiai tanítása szerint tehát az ember egy olyan élőlénynek tekinthető, aki a föld porából, azaz – a rabbinikus magyarázatok szerint – a föld összes anyagi komponenséből alkotott testből, valamint az ennek életet adó élet lehetéből épül fel. Az erre vonatkozó értelmezések nehézségét ebben az esetben az szokta okozni, hogy mind az élet lehetét (héberül nesámá), mind az élő lényt (nefes) lélekként is szokták fordítani (WOLFF 2001: 26–27, 85).

Anélkül, hogy a tórai kifejezések filológiai elemzésébe bonyolódnánk, láthatjuk, hogy az élő lény, azaz az emberi személyiség nem létezhet egy rajta kívül álló forrásból származó, az Örökkévalótól jövő lehellet, azaz az életet adó és azt biztosító lélek vagy szellem jelenléte nélkül. Ennek tükrében az ember élete, személyisége nem pusztán önmagához tartozik, nem kizárólag a sajátja, hanem az Örökkévalótól kapott ajándék. A Tóra és a judaizmus tanításai aláhúzzák, hogy ha az ember ezt felismeri és elfogadja, akkor halálából követi az Örökkévaló utasításait arra vonatkozóan, hogyan éljen felelősen és meg-

felelően ezzel a kívülről kapott ajándékkal. A szexualitásra vonatkozó szabályok és útmutatások is ennek tükrében érthetőek meg, csakúgy mint más, a testre vonatkozó tradicionális zsidó előírások az étkezés szabályozásától kezdve a tisztálkodási előírásokon át az öltözködés szabályainak betartásáig.

A testhez kapcsolódó előírások egyik aktuális és izgalmas kérdésköréről szól egy nemrég megjelent kitűnő cikk Oberlander Báruch rabbi tollából az *Egység* 2017. szeptemberi számában *Sminktetoválastól a holokauszttól emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás?* címmel. Oberlander Báruch rabbi is természetesen a Tórára hivatkozik, amikor kijelenti, hogy a tetoválás egyértelműen tiltott a judaizmus normarendszerében:

„Ne vagdaljátok be testeteket halottért – olvasható a Tórában –, és ne végezzetek magatokon tetoválast. Én vagyok az Örökkévaló” (3Móz 19,28).

Felmerül azonban a kérdés, hogy mi minősül tetoválásnak a judaizmus olvasatában.

Számos izgalmas példa mellett megtudjuk a cikkből, hogy például a sminktetoválás nem számít egyértelműen tetoválásnak, mivel ez nem marad örökre a bőrben. Oberlander rabbi megemlíti, hogy egy tekintélyes rabbi, Ovádjá Jozsef ezért (bár kezdetben ellenezte) engedélyezte végül a korábban általa elutasított sminktetoválast, főképp mivel ideiglenessége mellett a szépség fokozása miatt készítik azt. A test szépségének ápolása és fokozása pedig támogatott az ortodox zsidóságban.

Drámaibb kérdéseket vet fel a holokauszttetoválasok problémája. A cikkből megismerhetünk egy 1965-ben történt esetet, amikor Németország ezer dollárt ajánlott azoknak a holokauszttúlélőknek, akik hajlandók voltak eltávolíttatni karjukról az auschwitzi haláltáborban rájuk tetovált számokat. Az egyik túlélő ennek kapcsán azzal a kérdéssel fordult egy ismert ortodox rabbihoz, hogy elfogadhatja-e ezt az ajánlatot. Az ismert rabbi úgy vélte, hogy meg kell hagyni a tetoválast, mivel az a tragikus eseményekre, valamint az üldöztetés ellenére is vállalt zsidóság iránt érzett büszkeségre is utaló jel.

Egy másik ismert rabbi azonban úgy érvelt, hogy bár valóban fontos megemlékezni a borzalmakról, mégsem lehet hagyni, hogy a szenvedőket további veszteség érje. Ezért ha szükségük van a Németország által felajánlott pénzre, nyugodt szívvel eltüntethetik a tetoválast a karjukról. Emellett azok is megszabadulhatnak ettől a tetoválastól, akiknek a számok viselése lelki gyötrellemmel jár.

A már meglévő tetoválasokat egyébként nem kötelező eltávolíttatni, mivel az ortodox rabbinikus állásfoglalás szerint a tetoválásnak nem a megléte, hanem a készítése esik tilalom alá. Ezért nem elfogadható az ortodox judaizmus szempontjai szerint az az elmúlt években megfigyelhető jelenség, hogy zsidó fiatalok meggyilkolt felmenőik vagy holokauszttúlélő nagyszüleiknek a haláltáborban karjukra tetovált számait varratják magukra. Ezekben az esetekben az ortodox rabbik inkább a megemlékezés más formáira és a vallásgyakorlás intenzívebb követésére buzdítják a fiatalokat (OBERLANDER 2017: 15–22).

Összefoglalva a fejezetet láthatjuk, hogy a judaizmus esetében is a test és lélek kérdéskör komplexitásával találkozunk. Olvashattuk, hogy a sokszor „léleknek” fordított fogalmak

egyaránt utalhatnak az ember összetett személyiségére és egy, az emberen kívüli, ember „feletti” spirituális forrásból, az Örökkévalótól kapott éltető energiára is.

Arra is rápillanthatunk továbbá, hogy az ember személyiségének elválaszthatatlan komponense a test, amelynek segítségével megvalósítható a spirituális transzformáció megtapasztalása még az olyan mindennaposnak vagy profánnak tűnő tevékenységek során is, mint a testdíszítés vagy a szerelmeskedés.

Kicsoda az ember? – tesszük fel a kérdést vissza-visszatérően. Írásomban különböző világmagyarázatok és antropológiai koncepciók tükrében láthattunk példákat arra, hogy egyes kultúrák hogyan próbálnak meg válaszlehetőségekkel szolgálni erre az univerzális kérdésre. Az elemzett példák segítségünkre lehetnek abban is, hogy az általunk evidenciaként számon tartott testről és lélekről alkotott elképzelésünk is önreflexív módon legyen át- és továbbgondolható.

A modernitásban velünk élő és életvezetésünket befolyásoló, a testhez és lélekhez kapcsolódó koncepciók bemutatása egy önálló könyv témája lehetne. Gondoljunk most csak arra, hogyan befolyásolta a neoplatonizmus és a reneszánsz művészete a modernitás szépségeszményét is, amelyben a testen keresztül megnyilvánuló szépség a lélek esszenciájának felfedezését és megtapasztalását teszi lehetővé.

Ebből fakadóan a tökéletes élet, a tökéletes ember megvalósíthatósága (gondoljunk a „make yourself” vagy a „be perfect” reklámszlogenekre, mito-ideológiai üzenetekre) elválaszthatatlan a tökéletesen szép test mítoszától (Szász 2012: 111–123).

Másfelől az ateista és/vagy evolucionista gondolkodás hatására a léleknek az elmébe és/vagy a tudatba való transzformálása szintén a testre irányította a modernitás esztétikai és kulturális fókuszát. A test vált ez által a biztos és egyetlen létezővé, amellyel (illetve amelyen keresztül) ha csak pillanatokra is, de megtapasztalhatóvá és átélhetővé válik a boldogság. A boldogság pillanataiban a személyiség teljessége, az igazi én tárul fel számunkra a modern mitológia olvasatában.

A fejezetben elemzett példákból is láthatjuk, hogy testünk és lelkünk ugyanúgy nem választható el személyes rácsodálkozásainktól, mint attól a kulturális kontextustól, amelyben rácsodálkozásaink megtörténnek. Úgy vélem, rápillantva és megismerve különböző kultúrák antropológiai olvasatait közelebb kerülhetünk mások és önmagunk testének és lelkének mélyebb felfedezéséig is.

9. Vallás és rítus. A szakralitás tétje

Sokan és sokféleképpen próbálták meghatározni a vallás fogalmát. A történeti és etnográfiai ismeretek bővülésével több ezer olyan jelenség leírásával találkozhatunk, amelyek az emberiség sokszínű vallási élményeiről, tapasztalatairól számolnak be. Az európai és amerikai kutatók hosszú ideig saját terminusaikkal próbálták leírni a vallási jelenségeket. Az etnológiai, kulturális antropológiai kutatások azonban rávilágítottak arra, hogy léteznek olyan társadalmak is, amelyekben nem lelhetők fel az istenséghit formái, mégis találkozhatunk vallási jelenségekkel. A vallásnak mindezek tükrében megfogalmazódó tágabb definícióját így lehetne összefoglalni: a vallás olyan kulturális jelentésrendszer, amelynek alapját hit és bizonyosság képezi valamely, az érzékelhető világon túlmutató erő és valóság létezésében.

A vallásos ember számára a transzcendencia is racionalitás és evidencia. Az esővárázsló dobok hangjai ugyanúgy racionálisan kapcsolódnak össze az időjárással egy adott törzsi közösség tagjai számára, mint nekünk a meteorológus különböző ábrákkal és szakszavakkal alátámasztott előrejelzése.

A vallás tartja fenn a kapcsolatot a transzcendencia valóságával. A transzcendens valóság megnyilvánul világunk mindennapi környezetében is. Ezáltal a legtöbb kultúra életében megtapasztható a szent terek, a szent idő vagy éppen a szentséget birtokló emberek jelenléte. Ezt a szentséget, illetve ennek univerzális és társadalmi megnyilvánulásait, jelentőségét hordozzák magukban a vallási intézményrendszerek. Ennek megfelelően az egyes vallások ideológiái egy adott társadalom egészére, illetve az úgynevezett világvallások esetében a teljes emberiségre vonatkoznak. Ennek megfelelően a vallás olyan dinamikus kulturális rendszer, amely folyamatosan formálja a társadalmat, ugyanakkor az

emberi élet és a közösség életének változásaira, esetleges krízishelyzeteire is magyarázatul szolgál. A vallás teremti meg a harmóniát, a kognitív összhangot az ember és a szent, s ezen keresztül ember és ember, ember és közössége között.

Durkheim *A vallási élet elemi formái* című alapvető könyvében a vallást úgy határozta meg, mint a társadalom egyénre gyakorolt kollektív hatását (DURKHEIM 2002). Eszerint a vallás olyan eszmék rendszere, amelyekkel az egyének megjelenítik önmaguk számára a társadalmukat és a közösségükhöz fűződő személyes kapcsolataikat. Bár ez a magyarázat talán túlzottan kívülről tekint a vallás kulturális jelenségrendszerére, arra mindenképpen rámutat, hogy a vallás alapvető módon befolyásolja társadalmi közegét az általa kínált erkölcsi értékrend és modellek mintáival, valamint az ezekhez kapcsolódó életmóddal. Ennek megfelelően a vallás az egyik legjelentősebb társadalomszervező erő, amely a társadalom minden szintjén és sokféle formában fejt ki hatását. Éppen ezért a vallás nem vizsgálható az azt körülvevő társadalmi környezet mélyreható ismerete nélkül. Ennek következtében, ha nem vesszük figyelembe a vallás és a többi kulturális rendszer egymásra hatását, összekapcsolódását, akkor a vallást sem tudjuk megismerni a maga valóságában.

Clifford Geertz *A vallás mint kulturális rendszer* című tanulmányában a vallást szimbólumokban meglévő jelentések rendszereként definiálja. (Ebben a megfogalmazásban a szimbólumok történetileg kialakult, nemzedékről nemzedékre átadott és mindenki által értett jelenségeket jelentenek.) A vallás mint szakrális szimbólumok rendszere teszi elfogadhatóvá a társadalom erkölcsi normarendszerét, mivel ezt olyan életformának mutatja meg, amely az egyetlen megfelelő, normális életforma. Mivel ennek az életformának vallási megerősítése van, az embernek és a közösségnek egyaránt szüksége van arra, hogy tetteit vallásilag legitimizálja. Gondoljunk csak az életfordulók beavatási rítusaira, a házassági rítusok vallási megerősítéseire vagy éppen a nemzeti ünnepek szakrális elemeire. E mögött az életforma mögött a vallás világszemlélete áll, amely intellektuálisan és lélektanilag is megerősíti az egyetlen lehetséges életmód gyakorlását. Ennek megfelelően Geertz vallásdefiníciója a következő:

A vallás szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés állandó rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk eggyedülállóan valóságosnak tűnnek. (GEERTZ 1994: 69)

Ha mindezt a vallást megélő ember szempontjából nézzük, akkor azt láthatjuk, hogy a valóság az identitás teljes spektrumára kihat, hiszen keretbe foglalja és a saját értékeivel befolyásolja az ember önmagáról és másokról alkotott képét, valamint társas kapcsolatainak gyakorlatát.

A vallási rendszerek egyik legmeghatározóbb eleme a folyamatos kommunikáció fenntartása a világ szent és profán tartományai között. A szent megnyilvánulásai, létezésének

tapasztalható materiái, jelei lehetnek a szentséget tartalmazó vagy a szent erőből részeseülő kövek, fák, tárgyak éppúgy, mint a szentség jelenlétét megteremtő és biztosító szentélyek, templomok, illetve a vallási tanításokat tartalmazó írárok, képek és szimbólumok.

A szakrális tudásnak különböző fokozatai vannak. Ennek megfelelően a vallásoknak különböző specialistái (mint a sámánok vagy a papok) léteznek a társadalomban, akiknek feladata a természetfeletti való kommunikáció fenntartása és megvalósítása a vallás-gyakorlat során. Természetesen ez a kommunikáció személyes is lehet, például az egyéni imák alkalmával, azonban ez a fajta kommunikáció is általában a társadalmi környezet sajátosságaitól és az ezeknek megfelelő mintáktól függ.

Boglár Lajos *Vallás és antropológia* című könyvében részletesen elemzi a vallásnak az etnológusok, antropológusok által meghatározott típusait. A vallásantropológia által – Tylor hatására – először vizsgált vallási jelenség az animizmus (a latin animus – lélek – szóból eredő meghatározás) volt, amelyet kezdetben a vallás „legrégibb” megnyilvánulásának, a vallási képzetek minimumának tekintettek. Az animizmust többször összefüggésbe hozzák az álom tapasztalatával: valaki lefekszik, és arról álmodik, hogy távoli vidékeken jár; amikor felébred, látja, hogy miközben álmában utazott, addig teste egy helyben maradt; ami viszont elhagyta őt, az ugyanolyan valóságos része énjének, mint a teste, ahogyan maga az utazás is valóságos tapasztalatként vált átéltté. Az emberből eltávozó rész, a szellem vagy a lélek a személyiség szubjektív lényege. Vannak törzsek, ahol az alvót nem szabad felébreszteni, mivel a távollévő szellem esetleg nem talál vissza hozzá, s így az ember léleknélkülivé válhat. Egyes törzsi kultúrákban ismeretes a lélekrablás jelensége is, ilyen esetben a vallási specialista feladata visszaszerezni az elrabolt lelket. A lélek számos alakját mutatják be a kutatások. Így beszélhetünk például árnyék- vagy lehetetléllekről. Hozzá kell tennünk azonban, hogy ezeket a kifejezéseket európai nyelveken írták le a kutatók, és így igazán egyik fogalom sem képes pontosan visszaadni az adott afrikai vagy óceániai fogalmak jelentését. Ugyanez a helyzet az olyan szintén sokat elemzett és használt vallásantropológiai fogalmakkal is, mint például a mágia, a mana vagy a totem. Mindez befolyásolja az említett fogalmakra épülő elméleteket, amelyek gyakran egymásnak is ellentmondanak, ugyanakkor ezek a fogalmak a mai napig meghatározzák a vallásról való antropológiai tudás eredményeit (BOGLÁR 1995).

A vallási képzetek és a vallásgyakorlat megnyilvánulásait a mítoszok és a rítusok foglalják keretbe. A mítoszok elválaszthatatlanok egy közösség gondolatvilágától és kulturális gyakorlatától. A mítoszokban fogalmazódik meg egy kultúra világmagyarázata, azaz azok a képzetek, amelyek elmondják, mi, hogyan és miért van úgy a világban, ahogy azt tapasztaljuk.

A mítoszok tehát átszövik egy meghatározott embercsoport tanult hagyományát és életmódját, ezáltal a mítoszok sem érthetők meg teljes mértékben, ha kiragadjuk őket eredeti társadalmi környezetükből. Éppen ezért a mítoszok értelmezésével egy adott kultúra alapvető jellemzőit érthetjük meg.

Boglár Lajos *Mítosz és kultúra* című könyvében ennek megfelelően használja Fock „mitikus motor” kifejezését. Ebben az értelemben a mítosz nem csupán egy fejezete

a kultúrának, hanem alapvetően átszövi az egész kultúrát, jelen van a mindennapokban, szabályozza az életnek csaknem minden mozzanatát. A „mitikus motor” tehát a társadalom egyik legfőbb mozgatóereje. Sok antropológus számára ezért több esetben a kultúra jelenségeinek megértéséhez a mitológia a mágnes (BOGLÁR 1996).

A mítoszok kifejeződése, átélhetősége elsősorban a rítusok során válik lehetővé. A vallási gyakorlatban rítusnak tekintjük az olyan cselekedetet vagy cselekedetek sorát, amelyekhez vallásos tartalmú, rendszerint mitikusan megalapozott képzetek tapadnak, és hagyományok által előírt formában, általában ismétlődve kerülnek kifejezésre. A rítusokat többen is megkísérelték csoportosítani elsősorban funkció és cél szempontjából (egyéni, közösségi, utánpótlás, szimbolikus, mimetikus stb. rítusok). Szerepük szerint is elkülöníthetők a rítusok. Az egyik legismertebb meghatározás Van Gennep kutatásaihoz kapcsolódik, aki az életciklus fordulóihoz kapcsolódó átmeneti rítusokat elemezte részletesen. Az átmeneti rítusok segítenek a társadalmi státusok átalakításában, fenntartva és megerősítve egy csoport szolidaritását. (GENNEP 1960)

Adott rítusok során azonban a fenti jellemzők együttesen is megjelenhetnek. Kulturális változások idején például a szezonális rítusoknak fontos szerepük lehet a krízisek feloldásában, de egy névadó, átmeneti rítusnak is lehetnek alkalmi gyógyító funkciói.

Haviland *Cultural Anthropology* című könyvében a vallási rítust olyan „eszköznek” nevezi, amellyel a személyek kapcsolatot teremtenek a szakrálissal. Ennek megfelelően a rítus: „vallás akcióban”. A rítus ezzel együtt a társadalmi integrációt és a közös identitást is kifejezi és megszilárdítja (HAVILAND 1990).

A közösségi rítusok azonban a szakralitás jelenségek körén kívül is meghatározó szerepet tölthetnek be egy közösség életében.

A rítus fogalma tehát olyan összetett jelentéstartalmakat (biztonságkeresés, lelki-pszichikai motivációk, a normarendszer elmélyülése, a kulturális tudás megalapozása, etnikus-nemzeti identitáselemek tudatosulása, politikai demonstráció, közösségi szerepek reprezentációja stb.) foglal magában, amelyeknek feltárásához elengedhetetlen az etnográfiai és antropológiai megfigyelés, azaz a jelenségek kör gyakorlatban való kutatása és értelmezése.

Ugyanígy a vallást leírni vagy definiálni kívánó megállapítások is csupán megközelítési keretet képesek adni a vallás megértéséhez. Az egyes vallások sokszínű valósága kizárólag a vallás élő kulturális környezetében, az azt megélők, gyakorlók vagy éppen elutasítók segítségével érthetők meg.

Mint láthattuk, a vallási jelenségek a közösségi kultúrába ágyazódnak bele, abban fejlődnek ki, illetve azon keresztül válnak személyesen átélhetővé.

Ez nem jelenti azt, hogy az embernek nem lehetne intim, bensőséges kapcsolata a szakralitással, azonban ez a kapcsolat is az ember kulturális tudásán és nyelvén keresztül valósul meg, nem beszélve arról, hogy a szenttel való kapcsolat az őt körülvevő közösségekre vonatkozó felelősség hordozására is készteti az egyént. A vallás tehát, ha empirikus megközelítésben vizsgáljuk, nem ismerhető meg a felfedezni kívánt közösség kultúrájának megértése nélkül, amelyben a vallási tapasztalat megjelenik és átélhetővé válik. Vallás,

kultúra, identitás és etnicitás jelentéstartalmai ezáltal elválaszthatatlanok egymástól. Ezt természetesen több irányból lehet megközelíteni egy kulturális antropológiai kutatás során.

Ha például egy olyan közösségben kutatunk, ahol – mint mondjuk a Kárpát-medence valamely magyarok által lakott településén – egy magyar református közösség etnikus tudatát, összetartozását alapvetően kifejezi vallási hovatartozása, akkor tudnunk kell, hogy ez a két kulturális tényező egyértelmű állandóságként él mind a magyar, mind a vele élő más nemzetiségű és vallású közösség tagjai számára. Ez a különбözőség pedig az élet minden területére kiterjed, meghatározva az adott közösségekben születő emberek életútját. Az etnikus csoport vallási intézményei, rítusai, tanításai megszentelik, nyomatékosítják ezeket a határokat úgy, hogy közben szakrális jelentések segítségével legitimálják a saját közösséghez való tartozás kötelekeit.

Természetesen olyan közösségeket is ismerünk, ahol azonos felekezetű, de más etnikumhoz tartozó csoportok élnek együtt. Sőt a kérdés tovább bonyolítható. A Vajdaságban például vannak olyan települések, ahol katolikus magyarok és horvátok élnek együtt pravoszláv szerbekkel. Ilyen esetben felmerül a kérdés: a közös felekezetiség (ebben az esetben a katolicizmus a magyarok és a horvátok között) vagy inkább a nyelvi hasonlóság (horvátok és szerbek között) lehet-e erősebb az etnikai közeledés vagy éppen a keveredés (például vegyesházasságok) terén? Ehhez járul hozzá a kereszténység egyetemes voltának tanítása, amely ezeket a kérdéseket elvileg inkompetenssé is tehetné, a katolicizmus terén magyarok és horvátok, az ökumenikus törekvések talaján pedig mindhárom közösség életében. A mindennapokban azonban mindegyik közösség elválasztja magát a másiktól etnicizálva vallásuk teológiai tartalmait is. Más esetekben azonban az azonos felekezetiség több generáció elteltével asszimilációs tényező is lehet, ahogy ezt számos példa mutatja a magyarországi és a vajdasági bolgár diaszpóra esetében. A Magyarországra települt bolgár kertészek közül sokan az azonos pravoszláv felekezetiségnek köszönhetően olvadtak bele a szerb közösségekbe, s ugyanígy a Vajdaságban, a Bánságban egyes településeken katolikus bolgárok váltak magyarokká.

A Vajdaságban a kiségyházak kutatásakor magam egy ehhez kapcsolódó fontos jelenségkörrel találkoztam. Ezekhez a közösségekhez is több különböző etnikus háttérrel rendelkező ember tartozott. A magyarok, a szerbek és a horvátok mellett nagy számban voltak ennek a közösségnek tagjai olyanok, akik vegyesházasságban születtek, az ateista jugoszláv, metaetnikus szocializációban nőttek fel, s végül – Jugoszlávia felbomlásakor – úgy érezték, nem tartoznak sehová, hiszen egyik etnikumhoz, egyik felekezethez sem kapcsolódtak, pedig az etnikus-vallási közösséghez való tartozás, ezeknek társadalmi-politikai funkciója ismét alapvetővé vált a régióban.

A kiségyházak vallásgyakorlatában és ideológiájában azonban kifejezetten hangsúlyos a multietnicitás képviselete, annak hangsúlyozása, hogy ahogyan az őskeresztény egyházban – Pál apostol szavaival – nem volt „sem zsidó, sem görög”, itt sem számít, ki milyen etnikus-vallási közösség tagjának született. A szakralitás ebben az esetben feloldja az etnikus kötelek relevanciáját. Mindez kifejeződik az istentiszteletek kétnyelvűségé-

ben, az igehirdetések, bibliaórák tanításában és a tagokkal készített interjúk során általam hallott identitásstratégiákban, ön- és csoportdefiníciókban egyaránt.

Az eddigi néhány példában az a közös, hogy bár egészen más, egyedi jelenségeket mutatnak be számunkra, mindegyik esetben egy adott társadalmi helyzet szakrális legitimizációjával számolhatunk. Akár egy etnikus közösség csoportkohézióját szenteli meg a vallás, akár több kultúrát integrál egyfajta metaetnikus, etnikumok fölötti közösséggé, mindegyik esetben a szakralitás mélyíti el és erősíti meg az adott *communitas* létjogosultságát, sőt e létezés szentség által előhívott, támogatott és küldetéssel megbízott voltát is.

Azzal, hogy valaki magyarnak, szerbnek, zsidónak, kereszténynek született vagy azzá vált, nem valamiféle véletlennek köszönhető, hanem mindez Isten akaratából történt így. A személyes identitás lényegévé válik ezáltal, hogy ki melyik közösségnek a tagja. A saját közösséghez és kultúrához való tartozás felvállalása és elmélyítése így nem csupán egyéni vagy közösségi kíváncsiságnak való megfelelést takar, hanem szakrális cselekedet is. Az ember, mint közösségének tagja is, szakrális küldetéssel bír. Így válik a szakralitás és etnicitás problémakörének meghatározó aspektusává az elválasztás fogalma.

A szentség megnyilvánulásai együtt járnak a határképződés, az elválasztódás jelenségével. A szent idő, a szent tér, ahogy a szent életforma és világnézet is, elkülönül a profántól (ELIADE 1996b: 10–11, 15–19).

Közösségi szempontból ugyanilyen fontos az elválasztódás a „mi” és a „többiek” világa között. Különböző szabályok, viselkedésminták, valamint ezeknek megfelelően különböző identitásstratégiák vonatkoznak egy szakrális közösség tagjaira. S ez határozza meg a többi közösséggel való interakciók kialakítását is.

Saját kutatásaim során ezzel először az általam kutatott zsidó közösségekben találkoztam.

A zsidó kultúrában részletekig menően kidolgozott a szent és a nem szent territóriumának elválasztása. Az elválasztás motívuma az élet legapróbb részleteire is kiterjed. A halacha, a rituális szabályrendszer meghatározza, milyen sorrendben kell felkelés után befűzni a cipőfűzőt, hány lépést lehet tenni fejfedő nélkül, mikor lehet házaseletet élni, hogyan kell elválasztani egymástól a tejes és húsos ételeket, amelyek amúgy is tisztára és tisztátalanra oszlanak, különbséget kell tenni ünnep és hétköznapi között, ahogyan az Örökkévaló is különbséget tett az Ő népe és a többi nép között. A judaizmus gyakorlatának minden aspektusa tehát az elválasztás, a szent és a profán dichotómiáját mélyíti el a közösség tagjaiban. Nem véletlen, hogy a héber szent (kados) szó azonos az elválasztani ige szógyökével.

Mindennek közösségi vetülete az „ám szögul”, a kiválasztott nép elválasztása is a „gojim”, a népek világától. Ez a kiválasztottság azonban nem jelent felsőbbrendűséget vagy bármi más elitista gőgöt. A kiválasztottság olyan küldetést, feladatot takar, amelynek lényege, hogy a zsidóság tartsa meg az Örökkévalótól kapott Tóra rendelkezéseit, és ezáltal képviselje, hirdesse a Teremtő Egyisten valóságát a többi nép számára. A népeknek annyi a feladatuk, hogy a zsidóság példáját látva elfogadják Isten létét, és megtartsák azt a hét törvényt, amelyet az Úr adott Noénak az özönvíz után.

A rabbinikus magyarázat a Teremtés könyvének vonatkozó részeiből (1Móz 9, 4–7) vezeti le a minden emberre vonatkozó hét alaptörvényt: a törvényszékek szükségességét, az istenkáromlás és bálványimádás, a szexuális erkölcstelenség, a vérontás, a rablás, valamint az élő állatról levágott hús élvezetének tilalmát (HERTZ 1984: 80–81; UNTERMAN 1999: 175–176).

Amennyiben a nem zsidók elfogadják Isten létezését, és megtartják ezeket az alapvető erkölcsi rendelkezéseket, ugyanúgy örök életet nyernek el, mint a zsidóság tagjai. A zsidóknak ugyanakkor, hogy betölthessék küldetésüket, a Tórában rögzített hatszáztizenhárom parancsolatot kell megtartaniuk, nem beszélve az ezekhez járó rabbinikus rendelkezésekről, amelyek mintegy kerítésként veszik körül ezeket a parancsolatokat, s amelyek betartása azért szükséges, mert így biztosan nem sérülnek a Tórában előírt normák.

Ebből a rövid illusztrációból is láthatjuk, hogy a szakralitás tétje nem öncél: az egyének azért kell a szakrális előírások szerint élnie, hogy a közössége meg tudjon felelni a Szent akaratának azért, hogy az egész emberiség javát szolgálja. Azért olyan fontos minden apró mozzanat, mert a cipőfűző bekötésének sorrendje, a tejes és húsos étel külön tárolására használatos két hűtőgép beszerzése, vagy a szombati gyertya megfelelő időben történő meggyújtása az egész világ sorsát meghatározó jelentőségű cselekedet. A szakralitás tétje a szakrális cél megvalósítása, amely nem valósulhat meg a szent és a profán elválasztása nélkül, s amely ezért hozza létre és tartja fenn társadalmi szinten a zsidóság szakrális-etnikus közösségét elválasztva más csoportoktól. A zsidó kultúra ezért nem ismerhető meg akkor, ha szétválasztjuk benne az etnikus és a vallási összetevőket.

Mindez természetesen a zsidóság társadalomtudományi megközelítését is megnehezíti. Magam is sokat küszködtem, hogyan tudnám rendszerezni megfigyeléseimet, interjúimat úgy, hogy a fent említett jelentéstartalmak mindennapokban való megélése érzékelhetővé, átadhatóvá váljon. Végül egy olyan megközelítéssel találkoztam, amelyen már korábban többször átsiklottam, pedig egy olyan meglátásról van szó, amely egy az általam kutatott zsidó közösség által is használt és általuk is többször hivatkozott könyvből, Hayim Halevy Donin *Zsidónak lenni* című művéből való. Ez a könyv közérthetően szól arról, hogyan kell a mindennapokban „zsidó módon” élni megfelelően a zsidó normarendszer, a halacha előírásainak.

Ebben a könyvben olvasható az a kategória, amely a szentség zsidó fogalmát teszi megérthetővé és értelmezhetővé. Donin a Tóra szentségére vonatkozó parancsolatot állítja gondolatai középpontjába: „Mert én vagyok az örökkévaló, a ti Istenetek, szenteljétek tehát meg magatokat, hogy szentek legyetek, mert szent vagyok Én” (3Móz 11, 44), „És szólt az Örökkévaló Mózesnek, mondván: Szólj Izrael fiainak egész közösségéhez, és mondd meg nekik: Szentek legyetek, mert szent vagyok Én, az Örökkévaló, a ti Istenetek” (3Móz 19, 1–2).

A tórai szentségfogalom tehát egy olyan isteni kíváncsalmat és kötelezettséget takar, amelynek át kell hatnia az egyén és a közösség teljes életvezetését és kultúráját a mindennapok gyakorlatában. Ezt a teljességet magában foglaló jelentést próbálja meg Donin is

érzékeltetni hármass felosztásban. Ennek megfelelően a zsidó szentségfogalmat az idő, a tér és a személy szentségére osztja föl (DONIN 1998: 43).

Ezt a hármass kategóriát alkalmazva rendszerezhetővé vált számomra a mindennapi zsidó élet gyakorlatának bemutatása úgy, hogy közben ezek összefüggéseit is értelmezni tudtam (PAPP 2004).

Úgy gondolom, hogy ez a megközelítés más kultúrák jelentéstartalmainak holisztikus feltárásához és megértéséhez is alkalmazható lehet, mivel az élő kultúra empirikusan megközelíthető, és a kulturális gyakorlatot alapvetően meghatározó aspektusok mentén osztja fel egy közösség kulturális rendszereit. S mivel ezek olyan meghatározó rendszereket jelentenek, amelyek egymással való összefüggése és a teljes kultúra részletes ismerete nélkül nem értelmezhetőek, különösen sokat segítenek egy kultúra holisztikus megismerésére törekvő interpretáció megvalósításában.

Az idő, a tér és a személy szentségének elemzése a szakralitás és etnicitás összefüggéseinek megértéséhez is hozzásegíthet minket.

A szent idő elsősorban a mítoszok és a rítusok által válik átélhetővé egy közösség életében. A rítusok során a mítoszok által közvetített ősi történetek válnak átélhetővé, jelenvalóvá. A mítoszok olyan szakrális narratívák, amelyekben a valóság totalitása fogalmazódik meg a kultúra tagjai számára. Ahogy korábban láthattuk, a mítoszok elbeszélnek és megtanítják, mi, hogyan és miért olyan az egyén és a társadalom életében, amilyennek megismerjük; megtanítanak a közösségi normák, kívánalmak, kötelezettségek és értékek fontosságára és az ezek szerint való, megfelelő viselkedésre mindezek értelmezésének magyarázatával. A mítoszok azonban nem csupán tanítanak a valóságról, hanem magukban hordozzák a valóságot. Ez a valóság pedig a rítusok segítségével válik újra és újra átélhetővé megteremtve ezzel a szent idő állandóságát a generációs és társadalmi-történeti változások folyamatában (BOGLÁR 2001: 54–62, 71–72).

A rítusok szakrális jelentősége, hogy a mítoszokban megfogalmazott tudást élményszerűvé, átélhetővé teszik. A rítusok során olyan kollektív és személyes autokommunikáció jön létre, amelynek során megteremtődik a rítusokat végzők és a mítoszok eseményei és szereplői közötti azonosulás (Lovász 2002: 50). Az autokommunikáció emellett a mindennapok gyakorlatában is megvalósulhat. Az általam kutatott zsidó közösségekben van, aki a bibliai-mitikus személyiségekkel, Jákob vagy Eszter élettörténetével, személyiségmintával azonosítja saját életének történeteit. A zsidó kultúrában egyébként is a tórai-mitikus és az azt követő idők körkörösen visszatérő, azonos-állandó tartalmú jellemzője evidenciának minősül, ahogy azt a Talmud megfogalmazza: „ami az ősatyákkal történt, megismétlődik utódaik életében” (HERTZ 1984: 224).

Az átélés tehát rítusok nélkül is megvalósulhat, de a rítusok adják ennek kollektív ébrentartását. A rítusok ismétlődésének oka is ezeknek az átélt „lelki pillanatoknak” a kollektív kíváncsi (MARÓT 1940: 143–187). Olyan katarzis átélését jelenti mindez, amelyet a mitikus hősökkel való azonosulás teremt meg. A katolikus passió rítusa során például Krisztus szenvedéstörténete válik átélhetővé. Jeruzsálemben minden pénteken a Via Dolorosán zarándokcsoportok járják Krisztus keresztre feszítésének stációit keresztet hordva

vállukon s megállva minden egyes stációnál, ahol énekekkel, imákkal és a mitikus mozzanatok eljátszásával teszik átélhetővé Krisztus golgotai és kereszthalálához vezető útjának történéseit. Gyakori a résztvevők metamorfózisa, eksztatikus állapotba kerülése ezeken a rítusokon, amelyek során úgy érzik, átlényegültek a megtörtént események valamely résztvevőivé, vagy érzik azokat az érzéseket, amelyeket Jézus érzett a passió során.

A magyar népi kultúra rituális életében szintén izgalmas jelenség a nagycsütörtöki Pilátus-verés szokása: a mise után a templomban a pap ilyenkor ráüt az imakönyvvvel az oltár lépcsőire, mialatt a hívek hangosan ütik a templomi padokat, így elevenítve fel Pilátus nagycsütörtöki tettét (BÁRTH: 1990: 406). A mitikus események felidézése tartalmazza a bennük szereplőkkel szemben megfogalmazott állásfoglalás kifejezését, valamint az erkölcsi normákat is élményszerűen átélhetővé teszik.

A Pilátus-verés rítusához hasonló a zsidó kultúra purim ünnepe, amely során a zsinagógában hangosan felolvassák Eszter könyvét. Amikor a felolvasó a zsidóság elpusztításáért tevékenykedő Hámán nevéhez ér, kereplők, füttyök és a padokra csapott ütések zaja tölti be a zsinagógát.

A szakrális időben lakozás és a mindennapok valóságának kereszteződéseiben szembeesül az ember a szent és a profán idő dichotómiájával. Kisebbségi kultúrákban ez még egy további jellemzővel is kiegészül, hiszen a saját-szakrális idő mellett a hétköznapi élet velejárója a többségi társadalom időszerkezete is. Ezáltal a saját kultúrára vonatkozó normarendszer és a másik világ belső nézőpontból profán kulturális gyakorlata találkozik ilyenkor, elmélyítve a saját identitást, a saját valláshoz való kötődés tudattartalmait. Például ha a zsidó kultúra idejében éppen szombat van, akkor felerősödik a többségi kultúra időszerkezetéből fakadó határok elmélyülése. Az általam kutatott zsidó közösségekben él a „szombat koncert” kifejezés, amely olyan koncerteket jelöl, amelyekre szívesen mennének el a közösség tagjai, de a szombati törvények betartása miatt ezt nem tehetik, nem teszik meg.

Ugyanígy izgalmas, amikor keresztény közösségek fogalmazzák meg másságukat a társadalmi többséggel szemben. Ezekben az esetekben a vallási értékrendszer teszi kisebbséggé egy adott keresztény közösség csoportját a többségi profán társadalomhoz képest. Ezt nyomatékosítja egy budapesti református gyülekezet gyakorlata is, amikor tagjai szilveszter éjféltkor úrvacsorát vesznek: a templomi áhítat során csendben egyenként járulnak az úrasztalához a rítus résztvevői, hogy együtt vegyék magukhoz Krisztus testét és véréát az úrvacsorai kenyér és bor által megjelenítve, miközben a templom falain kívülről behallatszik a petárdák, a trombiták, az üvegcsörömpölések és kiáltások zaja.

Ezt a vallási közösséget is az teszi mássá, kisebbséggé, hogy rá Isten törvényei vonatkoznak, azokat élék át, szemben a profán világ kultúrájával. A szent és a profán idő is az elválasztást egyértelműsíti.

A szent tér ennek az elválasztásnak a látható kifejeződése. A szakrális környezet egy olyan kontextust biztosít, amelyben a fent említett események lejátszódnak, valamint ezeknek az eseményeknek a jelentéstartalmait őrzik meg és jelképezik akkor is, ha éppen nem zajlanak rítusok benne.

Az etnicitás szempontjából is meghatározó jelentőségű ez a térbeliség, hiszen a vallási környezet a közösség otthonává is válik. Kutatásaim során az otthon szó mindig előkerült mint a saját templomi környezet jellemzője akár romániai, szerbiai katolikus, protestáns magyarok és ortodox románok vagy szerbek, illetve izraeli, kárpátaljai, magyarországi zsidók között kutattam. Az utóbbi példa talán a legjellemzőbb minderre. Ha az ember belép egy zsinagógába, számíthat arra, hogy az épületben ugyanúgy látni fog szakrális jelképeket, tárgyakat, mint hűtőszekrényeket, konyhai felszereléseket és hamutálakat.

A rítusok is első ránézésre sokszor inkább látszanak egy nagy családi összejövetelnek, mint egy szakrális eseménynek. Ehhez járulnak hozzá a kisebbségi lét lélektani összetevői, amelynek megfelelően a saját, ismert szakrális környezetben az ember felszabadulhat, viselkedése természetessé válhat. Az ismerősség- és otthonlét-érzet mellett ezt a szakralitás védelme biztosítja. Hogy mennyire fontos mindez a kisebbségi lét sérülékeny élethelyzeteiben, érzékletesen mutatja egyik korábbi kutatásom tapasztalata a budapesti zsidó térhasználat aspektusairól. Egyik beszélgetőtársam ugyanis így foglalta össze mindezt számomra:

Hogy pontosan lásd, mi itt a lényeg. Utazom minden reggel a trolin a templomba a sachriszra imádkozni, és minden egyes reggel azt látom, hogy a troli falára belül egy Mogén Dovid van felrajzolva egy akasztófára, meg horogkereszt, meg felírva, hogy juden rauss. Minden reggel ezt kapom, érted? És nem csak én, mert a legtöbben is ezzel a trolival jönnek. Hát most el tudod képzelni, mekkora megnyugvás a templomba érni. Mintha megint haza érkeznél, megnyugszol, biztonságban vagy, azonos mentalitású emberekkel, akik ugyanabban a cipőben járnak. És ami a legfontosabb, együtt imádkozol velük, az Örökkévaló is ott vigyáz rátok. Egészen más-képp indul el egy nap, mint másnak, nem? Naponta többször is ránézek a kezemre, ahol még ott van a tefilin szíjának, a szorításának a helye, és ha ideges vagyok, megnyugszom. Hát ilyen bonyolult ez.

Keresztény környezetben, ha más hangsúlyok szerint is, úgyszintén hatással bír a saját vallási környezet és atmoszféra, hiszen ebben a környezetben konfliktusok nélkül, egymást megértve lehet átbeszélni a másfajta értékekkel élő emberekkel való együttélés nehézségeit, a vallási értékrendszerből fakadó érzéseket, gondolatokat.

A szakrális környezet az elmondottak mellett egyszerre otthona a szakralitás univerzális jelentőségét hirdető jelképeknek és a közösségi létből fakadó mikrotársadalmi eseményeknek, tevékenységeknek is.

Egy zsinagóga berendezését sem érthetjük meg ezért a szakralitás rendszere, így például a szent idő ismerete nélkül.

A zsinagógában található szakrális tárgyak, az áron hakodes (frigyszekrény), a bima (tóraolvasó asztala), a nér támid (örökmécses) vagy a díszítések, jelképek (Dávid-pajzs, menóra) mindegyike a zsidó szakrális időben való lakozást teszi átélhetővé. Az elsőként említett tárgyak például a lerombolt jeruzsálemi Szentély berendezéseire utalnak. Ezek

a tárgyak azonban nem csupán illusztrálják a hajdan volt Szentély belső tereit, hanem alapvető szakrális tudást, üzenetet hordoznak a közösség tagjai számára.

Ennek mélyebb megértéséhez szükséges kitérni a Szentély jelentőségére és a zsinagóga szerepére a judaizmus kultúrájában.

A zsidóság első olyan kulturálisan kodifikált szent tere, amelyben az Örökkévalóval való kommunikáció permanensen megvalósult, a Szent Sátor (héberül: Miskan) volt.

A hordozható szent hajlék kísérte a zsidókat az egyiptomi kivonulás idején, ezért a Tóra részletesen beszámol a Miskan szerkezetéről, berendezéseiről, valamint a Szent Sátorral kapcsolatos parancsolatokról. A Miskan őrzői a papi funkciókat ellátó lévíták voltak, hiszen a Szent Sátor képviselte Isten jelenlétét (a *Sehinát*) a közösségben. A hajlék a menyeyei Szentély mintájára készült; külseje a teremtet, a kozmoszt és Izrael történelmének elkövetkező történelmét szimbolizálta a Messiás eljöveteleig (UNTERMAN 1999: 224–225). Salamon király idejében a Szent Sátor szerepét az állandó helyhez jutott jeruzsálemi Szentély vette át.

Felmerül a kérdés: mi volt ez a szerep, milyen jelentést hordozott a pusztai Szent Hajlék, amely a későbbi Szentély, majd – ennek pusztulása után – minden zsidó rituális tér alapjául szolgált a mai napig?

Egyik ilyen fontos jelentése az isteni jelenléttel függ össze. A felépített Szentély oltáravatása után a következőkről számol be a Tóra, a zsidó kultúra alapját meghatározó írás:

„És amikor bement Mózes a találkozás sátrába, hogy beszéljen Vele, akkor hallotta a hangot, amint szót intézett hozzá a födél felől, amely a bizonyosság tábláján volt, a két kerub közül és beszélt vele” (4Móz 7, 89).

Egy korábbi helyen pedig a következőket olvashatjuk:

„És ott fogok találkozni véled, és onnan fogom elmondani néked, a födél tetejéről, a két kerub közül, amelyek a bizonyosság ládája fölött vannak, mindazt, amit parancsolok általad Izrael gyermekeinek” (2Móz 25, 22).

A szent tér elsődleges jelentése az Istennel való kommunikáció helyszíne, ahonnan Mózes közvetlenül kapta a Mindenható parancsolatait. Ezért nevezik az „egész Szentélyt a találkozás sátrának, azaz annak a helynek, ahol Isten kinyilatkoztatja akaratát Mózes által Izrael számára, és ahol az emberi lélek Istennel találkozik hódolva az isteni akarat előtt” (HERTZ 1984: 301).

A találkozás mellett, illetve azzal együtt a szent tér az isteni jelenlét állandó lakhelye is.

A zsidók életmódja számára olyan következményekkel jár mindez, amely tilt minden olyan tisztátalansággal való kapcsolatot, amelyet a találkozások alkalmával az Örökkévaló nyilatkoztatott ki Mózesnek (2Móz 29, 45; 3Móz 25, 31).

A Miskan tehát a szentség forrását jelentette Izrael gyülekezete számára (HERTZ 1984: 296). Ezért maga Isten adott utasításokat annak felépítésére s berendezésének minden részletére.

„És készítetek számomra szentélyt, hogy közöttük lakozzon. Egészen úgy, amint én megmutatom neked a hajlék mintáját és minden mintáját, akként készítsétek” (2Móz 25, 8–9).

A szent terek alapja a zsidó kultúrában tehát a Tórában leírt Szentély, amelynek minden részletét az Örökkévaló nyilatkoztatta ki, s határozta meg. Az első Templomot (héberül: Bét ha Mikdás) Salamon építette a Szent Sátor helyett Jeruzsálemben. A Szentírás az „áldozat házának” (2Krón 7, 12), valamint az „ima házának” (Ézs 56, 7) is nevezi, utalva egyrészt a Bét ha Mikdásra mint az áldozati kultusz központi épületére, valamint arra a teológiai vonatkozásra, miszerint az áldozat önmagában még nem elegendő a Szenttel való találkozáshoz, hanem annak imával és bűnvallomással kell párosulnia. A Templomot kétszer rombolták le, i. e. 586-ban a babiloniak, majd a rómaiak i. sz. 70-ben. A harmadik Templom viszont már csak az „idők végén”, a messiási korban fog alászállani a mennyből (UNTERMAN 1999: 236).

A Szentély berendezéseit s azok jelentéseit azonban tovább örökölte a zsidó tradíció a második Templom lerombolása után is. A zsidó időfelfogás folyamatos időszerkezete alapján ugyanis a zsidó kultúra a felkészülés várakozásában él: az eljövendő Szentély zavartalan újraműködésének feltétele, hogy a nemzedékek tisztában legyenek a Szentély tereinek tartalmával és jelentéseivel. Emellett – a visszatérő zsidó időtartam okán – a szentség jelenlétének megőrzése magával vonja az ősök és a lerombolt Szentély örök jelenében való egyidejűség megélését a szent terek szimbólumainak és rítusainak fenntartása által.

Magához a lerombolt Szentélyhez is kapcsolódnak rítusok.

A zsidó rituális évben három gyászhéten és az azt követő év hó 9-én emlékeznek meg, élik újjá a Szentély lerombolásának tragédiáját. A hagyományörző zsidó otthonokban egy kis darabot a falból vakolatlanul vagy festetlenül hagynak emlékeztetőül a lerombolt Templomra. Azoknak a zsidóknak pedig, akik életükben először látják a Szentély helyét, illetve ha harminc nap után látogatnak vissza, meg kell szagatniuk ruháikat (UNTERMAN 1999: 236).

A Szentélyből egyedül a külső fal egyik része maradt meg, a Kotel (Fal) vagy közismertebb nevén a Siratófal. A Kotel maradandósága – zsidó hagyomány szerint – megfelel a prófétikus irodalom jövendölése igazságának:

„És az én hajlékom fölöttük leend, és én Istenül leszek neki, és ők lesznek nekem népe-mül. És megtudják a nemzetek, hogy én az Örökkévaló szentelem meg Izraelt, hogy Szentélyem közöttük leend mindörökre” (Ez 37, 27–28).

A Kotel tehát az isteni jelenlét tárgyi bizonyítéka a Szentély lerombolása után, s ezért a mai napig megőrizte a találkozás sátrának jelentését, Isten és ember kommunikációjának térben megvalósult helyét. Ezért láthat a látogató a Siratófalnál annyi zarándokot, imádkozót s kvitlit (könyörgő levél, cédula) a fal réseibe helyező zsidót. Ezt a jelentést mélyíti el a hagyomány által közvetített tény, miszerint a máig – és az idők végéig – megmaradó templomi rész a külső fal azon maradványa, amely a legközelebb állt a Szentek Szentjéhez.

A Kódes ha Kadosim, a Szentek Szentje a Szent Hajlék (később a Templom) legszentebb területe volt. Itt őrizték a tízparancsolatot tartalmazó szövetség ládáját. A főpap is csak egyszer az évben, engesztelőnapkor, jom kippurkor léphetett be ide, hogy a népért bemu-

tassa a bűnbánati áldozatot. A Szentek Szentjét függöny (héberül parochet) választotta el a Szentély többi részétől.

A felépített Templomban a Szentek Szentjét az even setijjára (a világ közepét jelentő alapkőre) építették, amelyen Isten a világot teremtette. Az első Templomban itt őrizték Áron fűzfavesszejét és egy kosár mannát is, ám a második Templom idején sem ezeket, sem a frigyládát nem helyezték el itt, mivel ezek ismeretlen helyre kerültek a babiloni fogság idején. A messiási korban azonban mindezek a kincsek napvilágra kerülnek az új korszak eljövételének hírnökeiként (UNTERMAN 1999: 224).

A zsinagógák tárgyai a Szent Hajlék berendezéseire emlékeztetik a közösség tagjait.

Az emlékezethez kapcsolódó jelentést hordoz magában még az első látásra jelentéktelennek látszó mosdó is a zsinagóga bejárata előtt. A rítusokra érkezők ugyanis, mielőtt a zsinagóga ajtaján belépnének, minden alkalommal leöblítik vízzel a kezüket. Ez a rítus a Szent Hajlék korában született tórai törvények s azok jelentéseinek továbbélését, illetve az azokkal való egyidejűséget mutatják:

(Áron és fiai) Midőn belépni készülnek a találkozás sátorába, mosdjanak meg vízzel, nehogy meghaljanak, vagy amikor odalépnek az oltárhoz, hogy szolgálatot teljesítsenek, hogy égő áldozatot mutassanak be az Örökkévalónak. akkor mossák meg kezüket és lábukat, nehogy meghaljanak és legyen nekik örök törvényül, neki és ivadékaiknak is nemzedékeiken át. (2Móz 30, 20–21)

A „mossák meg” felszólítás ismétlése, valamint az utolsó mondat azt hangsúlyozza a zsidó tradíció szerint, hogy ez a rendelkezés minden időre szól. A vallási törvényeket megtartók ezért mossák meg a kezüket minden istentisztelet előtt, hiszen – ahogy a rabbinikus interpretáció megfogalmazza – „ez bölcseink szerint a mai megfelelője az áldozásnak. A legtöbb zsidó templom előcsarnokának bejáratánál mosdó van, a rituális kézmosás céljára” (HERTZ 1984: 360).

Az alábbiakban lássunk még néhány példát a zsinagógai tér szentélybeli tárgyaira. Azok a konvenciók és stílusok, amelyek a zsinagógák építését kialakították az évszázadok során a különböző országokban, nem nevezhetők egységesnek, ám mindnyájuk mintájául a jeruzsálemi Templom szolgált.

A zsinagógák például általában udvarról nyílnak, hiszen az udvar egyrészt elválaszt a külső világtól, másrészt olyan rítusok helyszíne, amelyek megtartását a tradíció a szabad ég alatt tartja (mint például az esküvőt), harmadszor – s ez témánk szempontjából a legfontosabb – megfelel a Szentély udvarának (FROJIMOVICS és mtsai 1995: 192).

A zsinagóga belső terében az épület keleti oldalán, Jeruzsálem irányában látható a már említett tóraszekrény, héber nevén Aron ha Kodes (a Szent szekrénye), amit függöny (parokhet) zár el a tér többi részétől megfelelően a már elemzett Szentek Szentjéhez. A tóraszekrény a Szentek Szentjét jeleníti meg.

A zsinagóga közepén, emelvényen áll a bima (emelvény). Legfontosabb rituális rendeltetése, hogy a bimára helyezve tartják a tóratekercsekből való nyilvános felolvasást, ezáltal

tal a rítusok központi helyének is tekinthetjük. A bima a Szentély csarnokában (héberül héchál) álló aranyoltárt szimbolizálja, s mivel az oltár is a Szentély közepén állt, a bima is itt helyezkedik el.

A zsinagógai lámpák és a menórák (hétkarú gyertyatartók) is a Szentély idejét őrzik a jelenben. Ugyanis ezek a Szentély mécseseire emlékeztetnek, amelyeknek az örök fényt (nér támid) kellett őrizniük (3Móz 6,6; vö. 2Móz 27, 20; 3Móz 24, 2).

A menóra a Szentélyben álló hétkarú gyertyatartóra utal, amelyben mindig égtek az olajmécses, fénnel árasztva el a Templomot. A Tóra pontosan leírja készítésének módját – még készítőjét, Becálét is megemlíti –, valamint hiteles ábrázolása maradt meg Titus római diadalívén, ezért alakja pontosan visszaadható (FROJIMOVICS és mtsai 1995: 193–195).

A leírtak részletezését az tette szükségessé, hogy lássuk, csupán néhány tárgy önmagában is mekkora kulturális tudást rejt és közvetít azok számára, akiknek mindez kultúrájuk evidenciáját jelenti. A szakrális tér is ezekről a tartalmakról tanítja a benne levőket.

A szakrális tér a mindennapi kultúra színtereként, mint mikrotársadalmi környezet is szemlélhető. Itt történik a vallási szocializáció, amely során a gyermekek belenevelődnek az adott szakrális kultúrába, itt zajlik az információcsere, a kapcsolatok kialakítása, az életre szóló barátságok, a párválasztás, üzleti vállalkozások, a társadalmi-gazdasági hálók, szövetségek működtetése. Az anyanyelvhasználat színtere sok esetben szintén a szakrális környezetben jön létre. Vajdasági beszélgetőtársaim a katolikus és református templomokat olyan helyekként jellemezték, mint az egyetlen helyet, ahol biztosan lehet használni, gyakorolni az anyanyelvet.

Hasonló jelentősége van a szent nyelv használatának zsinagógai környezetben. Az imádkozás és a tórafelolvasás héber nyelve ezért sem definiálható „holt” nyelvként, mivel azon élő jelentések fogalmazódnak meg minden nap a zsinagógában. A rituális élethez kötődő héber szavak, a felmenő generációk körében még beszélt jiddis nyelv egyébként is beépült a magyar zsidóság nyelvhasználatába sajátos, csak a zsidók által érthető köznyelvvé alakulva. A zsinagógai környezetben ennek megfelelően a nyelvhasználat is a saját identitás-tudatát mélyíti el a közösség tagjaiban.

Vannak azonban olyan vallási terek is, ahol éppen az ellenkezője történik mindennek, és a szakrális környezet nyelve nem egyezik meg az anyanyelvvél. A vajdasági, szerémségi Dobradó katolikus magyar közösségének templomában például horvátul folynak a misék. Szerémségben, ahol Dobradó is található, a magyar katolikusok sohasem végezhették anyanyelvükön istentiszteleteiket. A szakralitás nyelve ennek ellenére kétnyelvűnek tekinthető. Ez a kétnyelvűség a vallásgyakorlat és a vallási tudat kettős dimenzióját tartja életben a dobradóiak kultúrájában megfelelő a közösséget körülvevő és mindennapjait meghatározó interetnikus környezet sajátosságainak. A horvát és a szerb etnikus-többségi kontextusban élő magyarok ugyanis „kifelé”, a másik közösségek által meghatározott társadalmi térben a többségi nyelvet használják. Saját etnikus-kulturális környezetükben azonban anyanyelvüket gyakorolják.

Ugyanígy, míg a „hivatalos” liturgikus nyelvük a horvát, addig a szakralitás bensőséges és életbevágó területeinek kizárólagos nyelve a magyar. A családi imák, az asszonyok

rózsafüzér-társulatának imaalkalmai, az egyházi képviselők nélkül megtartott nagyszombati körmenetek, valamint a ráolvasások, népi-szakrális gyógyítási rítusok anyanyelven zajlanak.

A templomi liturgia, amelyet az egyház hivatalos képviselője, egy horvát pap vezet, tehát elsősorban egy olyan reprezentatív esemény, amely megegyezik a mindennapok interetnikus stratégiáival; a paraliturgikus események pedig a szakralitás valódi tartalmait teszik átélhetővé a közösségi tudat és gyakorlat rejtett szférájában. A vallás így még ebben az esetben is a saját identitás és kultúra fenntartója.

Az eddigi példák azt mutatják, hogy vallás és etnicitás az ember alapvető antropológiai kérdéseit határozzák meg, írják körül. Szakralitás és közösségiség egyaránt determinálják az ember egyéni-személyes paramétereit úgy, hogy eközben az ember egyetemes helyét és küldetését is megmutatják ezeken a kereteken belül.

A személy szentsége ezért magában foglalja mindazt, amit eddig olvashattunk, hiszen a szent idő és tér olyan keretek, kulturális formák, amelyek csupán akkor bírnak élő és ható jelentéstartalmakkal, ha azok összhangban vannak a személyes életvezetéssel. A személyes identitás felől nézve mindez azt jelenti, hogy az identitás teljes spektrumát fogja át, szentesíti a szakralitás. A nemi, generációs, társadalmi, etnikai, nemzeti identitáselemek között a vallási tanítások teremtenek kohéziót. Ezért nem lehet az etnikai, kisebbségi identitást és a vallási identitást sem alá- vagy fölérendeltség szerint definiálni, mert ezek egymás mellé rendelt, egymást kiegészítő, egymás értelmét és jelentőségét hordozó tartalmak. Ebből adódóan az ember egyszerre lehet tagja egy közösségnek úgy, hogy az ehhez a közösséghez és a saját kultúrájához való tartozás egyben egyetemes szakrális küldetést is jelent.

A szakrális identitás hordozója személyiségével kommunikálja is ezeket a mindennapok során, interakcióit újra és újra ez irányítja. Viselkedése, identifikációinak megnyilvánulásai éppen ezért nem egy statikus, állandó formát mutatnak. Ez az identitástartalom is szituatív és dinamikus, alkalmazkodik az eltérő interetnikus, többségi, regionális, kulturális, történeti, társadalmi kontextusokhoz. Ezt a rugalmasságot azonban mindig a szakrális stratégiák tartják határok között, illetve a vallási tanítások mérlegén értékelik később ezeket a cselekvéseket.

Ezért nem mindegy, hogy az ember és közössége hogyan valósítja meg vallásának előírásait, azaz hogyan felel meg küldetésének. Ebből a szempontból érthetők meg az egyes vallásokon belül kialakult törésvonalak is. A liturgia, az erkölcsi tanítások, a közösségi felépítést érintő kérdések megreformálói és a hagyományörzők közötti viták azért olyan élesek az egyes felekezeteken, vallási közösségeken belül, mert ezek tétje mindig a szentnek való tökéletes megfelelés, a személyes és a közösségi élet hiteles megszentelése.

Kisebbségi létben, főképp, ahol a közösség vallása eltér a többségi társadalométól, a vallási kérdések még hangsúlyosabbá válhatnak. Ilyen esetekben a kisebbségi közösség törésvonalai miatt meglévő feszültségek is a vallási kérdések mentén robbanhatnak ki.

Érzékletes példa erre a vajdasági magyarság másfél évtizede tartó karácsony kontra télapó ünnepség vitája. Ezt a kisebbségi közösséget ugyanis kétfajta interetnikus stratégia

melletti érvelés osztja meg. Míg az egyik fél a többségi szerb kultúrához való alkalmazkodásnak az elmúlt jugoszláviai évtizedekben járt útját tartja követendőnek, addig a másik a magyar kultúra és tradíció megerősítésében látja közössége fennmaradásának reményét.

Az utóbbiakhoz tartozó óvónők minden évben karácsonyfát állítanak, és karácsonyi műsort adnak elő az óvodákban. A korábbi jugoszláviai ateista-internacionalista társadalmi-szellemi értékrendszerhez alkalmazkodó kisebbségi stratégiák folytatását támogatók azonban bírálják, illetve megakadályozzák ezeket a tevékenységeket. A kis közösségekben ugyanúgy, mint a kisebbségi közbeszédben visszatérően ilyenkor érezhető a legnagyobb feszültség. Nem véletlen, hogy egy vallási rítushoz kapcsolódó esemény mentén hangsúlyozódnak a törésvonalak, hiszen a saját vallási tradíció gyakorlása pravoszláv többségi környezetben a kisebbségi kultúra különbözőségét hangsúlyosan mutatja föl.

Kevésbé éles és hangsúlyos esetekben is lehetnek nézeteltérések egy kisebb vallási közösségen belül.

Egy református templom világi vezetősége egy általam is látott alkalommal például azon vitatkozott, hogy a presbitérium a lelkész szószékéhez közel, az egész templomi közösség által jól látható helyen vagy inkább elvegyülve a gyülekezet tagjai között foglaljon e helyet. Az egyik fél azzal érvelt, hogy a presbiterek reprezentatív ülésrendje azt demonstrálná, hogy helyén van a testület, a lelkésszel együtt vezet, és testületileg egy mással összhangban segíti a gyülekezet életét.

A másik fél viszont úgy érvelt, hogy mindez a főhelyeken való ülést jelentené, amit pedig éppen Krisztus ellenzett tanításaiban (Mt 23, 1–7). A vita végül nem jutott nyugvópontra, a döntés is el lett napolva, de ebből is látszik, hogy az ilyen aprónak tűnő jelenségeknek is meghatározó jelentősége van egy olyan közösségben, ahol az élet minden mozzanatának egyetemes tétje van, Isten akaratának megértése és az emberileg kivitelezhető legtokéletesebb követése. Ennek megcselekvése vezet el a személy szentségének megvalósításához.

A rituális normarendszer előírásait követő zsidó ember számára ezért van minden perc Isten szolgálatának szentelve, ahogy ezt Hahn István *Zsidó ünnepek és népszokások* című könyvében megfogalmazta:

A zsidó vallás szigorú, rabbinikus formájának sajátja az, hogy az élet legprofánabb megnyilvánulását is bevonja a vallás körébe. A Sulchan Aruch [rituális törvénykódex; a szerző magyarázata] még olyan dolgokat is szabályoz, mint pl. az öltözködés, a cipő felhúzása stb. Ennek azonban nem az a következménye, amittől tartani lehetne, hogy tudniillik a vallás profanizálódik, hanem éppen ellenkezőleg: minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is, vallásos súlyt nyer, szinte szentté válik: egész napi munkánk nem más, mint egyetlen, reggeltől estig tartó istenszolgálat. (HAHN 1995: 13)

Keresztény olvasatban a személy szentségének megvalósulása egy életen át tartó személyiségfejlődés, a megszentelődés folyamata. Ennek megvalósulása teszi egyáltalán

kereszténnyé az embert, hiszen maga a keresztény szó is „Krisztuskövetőt” jelent. A bűnös embernek át kell adnia magát Krisztusnak az újjászületés tudatos döntése által és a Szentírás ismeretében való gyarapodás segítségével; Jézus tanításaira és cselekedeteire figyelve, imádságban kérve a Szentlélek Isten segítségét, azokat követve kell fokozatosan haladni a Krisztus által hirdetett örök élet útján. Az örök életet, a megszentelt tökéletességet csupán a feltámadás után lehet elnyerni, azonban már a földön is a megszentelődés révén kiábrázolódhat a hívő ember életében, személyiségében Krisztus.

A személyiség megnyilvánulásai, az élet apró mozzanatai mögött tehát mind-mind kozmikus jelentéstartalmak és ennek megfelelően teológiai tanítások állnak. Mit tehet ilyen esetben egy antropológus, amikor mindezek szociológiai felszínén kutatva próbálja meg megfigyelni és értelmezni a vallás közösségi összetevőit?

A kulturális antropológiai megközelítés és módszer sajátossága a szakralitás kutatása során is a részt vevő megfigyelés alkalmával megvalósuló élményközelség állapota (GEERTZ 1994: 201–202).

A kutató ennek megfelelően nem csupán kívülről szemléli, hanem át is érzi a szakralitás tétjét, s ennek emocionálisan átélt jelentőségét is. Meglátásom szerint, ha nem érezzük át ezt a jelentőséget, akkor sem a vallási cselekedetek motivációit, sem a mögöttük álló jelentések aspektusait nem fogjuk a lehető legteljesebben megismerni. Ezzel együtt azonban tisztában kell lennünk azzal is, hogy a közösség tagjainak sem azonos az érzelmi és kognitív hozzáállása a vallási eseményekhez és jelentéstartalmakhoz. Vannak, akik közömbösen, kételkedően vagy éppen a közösség normarendszere által túlzottan értékelve élik át, hirdetik és valószínűsíthetően meg a vallási előírásokat. Ahhoz viszont, hogy átlássuk, és a közösségen belüli csoportok, egyének szintjén is differenciálni tudjuk a tradícióval, tanításokkal való kommunikáció megvalósulásait, ahhoz egyrészt rendelkezünk kell az adott vallásra vonatkozó részletes teológiai és etnográfiai tudással, másrészt az ezek által közvetített rituális gyakorlatban megnyilvánuló lelki aspektusokkal is.

Ezzel párhuzamosan érdemes elkülönítenünk a vallásgyakorlat etnikus-társadalmi jelentéskörét, amely elsősorban a szakralitás szociológiai dimenzióit foglalja magában.

A társadalmi gyakorlatban vizsgálható jelenségrendszerek mögött állnak azonban azok a belső-szakrális jelentéstartalmak, amelyek az adott vallási közösség kulturális tudáskészletét adják. A szakrális jelentéskör adja a társadalmi viselkedés kulturális-kognitív talaját, amelynek egyes megnyilvánulásaival a társadalmi gyakorlat terén találkozunk.

Tisztában kell lennünk ezzel azért is, mert az egyes vallásokon, felekezeteken belül is konfliktusokhoz vezet sok esetben ennek a két jelentéstartománynak az elkülönülése. Mind vajdasági, mind zsidó tárgyú kutatásaimban találkoztam azzal a kritikával, amely a szakrális tartalmakat mindennapjaik során megélik, a szakralitás tétjét mélyen átérzők, és annak átadását küldetésüknek tekintők illetik a vallásukat általuk csupán felszínesen ismerőket és gyakorlókat. Ezek a különbségtevések többször konfliktusokhoz is vezetnek a rítusok alkalmával, amikor a résztvevők körül egyesek megsértik a rituális normákat. Más esetekben viszont azzal a törekvéssel találkoztam kutatásaim során, amikor az

általam kutatott vallási csoportok intenzív, a vallást mindennapi szinten gyakorló tagjai igyekeztek minden lehetőséget megragadni (nagyobb rítusok, társadalmi események alkalmával), hogy elmélyítsék közösségük kevésbé intenzív vallásgyakorló tagjaiban is vallásuk szakrális tanításait és üzeneteit. Ez megegyezik a tágabb közösség társadalmi igényeivel is. Kisebbségi kultúrákban alig találkozhatunk olyan jelentős közéleti eseménnyel, amely során a vallási vezetők, képviselők ne vennének részt jelenlétükkel és szakrális tevékenységükkel (áldások, megszentelések) legitimálva, támogatva azokat. Ezeknek a törekvéseknek, konfliktusoknak vagy éppen társadalmi reprezentációknak megértésére is akkor leszünk képesek, ha nem csupán a vallások társadalmi megnyilvánulásait, hanem az azok mögött álló szakrális jelentéseket, élményeket s az azokat intenzíven megélőket is megismerjük. Az utóbbiakból álló „szakrális magok” feladata és felelőssége a vallási tanítások és hagyományok töretlen fenntartása, amelyhez a külső körök tagjai egy közösségi vagy személyes életvitelbeli krízis alkalmával visszatérhetnek. A szakralitás tétje a zsidó és a keresztény vallási-rituális csoportokban emellett azzal az egyetemes jelenőséggel is párosul, hogy az utolsó ítéletkor minden ember elérje az üdvösséget. A „szakrális magok” feladata és jelentősége tehát az, hogy biztosítsák a szentség útjára való rá- vagy visszatérés lehetőségét annak autentikus megőrzésével, fenntartásával.

A személyes identitás változásainak követését és értelmezését úgy tudjuk megvalósítani, ha azokkal a tradicionális-kollektív szakrális tartalmakkal is tisztában vagyunk, amelyekkel az ember az élete során reflexív viszonyban áll.

10. A pillanat örökkévalósága. Modern mítoszok

„Van, amit nem lehet pénzért megvenni. Minden másra ott a MasterCard.”

A rövidebb mint egyperces MasterCard reklámok visszatérő szlogenje tömören fejezi ki a modernitás alapélményét. A pénzforgalomra épülő gazdaság által kielégített igények nem elégítik ki az ember minden szükségletét. Van valami több, amire szükségünk van, de ami egyben elválaszthatatlan is a pénzzel megvásárolható biztonságtól. Szükségünk van a pénzre, a modernitás társadalmi-gazdasági környezetére, de mindez nem elég az emberi élet teljességéhez. Thomas Hylland Eriksen *A pillanat zsarnoksága* című könyvében a modernitás időhasználatának jellemzője a korábbi „lassú linearitást” felváltó „gyors, azonnali változások” megélése (ERIKSEN 2009: 143).

A gyors, azonnali változások világában ezért a pillanat kulcsfontosságú jelentőséget kap:

Az *instant* szó, mint ismert, azt jelenti, pillanat, és nem a Nescafé globális sikerének köszönhető, hogy kulcsfontosságú fogalomként vált korunk megismerésében. A pillanat futólagos, felületes és intenzív. Amikor a pillanat lesz minden, amiért élünk, nem marad többé hely az építőkockáknak, melyek csak egy bizonyos minta alapján illenek össze a többi kockával. Mindent ki kell tudni cserélni minden mással és azonnal. A belépőjegyek olcsónak kell lennie, a teljesítménynek pedig alacsonynak. A történelem mellékes lett, és így eltűnik a jövő is mint a lehetőség horizontja. Az utolsó, ami még megmaradt, egy remegő, frenetikus és túlsordult pillanat. Amikor ez bekövetkezik, biztosak lehetünk benne, hogy elértünk egy határértéket.

És még mindig van egy darab. De a felhalmozás sokak számára érvényes erejű és néhány esetben váratlan területeken is, mint a fogyasztás, munka és még a személyes identitás kialakítása is. (ERIKSEN 2009: 164; kiemelés az eredetiben)

Eriksen szerint a „pillanat zsarnoksága” olyan társadalmi tapasztalat a modernitásban, amely a „fogyasztás”, a „munka” és a társadalmi interakciók mellett a „személyes identitást”, valamint az egyén „intimszféráját” is meghatározza (ERIKSEN 2009: 177). Az idézett antropológus egy másik írásában három komponens együttes meglétével írja le a modernitás kultúráját. A modernitás társadalmait ennek tükrében csak gazdasági (kapitalizmus), politikai (modern demokrácia) és ideológiai (individualizmus) aspektusaival írhatjuk körül és elemezhetjük. Az első világháború után – Eriksen szavaival – a „modernitás egyeduralkodóvá vált”, és lehetővé tette „az emberek, a javak, az eszmék és képzetek” egyre intenzívebbé váló „globális szintű áramlását” (ERIKSEN 2006: 370).

Ha elfogadjuk Eriksen fenti meglátásait, felmerül a kérdés: milyen ethoszt alakítanak ki ezek a társadalmi-gazdasági-politikai és ideológiai folyamatok? Ha a modernitásban valóban a felgyorsult idő dominál a társadalmi gyakorlatban és az egyéni életmódban egyaránt, s ha tényleg a pillanat „egyeduralma” alatt élünk, akkor milyen mito-ideológiai képzetek legitimálják mindezt számunkra? Valóban a „pillanat zsarnokságában” élünk? Ha igen, miért fogadjuk el ezt az uralmat? Vagy talán mégsem „zsarnokságként” vagy a „zsarnoki uralom szimbólumaként” tekintünk csupán a pillanatra?

Hiszen maga Eriksen is könyvének vége felé, amikor a lassúságot védelmező megoldásokat oszt meg olvasóival, azt javasolja, hogy az ember többek között a következőt tudatosítsa magában: „A pillanatnak élek, ha akarom, és kikérem magamnak, hogy egy másik, új pillanat, amely előre nyomakodik, félbeszakítson” (ERIKSEN 2009: 213).

Az eddigiekből kitűnhet, hogy a modernitásban nem lehet másképp cselekedni, mint megragadni a pillanatot, hiszen a pillanatok valósága vesz körül minket, ez a társadalmi realitás. Megtalálható-e azonban a pillanatokban az „igazi élet”? Egyáltalán mit jelent a modernitásban az „igazi élet”, és kapcsolódik-e ehhez valamilyen állandóság-tartalom? Szemben állnak-e a „pillanat zsarnokságával” olyan időjelentések, mint az „örökkévalóság” és „időnkívüliség”? S ha igen, mi alapozza meg ezeket a fogalmakat? Létezik-e a modernitásnak olyan mitológiai rendszere, amely megalapozza, összetartja és megmagyarázza a modernitás társadalmi tapasztalatainak és ideológiáinak valóságát, és biztosítja ezáltal folyamatosságát is?

Hogyan írható le mindaz – ahogy a MasterCard reklámokban megfogalmazzák –, amit nem lehet pénzért megvenni, és ami értelmet ad a modernításban való létezésnek és a modernitás fenntartásának? Hogyan ismerhetünk rá ezekre az értékekre, és ha rátalálunk, hogyan élhetünk ezekkel és általuk?

Az alábbiakban többek között ezekre a kérdésekre keresem a válaszlehetőségeket a modern mítoszok néhány aspektusának elemzésével.

„A mitológia megmagyarázza önmagát és mindent a világon. Nem azért, mert magyarázatul találták ki, hanem azért, mert természetétől fogva az is a sajátossága, hogy magyarázatot ad” – írja Kerényi Károly (KERÉNYI 1984: 267).

A vallásantropológia tükrében a mítoszokra olyan történetekként tekintünk, amelyeket „az azokat továbbadók és befogadók a valóságról szóló narratíváknak fogadnak el” (BOWIE 2006: 267–269, SEGAL 2004: 3–6).

A mítoszok egy csoport számára az abszolút igazságot fejezik ki (ELIADE 2006: 21). A mítoszok ezért nem csupán mozaikdarabjai egy kultúrának, hanem átszövik a kultúrát, jelen vannak a mindennapokban, az élet aprónak tűnő mozzanataiban, ezért – sok vallásantropológus számára legalább is – a kultúrák megértéséhez a „mitológia a mágnes” (BOGLÁR 1995: 89). A leírtakhoz kapcsolódva a modernitás kulturális komponenseinek és ideológiájának mélyebb megértéséhez járulhat hozzá azoknak a mitikus történeteknek az elemzése, amelyeket a mítoszok befogadói valóságos történeteknek, illetve a valóságról szóló történeteknek fogadnak el. Természetesen nem könnyű ezekről a történetekről általánosságban beszélni, hiszen a befogadók sokszínűsége, egyéni olvasatainak sokfélesége ugyanúgy többszólamúvá tesz az történeteknek a jelentéseit. Nem beszélve arról, hogy a modernitás kultúrái sem alkotnak homogén csoportot.

Ugyanakkor érdemes elgondolkodnunk azokon az interkulturális narratívákon, amelyek a modernitás kultúráiban tömegesen fogyasztottá váltak, és amelyek hatottak a lokális közösségek gondolkodásmódjára és ethoszára.

Érdemes részletesebben tanulmányoznunk emellett azokat a történeteket is, amelyek a modernitásban felmerülő kérdéseket járják körül, azokat az olvasatokat, amelyek a modernitás valóságról, ontológiai és antropológiai kérdéseiről szólnak, és szintén eljutottak, eljutnak a modernításban élők többségéhez.

Írásomban ezért elsősorban olyan nagy sikereket aratott, nézők tömegeihez eljutott alkotásokat elemzek, amelyekben a fent említett aspektusoknak legalább az egyike jelen van. A filmnézés, a mozi élménye egyébként is olyan esemény a modernitás kulturális gyakorlatában, amelyben fellelhető a mítoszok élményszerű átélését lehetővé tevő rituális, „sűrített” idő (ELIADE 2006: 38).

A moziban – társaságban vagy akár egyedül – megtekintett film megteremti a néző számára az autokommunikáció, a film valóságával és szereplőivel való azonosulás lehetőségét. A film narratívája így válik a filmnézés rituális alkalmával a totális valóságról szóló történetté, és ezáltal a benne összefoglalt és közvetített jelentéstartalmak tovább élnek, élhetnek a befogadó tudatában, attitűdjeiben, kulturális gyakorlatában.

A filmek által összegzett és bemutatott valóság a néző számára olyan motivációkat teremthet és tarthat fent, amelyek befolyásolják és ezáltal meghatározhatják döntéseit, értékítéleteit, cselekvéseit egyaránt (GEERTZ 2001: 81–85).

A filmek történeteinek elemzését indokoltta teheti a modernitás gazdasági (és esetenként politikai) komponenseinek figyelembevétele is. Nem mindegy ugyanis, hogy egy nagyszabású, magas költségvetésű film anyagi bukást vagy hasznot hoz-e a filmet finanszírozók számára. Ha nem megfelelően szállítja a film a valóságot, ha nem tud hatni

a nézőkre, akkor a pénzügyi haszon is elmarad. De ha tömegeket mozgat meg, ha képes úgy bemutatni a valóságot vagy valami alapvetően valóságosat, ha meg tudja teremteni a transzformáció és az azonosulások lehetőségét, akkor filmnézők százezreit is tartós fogyasztóivá képes tenni.

Elemzésemet ezzel együtt is olyan gondolat kísérletnek szánom csupán, amely elősegítheti a modernitásról, aktuális kulturális tapasztalatainkról szóló együttgondolkodás lehetőségét.

Írásom célja bepillantani azokba a narratívákba, amelyek a modernitás nyelvén beszélnek számunkra arról, hogy mit kezdünk az életünkkel, és hogyan keressük az „igazi életet”, a „boldog állandóságot” a pillanatok világában.

A halhatatlansággal, az örök élet és boldogság állapotával és helyével a legtöbb kultúrában találkozhatunk (ELIADE 2006: 90).

Az Éden mint az őseredeti állapot, ahol nem létezik az idő ideiglenessége, és ahol az ember átélheti az „igazi élet” örökkévalóságát a halál, betegség, valamint a mindennapi gondok megtapasztalása nélkül, a mítoszok egyik meghatározó tárgya. Eliade szerint az „emberiség vallástörténetének *kezdetén* éppúgy, mint *végén*, ugyanazt a Paradicsom utáni sóvárgást találjuk” (ELIADE 2006: 107; kiemelés az eredetiben).

Anélkül, hogy foglalkoznánk azzal a kérdéssel, hogy valóban véget ért-e az emberiség vallástörténete, felmerülhet a kérdés: tovább él-e a modernitásban az Éden utáni vágyakozás? Hogyan festik le, és mit mondanak a modern mítoszok számunkra a Paradicsomról és az Éden megtapasztalásáról? Megnyilvánul-e – és ha igen, hogyan – az örökkévalóság fogalma a „pillantók kultúrájában”?

Érzékletesen ilusztrálja ezeket a kérdéseket *A Part* című amerikai film narratívája.

A Part című filmben a főszereplő úgy érzi, megtalálta az édenkertet. Egy titkos térkép segítségével napjaink turista-vándora eljut egy csodálatos, egzotikus délkelet-ázsiai szigetre, ahol egy kommunában mindenki szabadon élvezheti a társadalmi normáktól és struktúráktól való függetlenséget és az édeni természet gyönyöreit. Victor Turner communities elméletével leírva: a társadalmi struktúráktól függetlenné váló és a modernitásból „kiszakadt” csoport egy liminális térben, „küszöb- vagy határállapotban” létrehozta a communityt, a kölcsönös egyenlőség édeni mikrotársadalmát (TURNER 1997). Érdeemes megvizsgálni, hogy mi is jellemző erre az édeni mikrotársadalomra: szabadon lehet szexuális kapcsolatokat kialakítani, marihuánát termesztani és fogyasztani, élvezni a tenger, a napsütés és a közös játékok örömeit. A csoportban elvileg mindenki egyenlő, a vezető szerep egy menedzser típusú státuszt takar. Ugyanakkor – ahogy ezt Turner is leírja – az ilyen jellegű „édeni közösségekben” is óhatatlanul elindul a strukturálódás, nem beszélve az emberek közötti törésvonalakról, valamint annak megtapasztalásáról, hogy a természet sem mindig nyújtja a legbarátságosabb arcát az embernek. A filmben mindez az egyik fiú tragédiájában csúcsosodik ki, akit, miután egy cápa leharapta a lábát, a közösség kizár magából, mert elviselhetetlenné válik számukra a szenvedése. A film ezután egyre több olyan problémát épít be a történetbe, ami arra utal, hogy egy emberi közösség (bármilye-

nek is legyenek a körülmények) nem élhet az „Édenkertben”. Az emberi lét nem teszi lehetővé az Éden állandó megtapasztalását. Ugyanakkor a film végén a főszereplő fiú, miután a közösség – tragikus események sorát követően – kiűzetett a Partról, visszaemlékszik az eseményekre, és így összegzi a film üzenetét:

És ami engem illet, én továbbra is hiszek a Paradicsomban. De azt megtanultam, hogy nem szabad minden áron keresni. Nem számít, merre tartasz, ha egy *pillanatra* úgy érzed, hogy érdemes volt odamenni, megérte. Ha egyszer átéled azt a *pillanatot*, örökké emlékezni fogsz rá. (a szerző kiemelései)

A film összegzése szerint tehát igaz, hogy az édeni állapot nem élhető meg hosszú távon egy közösségben sem (még a világ édeni környezetében sem), azonban nem is ez számít. A Paradicsom létezik, mégpedig abban a pillanatban létezik, amelyben átélhetővé vált az Éden megtapasztalása. Ha ez a pillanat megvalósult, akkor ez a pillanat válik örökkévalóvá, bármi is történjék a pillanat elmúlása után. Az Éden eszerint a pillanat örökkévalóságának megtapasztalása. A pillanatban tárulkozik fel és élhető át az „igazi élet” teljessége.

Ez a narratíva egyszerre táplálkozik belőlük és módosítja is azoknak a kultúráknak és történelmi korszakoknak az Éden képeit és elképzeléseit, amelyekből a modern mítoszok merítenek. Természetesen a modernítésben ezek továbbélése is megfigyelhető, azonban létrejön belőlük egy olyan narratíva is, amely konzekvensen másképp beszél az Éden megtapasztalhatóságáról.

Gondoljunk csak futólag a sámánokra vagy az ikonokra, akik és amelyek egyértelmű mintáját szolgáltatják az Éden elérhetőségének. Akár a sámán utazása, akár egy ikon olyan „ablak” az „igazi-örök” világra, amelyen keresztül az Éden nyilatkozik meg számunkra. A vallási alkotások (beleértve a vallásos mítoszokat továbbmesélő filmeket is a *Napfivér, holdnővértől A kis Buddháig*) az édeni állapot képmását is megmutatják számunkra.

Ezzel együtt tovább él a modernítésben az Éden keresésének motívuma is. Az Édent nem találhatjuk már meg a saját „modern”, „civilizált” világunkban, ezért valahol „máshol”, „kívül” lehet csupán megtalálni. Ennek az olvasatnak is megtalálhatjuk a kultúrtörténeti és etnológiai hátterét, elég, ha az ókori mítoszoktól máig élő sziget-édenkertek elképzeléseire gondolunk. A *Part* című fim is kapcsolódik ehhez a mitológiai narratívához, azonban a hangsúlyt másra helyezi: mindegy, hova mész, mindegy, hol keresed, az Édent csupán pillanatokra lehet átélni. Viszont ha át tudod élni a megfelelő pillanatot, valóban az örök-Édent éled át.

Ahogy mindezt Renoir megfestette a *La Moulin de la Galette* című festményén: a táncoló, beszélgető, „igazi életet” élő párok lábai az égen, a felhőkön járnak, táncolnak.

A festő a modernitás egyik azóta is meghatározó mitikus jelentéstartalmát ábrázolta festményén: az Éden bennünk, közöttünk van.

Mindennek megtapasztalása azonban az emberen múlik. Az Éden csupán akkor élhető át, ha az ember képes felismerni és realizálni a pillanat örökkévalóságát.

Woody Allen *Manhattan* című filmjében a főhős (miután elhagyta fiatal szerelmét, majd rájött, hogy ez mekkora hiba volt) egy díványon fekszik, és átgondolja, miért érdemes élni:

Groucho Marx, hogy egyet mondjak... aztán a Jupiter-szimfónia második tétele. Louis Armstrong, a Potato Head Blues. A svéd filmek természetesen. Az *Érzelmek iskolája* Flaubertől. Aztán Marlon Brando. Frank Sinatra. A Cézanne-ok – azok a fantasztikus almák és körték. A rákok Sun Wo's-nál. (ALLEN-BJÖRKMAN 2010: 164–165)

A felsoroltak nem egy-egy „instant” pillanat, hanem az életben megtalálható momentumok, pillanatok együttesére, szépségére utalnak: filmek, szereplők, könyv, zene, festmény, almák, körték és rákok – ezek a múltó pillanatban feltárulkozó örökkévaló élmények adják meg az élet értelmét.

Eszerint lehet, hogy az Édent nem lehet megtapasztalni tartósan az életben, de rá lehet pillantani, és, ha ideiglenesen is, át lehet élni a modernitásban is.

A mindennapokban átélhető Édenről a legérzékletesebben talán Wim Wenders *Berlin fölött az ég* című filmje beszél számunkra. A film elején (miután belehallgathatunk több ember mindennapokhoz kapcsolódó gondolataiba, problémáiba) két angyal beszélgetését hallgathatjuk végig, akik egy autósalon eladó autójában a modernitás rohanó, pillanatokra épülő szimbólumában ülve számolnak be egymásnak az emberek között szerzett legutóbbi tapasztalataikról.

Beszámolóik után egyikük elmereng az anygali és az emberi lét különbségein. Ezt és az ebből kibomló párbeszédet érdemes felidéznünk:

Az anygali, szellemi világból (amely az ember szempontjából az édeni szférák világa) tekintve éppen az emberi lét ideiglenessége, törekénysége, ellentmondásossága válik az „igazi élet” foglalatává a beszélgető angyalok számára.

Számukra a szellemért való lelkesedés egyhangúságánál összehasonlíthatatlanul többet ér egy ebéd, egy tarkó vonala, egy macska megetetése vagy a lábujjak kinyújtása az asztal alatt. Ebben az olvasatban a rossz, a hazugság vagy a vadság is lelkesítő, hiszen mindezek az „igazi élet” hozzátartozói.

A film nézője belehallgathat az angyalok beszélgetésébe:

De jó is csak a szellemenben élni, és napról napra az örökkévalóságig azt igazolni, ami az emberekben tisztán szellemi. De néha elegendem van ebből az örök szellemi létből. Nem akarok tovább folytonos lebegésben élni. Szeretném érezni, hogy súlyom van, ami megszünteti a végtelenségem, és a földhöz köt. Szeretném minden lépésre vagy szélrohamra azt mondani: most, most, és most, és most és nem, mint mindig, örökké fogva és örökké. Úlni a téren a kártyaasztal mellett, köszönni vagy csak biccenteni. Egész idő alatt, ha részt vettünk is valamiben, csak színleg volt. Az éjszakai birkózómeccsen színleg hagytuk, hogy az egyik kifecamítsa a csípőnköt, színleg mi is kifogtunk egy halat. Színleg mi is

odaültünk az asztalhoz, látszólag ittunk, látszólag ettünk. Hagytuk, hogy báránysültet és bort tegyenek elénk a sátraknál kint a pusztában. Ezt is csak színleg.

Nem az, hogy mindjárt gyereket nemzeni vagy fát ültetni. De azért nem volna rossz egy hosszú nehéz nap után hazatérve megetetni a macskát, mint Philip Marlowe.

Lázasnak lenni vagy épp nyomdafestékesnek. Nemcsak a szellemért lelkesedni, hanem végre már egy ebédért. Egy tarkó vonaláért, egy fülért. Hazudni, mint a vízfolyás. Járás közben érezni, hogy a csontvázunk velünk halad. Végre sejteni a mindig tudni helyett. „Á”-t és „ő”-t „B”-t és „ö”-t és „jaj”-t mondani az „igen” „ámen” helyett.

– Igen. És egyszer már lelkesedni a rosszért. Elhaladva az emberek mellett a Föld összes démonát átvenni önmagunkra. Egyszer nekiszaladni a világnak. Vadnak lenni.

– Vagy végre érezni milyen az: levetni a cipőt az asztal alatt és kinyújtani a lábujjakat mezítláb, így ...

– Egyedül maradni. Megtörténni hagyni. Komolynak maradni. Vadak csak annyira lehetünk, hogy megtartsuk feltétlen komolyságunk. Nem tenni mást, mint nézni, gyűjteni, igazolni, erősíteni, óvni, szellemnek lenni, távolmaradni, csak szó maradni.

A *Berlin fölött az ég* hollywoodi adaptációja, az *Angyalok városa* című film végén is hasonló beszélgetést folytat le két angyal, akiknek egyike (a főszereplő) nem sokkal azután vesztette el szerelmét, hogy az angyali létet felcserélte az emberivel a szerelméért.

– Ez az élet. Most már élő vagy, és egy napon te is meghalsz. Különben milyen?

– Micsoda?

– Az érintés.

– Csodálatos.

– Ha tudtad volna, hogy ez történik, megteszed?

– Egyetlen lélegzet a hajfúrtje illatából. A szája egyetlen csókja. A kezének egyetlen érintése többet ér, mint az egész öröklét enélkül.

Mind a *Berlin fölött az ég*, mind az *Angyalok városa* című filmben központi szerepet játszik a szerelem témája.

Izgalmasan kapcsolódik ehhez, hogy a filmek női főszereplői (a *Berlin fölött az ég* trapéz táncosnője és az *Angyalok városa* doktornője) egyaránt köztes helyet foglalnak el ég és föld között (KRAUSS 2005: 114).

A *Berlin fölött az ég* trapéz táncos női főszereplője (aki álmában tud találkozni az angyali világgal) csakúgy, mint az *Angyalok városának* doktornője (aki minden nap megküzd a halállal menteni próbálva betegei életét) olyan liminális állapotban élnek, amely lehetőséget ad számukra a főszereplő angyalokkal való találkozására. Ugyanakkor ezek az angyalok is liminális lények, hiszen felébred bennük az emberi élet iránti részvét, vágy és szeretet, amely érzéseket a maguk éteri, nem-édeni világában nem élhetnek meg. A két világ az érzések, a szeretet és a szerelem által képes találkozni és egyesülni. Az angyalok nem pusztán szerelmük miatt válnak emberré, de bennük és a velük átélt szerelemben összegződik mindaz, amiért érdemes élni. Az „igazi élet” pedig az emberi életet jelenti. Az

Angyalok városának szexjelenetében az angyal úgy érzi, elemésztí a forróság. Az általa tapasztalt tűz azonban nem a kárhozat tüze, hiszen még a hirtelen jövő tragédia, szerelme elvesztése ellenére is átélhette az igazi Éden pillanatát. Ezt demonstrálja a főhős a film végén látható jelenetben is, amikor hajnalban az óceán partjára sereglő angyalok szeme láttára beleugrik a pusztító végtelenséget és a termékenységet egyaránt jelképező óceán habjaiba.

A *Berlin fölött az ég* utolsó jelenetében pedig azt láthatjuk, hogy a férfi és a női főszereplő közösen tudja átélni a kötélén lebegést ég és föld között: a trapézon lebegő nőnek az angyal tartja a kötelet, amíg ő táncol a levegőben.

A szeretett társ „hajfűrtjének illata”, „szájának egyetlen csókja”, „kezének egyetlen érintése”, a szerelem pillanatainak átélése – ahogy az *Angyalok városában* fogalmazott a férfi főszereplő – „többet ér, mint az egész öröklét enélkül”.

Mindezek tükrében felmerül a kérdés: az emberi élet örökkévalóságára lelhetünk-e rá a szerelemről szóló modern mítoszok történeteiben is?

Luc Besson *Az ötödik elem* című filmjében a Gonoszt megtestesítő bolygó elpusztíthatatlannul közeledik a Föld felé. A Gonosz egy olyan égitest, amely magáért a pusztításért létezik. Az emberi fegyverek ezért képtelenek elpusztítani azt: a rá kilőtt nukleáris fegyverek csak tovább táplálják erejét, amely a pusztítási vágyból él és gyarapszik. Egy kis csapaton múlik a Föld megmentése. El kell szállítaniuk az ötödik elemet egy, a kozmoszból minket segítő lények által alkotott szakrális helyszínre, ahol az ötödik elem egyesülve a négy földi elemmel (tűz, víz, föld, levegő) elpusztíthatja a közeledő Gonoszt. Ez az emberiség egyetlen esélye. Az ötödik elem egy törekeny – és az őt segítő hős által használt kifejezéssel élve – „világszép” fiatal nő. Ahogy halad a kis csapat az elérendő cél felé, a lány végigpörgeti abc sorrendben az életről, az emberiségről fellelhető információkat egy komputer segítségével. Mikor a „w” betűhöz ér, és a „war” szó alatti eseményekkel szembesül, megrendül a hite.

Érdemes-e egyáltalán megmenteni ezt a világot, ahol ennyi szenvedés, oktalan gyűlölet és gonoszság halmozódott, halmozódik fel? Megrendültsége, elbizonytalanodása az utolsó pillanatig tart, pedig a Gonosz már belépett a Föld légterébe, és néhány másodperc múlva elpusztul az emberiség. Dilemmáját elfúló hangon megosztja a férfi főhőssel, aki egy kiégett, csalódott taxisofőr, de aki mióta megismerte a lányt, szerelemre gyúlt iránta, és ezzel élete is újra értelmet nyert. Miután a lány kifejti a férfi számára, hogy semmi értelme ezt a világot megmentenie, a férfi igazat ad neki, de rámutat arra, hogy mégis van egy dolog, amiért érdemes az emberi életet annak minden fájdalmával és kegyetlenségével, fenntartani: a szerelem. A férfi főhős kijelentését nyomatékosítandó, ha nagy nehezen is, de a férfi bevallja az emberiség megmentőjének, hogy szereti őt, szerelmes belé, és magához öleli a nőt. Az ötödik elem pedig, átélve a szerelem erejét végül egyesül a négy elemmel, és a Föld, az emberiség megmenekül.

Luc Besson *Az ötödik elem* című mozijában így kerül bemutatásra a szerelem modern mítosza. A szerelem ennek fényében az „igazi élet esszenciája”, olyan kincs, amiért az élet

minden visszássága ellenére is érdemes élni. Sőt, tulajdonképpen ez ad értelmet az emberi létezésnek és az élet egyéb velejáróinak elviseléséhez.

A szerelem mítoszai talán a legnagyobb mennyiségű narratívával rendelkező mitológiai repertoárt alkotják a modernitásban. Átszövik a reklámok, az internetes médiumok, a szépirodalom, a szórakoztató irodalom, a tv-sorozatok világát. A mozifilmek meghatározó része is a szerelem mítoszt meséli tovább, felvetve és megválaszolva a modernitás nyelvén azokat az alapvető kérdéseket, amelyek mindannyiunk életét befolyásolják:

Milyen a világ? Kicsoda az ember? Mi az élet értelme? És milyenek vagyunk, mint férfiak, nők, szeretők?

A szerelem és a szexualitás mitikus jelentéstartalmi szerves részét alkotják a kultúrák mitológiai rendszereinek (vö. OLÁH 1986).

A hierogámia, a szakrális szexuális egyesülés, a szexualitás szakralitása a modernitás meghatározó kultúrtörténeti gyökereiben is integráns szerepet játszik. A görög mitológia, a *Biblia* és a reneszánsztól kezdődő művészeti alkotások és narratívák egyaránt hangsúlyozzák a szerelmi egyesülések szakrális jellegét, nem beszélve az európai folklór erotikus aspektusairól.

A bibliai tanítások sem jelentenek kivételt ez alól, hiszen a *Biblia* a szerelemben, a két test (férfi és nő) egyesülésében látja az Isten hasonlatosságához való átlényegülés lehetőségét (1Móz 1,27:2,24).

A zsidó és a keresztény vallások ennek megélését a házasság társadalmi keretein belül látták, látják megvalósíthatónak, a házasságon belüli szexualitás szentségét normákkal, törvényekkel védve.

Ugyanakkor az európai folklór és művészet a házasságot sokszor a társadalmi kényszer szimbólumaként is értelmezte, amely inkább akadályozza a szerelem igazi megélésének lehetőségét, gondoljunk csak az európai szerelmi balladák tragikus történeteire.

Mindkét esetben megegyezik azonban a szerelem és szexualitás szakrális jelentőségének, és ezzel együtt veszélyeztetettségének hangsúlyozása. A bibliai-egyházi olvasatban a házasságra leselkedhet veszély, míg a nem bibliai olvasatban a külső normák állhatják útját az „igazi szerelem” megélésének.

A veszély mindkét esetben a társadalom irányából érkezik.

Ehhez kapcsolódik a szerelem és a vágy megmagyarázhatatlanságának narratívája is: „E három megfoghatatlan előttem, és e négy dolgot nem tudom: A keselyűnek útát az égből, a kígyónak útát a kősziklán, a hajónak nyomát a mély tengerben, és a férfiúnak útát a leányzóval” – írja a Példabeszédek Könyve (30,18–19).

A leírtak tükrében a szerelem tehát egyszerre szakrális, a társadalom irányából veszélyeztetett, megmagyarázhatatlan „kincs”, amelynek értékét és izgalmát az említett aspektusok együttese teremti meg és tartja fenn az emberi kapcsolatokban és a kultúrában.

A modern mítoszok és ezen belül a filmek ezt mutatják be a mozi, a filmnézés sűrített-mitikus idejében és élményében.

Bemutatják, átélhetővé teszik az „igazi” szerelmet és szexualitást, és ezáltal hatást is gyakorolnak a mindennapok kulturális gyakorlatára. Olyan serkentőszerekként hatnak,

amelyek tovább élnek a szerelemről alkotott vágyak képzeteiben, a befogadók motivációiban valamint szerelmi-szexuális életében (DUNCAN–KEESEY 2007: 9–10).

Az áttekinthetetlenül sok szerelmes filmalkotás közül nagyon nehéz válogatni és valamilyen általánosabb meglátást megfogalmazni, ugyanakkor a kérdés megkerülhetetlen:

Hogyan összegzik egyes filmek tapasztalatainkat, elképzeléseinket, tudásunkat, vágyainkat a szerelemről? Hogyan szeretünk? Mit élünk át a szerelemben? Valóban a szerelem adja meg számunkra az élet értelmét, ahogyan arról *Az ötödik elem* mesél? És ha igen, ki, hogyan és meddig élheti azt át?

A *Kék lagúna* című film két főszereplője egy hajótörés túlélőiként egy „paradicsomi szigeten” nőnek föl, „ahol a felnőtt társadalom büntudata ismeretlen” (DUNCAN–KEESEY 2007: 78).

A két fiatal kamasz ártatlanul és őszintén fedezi fel saját szexualitását és szerelmét. A film hosszú jelenetekben mutatja be a két fiatal meztelenségét, ahogy boldogan és tisztán úsznak az óceánban, és fedezik fel egymás testét, szerelmét.

A tiszta, ártatlan, őszinte és szép fiatalok egy trópusi szigeten, az édeni állapot világában élhetik át az „élet igazi értelmét”. A gyönyörű, egzotikus sziget, az Édenkert világa mindentől távol van, ami a társadalomhoz köthető. Igaz, félelmetes is ez az állapot, hiszen maguknak kell megküzdeniük a természettel, de ezzel együtt is olyan civilizációtól mentes világ ez, ahol igazán átélhető az „igazi-paradicsomi” szerelem.

A filmben ugyanakkor ábrázolva van az Édentől való elvágyódás, a társadalomba való visszavágyódás is.

A társadalom varázsa viszont csupán egy emlék a két fiatal számára, hiszen még kisgyermekek voltak, mikor az „Édenbe” kerültek, és az emlékekből csupán az ideálisat látják: esküvői képeket, az emberi-társadalmi együttélés harmonikus jeleit őrzik paradicsomi szigetük hajlékában.

A társadalomból tehát csak a jó, értékes minták, képek állnak rendelkezésükre, amelyből egy általuk elképzelt és vágyott, az emberi világot jelentő „Éden” rajzolódik ki. Az „igazi Édent” azonban éppen ők élik át a néző szempontjából, hiszen a néző tudja a saját tapasztalatából, hogy az „Éden” nem azonos a „civilizációval”. A film vége is arra utal, hogy az „igazi Édenből” való elvágyódás visszafordíthatatlan, tragikus következményekkel jár: a fiatal pár, immár fiatal szülőként végül el is hagyja, el is veszíti az „igazi Édent”.

A film ezzel újrameséli és elmélyíti az „igazi édeni szerelem” mítoszát: fiatalon, távol a társadalomtól (annak ellenére is, hogy elveszíthető és ideiglenes minden édeni állapot) átélhető az „igazi szerelem” az életben.

Nem véletlen, hogy a *Kék lagúna* egy paradicsomi szigeten játszódik, ahogy a főszereplők életkorának ábrázolása sem az.

Az „édeni sziget”, távol a „civilizációtól” ugyanúgy egy liminális helyet biztosít az „igazi szerelem és az igazi élet” átélésére, ahogy a szereplők életkora is ezt teszi lehetővé.

A már nem gyermek, de még nem felnőtt kamaszok ártatlansága és tisztasága olyan liminális fázisa az ember életútjának, amelyben még a gyermeki-paradicsomi én dominál,

amelyet még nem fertőzött meg, nem használt el a társadalmi struktúrák világa és az ahhoz való alkalmazkodás kényszere.

Ennek tükrében ezért az sem meglepő, hogy a *Rómeó és Júlia* legutóbbi hollywoodi filmes adaptációjában Rómeót lovagnak, Júliát angyalnak öltöztette be a rendező a jelmezbáli jelenetben, ahol a két szerelmes találkozik.

A két őszinte, ártatlan szerelmüket tisztán és „igazi szenvedéllyel” megélő „lovag” és „angyal” újra bemutathatóvá teszi a modernitás kultúrájának tradícióját meghatározó, Shakespeare által összefoglalt szerelem-mítosz narratíváját.

Ennek a narratívának az esszenciáját már a film reklámlapkátja is érzékletesen foglalja össze: a kép közepén látjuk a szerelmeseket, akiket mindkét oldalról fegyverek fenyegetnek.

A történet jól ismert, az „igazi szerelmet” legyőzi a „civilizáció” kegyetlensége, a társadalmi struktúrák embertelen, az „igazi élet” megélésére és fenntartására alkalmatlan világa.

Felmerül azonban a kérdés: valóban legyőzetett Júlia és Rómeó számára az „igazi szerelem”?

Nem érte-e meg még a halál ellenére is az a rövid idő, az a néhány *pillanat*, amelyet együtt élhetett át Rómeó és Júlia?

Nem képes-e legyőzni az „igazi szerelem” pillanata még a halált is?

Shakespeare és a film üzenete a halálban is eggyé váló szerelmesek példáján keresztül aláhúzza, hogy az „igazi szerelem” az „élet értelme”, az „igazi élet” megélésének szempontjából erősebb és fontosabb a társadalomra jellemző „nem igazi-emberi lét” világánál még akkor is, ha ez óhatatlanul tragédiához vezet.

A modern mítoszok közül a legérzékletesebben talán James Cameron *Titanic* című filmje tette fel és válaszolta meg ezeket a kérdéseket. Nem véletlen, hogy a *Titanic* tizenegy Oscar-díjat kapott (köztük a legjobb filmét is), és hosszú évekig a legnézettebb mozifilm volt a világon, hiszen a film rendezője szinte kockáról kockára sűrítette össze a modernitás szerelem-mítoszának narratíváit.

James Cameron ezeket a narratívákat egy olyan mitikus keretbe ágyazta, amelynek „igazságát” a *Titanic* elsüllyedésének „igaz”, történelmi eseménye legitímálta. A *Titanic* tragikus története egy olyan esemény a moderitás emlékezetében, amelyet mindenki ismer. Olyan történet ez ráadásul, amelynek titokzatossága különösen alkalmassá teszi a filmet mitikus narratívák elmesélésére.

Ezeket a narratívákat erősítik a film történetének helyszínei is. A főszereplők (akik a fent említett filmekhez hasonlóan ártatlan fiatal felnőttek) két kontinens között utaznak az óceánon.

Az óceán mint a végtelen víz szimbóluma egyaránt jelképezi a szexualitást (termékenység, nedvesség), a pusztítást (veszély, halál) és a végtelenséget (határtalanság). Nem véletlen, hogy az óceánhoz kapcsolódva játszódnak a film kulcsjelenetei. Az egyik ilyen

jelenetben Rose, a film női főszereplője az óceánba ugorva próbálja megölni magát. Késébeesett tettét későbbi szerelme, Jack akadályozza meg.

Ugyanígy a film talán legismertebb jelenete, amikor Rose átadja magát az óceánnal való egyesülésnek a hajó tatján, miközben Jack hátulról átkarolja.

Szerelmüket is az óceán partok közötti végtelen szabadságának köszönhetik, ugyanakkor ez okozza Jack halálát is.

Mint említettem, az óceánjáró két kontinens között halad. A két kontinens, Európa és Amerika a modernitás társadalmi strukturáinak világa, ahol a társadalmi sztratifikáció meghatározza a különböző társadalmi rétegekhez tartozó emberek életét, belértve ebbe a szerelmek és a szexualitás megélésének korlátait is. A Titanic ugyanakkor egy olyan liminális tér, amelyben eltűnhetnek ezek a határok, mivel a hajó az óceánon, ha ideiglenesen is, de elszakad a társadalmi struktúrák világától. A társadalmi struktúrák mindkét főszereplő életét negatívan befolyásolják. Jack szegény fiú, akinek művészi ambícióit korlátozza társadalmi helyzete. Rose egy olyan, a társadalmi elithez tartozó család sarja, amely elvesztette vagyonát, és ezért a lánynak egy gazdag szörnyeteghez kéne feleségül mennie. Rose tehát a társadalmi struktúrák világában boldogtalan, ezért is akart öngyilkos lenni. A Titanicon ugyanakkor megtörténhet az, ami a társadalmi struktúrák világában lehetetlennek tűnik: megélheti az „igaz” szerelmet egy olyan fiúval, aki egy tőle teljesen különböző társadalmi réteghez tartozik, és aki egy teljesen más élethelyzetből érkezik meg a hajóra.

A hajó szimbóluma a görög és a keresztény mitológiában egyaránt jelentheti a túlvilágra való utazást és az örökkévalóság elérhetőségét. A Titanic ezáltal lehet egyaránt a társadalmi realitástól való elszakadásnak és az „igazi-örökkévaló életnek” is mitikus helyszíne, ahol elmesélhetővé válik az élet „valódi” értékeinek története.

A két fiatal szerelmének beteljesülése ezt a mitikus „beteljesedést” mutatja be részletesen, számos izgalmas mitikus narratívát és szimbólumot magában foglalva.

A két fiatal szerelmének beteljesülése a film meghatározó jeleneteiben kerül elmesélésre. A beteljesüléshez vezető út Rose lakosztályában kezdődik. A fiatalok egyedül vannak. A lány bevezeti a fiút luxuskabinjába, ahol Jack rögtön megpillant egy festményt. „Ez egy Monet” – csodálkozik el a fiatal festő.

A film nem véletlenül utal az impresszionistákra. A fiúban és a lányban közös az akkori modern, formabontó, forradalmi művészet iránti fogékonyság. A modern művészetmitológia alapvető narratívája a társadalmi konvenciók alól való felszabadulás. Ehhez kapcsolódott a korabeli aktképek forradalmi megújulása, az akadémikus normáktól eltérő, a női meztelenséget szabadon, természetesen bemutató női erotika ábrázolása is, gondolkunk csak a másik meghatározó impresszionista festő, Manet *Olympiájára*.

Mindennek fényében nem meglepő, hogy Rose a festő Jacktől azt kéri, hogy fesse le őt a lakosztályban teljesen meztelenül. A kép megalkotásának jelenetében a lány játékosan, ártatlanul és tisztán játssza el a modell szerepét. Rose egyszerre bolondos és határozott. Határozottságában fiatal tisztasága és a női vágy magabiztos akarata egyszerre nyilvánul meg. Egy korábbi beszélgetésük során a fiú elmesélte a lánynak, hogy készített már

aktokat párizsi örömlányok között. Rose ebben a jelenetben erre a beszélgetésre utalva azt kéri a fiútól, hogy úgy fesse meg őt, ahogyan – szavaival – „azt a francia szajhát” festette le. A kérdésben így valósul meg a társadalmi konvencióktól való megszabadulás, az „igazi nő” szabadságvágyának kielégítése és a „tisztá” erotika megélése a művészet felszabadító ereje által. A lány elhelyezkedése, meztelen teste az általa viselt gyémánt nyakékkal, fejének tartása (ahogyan öntudatosan a festőre néz) egyaránt utal Goya *Maya* című aktjára, Modigliani akt-képeire vagy az előbb említett Manet *Olympiájára*. Mindennek köszönhetően a konvencionális keretből kiragadott, „természetesen”, „valóságosan” erotikus meztelenség a test szabad, független szépségét teszi mitikussá.

A film narratíváját a már idős Rose visszaemlékezése foglalja keretbe. Az aktkép megalkotásának jelenetét így összegzi az emlékező Rose: „Jack igazi művész volt”. A huszadik században kiformalódó modern művészetmitológia olvasatában pedig a művész az „értékkeremtés alfája és omegája” (Dossi 2008: 107). Az impresszionisták korától kezdődő új művészetfelfogás szerint az említett érték a szabadságot, a függetlenséget, a tabudöntés megvalósítását, létrehozását, átléphetőségének megteremtését jelenti, „amelynek köszönhetően az ember egy pillanatra kimenekül a konformizmus kollektív transzállapotából” (Dossi 2008: 110–111).

Ez a kimenekülés az „igazi élet” megpillantását és megélhetőségét teszi lehetővé az ember számára. Mindennek mitikus megteremtője, hőse a művész, katalizátora, civil válása a művészet (Dossi 2008: 111).

Rose és Jack szerelmének „örök pillanatát” így (és ezért) vezeti be a meztelenség megfestésének művészetébe ágyazott aktusa. Ez a mitikus pillanat annak a többszörös liminális állapotnak a védelmében történik, amely kizárja, kizárhatja a külső, társadalmi realitások világait. A fiatal szerelmesek a társadalmi struktúrák kontinensei között, az óceánon utaznak. Az óceán szárazföldek közötti terén belül is egy köztes, vándorló „szigeten”, a Titanicon hajóznak. A hajón belül pedig még jobban elrejtőznek a lány lakosztályába, elbújva a társadalmi realitások világától.

A társadalmi realitások világa ugyanakkor fenyegetést jelent szerelmük „igazi-édeni” világára. A lakosztályt Rose leendő férje birtokolja, aki a testőrét küldi a lány után. A testőr fel is fedezi a két szerelmezt, akiknek ezért menekülniük kell a gyanakvó és agresszív férfi elől.

Először lifttel a hajó gyomra felé indulnak. A szerelmesek alászállva a hajó „alsó világába” a kazánházon keresztül futnak. A kazánban égő kemencék tüze egyaránt utal a poklokra, a világtól való teljes elszakadásra, de a vágy örök tüzére is. A vágy „igazi”, „ártatlan” megélése Rose hosszú, fehér ruhájának éteri lebegése utal, ahogy a lány lelassított futását figyeljük a kazánházban.

Menekülésük végül a hajó gyomrában ér véget: a többszörös liminalitás terében még rejtettebb, még biztonságosabb, még liminálisabb teret találnak maguknak a szerelmesek: a hajó gyomrában lévő raktár egyik autójában lelnek menedéket.

Az autóban rögtön feltűnik a szerelem, a szexualitás és Rose összekapcsolódásának szimbóluma, egy vörös rózsza.

A jelenet ebben, a rejtett és a szexuális egybeolvadásra maradéktalanul megfelelő környezetben a társadalmi konvenciók kifigurázásával kezdődik.

Jack a sofőrülésen ül, míg Rose mögötte, az előkelő utasnak fenntartott ülésen.

– Hova vihetem kisasszony? – kérdezi tréfásan Jack.

És ekkor megtörténik a társadalmi normák határainak végső átlépése, az „igazi élet” pillanatába való belépés. Rose hátra, magához húzza a fiút, így válaszol a fiú kérdésére:

– A csillagokhoz!

Az autó hátsó, bezárt fülkéjében végül a liminalitás teljes védettségében teljesül be Rose és Jack szerelme. A két szerelmes meztelen teste egymásba olvad. A jelenet csúcspontja, amikor a teljesen bepárásodott ablakon megjelenik Rose keze, ahogy tenyerének lenyomataival érzékelteti a nézőknek gyönyörének tetőpontját.

A két fiatalat ezután verejtékben fürödve látjuk. Boldogságuk az óceánon, a kontinensek között haladó hajón, a hajó legrejtettebb belsejében, és még azon belül is egy autó zárt, rejtett hátsó ülésén került átélésre. A nedvesség, az izzadság, a meztelen testek boldog egymásba fonódása az anyaöl mitikus biztonságát és a teremtés időnkívüliségét szimbolizálja. Szerelmük beteljesülésében így élhető át az „igazi élet” boldogságának pillanata.

Felmerül azonban a kérdés: meddig tartható fent, állandóvá tehető-e a pillanatokban átélhető boldogság?

A film ezt követő jelenetei ugyanis rögtön a jéghegynek való ütközéssel, valamint Rose leendő férjének ármánykodásával folytatódnak, aminek következtében Jacket letartóztatják a gyémánt nyakék elrablásának vádjával.

Ezek a szerelem beteljesülését követő jelenetek arra utalnak, hogy az „igazi élet” állandó megélésének lehetőségét mind a természet, mind a társadalom veszélyezteti, ellehetleníti, elpusztítja.

Mint tudjuk, Jacket végül megmenti Rose a fogságból, azonban végül, a Titanic elsüllyedése után Jack feláldozza magát Rose-ért. A hajó, az óceán, a liminalitás terei tehát végül a halált és szerelmük végét jelentik számukra. Ugyanakkor, ahogy Rómeó és Júlia esetében, a *Titanic* üzenetében is azt látjuk, hogy a halál nem teszi ideiglenessé az „igazi élet és szerelem” átélhető pillanatainak örökkévalóságát. Igaz, hogy Jack és Rose csupán ideiglenesen, pillanatokra élhették át szerelmük beteljesülését, ezekben a pillanatokban azonban az „örökkévalóságot” tapasztalták meg. Ez a tapasztalat pedig mindent megér, ahogy túlél minden veszélyt és tragédiát, beleértve a halált is a film szerint. A film végén ugyanis láthatjuk a visszaemlékező Rose utolsó álmát, látomását: Rose átmegy az örökkévalóságba, és a Titanicon találja magát, ahol Jack vár rá. Így lesz a szerelmesek személyes mennyországa, örök édenkertje annak az örök pillanatnak a liminális tere, ahol életükben átélhették az „igazi élet” örökkévalóságát. A *Titanic* című film ezáltal válik a szerelem és az állandóság modern mítoszának egyik egyedülálló alkotásává.

Fontos szimbólum a filmben a már többször említett gyémánt nyakék. A film története ennek a nyakéknek a keresésére fűződik föl.

Egy kutató-, kincskereső csoport megtalálta a Rose-ról készült akt rajzát. Rose nekik meséli el a történetet, miközben a kutatók a történet segítségével próbálják megtalálni

a gyémántot. A film végén kiderül, hogy a nyakék mindvégig Rose-nál volt, aki halála előtt visszadobja azt az óceánba.

Mint tudjuk, a gyémánt az állandóság, a rendíthetetlenség és a tisztaság szimbóluma az ismert mitológiákban (BIEDERMANN 1996: 135).

A filmben a gyémánt nyakék először a társadalmi struktúrák világához kapcsolódik, hiszen ezzel próbálja „megvenni” leendő férje Rose szerelmét. Később ebben a nyakékben festi meg Rose-t Jack, majd ennek ellopásával vádolva tartóztatják le Jack-et, végül a Rose-nál maradt nyakéket Rose az óceánba dobja. A gyémánt így fejezi ki a társadalmi presztízst és az „igazi élet” ellentmondásosságának feszültségét. Azzal, hogy Rose nem adja oda a kutatóknak, hanem az óceánba dobja a gyémántot, kifejezi, hogy a gyémánt mint társadalmi-gazdasági érték nem fontos. A gyémánt csupán az „örök szerelem pillanatának” szimbólumaként értékes és állandó.

A gyémánt állandóságával áll szemben a jéghegy, a katasztrófát és halált okozó állandóság szimbóluma. Úgy tűnhet, hogy a társadalmi struktúrák mellett a természet törvényei is az elmúlás, az igazi és állandó boldogság elérhetetlenségének erőit képviselik. A természet, a kozmosz rideg valósága rámutat az élet ideiglenességére és az ember sérülékeny, kiszolgáltatott voltára.

Ezért is fontos, hogy rögtön a szerelem beteljesülése utáni jelenetben ütközik a Titanic a jégheggynek, ahogyan az sem véletlen, hogy az „igazi élet” és az „örök szerelem” egyik legnagyobb sikerű modern mítosza a Titanic tragikus történetéhez kapcsolódó filmalkotás.

A jéghegy valósága, a Titanic katasztrófája ugyanis arra emlékeztet, arra figyelmeztet, hogy az ember találja meg az élet „igazi”, „állandó” értékeit, amíg lehet. A film üzenete ezáltal az, hogy az ember keresse és élje meg az örökkévalóságot azokban a pillanatokban, amelyek az „igazi élet” lehetőségét kínálják fel számára.

A film ez által foglalja össze a pillanatokba sűrített örökkévalóság mitikus narratíváját mint az elérhető boldogság vágyának tárgyát és célját a modernitásban.

Az örökkévalóság pillanata vagy a pillanat örökkévalósága, a *Titanic* című film olvasatában, a szerelemben és a szexualitásban érhető el, élhető meg a legvalóságosabban.

A modernitás kulturális gyakorlatát figyelve ugyanezt tapasztalhatjuk. Úgy vélem, Kate Fox meglátásai a kortárs angliai szexuális élet jellemzőiről a modernitás tágabb kontextusában is reálisnak bizonyulnak.

Fox úgy látja, hogy a szabad, „igazi” szexualitás átélése, „ahol önmagunk lehetünk” a „rule-free zone”-ban, a társadalmi struktúrák és normák világán kívül történik, történhet meg (Fox 2008: 346–347).

A randevúk bevett fázisai során a párok lépésről lépésre vetkőzik le, zárják ki a külvilágot addig a pontig, amíg végül szeretkeznek egymással. A „jó szex” akkor valósul meg, ha a kultúra és a társadalom az ágyon kívülre kerül, és a szerelmeskedők „természetesen”, „valóságosan” önmaguk lehetnek. A két „valódi én” így élheti meg az „igazi élet” valóságát a szexuális aktusban. Így válik az ágy az intimitás liminális, rejtett édenjévé. Nem véletlen ezért az sem, hogy a modernitásban nagyon sokan liminális helyszíneken

és helyzetekben éltek, élik meg legmaradandóbb, legemlékezetesebb szexuális élményeiket, konferenciák, táborok vagy bulik alkalmával. A szexuális élmények „igazi átélését” ezekben az esetekben a társadalmi struktúrák és mindennapi rutinok felfüggesztése segíti elő. A legtöbb házaspár számára is a világtól való ideiglenes elvonulás, a nászutak jelentik szexuális életük édeni megtapasztalását. Az „ideiglenes édenek” így válnak életreszóló, „örökkévaló” élményekké és emlékekké.

Visszatérve a tömegsikereket elérő filmekre, nem arról van szó, hogy az elemzett (és az ezekhez hasonló több száz) filmalkotás manipulálná a modernitás kultúrájában élő embereket. A filmek mindössze összegzik a kultúra jelentéseit, az emberek ethoszát, vágyait, és így hatnak vissza a mindennapok gyakorlatára.

Clifford Geertz *A vallás mint kulturális rendszer* című tanulmányában a kulturális szimbólumok kettős aspektusáról beszél. Ennek megfelelően a szimbólumok „of sense” módon sűríti össze, jelenítik meg, foglalják össze a kultúra jelentéseit.

Ugyanakkor a szimbólumok „for sense” aspektusa, hogy hatnak is a kulturális gyakorlatra. A szimbólumokat értő embereket a szimbólumokba rejtett üzenet, jelentés arra motiválja, hogy a kódolt üzenetnek megfelelően, annak hatására cselekedjenek, és éljenek át adott lelkiállapotokat, élményeket. Az ember nemcsak megalkotja tehát szimbólumait, hanem él is szimbólumaival (GEERTZ 2001: 79).

A filmeket ennek tükrében szimbólumokat hordozó alkotásokként, mítoszokként is értelmezhetjük (SUTTON-WOGAN 2010: 16). A populáris filmekben a „pillanat örökkévalóságának” szimbolikus-mitikus narratívája „of sense” módon jelenik meg mint a modernitás kultúrájának egyik legfontosabb aspektusa és értéke. Mindez „for sense” módon hat vissza a filmet néző fogyasztók tömegeire, akik ettől is motiválva várják és készítik föl magukat a „pillanatokban átélhető örökkévalóság” átélésére.

A fogyasztói ipar termékei, a modern szépségkultusz, a turisztikai hirdetések vagy akár a népszerű spirituális üzenetek ezrei használják napjainkban ezeket a szimbolikus-mitikus narratívákat. Mindezek további aprólékos kutatása, elemzése ezért korunk és önmagunk mélyebb megértését teheti lehetővé.

A következő fejezetben erre láthatunk példát egy esettanulmány keretében. Az ott olvasható kérdések, értelmezések további hasonló kutatásokra, kérdésfelvetésekre szeretnék serkenteni és inspirálni a hallgatókat, olvasókat.

11. Jim Morrison mítoszai és a Jim Morrison-mítosz

„Jim was not a showman. He was a shaman” – Jim nem egy showman volt. Ő egy sámán volt. – jelentette ki Ray Manzarek a hatvanas évek egyik meghatározó zenekara, a The Doors billentyűse az együttes énekéről, Jim Morrisonról. Majd hozzátette: „He was possessed by a rage to live. That was his trip, his gift. – Megszállottja volt az élet tombolásának. Ez volt az ő utazása, az ő ajándéka. (A szerző fordítása.)

„Megajándékozott sámán”, akinek élete, művészete „utazás” volt, és nem a „show-biznisz” sztárja – így látja Jim Morrisont egykori alkotótársa, aki könyvet írt, és számos interjúban mesélt az énekes életéről és művészetéről (MANZAREK 1998).

Az idézett fogalmak önmagukban is izgalmas kutatási lehetőségeket ígérnek. Felmerülhet a kérdés: miért a „sámán”, az „utazás”, az „ajándék” fogalmaival jellemzi zenésztársát Manzarek? Hogyan és miért épült rá a sámánizmusra Jim Morrison művészete, és milyen sámánizmusra is gondoljunk, ha megpróbáljuk megérteni ennek a fogalomnak a jelentését Jim Morrison művészetében? Milyen egyéb komponensek kapcsolódnak ehhez a sámánizmushoz Morrison művészeti koncepciójában? Létezett-e Jim Morrisonnak egy sajátos magánmitológiája, amelynek meghatározó része volt sámán identitása? Jim Morrison élete és halála is mitizálódott-e a visszaemlékezések, a későbbi értékelések, művészetének továbbmesélése által? S vajon miért jelenik meg Ray Manzarek idézett szavaiban a „sámán” és a „showman” hangsúlyos szétválasztása? Egyfajta reakció ez a Jim Morrison-recepció kettősségére? Olyan kettősséget takar ez a kijelentés, amely a The Doors és Jim Morrison tevékenységének értékelésében a meg nem értés konfliktusára utal a show-biznisz és az „igazi művészet”, a befogadók és az alkotók között?

Az említett kérdések több szempontból is elemezhetőek. A sámánizmus és a mitológiai aspektusok önmagukban is körüljárható kulturális antropológiai kérdések, amelyek elemzésével a mítoszok és rítusok mélyebb jelentéstartalmairól kaphatunk válaszlehetőségeket a modernitás kultúrájában. Ennek megfelelően Jim Morrison művészetébe beépített mítoszait, az énekes magánmitológiáját és a személyéhez kötődő mitikus narratívákat

eggyaránt elemezhetjük úgy, mint az önmaga, illetve rajongói számára létező valóság totális, meg nem kérdőjelezett igazságtartalmait. Ugyanúgy a The Doors koncertjeit, illetve a rajongók szeánszait tekinthetjük az említett mitikus valóságnarratívák élményszerűen átélhető eseményeinek is. Ennek megfelelően elemzésem a vallásantropológia megközelítését alkalmazza a felmerült kérdések értelmezéséhez (vö. BOWIE 2006).

Írásom tárgya természetesen nem teszi lehetővé, hogy a kulturális antropológia résztvevő megfigyelés módszerére támaszkodjon. A kulturális antropológiai nézőpont azonban hozzájárulhat így is (a modernitás és vallás összefüggéseinek elemzésén túl) a „Jim Morrison-mítoszok” társadalmi-kulturális aspektusainak mélyebb megismeréséhez. Ha elfogadjuk, hogy a művészeti alkotások felfoghatók az adott szociokulturális kontextus „szemeként” is, amely magában foglalja és kifejezi egy kultúra és társadalom *common sense*-ét és tapasztalatait (GEERTZ 1994: 248–255, MAQUET 2003: 79–90), akkor a Jim Morrison által képviselt ellenkultúra és az ehhez kapcsolódó, az énekes által teremtett és felhasznált mitikus narratívák bemutatásával megismerhetjük az ezzel szembenálló többségi társadalmi ethosz jellemzőit is.

Más szempontból Jim Morrisonra mint rocksztárra a közönség is ráprojektálta saját ethoszát, formálta és teremtette őt életében és halála után. Jim Morrison „mitikus lényé”, szimbólummá válása így a modernitás társadalmában fellelhető vágyaknak, értékeknek, fogyasztói igényeknek a továbbgondolható elemzését is lehetővé teszi.

Lehetséges továbbá Jim Morrison munkásságának és személyének művészetantropológiai szempontból való megközelítése is. Jim Morrison alkotótevékenységét ennek alapján két aspektusból is lehet szemlélni. Egyrészt tekinthetünk úgy Morrisonra, mint „mítoszmesélő” művészre, aki létrehozott egy saját, mítoszokból felépülő repertoárt, és ezáltal katalizátorává vált elsősorban a modern sámánizmus elterjedésének a nyugati társadalmakban (vö. BOWIE 2006). Másrészt Jim Morrison pályafutása során számos írásában és interjújában kifejtette, hogy magára mint a mítoszok és a társadalom értelmező, elemző, reflexív, liminoid alkotójára tekint (vö. TURNER 2003: 11–51). Ez a két aspektus, az „ősi” mítoszok továbbadása, illetve az önálló, újat teremtő művészeti alkotások létrehozója – ahogy látni fogjuk – mind Jim Morrison önértékelését, mind művészetének befogadását komplexszé, gyakran ellentmondásossá tette.

Jim Morrison így ír erről a *Wilderness* című verseskötetben kiadott, élete összegzésének is tekinthető (*Road Days*) versében: „A natural leader, a poet, a Shaman, with/the soul of a clown.” – Egy természetes vezető, egy költő, egy sámán, egy bohóc lelkével” (MORRISON 1988: 207; a szerző fordítása).

Személyének és művészetének értékelése mind a kortárs befogadó közeget, mind az utókort tekintve szintén összetett. Erre utal többek között a *New Musical Express* 2011. júliusi száma, amelyben a Jim Morrison halálának negyvenedik évfordulójára megjelentetett cikkében két kritikus mutatja be Jim Morrison személyét és munkásságát *Legend or Loser?* címmel, körüljárva mindkét szempont érvényességét.

Elemzésemben nem kívánok állást foglalni a fenti kérdésben, ehelyett kísérletet teszek arra, hogy bepillantassunk egy a modernitás mítoszaihoz kapcsolódó és azokat részben

formáló, részben megerősítő rocksztár és költő alkotásainak és a hozzájuk kapcsolódó szociokulturális összefüggéseknek a lehetséges jelentéseibe.

Jim Morrison 1943-ban egy déli presbiteriánus családban született Melbourne-ben. Apja az Egyesült Államok haditengerészetének nagy karriert befutott tisztje volt. Életrajzírói szerint Jim Morrison gyermekkorától kezdve kivételes intelligenciával rendelkező, lázadó gyermek volt, aki menekült családja értékrendjétől. Tizenhatodik születésnapjára Nietzsche összes művét kérte ajándékba, és *A tragédia születésének* elolvasása után, kamaszkorától kezdve a „dionüszoszi művészet” megélésére és megvalósítására készült (HAYNES 2011: 20). Így került közel a filmezéshez is később, amikor 1964-ben beiratkozott az UCLA filmes képzésére. Bár filmes tanulmányait abbahagyta, filmszakos csoporttársával, Ray Manzarekkel megalakították a The Doors zenekart, amely lehetővé tette Jim Morrison számára művészeti koncepciójának megvalósítását.

A The Doors énekeseként Jim Morrison 1965 és 1971 között több mint száz dalt írt, hét platinalemezt adott ki a The Doors-zal, publikált négy verseskötetet, körülbelül kétszáz koncertet adott, valamint három filmet készített.

Halála után, 1980-ban róla írták az első, a hatvanas évek rocksztárjairól szóló életrajzot. (HOPKINS–SUGERMAN 1980). Az 1990-es évektől kezdve először a Duke University-n, majd a Yale-en és a Stanford University-n, végül Amerikán kívül is egyetemi kurzusokat kezdtek tartani művészetéről (DAVIES 2005: 9–10, 507–508).

Jim Morrison művészeti koncepciójának esszenciáját a saját maga által kialakított „művészetmitológiai panteon” alkotta. Olyan művészekről válogatta össze inspirációit, akik mitikus alakjaivá váltak a huszadik század elején kanonizálódott „művészetmitológiának”. Ennek a „művészetmitológiának” a hősei azok a művészek, akik tudatosan álltak szemben a kanonizált művészeti formákkal, stílusokkal és akadémiákkal, valamint az őket körülvevő társadalmi normákkal és értékekkel. A „művészetmitológia” lényege, hogy a művészet az „igazi élet” hiteles, kompromisszumok és kötöttségek nélküli feltárója, amely valósághoz és küldetéshez a művész akkor is tartja magát, ha művészetét elvetik, ellenkultúraként értékelik, és a művészt a társadalom perifériájára sodorják (vö. DOSSI 2008: 97–111).

Jim Morrison „mitikus panteonja” is erre a koncepcióra épült. Tudatosan alakította ki az „igaz-mély emberi” valóságok feltárásának esztétikai produktumait dalaiban, verseiben és koncertjein. Ezzel olyan ellenkultúrát kívánt létrehozni, amely nem pusztán a többségi társadalmi ethosszal állt szemben, hanem a korabeli „mainstream szubkultúra”, a hippizmus mozgalom és életforma ideológiájával és művészetével is.

John Densmore, a The Doors dobosa, aki szintén könyvet írt Jim Morrisonról (DENSMORE 1990), szerint míg a hippik úgy vélték, hogy az emberi természet lényegét tekintve jóindulatú, és a hippizmus életforma és művészet célja, hogy feltárja és segítse a felszabadult egót eljutni az édeni állapotba, addig Jim Morrison az emberi természet „igazi”, „ősi” természetét és annak lehetőségét kutatta, hogy ezek a mély tudattartalmak és a benne való utazások lehetőséget adjanak az én eltörlésére. „Jim’s message was endarkenment, not the enlightenment

sought by the hippy generation” (Jim üzenete a megsötétülés volt, nem a megvilágosodás, amit a hippie nemzedék keresett; DENSMORE 1990: 43; a szerző fordítása).

Jim Morrison törekvésének egyszerre volt forrása és hivatkozási pontja az önmaga számára megkonstruált „mitikus panteon”. Panteonjának meghatározó alakja Dionüszosz isten volt és kultuszának követői. Dionüszosz és követőinek példáját a már említett *A tragédia születéséből*, illetve Frazer *Aranyágából* építette be művészeti elképzeléseibe Morrison. A dionüszoszi művészet, a tudat tudatmódosító szerekkel való felszabadítása a rituális eksztázis alkalmazása mellett számára az „ősi, igazi” élet megtapasztalásának lehetőségét hordozta magában.

1968-ban így beszélt erről Morrison az *Eye* magazinnak adott interjújában:

Én azt hiszem, egész csomó kép és érzés lakik bennünk, amelyek a mindennapi életben nemigen kapnak szabad utat. Viszont amikor mégis előjönnek, gyakran öltenek perverz formát. Ez a dolgok sötét oldala. Minél civilizáltabbá válunk a felszínen, annál erősebben követelődzik a másik oldal. Gondolj úgy rá (a Doorsra), mint egy szeánszra egy olyan környezetben, ami életellenessé vált: hideggé, korlátozóvá. Az emberek úgy érzik, meghalnak ezen a rossz vidéken. Mi összegyűjtjük őket egy ilyen szeánszra, hogy felidézzük, kiengeszteljük és elűzzük a holtak szellemét. A kántálással, tánccal, énekkel és a zenével pont a betegséget próbáljuk gyógyítani, a harmóniát próbáljuk visszahozni a világba. Néha úgy gondolok a rock and roll születésére, mint a görög drámáéra, ami a szérűskertben született egy válságos aratási szezonban, és eleinte nem volt más, mint egy táncoló és éneklő csapat istentisztelete. Aztán egy napon kiugrott középre egy megszállott, és elkezdte az istent imitálni. Először pusztán ének volt és morgás. Ahogy aztán kifejlődtek a városok, és egyre többen foglalkoztak a pénzcsinálással, de a természettel valahogy mégis tartaniuk kellett a kapcsolatot, akkor színészeket alkalmaztak maguk helyett. Szerintem a rocknak is ez a funkciója [...]. (DAVIS 2005: 272)

Az interjúrészletből láthatjuk, hogyan azonosítja Jim Morrison az aktuális társadalmi valóságot a „halottak” világával. Ezzel a „má”-val áll szemben az „ősi” világ mitikus-rituális „játéka”, „drámája”, amely az „igazi élet” átélését teszi lehetővé. Így kapcsolja össze az énekes a dionüszoszi kultuszt az általa is képviselt rock and roll művészettel. A kapcsolódási pont lényeges eleme, hogy mind az „ősi-görög”, mind a rock and roll rítusok egyszerre „teremtett” és „spontán” aktusok, amelyekben egyaránt a „természettel”, az „igazi valósággal” való határok nélküli kapcsolat jöhet létre. Az „ősi dráma” így válhat a mában is „élővé”, átélhetővé téve újra ezt a kapcsolatot.

Jim Morrison az európai és amerikai művészetből is azokat az alkotókat építette be „művészetmitológiájába”, akik átlépték a társadalmi normák határait, és ugyanígy az „ősi”, „szabad”, „igazi” élet megtapasztalását állították művészeti koncepciójuk középpontjába.

Jim Morrison tanulmányai során és saját alkotásaira készülve így építette be későbbi művészetébe Charles Baudelaire és Arthur Rimbaud költészetét. Így Morrison zenéjének és költészetének közvetlenül ihletője volt többek között Rimbaud *Indulás* című verse:

„Eleget láttam. A látomás mindenütt előbukkant. Eleget szereztem. Városok zsongása este és nappal és örökké. Eleget tapasztaltam. Az élet ítéletei. – Zsongások és Látomások! Indulás az új érzés és az új zaj felé.”

A Rimbaud által említett „zsongások”, „látomások”, amely az „új érzés” és az „új zaj” felé indítják a művészt, illeszkedett Jim Morrison művészeti programjába, ahogyan a francia költő normaszegő életmódja, világszemlélete is mintául szolgált a The Doors énekesé számára (vö. DAVIS 2005: 68–69).

Az angol nyelvű irodalomból William Blake, Oscar Wilde, Jack London, Edgar Allan Poe, Walt Whitman, valamint a beat irodalom (Allen Ginsberg, Jack Kerouac, Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti) gyakoroltak befolyást Jim Morrison művészetére.

Az irodalmi hatások mellett Antonin Artaud *könyörtelen színházról* alkotott elképzelése is beépült a Morrison által felépített „panteonba”. Artaud a modern színházban próbálta meg az érzékek felszabadításával megteremteni az „ősi”, „rituális”, „kaotikus” élmény átélését, amelynek segítségével az előadások résztvevői kapcsolatba kerülhetnek az „igazi valósággal” (vö. GÖBÖLYÖS 1991: 18–31).

Jim Morrison és a The Doors művészetének – a fent említetteken kívül – meghatározó forrása volt Aldous Huxley *The Doors of Perception and Heaven and Hell* (*Az észlelés kapui Menny és Pokol*) című műve. Huxley művében kifejti:

[H]a egészségesek akarunk maradni, valószínűleg nem lehetünk meg anélkül, hogy közvetlenül észleljük azon – minél rendszertelenebb, annál jobb – belső és külső világot, amelybe beleszülettünk. Ez a létező realitás olyan végtelen, hogy felfoghatatlan, és mégis lehetővé teszi, hogy közvetlenül és – bizonyos szempontból – teljesen megértsük. Ez egy emberi rendtől eltérő transzcendencia, mégis érzékelhető immanenciaként, megtapasztalt részvételnélként jelenhet meg számunkra. A megvilágosodás annyit jelent, mint mindig tudatában lenni a teljes valóságnak, benne rejlő másságával együtt – tudatában lenni és mégis olyan állapotban maradni, hogy állatként túléljünk, emberként gondolkodjunk és érezzünk, és bármikor, ha szükséges, módszeres indokláshoz folyamodjunk. Célunk annak felfedezése, hogy mindig is ott voltunk, ahol lennünk kell. Sajnos a feladatot különlegesen megnehezítjük a magunk számára. Közben pedig részleges és múltó elképzelések formájában ingyenes kegyelem áll rendelkezésünkre. (HUXLEY 1997: 89–90)

Ahhoz, hogy ezzel a „kegyelemmel” élni tudjunk, azaz megtapasztalhassunk az „emberi rendtől eltérő transzcendenciát”, elengedhetetlen az észlelés kapuin való áttörés, a „Mesterséges Éden” elérése. Erről így ír Huxley:

Nagyon valószínűtlen, hogy az emberiség valaha is képes lesz hosszú távon meg-
lenni a Mesterséges Éden nélkül. A legtöbb férfi és nő élete a legrosszabb esetben
annyira fájdalommal teli, a legjobb esetben pedig annyira monoton, szegényes és
korlátolt, hogy a menekülés igénye, a vágyakozás, hogy legalább néhány pillanatra
túllépjenek önmagukon, a lélek egyik legfontosabb törekvése volt és marad is min-
dig. A művészet és vallás, a karneválok és egyéb mulatságok, a tánc, az oratóriu-
mok hallgatása, mind – H. G. Wells szavaival élve – Kapuk a Falban. Személyes,
mindennapos használatra pedig mindig is rendelkezésre álltak mesterséges úton
előállított kábítószeresek. (HUXLEY 1997: 69–70)

A „Mesterséges Éden” (a kábítószeresek, a művészet és a rítusok segítségével) lehetővé teszi
a „lélek” mindenkori, univerzális vágyának kielégítését, hogy az ember túlléphessen
önmagán, átléphessen az érzékelés kapuin, ajtóin.

Huxley írásának mottóját William Blake *The Marriage of Heaven and Hell* (A Menny és
a Pokol házassága) művéből választotta: „Ha az észlelés kapui tiszták lennének, az ember
mindent olyanak látna, amilyen valójában: határtalannak.”

Jim Morrison az idézetek alapján választotta zenekarának nevét, a The Doors az érzé-
kelés kapuira és arra a művészeti koncepcióra utal, amelynek célja feltárni ezeket a kapu-
kat, hogy átjutva ezeken megtapasztalható legyen a végtelen.

Ennek elérését egyik legnépszerűbb versében, az *An American Prayer*-ben (Amerikai
Ima) így fogalmazta meg Morrison:

Let's reinvent the gods,
All the myths of the ages
Celebrate symbols from deep elder forests
[have you forgotten the lessons
Of the ancient war]
We need great golden copulations
The fathers are cackling in trees
Of the forest
Our mother is dead in the sea
Do you know we are being led to
Slaughters by placid admirals
and that fat slow generals are getting
Obscene on young blood
Do you know we are ruled by t.v.
The moon is a dry blood beast [...]
We have assembled inside this ancient
and insane theatre
To propagate our lust for life
Flee the swarming wisdom
Of the streets...

Találjuk fel újra az isteneket, minden korok összes mítoszát!
 Ünnepeljétek a mély, régi erdőkből jövő szimbólumokat!
 (Elfelejtettétek az ősi háború tanulságait?)
 Nagyszerű arany közöszlések kellenek,
 Az atyák az erdő fái alatt kárálnak, anyánk halva a tengerben.
 Tudod, hogy mészárlásokba vezetnek bennünket nyugodt admirálisok,
 és hogy a kövér, lassú generálisok a fiatal vértől obszcének lesznek?
 Tudod, hogy a tévé uralkodik rajtunk?
 A Hold száraz vérszopó állat [...]
 Összegyűltünk ebben az ősi és örült színházban,
 hogy hirdessük életörömünket, és meneküljünk az utca nyüzsgő bölcsességétől [...],

(Földes László fordítása)

A versben (ahogyan az előbbieken idézett *Eye*-interjúban is) Morrison a tapasztalható, aktuális társadalmi valóságot „halott”, kilátástalan és kegyetlen világként festi le. Ezzel szemben áll a menekülés lehetősége, az életöröm hirdetése, amelynek színtere a rítusok „ősi és örült színháza”, valamint az „ősi”, „régiektől jövő szimbólumok” ünneplése. Az „igazi élet”, az „istenek” a mítoszokban fedezhetők föl, amelyeknek „újra feltalálása” (rein-vent) Morrison versének programadó felszólítása, és művészeti törekvéseinek összegző megfogalmazása.

A The Doors zenekar első lemezének első száma (*Break on through*) is ezzel szólította meg a közönséget:

You know the day destroys the night
 Night divides the day
 Tried to run tried to hide
 Break on through to the other side

A nappal öli az éjt,
 De az éj hoz neki halált.
 Fuss, ha tudsz! Bújj el hát!
 A másik oldalra törjünk át!

We chased our pleasures here
 Dug our treasures there
 Can you still recall time we cried
 Break on through to the other side [...].

Itt a gyönyört fogtuk el,
 Ott kincset ástunk el,
 Emlékszem, hogy sírtál!
 A másik oldalra törjünk át! [...]

Wait and seek to week
 Day to day hour to hour
 Door's straight deep and wide
 Break on through to the other side [...].

Napra-nap, hétre-hét,
 Perc-re-perc, évre-év
 A kapu mély és nyitva áll
 A másik oldalra törjünk át!

(Földes László fordítása)

A szövegben egyértelműen mint a „másik oldalra való áttörés” lehetősége és feltétele jelenik meg az ajtó, a kapu. A „Break on through to the other side” mondat refrénként való ismétlése a versszakok között és a dal végén egyszerre felszólítás és az eksztázisba való utazást, a transzformációt lehetővé tevő zenei, dalköltészeti elem. A „másik oldalra való átjutás” mitikus megalapozását és a koncertek rituális élménnyé alakításának technikáját a – leírtak mellett – a sámánizmusból próbálta meg elsajátítani és felépíteni Jim Morrison.

Felmerül azonban a kérdés: mit értett a The Doors énekese sámánizmus alatt?

Hogyan tekintett a sámánok szerepére, és azonosította-e magát ezekkel a szerepekkel? A következőkben többek között ezekre a kérdésekre keresem a válaszlehetőségeket.

A legtöbb Jim Morrison rajongói oldalon evidenciaként kezelik, hogy Jim Morrison sámán volt. Az egyik honlapon (articles.waiting-forthe-sun.net) még Jim Morrison életének olyan leírásával is találkozunk, amely az énekes életszakaszait sámánná válásának lépcsőiként mutatja be.

A vallásantropológia megközelítésében a sámán szó olyan vallási specialistára utal, aki képes transzállapotba jutni abból a célból, hogy kommunikáljon a szellemekkel, azokkal a transzcendentális lényekkel, akiknek segítségével befolyásolni tudja a természetet, elő tudja segíteni a termékenységet, problémákat és betegségeket tud megelőzni, illetve gyógyítani, valamint aki kapcsolatot tud fenntartani a halottak lelkeivel.

A sámán tunguz eredetű szó, így problematikus ezt a fogalmat alkalmazni a világ számos helyén (a braziliai őserdőktől kezdve Belső-Ázsián át a modern nyugati, városi sámánizmusig) hasonló jegyekkel bíró, mégis kulturálisan különböző személyekre és a hozzájuk kapcsolódó rituális gyakorlatokra. A sámánizmus mint „izmus” megközelítése tovább nehezíti annak lehetőségét, hogy ezzel a jelenséggel általánosságban foglalkozunk. A legjobb megoldást az nyújtja, ha megnézzük, hogy adott kultúrák és személyek hogyan élik meg azt a kulturális-rituális gyakorlatot, amelyet a fenti definíciót alapul véve sámánizmusnak nevezünk, illetve megvizsgáljuk azt a személyt és közösséget, amely magát sámánnak vagy a sámánizmus gyakorlójának identifikálja (BOWIE 2006: 175).

Jim Morrison sámánokról alkotott fogalma például eltér az előbb említett vallásantropológiai definíciótól. Morrison *The Lords: Notes of Vision* című, művészeti elképzeléseiről, világmépről írt jegyzetgyűjteményében úgy ír a sámánokról, mint „professzionális hisztérikusokról”, akiket éppen az elmebetegségre való hajlamuk miatt választ közösségük „hősöknek”, akik az emberekért élnek, s akiket az emberek „megbűntetnek” (HAYNES 2001: 19–20).

A The Doors *Wild child* című számának szövegében így ír Morrison az általa vizionált „Vad kölyökről”:

Wild child	Vad kölyök
Full of grace	Telve kegyességgel
Savior of the	Megváltója az
Human race	emberi fajnak.

(A szerző fordítása)

A „Vad kölyök” „ősi”, sámán olvasatát húzza alá a *Wild child* szám – 1985-ben, a The Doors által kiadott *Dance on Fire* című videófilm-összeállításban szereplő – klipje is, amelyben egy indián fiú sámántánca kíséri a zenekarról szóló felvételeket.

A leírtak tükrében úgy tűnik, hogy Jim Morrison a sámánokat pszichedelikus képességekkel rendelkező „megváltónak” látta, aki az emberekért él, segítséget nyújt számukra, de ugyanakkor „áldozata” is tevékenységének és befogadó közegének, közönségének. Morrison személyes sámánizmusáról így nyilatkozott egy interjújában:

A sámán tulajdonképpen egyfajta mitikus lény. Én mint előadó jól át tudom élni ezt a szerepet. Az emberek életét a saját fantáziájuk alakítja, ezeket az álmokat szeretnék életre kelteni. De ha ez nem megy, másban keresik fantáziájukat. Talán ezért figyelnek rám – és érzik, amit én érzek – a rajongóim. (MORRISON 1999: 141)

Az említett *The Lords*ban így ír a sámán szerepéről, amelyet, mint az előbb olvashattuk, ő is átélt és átadott:

A szeánsz alatt a sámán irányított, őrjöngött, mint egy őrült. Hisztériáját, pszichotikus tartalma miatt, nagyra becsülte a közönsége. Ez a hisztéria volt a közvetítő az ember és a lelkek között. Mentális utazásaik alakították ki a törzs vallásának magját. A sámán mozdulataival, hangjának elváltoztatásaival leírta utazását a törzsnek, amely így részese lett az utazásnak, hogy felszabaduljon, és új forrására leljen a életnek. (GÖBÖLYÖS 1991: 119–120)

Jim Morrison sámánképe tehát az „emberek álmait, fantáziáit életre keltő mitikus lényt” takar, aki képes „mozdulataival, táncával” részesévé tenni környezetét annak az „utazásnak”, amely lehetővé teszi az „élet új forrásának” megtalálását s ennek átélését. Az énekes azonosult ezzel a szereppel, a fentebb idézett interjú egy másik részletében viszont azt is megemlíti, hogy nem biztos abban, hogy „az emberek a megmentőjüknek tartanának. A sámán egy gyógyító ember – mint egy doktor. Nem hiszem, hogy emiatt jobban tisztelnének. Nem úgy látom magam, mint egy megváltó” (MORRISON 1999: 140).

Személyes sámánizmusában tehát egyszerre jelenik meg a sámán szerepével való azonosulás, illetve a „megváltó” szerepétől való távolságtartás. Ezzel együtt ebben az interjújában sem zárkózik el kategorikusan a sámán szereptől, inkább a sámánok vallásantropológiai-etnográfiai jellemzőihez kapcsolódik azáltal, hogy a sámán „gyógyító” szerepével azonosítja magát. A tisztelet és a „megváltó” szerep hiánya is inkább reakciónak látszik a befogadók passzivitására. A „megváltó” szerep elutasítása mindemellett arra is utal, hogy Jim Morrison nem azonosította magát teljesen az általa meghatározott sámánképével. Mindez lehetővé tette számára, hogy a tanulmány elején idézett önértékelésében más szerepeknek („természetes vezető, költő, bohóc”) is helyet adjon identitásában és művészetében.

Ezzel együtt személyes életnarratívájában kiemelt jelentőséggel bír a sámánizmus, ahogy azt gyermekkori elhívástörténetében, a *Dawn's Highway* című írásában is megfogalmazta.

Visszaemlékezése szerint a sivatagban utazott apjával, anyjával és nagyszüleivel. Autójuk elhaladt egy autóbaleset áldozatai mellett. A sebesültek és halottak indiánok voltak. A félelem ízét először megérző kisgyermek pedig azt tapasztalta, hogy egy vagy két halott indián lelke költözött be az elméjébe (MORRISON 1991). Későbbi visszaemlékezéseiben is újra visszatért ehhez a történethez Jim Morrison, mint későbbi életútja meghatározó jelentőségű eseményéhez (vö. DAVIS 2001: 20–21). Sámán szerepének megítélése tehát összekapcsolódott gyermekkori elhívásának történetével, a „halott indiánok lelkének” befogadásával, majd identitásába való beépítésével.

Stephen Davis szerint Morrison 1964-től kezdve ásta bele magát a sámánizmus tanulmányozásába. Kiemelt hatást gyakorolt rá Carlos Castaneda, akivel valószínűleg találkoztak is, mivel Castaneda egy időben tanult Jim Morrisonnal az UCLA-n ahol antropológiát hallgatott. Morrison személyesen is fel akart keresni jaki brujókat (sámánokat), akik közül egyről Castaneda (egy később hitelességében vitatott) doktori disszertációt és könyvet írt. Ez az utazás végül megghiúsult, azonban Jim Morrison művészetében, dalaiban és költészetében folyamatosan megtalálhatóak a sámánizmusra utaló elemek, mint például a varázslók, az utazás vagy a kígyók, sárkánygyíkok, mint a sámán-énekes-költő segítő szellemei.

Jim Morrison magát mint „Sárkánygyík királyt” is megszemélyesítette műveiben. Ehhez kapcsolódik koncertjeinek koreográfiája is. Koncertjein jellegzetes, hopi sámán mozdulataival kísérte több számát, és kábítószeres segítségével próbálta egyfajta révült utazásként végigjátszani szerepét a színpadon. Ennek ötvözete volt a *Celebration of the Lizard* (A Sárkánygyík ünnepe), amely egy dalfüzérből összeállított színpadi produkció volt. Jim Morrison ebben a koncerteken eljátszott performanszban a Sárkánygyíkkirálynak és kísérőinek az utazását mutatja be egy kietlen pusztában. A műben álmok, víziók és a sámánizmusra is utaló képek (vér, halál, utazás, kígyók, sárkánygyíkok) tűnnek föl folyamatosan. A *Celebration of the Lizard* rítusként való megjelenítését az első versszak záró mondatával alá is húzta Jim Morrison, amikor a művet mint a „ceremónia” megkezdését hirdette meg a közönségnek (DAVIS 2004: 66–67, 267–268).

Összefoglalva: Jim Morrison (azzal együtt, hogy távolította magától a „megváltó sámán” identitást) életútját és művészetét meghatározta a „sámán szerep”, amely mind szövegeit, mind színpadi művészetét áthatotta, s amelyet tudatosan játszott el, amelynek „utazással segítő, gyógyító” aspektusával azonosult is, összekapcsolva mindezt elhívásával és együttélésével a gyermekkorában elméjébe költöző indiánok lelkeivel. Ezzel hozzájárult egy olyan magánmitológia megkonstruálásához is, amely halála után a „Jim Morrison-mítosz” létrejöttét is elősegíthette.

Felmerülhet a kérdés, mennyire volt „hiteles” Jim Morrison sámánmitológiája, hiszen a hagyományos vagy etnográfiai értelemben Jim Morrison nem nevezhető sámánnak.

Úgy vélem, Jim Morrison személyes sámánizmusa illeszkedik abba a hatvanas évek Amerikájában elindult folyamatba, amikor többek között Timothy Leary a pszichedelikus

gyógyításban, a beat költők pedig művészetükben kezdték el mintának tekinteni az őslakos amerikaiak kultúráját és ezen belül a sámánizmust is. Az indián kultúra és a sámánok számukra is az „ősi”, „természetes”, „igazi” élet esszenciáját hordozták, csakúgy, mint Jim Morrison számára. Az ebben az időben elinduló nyugati vagy neosámánizmus ezen kívül elutasította, hogy gyakorlata csupán az „indiánság eljátszása” lenne. A sámán tevékenységét és a sámánisztikus mítoszokat, rítusokat univerzálisnak fogták fel, úgy magyarázva mindezt, hogy az emberi elme, szív, lélek és test egyetemes, csupán csak a kultúrák eltérőek. Ennek megfelelően a sámánizmus változatos formákban átélhető és bármely individuum számára tanulható spirituális gyakorlat (HARNER 1990; vö. BOWIE 2006: 179–180).

Ennek tükrében Jim Morrison művészete a modern neosámánizmus egyik katalizátorának is tekinthető, hiszen népszerű énekesként személyes sámánizmusa kommunikálásával a modern self-made sámán példáját is közvetítette közönsége számára. Azzal együtt is elmondható ez, hogy sok esetben a show-biznisz, sőt esetenként saját együttese sem támogatta őt művészeti ambíciói kibontakoztatásában (vö. DAVIS 2005: 276–280).

Jim Morrison ugyanakkor nehezen élte meg a művészeti elképzelései elé állított akadályokat, 1971-ben elhagyta a The Doorst és az USA-t, Párizsba költözött, ahol máig vitatott és a „Jim Morrison-mítosznak” táptalajt adó módon halt meg ugyanebben az évben. Ennek a mítosznak és Jim Morrison személyes mítoszainak egyaránt érzékletes példáját nyújtja az énekes-költő *Indian Magicman* (*Indián Varázsló*) című verse (MORRISON 1999: 96), amelyben közelgő párizsi halálát fűzi össze sámánizmusa szellemeivel egy látomásban.

In my torpid sleep last night
I was dancing, the moon glowed bright.
My throat was mumbling with a voice
Ghosts haunted me without noise

Tegnap éjjel álmomban
Sütött a hold és táncoltam
Hangom csuklott törötten,
Szellemelek jártak körömben

Embers burning 'neath my tongue
Miracles last three days long
I wanted my daunted face to hide
Cold sweat was sneaking down my spine

Nyelvem alatt izzó parázs,
Három napig tart a varázs.
Féltem, arcom földbe fúrtam,
Hideg verejtékben úsztam.

On my shoulders perched the wraiths
I looked them straight in the eyes
They were silent long, except
Murmuring two words: Paris, End.

Vállamra ültek szellemlények,
Farkasszemet velük nézek.
Nem mondtak ők semmit talán.
Csak két szót súgtak: Párizs, Halál.

Egy másik, *Vision* című versében (MORRISON 1999: 189) így foglalja össze művészetének és személyiségének lényegét:

Like the angels
they dance over the room.
Through the air
us a company of mine
follow me like ghosts.
If I just stop for a moment
all of them would die.

Ahogy az angyalok
keresztül szökellnek a szobán
át a könnyű légen.
Ahogyan társként követnek,
szellemek képében.
Ha csak egy pillanatra is megállnék,
meghalnának mind.

A művész magánmitológiáját fogalmazza meg, teremti újra ebben a versben a költő-szövegíró, aki társait olyan spirituális lényekként mutatja be, akik „angyalok”, „szellemek” képében követik őt, vele, benne élnek. Mindez több mint belső inspiráció a zenész-költő számára, hiszen ha egy pillanatra is megállna, és nem alkotna, akkor megölné szellemtársait. Láthatjuk tehát, Jim Morrison önmagát is hozzákötötte ahhoz a „művészetmitológiához”, amelynek „panteonjában” azok a művészek kaptak helyet, akik „nem tudtak másként cselekedni”, akik akkor is alkottak, ha a társadalmi normák alapján kirekesztetteké váltak az elfogadott, intézményesített művészet világából, és ezáltal társadalmuk periferiájára kerültek felvállalva az őket körülvevő, a társadalmi ethosz által „önpusztítónak” megbélyegzett életmódot is. Jim Morrison és „mitikus” elődei tudatosan vállalták az ezzel járó következményeket annak érdekében, hogy életükkel és művészetükkel az „igazi élet” esszenciájába kapjanak és nyújtsanak bepillantást. A „nem lehet másként cselekedni” spirituális legitimációja pedig a végzetszerűség narratívájával ruházta fel és tette mitikusan megalapozottá törekvéseiket.

Jim Morrison mítosza így illeszkedik a modernitás „művészetmitológiai” rendszerébe.

A „művészetmitológia” a modernitás mítoszainak jellemző aspektusa. Gyökerei két évszázaddal ezelőttre nyúlnak vissza, és a mai napig befolyásolják a művészetről szóló diskurzusokat, és – ahogy Jim Morrisonnál is láttuk – a művészek életpályáit. Ebben a mitikus rendszerben a

művész hivatása a 19. században spirituális elhivatottsággá válik, a művészet pedig a legfőbb kulturális érték pozíciójába emelkedik. Megszületik a művészetkultusz, és vele együtt létrejön az a szakrális aura, amely mindmáig övezi. Ez jelzi az átmeneti végpontját annak a győzedelmes kereszteshadjáratnak, amely a modern művészeti rendszert új hitként, a művészt pedig földi megváltóként állítja be. A művészet civil vallássá válik, a művész pedig olyan zsenivé, akinek alkotótevékenységében az autonóm szubjektum polgári eszménye valósul meg. A publikum csodálja a művészet színpadán a szépet, az igazat, a jót, a vágyott utópiát, a régóta várt tabudöntést, az ismeretlen perspektívából megmutatott ismeretlen valóságot. Megmámorodva ettől a tudatmódosító drogtól, ami egyaránt lehet ajzószer, narkotikum vagy

ellenméreg, egy pillanatra kimenekül a konformizmus kollektív transzállapotából. A művészekről mindmáig azt várják, hogy műveikkel ezeket az ígéretek teljesítsék: más szemmel látni a világot, eltolni a fókusz, elszakadni a mintáktól, belekóstolni az egyszerűségbe, megérezni az egyéniség ízét. (Dossi 2008: 111)

Végül soron tehát, ha a művész aktuálisan ki is van rekesztve – vagy úgy érzi – az adott társadalom érték- és normarendszeréből, általánosabb perspektívából szemlélve egy létező társadalmi-kulturális igényt szolgál ki, ráadásul ez az igény mitizálja is szerepét és személyét. Erre utal a Jim Morrison által befutott karrier is. Ugyanakkor a művész számára lehetővé teszi mindez, hogy hivatását valóban elhívásnak, sorsszerűen megélt, szakrális-mitikus küldetésnek tekintse. Jim Morrison ezáltal nem teremtett különálló, sajátos mítoszt, inkább hozzákötötte magát és művészetét a fent idézett „művészetmitológia” általánosabb kulturális jellemzőihez az általa létrehozott „művészetmitológia panteon” és saját magánmitológiájának, valamint művészeti koncepciójának ötvözte által.

Mindezt azonban alapvetően határozta meg és tette sajátossá személyes sámánizmusa, amely egyedi helyet biztosított számára a modern „művészetmitológia” és a show-biznisz világában egyaránt. Művészetének egyedisége (a világ – Dossi fent idézett szavaival – „más szemmel való láttatása”) abban rejlett többek között, hogy a zenében, a koncerteken és költeményeiben az általa elképzelt „ősi”, „igazi” mítoszokat és rítusokat próbálta átélhetővé tenni. A sámánizmus mítoszait átfogó szintézisbe próbálta hozni a modernitás mítoszaival (az abban továbbélő és később keletkezett mítoszokat egyaránt) a görög mitológiától kezdve Freud mítoszáig. Érzékletes példa erre a The Doors egyik legismertebb száma, a *The End* című, amelyben a sámánizmus szimbólumai, sámánutazások vízióinak képei ötvöződnek az Oidipus-komplexus megjelenítésével. A *The End* szinte minden The Doors koncerten központi szerepet kapott. Előadása során Morrison az „apám, meg akarlak ölni, anyám, meg akarlak baszni...” részt drámai szünetekkel, hosszú késleltetésekkel próbálta átélhetővé tenni, s ezen sorokat követően gyakran sámántáncsal kísérte a felgyorsuló zenét a színpadon.

A modernításban élő és meghatározó mítoszokat saját művészeti szempontjai szerint próbálta meg tehát Jim Morrison szintézisbe hozni. Ez a szintézis és mitikus-művészeti küldetésének megélése pedig létrehozta a „Jim Morrison-mítoszt”, amelyet ő is alakított, s amely már életében elkezdett megformálódni. A „Jim Morrison-mítoszt” táplálta az énekes tisztázatlan körülmények között bekövetkezett halála is, és ezt erősítették fel ezután (és tartják életben máig) a róla megjelent könyvek, visszaemlékezések, filmek is (vö. DAVIS 2004: 501–512).

Ezek közül az egyik legfontosabb Oliver Stone *The Doors* című 1991-ben forgalomba hozott filmje, amely Jim Morrison magánmitológiáját dolgozza föl valóságként elfogadva és bemutatva Jim Morrison mítoszait.

Ennek megfelelően láthatjuk a filmben a gyermek Jim elhívását, az indián lelkek elméjébe kerülését, akik többször is megjelennek a filmben mint Morrison társai. A film megjeleníti Ray Manzarek visszaemlékezéseiből azt a látomásos jelenetet is, amikor a zenekar

billentyűse látta egy koncerten Jim Morrisont indián szellemekkel táncolni a színpadon. Oliver Stone utalásokat tesz Jim Morrison Dionüszoszsal való azonosítására is, bemutatja a The Doors koncertek rituális-eksztatikus-transzformatív jellemzőit, valamint az önálló, tudatos művész konfliktusait zenekarával, a show-biznisszel és a társadalommal.

A film a „Jim Morrison-mítoszt” mesélte tovább és tette elérhetővé azok számára, akik a filmen keresztül kezdtek el érdeklődni a The Doors és Jim Morrison művésze iránt.

Jim Morrison mítoszának átélését teszik lehetővé továbbá a The Doors tribute zenekarok fellépései. (Ennek magyarországi példáját kutatta és dolgozta fel részletesen Huszár Ferenc, az ELTE TÁTK kulturális antropológia szakos hallgatója 2012-ben az idén megvédett szakdolgozatában.)

Végezetül feltehetjük a kérdést: sámán vagy showman volt Jim Morrison? Ha ismét a tanulmány elején idézett Road Days szavaihoz fordulunk, azt láthatjuk, hogy Morrison önmagát „természetes vezetőnek, költőnek, sámánnak és bohócnak” látta. Az öniróniát is magában foglaló öndefiníció szerint tehát Jim Morrison – többek között – egyszerre volt sámán és showman. Ugyanakkor ez a szerep élete egyik feloldatlan ellentmondását is magában hordozta. Koncertjein többször gyalázta hallgatóságát, újra és újra konfliktusba került a show-biznisz játszmáival beleértve ebbe a rockzenét politikai célokra használókat, a menedzserek, üzletemberek világát és saját zenésztársait is. Művésze emellett a közönséget és a kritikát is megosztotta és megosztja a mai napig (vö. GÖBÖLYÖS 1991: 123–129, 227–248). Mindez azonban a „Jim Morrison-mítosz” globalizálódásához, mediatiszációjához is hozzájárult, és ezáltal sámánsága, művészeti koncepciója is tovább élhetett és fennmaradhatott napjainkig.

Jim Morrison „mítoszá” így foglalta össze születésének hatvanhatodik évfordulóján egy magyarországi internetes írás:

Tényleg milyen lenne vajon hatvanhat évesen? Keressünk rá például Francis Ford Coppola mai, patriarchaszerű képeire – valaha együtt jártak a kaliforniai UCLA filmfőiskolára. De nem, nekünk a popikon kell, az önpusztító, örök lázadó, akire örökre csak fiatal rocksztárként tekinthetünk, hiszen ezelőtt harmincnyolc évvel csatlakozott a 27-esek túlvilági klubjához. (NEMESTAKÁCS 2009)

Az írás végén említett „27-esek túlvilági klubja” Amy Winehouse halálával újra felelevenítette a 27 éves korukban meghalt mitikus blues- és rocksztárok (Robert Johnson, Brian Jones, Janis Joplin, Jimmy Hendrix, Kurt Cobain) mítoszá. A „27-esek túlvilági klubjának örök lázadó, örökké fiatal popikon” sztárjaként Jim Morrison is egy olyan mitikus hős alakját jeleníti meg a modern mítoszok világában, akinek „művészetmitológiája” lehetővé teszi a fogyasztók számára, hogy bepillantást nyerjenek a „másik oldalra”, de akiknek élete ugyanakkor nem minta a mindennapokban, hiszen ez a mitikus szerep korai halálba és a személyiség „elégetésébe” vezet. Jim Morrison mint „sámán” és „showman” csak a két szerep együttes meglétével elégítette, elégíti ki ezt a fogyasztói igényt, így járulva hozzá mítoszainak beépüléséhez a modernitás mitológiai rendszerébe.

12. A kulturális antropológia „autentikussága”

Sok évvel ezelőtt írtam egy tanulmányt *Intuitív antropológia* címmel a Boglár Lajos 70. születésnapjára összeállított tanulmánykötetbe (PAPP 1999: 251–262). Ebbe a módszertani írásba illesztettem mindazt, amit kulturális antropológus hallgatóként Boglár tanár úrtól tanultam addigi terepmunkáim tapasztalatainak fényében. Azóta sok minden történt velem és az antropológia szakkal is. Boglár Lajos, miután diplomáztam, „beemelt” az oktatásba, így terepmunka-tapasztalataimat mint kollégájával oszthattam meg hosszú időn át egészen pótolhatatlan úrt maga után hagyó haláláig. Tanári munkámnak köszönhetően diákjaim sokaságát kísértem és kísérhetem végig azóta is kutatásaik nehézségein. Jelen írás ezért egyszerre köszönhető mindannak amit Boglár Lajostól annak idején tanulhattam, valamint diákjaim segítő partnerségének.

Nézeteim az „intuitív antropológiáról” lényegében említett tanulmányom megírása óta sem változtak, igaz több kritika érte a tanulmányban kifejtett megközelitésem „túlzott szubjektivitását”, „tudománytalanságát”. Nem egyszer haragos kommentárokkal kísérve kaptam ezeket a kritikákat: „Rendes tanulmányokat, kutatásokat kéne csinálni, nem intuitív antropológiát!” – hangzott el például egy akadémiai műhelyvitán, de sok hasonló kritikát is idézhetnék. Az elmúlt évek során bennem is többször újrafogalmazódtak a korábban leírtak, de valahogy a végén – terepmunkáimat megélve – mindig visszajutottam megközelitésem szubjektív igazságához. Nem gondolom (és korábban sem gondoltam), hogy az általam leírtak lennének az egyedül célravezető módszertani megoldások egy kultúra megismeréséhez. Amennyiben azonban elfogadjuk, hogy egy kulturális antropológiai kutatás az adott kutató, a befogadó közösség és annak aktuális jelene, szociokulturális kontextusa találkozásainak közös terméke, úgy elfogadhatjuk, továbbgondolhatjuk minden egyes antropológus módszertani meglátásait is. A kulturális antropológiai kutatás megismerése nem választható el a kutató személyiségétől, kutatási módszereitől és attól a terepmunkától, amit végez (CSÁKY 1994: 218; GEERTZ 1994: 172).

Mindenesetre *Intuitív antropológia* című tanulmányom minden következetlensége, „élményközelsége” (GEERTZ 1994: 201–202) ellenére (vagy éppen ennek köszönhetően) több diákunk segítségére szolgált azáltal, hogy ezzel a szöveggel is (kritikusan és saját tapasztalataik tükrében) kommunikálva alakíthatták ki a saját kutatott közösségekre alkalmazott antropológiai kutatási módszereiket.

Boglár tanár úr tanulmányomat megjelenése után a következőképp értékelte számomra szóban: „Olyanoknak adom oda az írásodat, akik hasonló cipőben járnak, mint te. Azt mondom nekik, ez a fiú önmagát keresi, és arról ír, hogy hol találja meg, aztán amikor úgy tűnik, megtalálta, tovább megy. Akiben látom ezt a terepmunkának életbevágó jelentőséget tulajdonító hozzáállást, annak mutatom meg ezt az írást”.

Valóban, terepmunkáim és írásaim azért nem lesznek elég objektívek, mert valahogy mindig beszűrődik a munkámba az egzisztenciális mozzanat, amelynek megfelelően részévé válok közösségeimnek, és közösségeim is részévé válnak az életemnek, személyiségemnek. Az intuitív felismerések, megérzések a lehető legteljesebb közelség elérésére érzett késztetések tehát – úgy látszik – személyiségeből fakadnak, ezért a továbbiakban leírtak is ennek megfelelően olvasandók. Ráadásul éppen ez a hozzáállásom ingatott meg megközelítési béklyóim, „intuitív antropológiám” magamra vonatkoztatott mindenhatóságában, miután – tanulmányom megírása után közvetlenül – lehetőségem nyílt hosszabb terepmunkát végezni Jeruzsálem ortodox zsidó társadalmában.

Jó emberekkel vagyok körülvéve, rendesek a rabbik, akikkel nap mint nap találkozom, és a többiek is, akihez még elmegyek interjúzni, beszélgetni, de folyamatosan leszólják azokat a könyveket, amiket magammal hoztam, a gondolataimat, amit a zsidóságról gondolok és megosztok velük, amiket eddig relevánsnak gondoltam. Jó, jó, hogy antropológus vagy, mondják, hagynak is fényképezni, interjúzni, kérdezni, de aztán megjegyzik, nem ez a fontos, hanem hogy tartsd a szombatot, egyél kósert, gondolkozz úgy, ahogy mi. Szóval nem akadályoznak, de nem fogadnak el úgy, ahogy vagyok, én viszont az ő nézeteiket nem tudom maximálisan elfogadni: miért ne olvashatnék azt, amit akarok és gyűjthetnék rá szombaton, amikor első-sorban antropológus vagyok és nem ortodox zsidó. Ha kiakadok, elmosolyodnak, és azt mondják, de „potenciálisan” én is ortodox zsidó vagyok, és ebben ők szívesen segítenek is... Nesze neked intuitív antropológia.

A fenti sorok jeruzsálemi terepnaplómból valók, amelyeket – mivel éjszakánként nem tudtam aludni – hajnalban vettem papírra, így eléggé őszintére sikerültek, hiszen akkor már nem volt erőm okoskodni. Valóban úgy éreztem, törésvonal elkezdett addigi antropológiai „kiáltványom” eszméi és aktuális tapasztalataim között. Pedig volt időm felkészülni a jeruzsálemi útra. Ekkor már több éve kutattam a Bethlen téri zsidó közösségben, ahol ekkor már előljáró is voltam, egyszerűen a közösség teljes jogú tagjává avanzsálódtam. Emellett elkezdtem a Rabbiképzőben tanulni, valamint a budapesti Kazinczy utcai ortodox zsinagógába is szinte napi rendszerességgel jártam Tórát és Talmudot tanulmányozni.

A Kazinczy utcában egy fiatalember tanított fiatal magyar zsidó férfiakat halachára, a rituális zsidó érték- és normarendszer ismeretére.

Az említett fiatalember magyarországi zsidóként nőtt föl Budapesten, majd idősebb kamaszkorában alijázott (Izraelbe költözött), és ortodox zsidóként élt. Tagja lett egy szervezetnek, amelynek célja magyar zsidó fiataloknak a Tórán alapuló életútja tanítása, nevelése. Ő mint Budapesten felnevelkedett ember eljött Budapestre tanítónak, és hamar meg is találta a hangot azokkal a fiatal zsidó emberekkel, akik minden délután felkeresték óráit a Kazinczy utcában. Tanításainak környezete, az órákat megszakító közösségi imák, a közösség tagjainak invitálása szombatira egyre jobban elmélyítették a hozzá járó fiatal emberek tudását az ortodox zsidó kultúráról. Ezt erősítették az egyszer-egyszer több napra idelátogató izraeli rabbik is, akik szintén a fent említett szervezethez tartoztak.

Ebbe a csoportba jártam, így ismerkedtem meg az izraeli rabbikkal én is. Az egyik rabbinak végül elmondtam, Izraelbe szeretnék menni kulturális antropológiai terepmunkát végezni, és ezzel együtt még többet megtanulni a judaizmusról. Ekkor derült ki számomra, hogy szervezetük segítségével lehetőség nyílik minden évben több zsidó fiatal fogadására Jeruzsálemben, ahol egy felsőfokú ortodox talmudiskolában lehet tanulni, sőt most külön magyar zsidó oktatási csoportot szerveznek, amelynek magja éppen az a kör, ahol én minden nap tanulok a Kazinczy utcában.

A rabbi látva előre sejtett ujjongásomat, kérésemet megelőzve bólintott, és azt mondta, mehetek én is, még akkor is, ha antropológusként kell elviselniük. Meglepődtem felvilágosultságán (utólag is mosolygok antirelativista előfeltevéseimen), hiszen tudta, mit csinál egy antropológus, és el is fogadta azt, természetesen azzal a feltétellel, ha mindvégig tagja maradok a tanulócsoporthoz is.

Mondanom sem kell, még jobban belevetettem magam a hazai zsidó világba, reggeltől estig tanultam, imádkoztam gyakorolva a héber nyelvet, magamba szívva, átélve a lefordíthatatlan jiddiskájtót, a „zsidó életérzés” esszenciáját.

S amikor eljött a várva várt nap, és elhelyezkedtem ötödmagammal a szállásunkon a jeruzsálemi ortodox zsidó városnegyedben, több mint egy hétig vártam hiába a kulturális sokkra, amiről számos módszertani kézikönyv és élménybeszámoló ír. Annak ellenére, hogy más országban találtam magam, úgy éreztem, ugyanabban a környezetben vagyok, mint Budapesten, ráadásul sokkal szabadabb lehetek, hiszen itt mindenki zsidó, és ráadásul még az idő is gyönyörű.

Egy hét után azonban a nyugalom kezdett lassan véget érni, mert rájöttem, hogy itt nem mehetek este haza, ha már túl sok volt az ortodox zsidó kultúrából, nem pihenhettem ki azt a tömény információ- és élményáradatot, ami itt rám zúdul. Ráadásul egy idő után mintegy elvárásként éltem meg, hogy a kapott kutatási lehetőség fejében én is haladjak a halachikus személyiségfejlődés útján. Utólag belátom, hogy igazságtalan voltam, hiszen valóban szabadon végezhettem kutatásaimat, mindenki készséges volt és segített nekem, s én ennek ellenére sem voltam képes örömet szerezni befogadóimnak. Ennek oka talán az a furcsa helyzet volt, hogy míg kérdéseimet türelemmel megválaszolták, értelmezési lehetőségeimet tagították, azokat más utakra terelték beszélgetéseink közben, azaz: bár

elfogadták antropológusi oppozíciómát, de ezzel párhuzamosan alapvetően kérdőjelezték meg, kritizálták mindazokat a dolgokat, amelyek alapvető fontosságúak voltak számomra. Többször sajnálatukat fejezték ki, hogy Magyarországon lakom, hogy Gershom Scholem, Martin Buber és Dosztojevszkij írásai a kedvenceim, hogy az Újszövetséget is olvasom, vagy hogy úgy vélem, nincsenek „civilizációs különbségek” a kultúrák között, holott nekem ezek olyan életbevágóan fontos értékek voltak, amelyeket azért osztottam meg velük, mert ők is megosztották velem a sajátjukat. Ráébredtem, minden kedvességük ellenére először vagyok igazán távol a saját kultúrámtól. Ezért is éreztem úgy, hogy „intuitív antropológiámnak” befellegzett. Ami pedig ennél is rosszabb volt – hiszen gondoltam, hogy egy módszertan, így a sajátom sem lehet rögzített és végérvényes aranyigazság –, hogy attól félttem, elszakad a fonal, és a kulturális relativista szemléletmódom is tovaszáll. Márpedig ha ez megtörténik, olyan kudarcot vallok, hogy a tanszék közelébe sem merek ezután menni.

Ekkor beszéltem Boglár tanár úrral telefonon. Azt mondta, vagy jöjjen haza azonnal, vagy bíriam ki, de akkor ne keseregjek, hanem legyek értelmes és tapasztaljak. Ha semmit sem írok az egészről, akkor is megéri. Többet nem kellett beszélnünk.

Naplómat így írtam tovább, és megpróbáltam később is ehhez tartani magam:

Mit kezdjek azzal, ha úgy érzem, hogy a „terepem” előítéletes, etnocentrikus, vagyis inkább, ha nem egyezik meg az értékrendszeremmel? Tudok-e „belülről megérteni”, azonosulni a kultúrával az „intuitív antropológia” általam kidolgozott megközelítése és módszere szerint?! Bele tudok-e helyezkedni, vagy legalább „zárójelbe tenni” (GEERTZ 1994: 187) a magam világát? Hiszen itt van velem az én személyes igazságom, amely ugyanúgy nyitott az ortodoxia teljes igazsága, mint a kereszténység és egyéb szellemi-vallási lehetőségek felé. Miközben úgy érzem, ez a nyitottság erősödött föl bennem, az antropológus identitásom mélyült el, de akkor viszont éppen ez ütközik magával a „terepen” tapasztaltakkal? Ahogy most látom, belül kell lennem, de kívül is kell állnom, és úgy vizsgálni az ő evidenciáikat, mint minden más kultúráét, de mégsem „elhinni”, hogy igazuk van. Intuitív antropológiám most a következő: módszertanunkat az állandó terepmunka írja, még ha előzetesen ki is alakítottunk önmagunk számára megdönthetetlennek is vélt saját antropológiákat. Eszerint magunkat is „intuitívan” kell éreznünk, és aztán rugalmasan, de tudatosan a kutatott közösséghez igazítanunk úgy, hogy teljesen ne azonosuljunk velük. Hogy ezt felfoghattam, megérezhettem, átélhettem, köszönettel tartozom az ittenieknek.

Úgy kell tehát elemeznem igazságaikat, mint amelyek számukra igazak, mítoszait (mint hogy például Jeruzsálem a teremtés és a világ középpontja, és ezért a Szentélyből kijövő fény világította meg az egész világot) mint mítoszokat kell elemezni, amelyek *nekik* jelentik a totális igazságot. Ha pedig ez a hozzáállás a vizsgált közösség nemtetszését, elutasítását váltja ki, akkor ezeket az értékrend-különbségeket és ezek okait, jelentéseit is meg kell vizsgálnom, értelmezően fel kell tárnom. Úgy

érzem, ez az antropológus feladata, és nem a teljes elfogadás vagy éppen a teljes elutasítás. Az antropológus „több világ gyermeke” (PRÓNAI 1995: 39), ezt eddig is tudtam, de már értem is. Maradok és végigcsinálom.

Innentől kezdve tudatos empátiával igyekeztem szemlélni a körülöttem lévő világot az antropológus nyitott identitásának felvállalásával. Kutatásomat mégis az előbb illusztrált élmény determinálta, hiszen (bár kezdetben nem tudatosan) figyelmem az imént idézett értékkülönbségekre terelődött, amely a velem együtt élő magyar zsidó fiatalokból álló csoport és az izraeli ortodox zsidó normarendszer, valamint az azt képviselő, velük intenzív kapcsolatban álló személyek között mélyült el egyre jobban. Minden héten átbeszéltem velük az elmúlt napok eseményeit.

Kiültünk egy fa alá egy kertben, és az enyhülő, szellős időben egyenként elmesélték változó érzéseiket, meglátásaikat izraeli tartózkodásukról. Gyakran kérdezték, eltelt-e már a hét, mert már nagyon szeretnék elmesélni mondandójukat. Ilyenkor leültünk, és ismét elbeszélgettünk. Nemsokára „terápiának”, „kezelésnek” nevezték el ezeket az alkalmakat.

Kiderült, bár azért jöttek Jeruzsálembe, hogy az általuk „igazi”, „hiteles”, „autentikus” zsidóságnak értékelt halachikus-ortodox judaizmust éljék meg, és így vagy itt maradjanak Izraelben ortodox zsidóként élve, vagy hazamenve ezt az értékrendet adják tovább más magyarországi fiataloknak, ám a mind gyakoribb értékkülönbségekből fakadó viták, félreértések saját, hozott magyar zsidó identitásukat értékelik föl számukra. Ennek megfelelően a korábban általuk „gettó zsidónak” minősített kisebbségi magyar zsidó értékrend, amelyben a Magyarországhoz kapcsolódó kötődések, műveltségi háttér, anyanyelv és a rituális-emocionális átéléseknek a halachikus normarendszer fölé helyezése (PAPP 2001) ötvöződnek, ugyanúgy „hitelessé” és „autentikussá” vált szemükben, mint korábban az ortodox zsidó értékrendszer. Egy kivétel volt csak a csoportban, ő azonban más vallásból „tért be” a zsidóságba, nem a magyar zsidó kultúrában szocializálódott, mint társai, s idővel a csoport perifériájára is szorult e folyamat során. Nem úgy, mint én, hiszen beszélgetőtársaim is olyan konfliktusokkal és dilemmákkal terhelt úton jutottak el ehhez a felismeréshez, mint én, közös interjúink során talajt is adva egymás alá. Így végül újra az intuitív átélés és az azonosulás élménye lett a kutatásaim alapja, még ha ezt én is később vettem észre.

Azért sem tudtam tehát azonosulni az ortodox zsidó értékrenddel, mert közben egy másik közösséggel azonosultam. Ez vezetett el azonban ahhoz a felismeréshez, hogy itt két kultúra találkozását figyelhetem meg és értelmezhetem. Azzal a közösséggel azonosultam tehát, amelynek kultúráját már évek óta kutattam Budapesten. Amelynek közegében készültem izraeli terepmunkámra is, és amellyel való azonosulásom tulajdonképpen előző „intuitív antropológiám” megírását is „kikényszerítette” belőlem. Jeruzsálemi dilemmáim oka tehát részben antropológus identitásom, de legalább ekkora részben „magyar zsidó” identitásom volt kiegészülve önismeretemmel. Nem csoda, hogy terepmunkámról csak sokkal később, három év után írtam meg egy esettanulmányt (PAPP 2004), amely az előbb

vázolt értékkülönbségek és ezzel együtt a zsidó kultúra sokszínűségének – immár nyugodt, objektív és rácsodálkozó – felismeréséből áll.

Boglár tanár úrnak lett igaza, olyan tapasztalattal lettem gazdagabb, ami azóta is elkísér, hiszen már nyugodtan várom a dilemmák érkezését terepmunkáim során, amelyek később más kultúrák felé vonzották érdeklődésemet. Izrael előtt ugyanis nem gondoltam volna, hogy a zsidóság után más kultúra is érdekelhet, de ottani tapasztalataim utat engedtek antropológusi énem további kibontakozásának, más érdeklődési területek felé fordulásának, amelyek aztán szintén meghatározó részévé váltak személyiségemnek.

Az előbbi hosszabb élménybeszámoló során kiderülhetett, *Intuitív antropológia* című írássomat olyan kiáltványnak értékelhetjük, amely összegezte kutatásaim tereptapasztalatait, és determinálta későbbi dilemmáimat is terepmunkáim során. Visszatérve Izraelből tovább kutattam a magyarországi zsidó kultúrát, de párhuzamosan elkezdtem több évig tartó kutatásaimat is a Vajdaságban, ahol a magyarság és a szerbség interetnikus kapcsolatait próbáltam meg értelmezni elsősorban a vallás és az etnicitás összefüggésszereinek kutatásával. Több közösségben kutattam Bácskában és Szerémségben főként magyarok között, de megpróbáltam figyelni a velük együtt élő szerb közösségek kulturális jelentéstartalmaira is.

A kutatások, amelyeket Izraelben, majd újra itthon, végül a Vajdaságban végeztem, olyan tapasztalatokat mélyítettek el bennem, amelyek mindenfajta módszertani dogmát árnyaltak, még a saját magam által előírtakat is. Ennek fényében úgy vélem, hogy minden módszertan csupán pillanatfelvétel arról az állapotról, amelyet az antropológus éppen átél abban a folyamatban, amit aktuális tapasztalatai és az éppen kutatott kultúra megértésének fokozatai rajzolnak körül.

Izraeli kutatásom során például rájöttem, hogy a magyar zsidó kultúra sztereotípiái, előítéletei sokkal közelebb állnak hozzám, mint az ortodox zsidó kultúra előítéletei. Rádöbbsentem, hogy az antropológus az előítéletek olyan sajátos módozatát is magában hordozza, amely abból fakad, hogy osztozik a neki szimpatikus közösségek világnézetével.

Egyszóval én is előítéletes vagyok. Amit ebben a helyzetben mint antropológus tehetek, hogy megpróbálom intuícióimat is relativizálni, kilépni abból a szubjektív kontextusból, amelyet egyébként megélek a terepmunka során. Ez főként rítuselemzésekkor, interjúzás közben és a naplóírás alatt tűnik sikeresnek. Az első két esetben megpróbálom objektivizálni, kívülről látni és elemezni a felmerülő kérdésköröket, naplóírás közben azonban mindent őszintén leírok, s később szelektálom a publikálható élményeket, hasonlóan az interjúrészletekhez. Ezért sem teljes egyik kutatásom sem, hiszen mindegyik terepemen voltak, vannak olyan narratívák és személyes vélemények, amelyek publikálása nagyon izgalmas lenne, és segítené az adott kultúra mélyebb megismerésében, de kényes voltuk miatt ellenük is fordíthatnák.

Van úgy azonban, hogy már nekem is, a bent lévőnek is „sok” a kutatott közösségben megfogalmazott előítéletek egy-egy megnyilvánulása, ilyenkor nagyon nehéz nem vitába szállni velük, s ezt általában nem is sikerül megállni, hiszen befogadott vagyok, lehet saját

véleményem. Ez nem mindig szül sikert, beleszólok az adott kultúrába, mégis úgy érzem, haszna volt furcsa és paradox alkalmazott antropológiámnak.

Végül is nem a sztereotípiákat kell szeretni, hanem őket, és ha megértjük őket, előítéleteik felé is előítéletek nélkül fordulhatunk; másrészt, ha feltárjuk előítéleteiket, úgy ők is elgondolkodhatnak ezeken, esetleg újfogalmazva is őket.

Ilyen vagy olyan intenzitással, de minden antropológus tartozni fog kutatott közösségéhez, részese lesz a kutatott kultúrának, és ez a kölcsönös viszonyrendszer az ő személyiségébe is beépül.

Az antropológus befogadásának tehát két oldala van, nem csupán a közösség fogadja őt be, hanem ő maga is befogadja kutatott közösségét (vö. ZEMPLÉNI 2000: 90). Ezek egymást erősítő kölcsönös folyamatok által mélyülnek el. Számomra a befogadás első igazi pillanata és legkiemelkedőbb varázsa, amelynek átélésére újra és újra vágyakozom (talán ezért is megyek négy-öt évenként más terepre), amikor először találok haza egyedül a terepen, legyen az Jeruzsálem vagy egy kétutcás szerémségi kis falu. Ekkor érzem először azt, hogy önállónak tekintenek, magamra hagynak befogadóim, és így átélhetem az új otthonra találás felemelő érzését.

Hogy engem mikor fogadnak be egy közösségben, azt legtöbbször akkor élem át, ha rajtam kívül más idegenek is részt vesznek egy-egy találkozáson, illetve olyan apró jelekből, gesztusokból, amelyek kétszeres örömmel bírnak számomra, hiszen egyrészt szeretetüket jelzik, másrészt azt is mutatják, hogy apró rezdüléseik értőjévé váltam magam is.

Nehéz szavakba önteni, mennyire jól esett számomra az, amikor a Bethlen téri zsinagóga rabbija egy „magas rangú küldöttségnek” úgy mutatott be mint „zsinagógánk oszlopos tagját”, amikor először beszámolt a minjenbe, a tíz zsidó férfi közösségébe, amely lehetővé teszi megtartani a legfontosabb imák elmondásának és a Tóra olvasásának kötelezettségeit. Hasonló élmény volt, amikor egy Vajdaságból (Zentáról) érkezett beszélgetőtársam, aki Budapesten vett át valamilyen díjat, meglátván az ünnepségen így fogadott örömmel: „de jó, hogy eljött valaki *ittthonról* is”. Ugyanígy éreztem befogadottságomat a szerémségi kis faluban, Dobradóban (ahol két évig kutattunk volt feleségemmel), amikor megérkezve a falu által szervezett, a környező szórványközösségeket felvonultató ünnepségre kutatott közösségünk *nem* mutatott be minket a színpadon, ahogyan azt a többi távolról jövő idegennel tette (ezáltal emelve a rendezvényt tartó falu presztízsét). Az ünnepség alatt sem kellett reprezentálnom, ehelyett barátom, Putica hívott magával, hogy segítsék megetetni a jószágait, és tegyék tiszteletünket édesapjánál, hiszen – ahogy fogalmazott – „te is ide tartozol, rokony vagy, végre hazajöttél, nem csak tenni a szépet, mint a többi, nem is engedlek közéjük”.

Lehet, hogy ez furcsa, de nekem ilyenkor könny szökik a szemembe, és újra átélem antropológus létem értelmét, a befogadottság sajátos érzését. Hiszen befogadásaink és befo-gadottságaink példaként, esélyként szolgálnak társadalmainkban a szolidaritás lehetőségére, az egymás felé kilépő szeretet gyakorlására. Ezért elengedhetetlen ismeretelméleti szempontból is a befogadás jelenségeinek feltárása az antropológiai kutatások során.

A befogadás érzékeny folyamat. Jobb, ha türelemmel kivárjuk ezeket a jelzéseket (nekem általánosan egy év intenzív jelenlét kellett mindehhez) úgy, hogy már a megismerkedés elején őszintén elmondjuk, mit, miért csinálunk a közösségben.

Emlékszem, nekem is kellemetlen volt, amikor először beléptem hajnali hét órakor a Bethlen téri zsinagógába, ahol a felém forduló idősebb zsidó férfiak feltett imaszíjakkal, imaköpenyükbe burkolva bizalmatlanul néztek rám, és megkérdezték, miért jöttem ide. Azonban amikor félszegen elmeséltem látogatásaim célját, fény gyulladt szemükben, és biztatón mosolyogva mondták: „Ahá, akkor ez meg is éri neked üzletileg is, ugye?“, és néhány hónap múlva az áldott emlékű hitközségi elnökkel, Sterk Tibor bácsival együtt díszítettük fel újévre a zsinagógát és a szukkoti sátrat. Vajdasági terepmunkáim során Zentán, Bácsfeketehegyen, Tornyoson ugyanígy félszegen mutatkoztam be, először mint magyarországi látogató, aki ki tudja, mi okból, de érdeklődik az itteni élet iránt. Mint magyarországi kívülálló éppen távolságainkat áthidalni próbáló magatartással ébresztettem bizalmat bennük.

Az előbb említett barátommal, Puticával való első találkozásom is sokatmondó élmény lett számomra. Ismét csak kívülről, idegenként vetődtünk el volt feleségemmel Dobradóba. S míg volt feleségemet rögtön „elvitték” az asszonyok, én egyedül maradtam egy nálam tíz évvel idősebb férfival, akiről csak azt tudtam, hogy horvát, de felesége révén szállásadónk magyar családjába tartozik. Neki is elmondtam, mivel foglalkozom, mire elvezetett a falu központi terére, a bolt elé, ahol leültetett maga mellé, és megkínált cigarettával, majd körbemutatva mesélt a falu életéről. Miután elszívtuk a cigarettát, visszakínáltam az enyémből. S ezzel öntudatlanul új alapokra helyeztem kapcsolatunkat, innentől fogva kívülről jövő presztízsem távolságából közelebb kerültem hozzá és a közösséghez. Újra, immár bizalmasabban megkérdezte, mit is akarunk itt csinálni, majd ettől kezdve minden arra járót (a földekről egymás után érkeztek oda a gazdálkodók) megállított, és bemutatott nekem. Végül az egyik bemutatott férfiről kiderült, hogy őt is Pappnak hívják, mint engem, ráadásul Papp Józsefnek, mint nagybátyámat és nagyapám testvérét. Meg is állapítottuk, hogy „rokonok” vagyunk, és ekkor kiderült, Putica édesanyja az említett Papp Józsi bácsinak húga, így hát Puticának is rokona lettem. Úgy gondoltam, ez meg is áll a viccelődés szintjén, de néhány hónappal később egyik néprajzos ismerősöm Dobradóba tévedt, ahol Putica behívta magához, és megkérdezte, ismer-e engem a néprajzos kolléga. Első megdöbbenését csak fokozta, hogy miután Putica részletesen leírta neki, mivel foglalkozom, hogy kulturális antropológus vagyok Pesten, kifejtette, hogy rokona vagyok, és üzeni, vár már haza. Idővel rájöttünk, hogy volt feleségemmel, Hajnal Virággal *ténylegesen* rokonok vagyunk, hiszen a falu három nagycsaládja közül az egyik Hajnal, a másik pedig Papp, s ezek a családok több mint száz éve a történelmi Magyarország területéről költöztek ide. Ráadásul nem is úgy viselkedünk, mint az idegenek, náluk alszunk, köztük élünk, így minden oldalról megalapozottá vált befogadásunk. Puticával rokonságunkat tovább erősíti, hogy Papp létünkre mindketten a Hajnalok nagycsaládjába tartoztunk feleségeink révén, hiszen Putica is kívülálló volt a Pappok nagycsaládján belül, apai horvát oldala (egyetlen horvátként költözött be a faluba) okán. S mivel anyai ágon nem kötődött

a Pappokhoz, ráadásul apja nem a faluban született magyar, felesége által a másik erős nagycsalád, a Hajnalok védelme, befogadása alá került, akárcsak én. Én ugyanis csupán mint kísérő és segítő mentem volt feleségemmel Dobradóba (ez a legjobb pozíció, amire antropológus vágyhat), és mivel ő Hajnal, s én nem akartam külön utakra tévedni, bár a Pappokkal is jóban vagyok, egyfajta kapocsként köztük és a Hajnalok között, a Hajnal-család fogadott be, amelyben leginkább Puticával voltam a legközelebbi státusban és viszonyban.

Nem csoda, hogy rólam először ő mondta ki, hogy rokona vagyok a „Hajnalok” közül. És mivel láthattuk, azt is pontosan leírta, mit csinálók, miért vagyok mellesleg ott.

Nagyon kedves emlékeket őrzök Zentáról és Bácsfeketehegyről is, ahol mindig úgy fogadtak, „de jó, hogy *hazajöttél*”, s ahol bármikor foghattam magam, és elindulhattam a barátaimhoz „dolgozni”. Sőt egy idő után már többször kutatott közösségeim tagjai hívtak interjúzni, ha valamit elfelejtettek egy korábbi látogatásom alkalmával az éppen akkor kutatott kérdéskörömhöz kapcsolódva.

Idővel tehát a közösségek tagjává váltam, aki mellesleg antropológus, de *igazából* rokon, barát, jó ismerős. Mint említettem, ez kétirányú folyamat. A nyitottsághoz való eljutáshoz elengedhetetlennek tűnik az őszinteség, antropológusi pozíciónk feltárása és a türelmes várakozás, mire befogadottá válhatunk. S ráadásként, mint a fenti példák mutatják, egy közösségről sok minden feltárulhat a befogadás mozzanatain keresztül is. A terepmunka során átélt szubjektív élmények együtt haladnak a megismerés izgalmával segítve, támogatva, életben tartva azokat. Így válnak a közösséggel átélt, közössé váló élmények saját élménnyé, és így lesz egy kutatott kultúra saját életünk részévé. Interpretációink e kettős élményvilágból táplálkoznak és tesznek felelőssé azért, hogy minél többet tudjunk felárni, bemutatni, megéreztetni kutatott közösségeink életéből.

Az intuíció ezen a folyamaton belül természetesen válik megismerésünk részévé, hiszen *benne* élünk vizsgált kultúránk rezdüléseiben. A kultúra társadalom-lélektani funkciója egyfajta harmónia megteremtése, biztosítása, fenntartása: a kultúrán keresztül találhatjuk meg a választ az életünk értelmére vonatkozó kérdéseinkre (BOGLÁR–PAPP 2007: 11).

Az antropológus célja, hogy helyet találjon magának ebben a világban, hogy részese lehessen annak a harmóniának, világnézeti, antropológiai, kognitív kontextusnak, amely kutatott mikrotársadalmát körülöleli. Ezért sem mindegy, hogyan lépünk bele egy kultúra világába, s milyen kommunikációt valósítunk meg, hozunk létre ott, ahol a valóság legfinomabb rezdüléseit is meg kívánjuk hallani.

Zsidó tárgyú kutatásaim alkalmával találkoztam a közösségi szolidaritás egyik legfontosabb aspektusával, a magyar zsidó kiejtésben „cödokónak” vagy „cödokénak” nevezett jelenséggel, amelyet én az egyik legismertebb ismeretterjesztő – és kutatott közösségem tagjai által is életvezetési kézikönyvként használt – könyv alapján „jótékonyásnak” fordítottam le (vö. DONIN 1998: 48–65).

Felmerülő kérdéseimet is a zsidó jótékonyság problematikáját keresve tettem föl beszélgetőtársaimnak. Kutatott közösségeim tagjai csakúgy, mint más budapesti zsidó

megkérdezetteim *mindegyike* – hol kedvesen, hol kikérve magának – kijavított, hiszen mint mondták, a jótékonyság és a cödokó összekeverése éppen a lényegét homályosítja el: a jótékonyságba beleérezhető az adó felsőbbrendűsége és az adományozott kiszolgáltatottsága, holott a cödokó olyan rituális parancs, amely egyaránt kizárja ezt a megosztottságot, olyan szívből jövő kötelezettség, amely a zsidóság egységét erősíti meg, s így mind adni, mind kapni természetes felelősség. (Ennek tórai alapjaihoz ld. 3Móz 25,27; 5Móz 15,10; 5Móz 15,7.)

Izgalmas volt, hogyan reagál közösségem ilyen, hozzá nem értő kérdésekre, mégis idővel már én is csupán a „cödokóra” tettem fel kérdéseimet, mert úgy éreztem, megrendülhet bennem a bizalmuk, amit eddig megszereztem, hiszen terepmunkám eddigi velejárója volt, hogy én is értem a belső jelentéseket, és járatos vagyok a kultúra evidenciarendszerében. Emellett magam sem vagyok híve a kísérletezgetéseknek a terepmunka során, ezért fontosabb számomra a bizalom megélése, mint különböző, tudatosan kiváltott reakciók és hatások elemeztetése. Az általam végzett kutatások során ezért olyan kontextus megteremtésére és fenntartására törekedtem, ahol a belső-rejtett jelentések értően kommunikálódhatnak köztem és közösségem tagjai között. Meg kellett tehát tanulnom a „magyar zsidó nyelvet”, amelyben egyszerre keveredik a héber askenáz és (napjainkban egyre inkább teret kapva) szefárd kiejtése, jiddis szavak, kifejezések és egy sajátos magyar rétegnyelv elemei, amelyek általában az előbb említett héber és jiddis szavak és kifejezések tükörfordításai, illetve olyan magyar szavak, amelyeket a zsidó élet mozzanatainak megnevezésére adaptált a magyar zsidó tradíció. Ilyenek többek között a zsinagóga „templomként” való megnevezése, a szombat, az ünnepek, a böjtök „ki-” és „bejövetele”, Isten „Örökkévalóként”, „Jóteremtőként” való megnevezése, vagy a „Bibshow”, „Sanyec” (a samesz és a Sanyi keverése) vicces jelentései. Ha valaki nem ismeri, és nem használja – az „odavaló” nyelvi-kulturális kontextusnak megfelelően – ezeket a kifejezéseket, vagy mást használ helyettük, kívülállóságáról tanúskodik. Már csak azért is, mert minden zsinagógában, zsidó közösségben másképp variálódik ez a nyelvi repertoár. Nem úgy kell elképzelni a nyelvi tudások megszerzését, hogy az ember elővesz egy szótárt, és bemagolja a lehetségesen előforduló szavakat. Ehelyett ismét türelmesen, a kultúra életében, kommunikációs kontextusában való lehető legaktívabb részvétellel tanuljuk meg közösségünk nyelvhasználatát is.

A rituális zsinagógai nyelv a héber, ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy először ennek alapos ismerete jelentheti a befogadás nyelvi aspektusainak elsődleges szintjét. Bevallom, bár az imákat folyékonyan tudom olvasni és recitálni, a megfelelő áldásokat is el tudom mondani, mégsem tettem szert olyan szintű nyelvtudásra, hogy mondjuk a Tóra szövegét hiba nélkül tudnám olvasni és megérteni. Kezdetben féltem is ezektől a hiányosságoktól, később azonban kiderült, sokan a közösségben is hasonlóképpen vannak ezzel, s mikor látták, hogy egy szinten vagyunk, nyíltan feltárták előttem sajátos viszonyrendszerüket a héber nyelvhez és – ezen keresztül – a tradicionális zsidó kultúrához. Ilyen beszélgetéseim kapcsán kezdett felderengeni előttem a jelenkori magyar zsidó kultúra egyik legfon-

tosabb jellemzője, a „jiddiskájt”, a zsidó élményvilág megélésének prioritása a halachikus normarendszer és a rituális tudás fölött (PAPP 2000, 2001, 2004, 2009, 2015).

Mivel tehát nem tudtam jobban náluk – ahogy egyikük fogalmazott – „magyar zsidóul”, őszintén, presztízsvesztes nélkül osztották meg velem világuk egyéb aspektusait, tanítva engem és nem vizsgára ítélve általam.

Néhány évvel később Dobradóban hasonló tapasztalatot élhettem át. Egy kutatói projektben való részvételem miatt Dobradó környéki szerémségi településekre is el kellett jutnom, ahová viszont Bajec, a dobradói Hajnalok nagycsaládjának vezetője kísért el. Egy közeli városban, Rumában a katolikus templomhoz kapcsolódó művelődési intézmény épületében járva egyszer csak egy gyermekek által festett képre lettem figyelmes, amelynek közepére ez a szó volt nagy piros betűkkel odafestve: „uskrs”. Rámutatva a szóra megkérdeztem Bajectől, hogy lehet ezt a szót egyáltalán kiejteni, majd mégis kísérletet tettem a számomra kiejthetetlennek tűnő szó kiejtésére, amelynek eredménye Bajec és rumai beszélgetőtársaink hangos kacagása és könnyesre nevetett szemük több percig tartó törölgatése lett. Ahogy hazaértünk Dobradóba, Bajec azonnal elmesélte a többieknek esetünket, és ott tartózkodásom végéig több százszor kellett kimondanom, hogy „uskrs”, aminek sikere sohasem maradt el. Még évekkel később is, ha telefonon beszélgetünk, újra és újra megkérnek arra, hogy: „mondd ki, mondd azt a szót”, és bár már a sok gyakorlástól talán helyesebben is ki tudtam volna ejteni, mégis a megszokott helytelenséggel mondtam ki jólesően nyugtázva, hogy sikerült újra jókedvvel megajándékoznom dobradói rokonságomat. Tudatlanságom öntudatlanul olyan gátat oldott fel bennük irányomban, amelyre csak később ébredtem rá, újragondolva esetemet az „uskrs”-szel.

Az „uskrs” jelentése szerbül húsvét, és azért nehéz egy magamfajta magyarországinak kiejteni, mert a szerb nyelvben az „r” betű bizonyos esetekben magánhangzóként viselkedik. Bajec és a dobradóiak kiválóan értik ezt, hiszen éppen a negyvenéves Bajec volt az utolsó évfolyam, amelyik még legalább egy évig magyar tannyelvű általános iskolába járhatott. Nyelvhasználatuk azóta saját megfogalmazásaik szerint „kevert” lett, amelynek eredménye, hogy „jobban fölhaláljuk mi magunkat a szerbek között, mint amikor magyarok között vagyunk”. Volt feleségem erről írta szakdolgozatát és több tanulmányát (HAJNAL 2003, 2004; HAJNAL–PAPP 2004: 124–162), így ebbe nem kívánnék belekontárkodni. Ami a fenti eset szempontjából fontos, Bajec és a dobradóiak kisebbrendűséggel vegyes stresszel élték meg a legtöbb találkozást – szavaikat idézve – a „tisza magyarokkal”.

Ebbe a bonyolult és érzékeny viszonyrendszerbe csöppentem én be „pesti tanárként” – ahogy ők identifikáltak engem. Volt feleségem, vajdasági lévén, hamar megtanulta a dobradóiak „kevert” nyelvét, én azonban – ahogy fogalmaztak – „olyan úriasan” beszéltem, amelyből „sokszor nem lehet kivenni, mit is beszél”. Ráadásul tanár is voltam, amelynek presztízst a korábban a faluban élő Mókus tanító tekintélyéből is megörökölttem, megspékelve az „északi”, „tisza magyarból” való származásommal. S ezen az sem segített, hogy befogadtak a Hajnal-klánba. Kedvesek voltak és szerettek, de a partneri viszony, a bizalmasság még váratott magára.

Az utolsó gátak az „uskrs”-szel szakadtak föl, hiszen kiderült, hogy én is járatlan vagyok egy olyan szellemi tartományban, amelyben viszont ők otthon vannak, sőt ők sokkal jobban tudnak magyarul, mint én szerbül.

Tudatlanságom így tett alkalmassá arra, hogy státusaink kiegyenlítődjének kommunikációink során. Ezután felajánlották, hogy tanuljunk egymástól, ők tőlem magyarul, én tőlük szerbül, még tankönyveket is cseréltünk, és nagy nevetéssel tarkított nyelvleckéket is vettünk egymástól. Később, amikor már egyre nagyobb sikerrel birkóztam meg a szerb nyelvvel, minden egyes előrelépésemet személyes sikerként könyvelték el.

Nyelvi alkalmatlanságommal párhuzamosan a dobradói nemi szerepekhez és a férfiassághoz kapcsolódó tudatlanságom és alkalmatlanságom is kiderült. Történt egy este, mikor – mint ahogy mindig – a lányok, nők és a fiúk, férfiak vacsora után külön beszélgettek, Putica, Bajec és fiaik kihívtak az udvarra. A gyerekek valahonnan a széna alól előhúztak egy puskát, kezembe adták, rámutattak egy közeli fán gubbasztó galambra, és felszólítottak, lőjem le. „Madárra nem lövöldözök” – válaszoltam. – „Ez nem madár, hanem galamb” – válaszolták. – „Akkor sem”. Csalódottan látva, hogy tényleg nem vagyok képes lelőni a galambot, átvették a puskát, elsütötték, a galamb hangtalanul lezuhant a fáról, felvették, majd lehajtott fejjel csalódottan odébb somfordáltak. Putica, aki mindezt végignézte, a következőképp próbált kisegíteni: „Gyere, legalább ezt a malacot vágd akkor le!”, és ölébe vett egy malacot és egy kést. Ijedten utasítottam el a kérést újra és újra, mire Putica elvágta a malac torkát, majd bement, és elmesélte az esetet. Azóta is nevetnek rajtam emiatt, és én, felvállalva alkalmatlanságaimat, velük nevetek.

Valamit azért megpróbáltam tenni férfiúi presztízsem visszaszerzésére, és focizni hívtam őket. A foci fontos szereppel bír a lokális értékrendben, hiszen a település fénykorában, amíg a zadruha, a szövetkezet Dobradó határához közel üzemelt viszonylagos jólétet teremtve az itt élők számára, ami által ezekben az években – ahogy fogalmaztak – „nagy élet” volt, és amelyhez hozzátartoztak a helyi focisták sikerei és a rendszeres falubeli derbi is. Mivel elég jól focirozom, sikerült nekem is kiegyenlítenem férfiúi presztízsem értékelését. Arról, hogy milyen további belső jelentései vannak az elmondottaknak, ismét közvetve sikerült rájönnöm.

Azt hallottam ugyanis, hogy egy nem a faluban élő embernek szerb nyelvtudásomat dicsérik, máskor egyik barátom, az egyébként közeli Maradékon akkor éppen etnográfiai kutatást végző és egyszer Dobradóba látogató Bali János szintén rólam keveredett szóba a dobradóiakkal (mind a néprajzosoknak, mind a dobradóiaknak furcsa lehetett, hogy találkozásaikkor valahogy én is szóba kerültem), és mikor viccesen kritikus megjegyzést tett focitudásomra, bezárult előtte a közösség. Ezutáni látogatásunkkor mindennek elmondták Jancsit: hogy „vigyázzak vele”, „csak teszi, hogy a barátod” hozzátéve, „ne félj, megvédtünk, nem is tudott mit szólni”.

Tehát míg a közösségen belül neveltség tárgya lehetek (hiszen olyanná váltam, mint ők, egyensúlyba kerültek státusaink), addig „kifelé” védelmükbe vettek, és hangsúlyozták, hogy vannak pozitív tulajdonságaim. Sőt még inkább védték és felértékeltek ezeket

a külső világok felé, ahogy azt nyelvtudásommal tették, miközben tisztában voltak hiányosságaimmal, amelyeket belül mulatságosnak is tartottak.

Az sem mindegy azonban, hogy mit és hogyan kommunikálunk magunkról kutatott közösségeink felé. Nem véletlen, hogy Bácskában külön kutattunk volt feleségemmel. Ugyanis Dobradóban – bár másként –, de mindketten „kívülről” érkeztünk „be” a faluba, hiszen volt feleségem és én is az „északi”, „magyar” világokból érkeztünk a Szerémségbe (HAJNAL 2004). Bácskában azonban volt feleségem teljesen otthoni terepen kutattott, Zentán és Bácsfeketehegyen élnek rokonai, ott nőtt föl, születése óta őslakosnak számít ezekben a közösségekben. Én viszont, bár egy idő után befogadott lettem, és volt feleségem révén egy vajdasági család rokonsági rendszerének is tagja lettem, mégis eredeti pozíciómat magammal hozott magyarországiságom rajzolta körül, amit én nem is akartam letagadni. Ezáltal érthettem meg közelebből azt a kettős, érzékeny viszonyt, amelyet a vajdasági magyarok tartanak fenn a magyarországiakkal szemben. Ennek lényege az egyetemes magyarsághoz és így az „anyaországhoz” való kötődés meghatározó identitástartalma, a „délvidéki” nemzetrészhez való kötődés meghatározó volta, és az ezen belül való „jó balkáni”, „déli”, „vajdasági”, „igazi magyar” regionális identitás, amely a vajdasági magyarok különbözőségét fogalmazza meg a szerb többség mellett a magyarországi magyarok irányába is. E viszony történelmi és aktuálpolitikai konfliktusokkal, a mellőzöttség érzésével és a mögöttük álló negatív tapasztalatokkal terhelt. (Lásd erről részletesen HAJNAL-PAPP 2004: 240–283.)

Ebben a helyzetben fontos, hogy a kutató tisztában legyen hozott pozícióival, és a kommunikációk során képes legyen elérni, hogy elhiggyék neki: őt *valóban* érdeklik a kutatott közösség mindennapos élethelyzetei és problémái. Nekem is újra és újra meg kellett szereznem ezt a bizalmat, el kellett mondanom, hogy én *olyan* magyarországi vagyok, aki pontosan a másmilyen magyarországiakat szeretné felvilágosítani az ő életükről.

Amíg ez nem vált evidenssé közöttünk, addig azokról a korábban udvariasságból elhallgatott negatív tapasztalatokról és értékelésekről sem tudtam meg semmit, amelyeket a magyarországiak irányában fogalmaztak meg körükben. Nem véletlen hát, hogy idővel éppen a magyar nemzettudat és a helyi identitások viszonyrendszerét kezdtem el kutatni ezekben a közösségekben.

Boglár tanár úr úgy mesélte egyszer, ő akkor tudta, hogy igazán befogadták, és hogy ennek megfelelően már elfogadható, valóság-hű kutatást csinál, ha eljutottak beszélgetőtársaival arra a pontra, hogy ő csak bekapcsolja a diktafont, és partnere elkezd mesélni. Zentán és Bácsfeketehegyen több év után én is eljutottam idáig, hiszen legtöbbször beszélgetőtársaim akartak tanítani vagy „őszintén elmesélni” valamit, s én ilyenkor csak bekapcsoltam a diktafont, és az általuk kínált pohár felé nyúlva hallgattam őket. Ehhez hasonló élményeim csupán Bethlen téri kutatásaimhoz fűződnek. Mindkét közösségben körülbelül négy év intenzív jelenlét, együttélés után alakult ki ez a viszony.

Amikor belépünk abba a kommunikációs közegbe, ahol terepmunkánk zajlik, elkerülhetetlenül találkozunk azokkal a társadalmi és politikai kontextusokra adott válaszokkal

is, amelyeket közösségünk fogalmaz meg történeti-szociológiai pozíciói alapján. A Kárpát-medencei és ezen belül a magyarországi makrotörténekekre adott reakciók egész tárházával találkoztam én is kutatásaim során. Mind Bethlen téri, mind vajdasági kutatásaim során a rendszerváltás előtti magyarországi, illetve jugoszláviai politikai hatalmak negatív megítélésével találkoztam. Mégsem lehetett ezeket a hasonlóknak tűnő jelenségeket ugyanúgy elemezni. Egy példa: az egyik Bethlen téri hajnali ima után az előimádkozó bácsi leült egy székre, és halkan az Internacionálét kezdte el dúdolni. S ez senkinek nem tűnt föl, senkit sem zavart, míg a Vajdaságban egy magyar közösségben ez megrökönyödést váltott volna ki, s ha csak nem viccből dúdolgatott volna valaki, könnyen a közösség periferiáján találhatta volna magát egy ilyen esemény miatt.

A Bethlen tériek többségében a baloldaliság olyan pozitív értékekkel bír, mint a nemzeti elkötelezettség a vajdasági magyarok többsége számára. A makrotörténelmi hátterek ismeretében ez nem is meglepő, azonban mindezek interpretálására nagyon oda kellett figyelni a tanulmányok megírása során.

A magyarországi és Kárpát-medencei politikai-társadalmi rendszerváltások sajátos állapotában és a különböző gyűlöletek és bizalmatlanságok által átszőtt kommunikációs közegben (BOGLÁR 1993: 99–107) sokszor az antropológus értelmezései is félreérthetővé válnak. Magam is voltam már „csetnik”, „cionista”, „nacionalista”, mikor a szerb, a zsidó vagy a határon túli magyar belső kategóriákat mutattam be írásaimban vagy előadásaim során. A kulturális relativizmus és az „intuitív antropológia” felvállalásával ez is érthető, és éppen azért törekedtem és törekszem azóta is újra és újra értelmezni a makrojelenségekre, közös kérdésekre, aktuális (akár politikai) konfliktusokra vonatkozó közösségi válaszokat, hogy mindezeket komplexebben, az átélt valóságokkal és az ezeket a valóságokat megélt emberekkel együtt gondoljuk és beszéljük át.

Ehhez – a későbbi félreértések vállalásával együtt – olyan részletes és alapos interpretációt kell megvalósítanunk, amely világosan és megértően tárja föl közösségeink világnezetét. Mindez a terepmunkához kapcsolódó kommunikáció másik oldalához, a kutatásainkat befogadó közeggel való viszonyulásaink tartományához tartozik.

A megértés és értelmezés alapvető momentuma a kulturális relativizmus alkalmazása, azaz – az empátia és az intuíció révén – a tapasztalat és az értelmezni kívánt jelenségek, valamint az ezeket magyarázó, értékelő narratívák *racionalitásként* való elfogadása. Ezzel az alapállással párhuzamosan igyekszik egy antropológus holisztikus képet nyújtani a kutatott közösség világról és annak általuk megélt sajátosságairól.

Kutatásaim fókuszában a vallási jelenségek álltak mindig, egyrészt személyes motivációból, érdeklődésből, másrészt (s ezen csupán később gondolkoztam el) mert a vallás kutatásával a megérteni kívánt kultúra teljes-holisztikus rendszere tárulhat fel számunkra, hiszen a vallási jelentések a társadalmi, gazdasági, politikai összetevők mellett egy kultúra kognitív, ideológiai és ontológiai dimenzióiba is bepillantást adhatnak (vö. GEERTZ 1994: 63–104). A kutatott közösség tagjainak szempontjából nézve ugyanezt: az identitás teljes-átfogó spektrumát képes megközelíteni, értelmezni a vallási jelentések keresése,

hiszen az utóbbiak a rejtett-személyes identitáselemektől a szociológiai tartalmakon át az ontológiai „bizonyosságérzet” kérdéséig vezethetnek el minket (vö. CSEPELI 2001: 31, 517).

Nem gondolom, hogy a kultúra és identitás holisztikus áttekintéséhez az egyetlen út a vallás kutatása lenne, de azt igen, hogy számos összefüggést nem ismertem volna fel terepmunkáim során (nem egyszer még magukat „nem vallásosnak”, „vallástalannak” vagy „ateistának” identifikáló beszélgetőtársaim esetében sem), ha nem vagyok tisztában a vallási jelentéstartalmakkal. Másrészt, mint látni fogjuk – ha később más irányokat is vett a kutatásom –, a vallási jelenségek izgalmas kiindulópontnak bizonyultak.

A fentebb kifejtett szubjektivitásra és élő mikrovalóságokra vonatkozó nézeteim fenntartása mellett, illetve azzal együtt terepmunkáim során a lehető legrészletesebb, holisztikusságra törekvő kutatási gyakorlatot próbáltam megvalósítani. Így a vallási intézmények és az azokhoz kötődő emberek, kapcsolódó kulturális gyakorlatok, szakrális-teológiai-vallásnográfiai ismeretanyag összegyűjtése *mellett* a közösség lehető legteljesebb társadalmi-kulturális életének megismerésére törekedtem.

Izraeli terepmunkáim során ez nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen a vallási-rituális kontextus mint meghatározó kulturális integráló erő adott volt, s miként említettem, visszatérő interjúimmal és csoportommal együtt átélve életük minden rezdülését, momentumát nyomon kísérhettem, ahogy a velük kapcsolatban álló személyek (tanítók, rabbik, korábban és időközben érkező magyarországi fiatalok, rokonok, ismerősök stb.) mindegyikével is többször beszélhettem, interjúkat készíthettem.

Bethlen téri kutatásaim is hasonló eredménnyel jártak, hiszen a zsinagógába rendszeresen járó belső kör tagjait mint rítusközösséget kutattam (PAPP 2000; vö. RÉKAI 1997). Itt nehézséget csupán az jelentett, hogy (mivel e közösség élete a zsinagógára és a rituális zsidó élet intézményeire koncentrálódik) hogyan nyerek befogadást privát, bizalmas otthoni tereikbe. Idővel ez is sikerült, és nagyon érdekes tanulással járt, hiszen tanúja lehettem, hogyan válnak az otthonok is a nyilvános rituális tér reprezentatív részévé, illetve melyek azok a terek, amelyek kiesnek ebből a rituális mezőből, és ezáltal a tradicionális rabbinikus normarendszernek megfelelő viselkedésszabályok, kötelezettségek alól is (lásd részletesen erről PAPP 2002).

Dobradóban a holisztikus rálátással szintén nem volt sok gondom, lévén száz főnél kevesebb lélekszámú faluról van szó, amelynek két nagycsaládjához is kapcsolódtam, így szinte el is várta a falu összes tagja, hogy megismerkedjem velük. A vallási élet kutatása Dobradóban azonban számomra először zsákcáának tűnt, hiszen az idősebb asszonyok szűkebb körén kívül nem jelentett a falu közösségének hangsúlyos értéket a vallásosság. Megemlítették, hogy katolikusok, de hozzá is tették, mivel a liturgia nyelve horvát, az ünnepeket és az istentiszteleteket az idősebb asszonyok „tartják helyettünk is”, számukra a vallási jelentések nem meghatározóak. Idővel a szociálintropológiai összetevőket kutatva viszont kiderült, hogy a nagycsaládok közötti konfliktusokat és a családokon belüli problémák megoldásait átszövik olyan mágikus elemek, amelyeket mindenki valóságként kezel. Erről azonban nem írhattam, mert e valóság olvasatában ezzel rontást hoztam volna a közösség tagjaira.

Más volt a helyzet a többi bácskai kutatásaimmal, hiszen itt mindegyik esetben több ezres lélekszámú településeken kutattam. Csatlakozva Geertzhez úgy gondolom, ez sem tragédia, hiszen az antropológusok „nem falvakat (törzseket, városokat, szomszédságokat) kutatnak, hanem falvakban kutatnak” (GEERTZ 1994: 189), mégis hosszú ott-tartózkodásom alatt végig arra törekedtem, hogy kutatott kérdésköreim mögé „megfelelő” reprezentatív háttérrel állítsak föl.

Ezért a mindennapos életben való aktív részvétel mellett minden meghatározó rítuson próbáltam részt venni, s azt a tapasztalatok alapján átbeszélni a résztvevőkkel és a részt nem vevőkkel egyaránt. Interjúimat, beszélgetéseimet minden korosztályból, társadalmi rétegből, különböző státusokkal rendelkezőkből, etnikai csoportokból származókkal egyaránt megpróbáltam körüljárni. Kutatásaim évei alatt ezért több láda telt meg kazettákkal, fényképekkel, írott forrásokkal, jegyzetekkel. Természetesen soha nem fogom mindezeket feldolgozni, de minden egyes esettanulmányomhoz szükségem volt és lehet dokumentációimra, amelyek begyűjtésével is olyan tudásra tehettem szert, ami által otthonosan tudtam mozogni a kutatott közösségeim életében.

Eredményeimet is úgy próbáltam objektivizálni, hogy tanulmányaim megjelenése előtt lektoráltattam fő adatközlőimmal, akikkel napi kapcsolatban voltam, és akikkel rendszeresen átbeszéltem a tapasztalataimat már a terepmunka során is. Több tanulmányomban olvashatók olyan interjúrészletek ezért, amelyekben korábban megjelent tanulmányaimhoz fűznek kommentárt beszélgetőtársaim.

Munkáim objektivitásának, átfogó jellegének sarokköveit tehát ismét a szubjektív mozzanatokban, a kutatott közösség valóságán belül találtam meg.

Felmerülhet ezért is a kérdés, mitől lehet egy antropológiai kutatás „autentikus”, miért hasznos az egy társadalomnak, ha megtűri és néha még támogatja is a terepmunkásokat?

A kérdésekre megfogalmazható válaszlehetőségeket a továbbiakban keressük együtt a világhírű tudós Lévi-Strauss segítségével, hiszen a tőle származó gondolatok (LÉVI-STRAUSS 2001: 270–285) egy „autentikus”, objektív-elemző teoretikus meglátásait közvetítik felénk: Lévi-Strauss az etnográfiai, etnológiai és antropológiai diszciplínák viszonyrendszerét azok módszertani összefüggésében szemléli. Eszerint az etnográfiát a kutatás első, a megfigyelés és leírás fázisának nevezi, amely magában foglalja a terepmunkát, mint a sajátos kulturális jelenségek értelmezésére vonatkozó módszerek és technikák együttesét. Az etnográfiai kutatás így egy „kellően behatárolt csoportra vonatkozik”, amelyben „a szerző személyes tapasztalatai során tett megfigyeléseinek legnagyobb részét” gyűjti egybe.

Az etnológia ehhez képest az első lépés a szintézis felé. Az etnológia úgy tesz lépéseket e szintézis irányában, hogy felhasználja az etnográfiai megfigyelés eredményeit, folytatását képezve azoknak. Az említett szintézis három lehetséges iránya a földrajzi (szomszédos csoportokra vonatkozó ismeretek ötvözése), a történeti („ha egy vagy több népesség múltját akarjuk rekonstruálni”) és a szisztematikus („ha egy adott típusú technikát, szo-

kást vagy intézményt próbálunk elkülöníteni, hogy annak szenteljünk megkülönböztetett figyelmet”) megközelítés és elemzés.

Az említett szintézisek mindegyikének velejárója és kritériuma a terepmunkára épülő kutatási eredményekkel együtt az az értelmezési mód, miszerint a „társadalmi élet valamennyi – gazdasági, technikai, jogi, esztétikai, vallási – aspektusa jelentéssel bíró rendszert alkot, s ezek egyikét sem lehet megérteni anélkül, hogy a többi közé ne helyeznénk”.

Mindezzel Lévi-Strauss szerint el is érkeztünk az antropológiai fázis tartományába. A szociális és kulturális antropológiai „fázis” ugyanis az etnográfiai és etnológiai következtetések fent idézett holisztikus ötvözetét jelentik. Ennek fényében a tekintélyes kutató megállapítja, hogy az „antropológia az ember globális megismerését célozza”, és ezáltal ő (is) olyan „konklúziókra akar jutni, amelyek minden emberi társadalomra érvényesek a modern nagyvárosoktól a legkisebb melanéziai törzsig”.

Az antropológia ebben a törekvésben fedezi föl azokat az „autentikussági szinteket”, amelyekről csupán ő tud releváns értelmezésekkel szolgálni:

[...] az antropológia egyre inkább érdeklődve a modern társadalmak iránt, autentikussági szinteket ismer föl és különít el ezekben. Az etnológus számára az teszi lehetővé, hogy ismerős terepeken mozogjon, amikor egy-egy falut, vállalatot egy nagyvárosi „szomszédságot” (mint az angolszászok mondják: neighbourhood) vizsgál, hogy ezekben mindenki mindenkit ismer vagy majdnem. (LÉVI-STRAUSS 2001: 282)

Az „autentikusság szintje” ebből következően „teljes társadalmakat... vagy pedig olyan társadalmi tevékenységmódokat” jelöl, „amelyeket minden esetben sajátos pszichológiai mélység jellemez, s ahol az interperszonális kapcsolatok és a társadalmi viszonyok rendszere egyetlen egészbe illeszkedik”.

Mindebből az antropológiai megismerés „autentikussága” is kiviláglik, hiszen „e megkülönböztető jegyekből azonnal adódik egy következmény: a társadalmi élet ilyen formáit soha nem lehet csupán kívülről megismerni. Ahhoz, hogy megértsük őket, arra van szükség, hogy a kutatónak sikerüljön a maga számára létrehozni a rájuk jellemző szintézist, vagyis hogy ne érje be elméleti elemzéssel, hanem illessze egységbe őket, mégpedig személyes tapasztalat: saját élménye formájában” (LÉVI-STRAUSS 2001: 270–285). Az antropológus tehát így járulhat hozzá világunk és önmagunk holisztikusabb megértéséhez.

Boglár tanár úr terepmunkái fényében a következőképpen látta mindezt:

Külföldi kollégák vetették föl a kérdést, ha ennyi időt szánok egy törzsi „szerelemre”, lehetséges-e az intenzív szubjektivitás mellett bármiféle általánosítás? Eljuthatunk-e egyetemes érvényű értékekhez összehasonlítás nélkül? A válaszem igen egyszerű: minél nagyobb tereptapasztalattal rendelkezünk, annál nagyobb a valószínűsége, hogy meglássuk/megtaláljuk az egyes mögött az általánost, hiszen

éppen a több tapasztalat birtokában vagyunk képesek kiemelni a különöst, a sajátost, a lényegyet hordozót a jelenségek láncolatából. (BOGLÁR 2004: 1)

A kulturális antropológia „autentikussága” tehát éppen partikularitásában rejlik, hiszen a lokális kultúrák hús-vér valóságaiba enged bepillantást, megadva számunkra a lehetőséget, hogy ne mások világairól, hanem ezeknek a világoknak megélőivel együtt gondolkozunk el róluk (vö. GEERTZ 1994: 170–200).

A leírtakhoz kapcsolódva úgy vélem azonban, hogy a kulturális antropológiai kutatások olyan kézzelfogható tudásanyaggal szolgálhatnak összehasonlító elemzések, szintézisek számára is, amelyek által tágabb történeti-társadalmi összefüggéseket is mélyebben megérthetünk. A partikuláris valóságok feltárására pedig történelmi, társadalmi, etnikai törésvonalakkal és kibeszéletlen traumákkal terhelt régióknak is elengedhetetlen szüksége van.

Kutatásaimmal magam is ezeknek a „mély” valóságtartalmaknak a felismeréséhez és tágabb kontextusban való továbbgondolásához próbáltam és próbálok hozzájárulni.

Régióink életét számos kultúra keresztútjának metszéspontja határozta meg és alakította. A kultúrák sokszínűsége, a multikulturális együttélés velejárója a vallások és felekezetek elválaszthatatlan összekapcsolódása a saját közösségekhez való tartozással. A vallások meghatározzák az adott etnikus kultúrákhoz való kötődés elmélyítését, ugyanakkor a mások vallásáról és kultúrájáról szerzett ismeretek széles tárházát, és így (a kulturális szimbiózis és tolerancia gyakorlása során) hozzájárulhatnak a békés egymás mellett élés ígéretéhez és lehetőségeihez is. Az interetnikus kapcsolatok realitása az újra és újra ismétlődő történelmi-politikai konfliktusok tragikus eseményei mellett is tovább élt Kelet-Közép-Európában az elmúlt évszázadok során. A Kárpát-medence történelme folyamatosan a nagyhatalmi törekvések keresztüzében állt, mindez az itt élő népek és vallások életében együtt járt a túlélési stratégiák törekvéseinek mitikus-szagrális megerősítéseivel, a „gondviselés etnicizálódásával” is. Az együttélés, a mindennapok szimbiózisa azonban emellett lehetővé tette, hogy ezen etnikus-szagrális és mitikus identitások egyszerre egyetemes jelentőségűek is legyenek, megfelelve a mögöttük álló egyetemes vallási tartalmaknak. Mint az előbbieken említettem, mindez azonban az egymástól való távolság kifejeződését is elmélyítette. Ezeket a távolságokat tudták kihasználni az aktuális politikai, diplomáciai érdekek is.

Az általam kutatott kérdéseket ugyanígy meghatározzák a közelmúlt történelmi eseményei, a politikai-társadalmi rendszerváltások, államforma-változások is, amelyek az utóbbi évtizedek konfliktusai, valamint az etnikai törésvonalak konkretizálódásai mellett a tradicionális és vallási revival jelenségek intenzívebbé válását is magukkal hozták. Mindezt összevéve az együttélések új kontextusai és lehetőségei ugyanúgy adóttak lehetnek számunkra, mint a társadalmi konfliktusok, nacionalista ideológiák felerősödése. Ehhez szükségünk van azonban arra, hogy felismerjük, megismerjük egymás valóságait. Egymás kultúráinak és ezen belül vallási sajátosságainak megismerése társadalmunkban ismét közelebb hozhat bennünket önmagunk és egymás megértéséhez.

Kutatásaim ehhez a társadalmi célhoz kívánnak hozzájárulni.

Visszatérve a kutatásmódszertani kérdésekhez, kutatásaim során az etnográfiai, vallás-ethnológiai és vallásszociológiai megközelítést igyekszem ötvözni a kulturális antropológia látásmódjával. Az általam megfigyelt jelenségek értelmezési lehetőségeit ezért elsősorban a jelenre, az élő kultúra aspektusaira alkalmaztam, nem hagyva azonban figyelmen kívül a történeti, néprajzi, szociológiai, vallástudományi, teológiai aspektusokat sem, hiszen mindezek nélkül a jelenben feltárható jelentések sem lehetnének megérthetők és értelmezhetők.

Vallási jelenségek kutatásával a vizsgált kultúrák teljes rendszeréről is elmélyült ismereteket szerezhetünk, éppen ezért a szakralitás problémavilágát is a kultúra holisztikus értelmezésének függvényében elemezhetjük:

A vallás önmagában is fontos tényezőként szerepel mind az egyén, mind a csoport azonosságtudatában. A vallást a nemzetiségi identitás összefüggésében is első helyen kell említenünk. A vallásos hagyományok a nemzetiségi lét megőrzésének alappillérei. A szakrális élet ritmusában a nemzetiségi identitás periodikusan megújul és megerősödik. Ezt fokozza és elmélyíti, ha a hagyomány ápolása anyanyelven történik. A vallással összefüggő hagyománykörben találjuk meg azokat a legfontosabb elemeket, amelyek a népi, nemzeti és nemzetiségi identitást az etnikummal kapcsolatban leginkább meghatározzák. Mindezek vizsgálata szerteágazó feladatot jelent. (UJVÁRY és mtsai 1991: 16)

Az így feltárható jelentésvilágok ezért önmagukban is több éves kutatómunkát, résztvevő megfigyelést és háttérkutatásokat igényelnek:

Valójában mindig külön-külön kell megvizsgálni az egyes etnikumokat, nemzetiségi csoportokat vagy olykor a legkisebb közösségeket, a családokat. Más problémák vetődnek fel az anyaországhoz tartozó néprajzi csoportokkal és ismét más problémák az idegen államban nemzetiségként élő csoportokkal kapcsolatban. (UJVÁRY és mtsai 1991: 15)

Ujváry ugyanitt – többek között a határon túli magyarok mellett – a zsidóság kultúráját is megemlíti, mint a fenti problémakör „kitágítását”, hiszen a magyar zsidóság olyan sajátos példája a Kárpát-medencei kultúráknak, amelynek „nyelve az államalkotó nép nyelve, ez azonban a zsidók azonosságtudatában nem játszik szerepet [...] a nyelv eltűnésével is akár évszázadokon át – ezt mutatják a talán rejtélyesnek tűnő zsidó példák – eleven lehet az etnikai identitás” (UJVÁRY és mtsai 1991:15).

Vallás, etnicitás, identitás rejtélyesnek tűnő, szövevényes problémaköreit az említetteknek megfelelően csupán részletesen, belülről megismerhető valóságtartalmak megértése mentén lehetünk képesek részletesen interpretálni. Ebben rejlik az etnográfia és a kultu-

rális antropológia lehetősége és felelőssége világunk, régióink, kultúránk megértésének útjain.

A kulturális antropológia megismeréséből táplálkozó komparativista megközelítés sajátos példáját nyújtja számunkra Boglár Lajos *Mítosz és kultúra. Két eset* című akadémiai doktori értekezése (BOGLÁR 1996). Boglár Lajoshoz hasonlóan (aki mítosz és kultúra összefüggéseit két dél-amerikai indián kultúra, a piaroa és a guarani közösségek életének tükrében elemzi) én is egy általánosabb valláshoz kapcsolódó problémakört (vallás és kisebbségi-saját kultúra, tradíció, identitás összefüggésrendszerei) vizsgáltam különböző kulturális kontextusokban, azonos (etnográfiai-kulturális antropológiai) módszerekkel és értelmezési gyakorlattal. Törekvéseimben megerősített, hogy az ismert szociálanropológus, Evans-Pritchard szerint is az antropológus kutató célja „felfedni egy társadalom strukturális mintáit”, jelentésvilágait, kulturális rendszereit (EVANS-PRITCHARD 1997: 569–574). Miután egy meghatározott társadalomban e résztvevő megfigyelésen, mikroantropológiai kutatáson alapuló „feltárás” megtörtént, s a kutató rendszerezte, értelmezte az empirikus módszerekkel végbevitt gyűjtési eredményeit, összehasonlíthatja ezeket, vagy összehasonlításra, kutatási eredményeinek, értelmezéseinek összevetésére ösztönözhet másokat. Ezáltal járulhat hozzá az antropológus a kultúrák komparativista megértéséhez is. Mindez a kutatót is közelebb viszi a kutatott jelenségkörében való mélyrehatóbb elmélyülés lehetőségéhez: „Minden újabb társadalom tanulmányozása növeli az alapvető társadalmi struktúrák köréről szerzett ismereteit, s jobb esélyt kínál számára, hogy [...] meghatározza azok lényegi jegyeit és variációik okait” (EVANS-PRITCHARD 1997: 569).

Ebben az értelemben kutatásaink célját – Evans-Pritchard meglátásaihoz kapcsolódva – az „általános vizsgálatának” is nevezhetjük. Mindez azonban csupán Franz Boas máig releváns alapvetéseit követve valósulhat meg, miszerint a kulturális antropológia elsődleges feladata az egyes kultúrák és közösségek tanulmányozása, azaz az „általánosító” összehasonlítások kizárólag a már értelmezően feldolgozott partikuláris kutatások után és azok alapján következhetnek (BOAS 1997: 131–146).

Magát a kutatott (és később esetleg összehasonlított) jelentésrendszert tehát

egy adott társadalomban tanulmányozzuk. Ha többet akarunk tudni ezekről a társadalmi jelenségekről, megvizsgálhatjuk azt egy második, majd egy harmadik társadalomban és így tovább. Minden egyes vizsgálat révén – ahogy tudásunk növekedik, és új problémák merülnek fel – a kutatás egyre mélyebbre hatol, és megismerteti velünk az általunk tanulmányozott dolog lényegi jellemzőit, miáltal az egyedi vizsgálatok új jelentést és perspektívát kapnak. (EVANS-PRITCHARD 1997: 572)

Az így végzett kutatások „új jelentést és perspektívát” adhatnak tehát a korábbi és/vagy más tudományos módszerekkel feltárt eredményeknek is.

Ez mindig meg fog történni, ha eleget tettünk egy szükséges feltételnek, ha mind-egyik vizsgálat következtetéseit világosan megfogalmazzuk oly módon, hogy azok nemcsak a korábbi kutatásokból fakadó következtetéseket ellenőrzik, hanem új hipotézisekre is vezetnek, amelyek a terepmunka során megvizsgálandó problémákra bonthatók le. (EVANS-PRITCHARD 1997: 572–573)

E reflexív és kreatív hozzáállás a korábbi kutatási eredményekhez, illetve a kultúrák folyamatosan változó realitásához nem teszi lehetővé az antropológus számára, hogy természettudományos, változókra visszavezethető törvényszerűségek vagy rendszerek megállapításához jusson el. Ehelyett, alkalmazkodva kutatásának „tárgyához”, összehasonlítható eredményeit leginkább továbbgondolható, új kutatásokat és perspektívákat serkentő munkának szánja. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ezáltal ne jutnánk tovább egy adott általánosabb antropológiai kérdéskör megismerésében, hiszen a kulturális vagy szociál-antropológiai létállapotok különböző kulturális kontextusokban feltárt jelentéstartalmainak értelmezése által az általános jellemzőket is képzeletgazdagabban, a maguk sokszínű valóságaikban, realitásaikban ismerhetjük és érthetjük meg (vö. GEERTZ 1994: 217–239). Ezáltal „nemcsak az válik lehetővé, hogy realista módjára és konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem – ami ennél fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon velük gondolkozzunk” (GEERTZ 1994: 191).

Az elmondottak függvényében maga az összehasonlítás is további problémákat vet fel, hiszen tulajdonképpen hasonló jelenségek párhuzamos bemutatása és saját kulturális kontextusaikon belül való értelmezése valósul meg esettanulmányainkban. Ezért ezek a kutatások elsősorban esettanulmányok sajátos füzerei, amelyek rámutatnak adott problémakörök kulturális hátterére, jellemzőire, megjelenési formáira, ugyanakkor (ezzel együtt) tartózkodni kívánnak bármilyen meghatározott elmélet befolyásától. Utóbbi törekvés nélkül ugyanis fennállna a veszély, hogy egy adott elmélet, hipotézis alárendeltjei lesznek a feltárt egyedi példák, elveszítve azok kulturális és társadalmi kontextusaiból következő jelentéseit (vö. TURNER 1997: 699).

A komparatív összefüggések terepmunkáink során is elgondolkodtathatnak bennünket, azonban ezeket nem a kutató hipotéziseinek kell meghatároznia, ezért engednünk kell, hogy kutató közösségeink átfogalmazzák, más irányokba vezessék kérdéseinket. Az így összevethető jelenségek ezáltal válnak még érdekesebbé és relevánsabbá, mivel ezek a kultúra realitásából, s nem a kutató elképzeléseiből fakadnak.

Kutatott közösségeim belső kategóriái alapján így lehetett számomra is összevethető kategorizációkat alkotni a kutató vallási jelenségek mentén. Vallás és saját kultúra, tradíció, etnikai identitás összefonódásait, egymástól elválaszthatatlan kölcsönösségét, rituális tér és idő meghatározó jelentéstartalmait az adott etnikus vallási közösségek életében, valamint egység és különbözőség kisebbségi önmegfogalmazódásait, léhelyezeteit a vallás tükrében külön-külön tanultam meg és rendszereztem terepmunkáim során. A fenti struktúrákat tehát nem én erőltettem rá kutató közösségeimre, hanem ők világítottak

rá a fenti kérdéskörök meghatározó voltára, s ezáltal fogant meg bennem egy esetleges összehasonlíthatóság lehetősége is.

Példáim, interjúrészleteim emellett önmagukban is számos kritikát fogalmazhatnak meg a magyarországi közélet irányában. Társadalmi érzékenységünk és szolidaritásunk minimális meglétéről szól ugyanis terepmunkáim számos meglátása és negatív tapasztalata.

Számos alkalommal merült föl bennem a kérdés terepmunkáim során: hogyan fogadjuk el és fogadjuk be a velünk élő embereket és ezáltal önmagunkat is.

A kulturális relativizmus alkalmazásával – úgy vélem – sikerülhet az általunk kutattott jelenségeket a maguk valóságában bemutatni, s ezáltal a saját kultúránk rejtettnek tűnő világait nyitottá is tenni mindazok számára, akik szívesen lesznek egymás vendégei világunkban.

Átgondolva az eddig leírtakat a kulturális antropológiai megismerés és módszer nem dogmatizálható, még az egyes kutató személyes tapasztalatainak vonatkozásaiban sem. Ami mindannyiunkban közös, az az intenzív empirikus kutatásba és annak eredményeibe vetett bizalom. Ha sajátos módon is, de ebből fakad a kulturális antropológia „autentikussága”.

13. Epilógus.

Boglár Lajos antropológiája, a kultúra arcai és a vízzel írt valóság

Jelen könyv összes fejezete kapcsán felmerülhetett a kérdés, hogyan lehet, illetve lehet-e egyáltalán tanulni a más kultúrák felé forduló empátiát? Megtanítható-e valaki a kulturális antropológiai kutatások alapvető mozzanatára, a kölcsönös bizalom, elfogadás készségére? Létezik-e olyan módszertani „kulcs”, amely minden kulturális antropológiai kutatás során alkalmazható lenne?

„Az elméleti vitákról, ahogyan a terepmunka-módszertan kérdésében is, azt vallo – ahogyan több bölc is állítja –, az a kulcs, amely minden zárat felnyit, csak álkulcs lehet!” – foglalta össze Boglár Lajos terepmunka-tapasztalatait számunkra egyetemi előadásain. Boglár tanár úr több száz antropológus hallgatót készített fel terepmunkára az ELTE kulturális antropológia szakán. *Terepmunkára* tanított, készítetett és sarkallt, de nem „a” terepmunka módszertanára. Ennek eredményességét mi, tanítványai vagyunk hivatottak hitelessé tenni, kutatómunkáink és a tőle tanultak továbbadása által.

Boglár tanár úrról nem tudok múlt időben beszélni. Tanszékünk szobái falán máig láthatók az általa készített fotók, a szekrényekben sorakoznak könyvei, videokazettái. Ötletei, szavai, szeretete és humora továbbra is körüllegrik a folyosókat, a termeket és tanítványai, kollégái szívét. Ami biztos, hogy az általa írt könyvek a *Trópusi indiánok között*, a *Wahari*,

a *Pau Brasil* még sok-sok nemzedéknek hozza meg a kedvét majd a kulturális antropológia és a dél-amerikai indián kultúrák megismeréséhez csakúgy, mint az általa lektorált *Szomorú trópusok* Lévi-Strausstól, vagy az általa szerkesztett és előszóval ellátott *Népek, nyelvek, kultúrák* című Franz Boas-könyv. Kevesen tudják, de a latin-amerikai kultúra és világnézet megismeréséhez a felsoroltakon kívül Borges műveinek, valamint a Popol Vuh, a maja-kincse indiánok szent könyvének (Kucka Péterrel közösen) lefordításával is hozzájárult. Több tucat tudományos publikációjával, a *Vallás és antropológia* jegyzettel, a *Mítosz és kultúra*, valamint *A kultúra arcai* című könyveivel a hazai és nemzetközi társadalomtudományi diskurzus és oktatás számára nyújtott elévülhetetlen segítséget. És még nem szóltam kiállításairól, az indián törzsi művészetet bemutató albumairól és filmjeiről.

A felsoroltakon kívül Boglár Lajos életműve és szívügye a budapesti kulturális antropológia szak hazánkban elsőként való megindítása és fenntartása volt. A ma már többek által „budapesti iskolaként” elnevezett szakon az általunk kutatni kívánt közösségek intenzív, közvetlen megismerésének kritériuma mellett az irántuk érzett felelősséget, szeretetből fakadó szolidaritást is megtanultuk. Boglár tanár úr átadta nekünk, hogy csak úgy érthetjük meg a különböző kultúrákat és magát az antropológia tudományát is, ha előítéleteinket félretéve élünk együtt a kutatott közösséggel, és mindvégig az ő fogalmakra, saját értelmezéseikre hagyatkozva próbáljuk megérteni őket.

Boglár tanár úr nem kívánta, hogy minden hallgatója gyakorló kulturális antropológus legyen; arra törekedett, hogy a társadalom legkülönbözőbb területein elhelyezkedő diákjai is a kulturális relativizmus, a tapasztalatokból is táplálkozó empátia és szolidaritás világnézetével legyenek átítatva. Tanítványaiként, kollégáiként ezt a szellemiséget próbáljuk megőrizni, továbbadni, életben tartani. Ezért az alábbiakban a Boglár tanár úr által inspirált és vele együtt kidolgozott módszertani kurzustervet mutatom be, amely alapját képezheti, illetve kiegészítheti, továbbgondolásra serkentheti más kulturális antropológiai szakok, specializációk, műhelyek munkáját is.

A kulturális antropológia sajátos társadalomtudományi paradigmája magában foglalja a *kulturális relativizmus* szemléletmódját, a kutatott közösségek *holisztikus értelmezését* és a *részt vevő megfigyelés* alkalmazását. Ennek megfelelően az antropológusok az általuk kutatott közösségek mindennapjaiban való aktív, együtt élő részvétellel próbálják feltárni a kulturális-társadalmi jelentéstartalmak valóságait. A kulturális antropológia elméleti irányzatai, munkái sem ismerhetők, érthetők meg ezért egyéni terepmunka-tapasztalatok nélkül, hiszen a meghatározó elméleti munkák is ilyen tapasztalatok mentén, azokból fakadóan, azokat továbbgondolva születtek meg, illetve kommunikálódtak később az azokat alkalmazó, szintén terepmunkát végző antropológusok által. A terepmunka-felkészítés egyik alapvető célja ezért e kommunikáció elsajátíttatása az elméleti irodalom révén és az önálló terepmunka során. Úgy véljük, hallgatóink csupán e kommunikáció során érthetik meg és alkalmazhatják a kulturális antropológia megközelítését és módszertanát. Mindez a Boglár Lajos által kidolgozott és megvalósított kutatómódszertani elveket és gyakorlatot követi. Boglár tanár úr így összegezte ezt az egyik vele készített interjú során:

Mi valóban nagy hangsúlyt helyezünk a terepmunkára, és azt szeretnénk, ha a diákjaink ezen a bázison építenék fel elméleti tudásukat. Azt azonban tudnunk kell, hogy ez a szakma nem jött volna létre, ha Malinowski, Boas, Mead és társaik nem a terepmunka nyomán találják ki az elméleteiket. Mint ahogy Clifford Geertz is elképzelhetetlen Marokkó és Bali nélkül. Ez ugyanígy áll az oktatásra. Ebben a szakmában a tanár elméleti előadása csak akkor lehet hiteles, ha terepmunkára támaszkodik. És a hallgató számára is csak akkor van jelentősége az elméletnek, ha azt át tudja tenni a gyakorlatba. Csak annak adunk diplomát, aki a minimális százharminc nap terepmunkát teljesíti. Természetesen kivétel ez alól ez az eset, ha a hallgatót fizikai képességei korlátozzák ebben. Azok a diákok, akik terepmunkát végeztek, általában véve sokkal többet tudnak, mint a többiek. (CsÁKY 1994: 218)

Szakunk tanterve ezért épül a hallgatók terepmunkáira. A szemeszterek során hallgatott előadások és gyakorlati szemináriumok egyaránt a hallgatók kutatásait próbálják segíteni. A diákok mind az elméleti meglátásokat, mind a módszertani technikákat terepkutatói tapasztalataikhoz adaptálják, módosítva, kiegészítve akár azokat. Minden diáknak lehetősége van ezért a tanszék tanáraival való személyes és rendszeres konzultációkra, amelyek során együtt gondolkodhatnak a kutatás szakmai és emberi kihívásain. Tanszékünk oktatási filozófiája, Boglár Lajos örökségét folytatva, azon a kölcsönös, partneri viszonyon alapul, amely ugyanígy jellemzi diák és tanár, mint a kutató és a kutatott közösség tagjainak kapcsolatát.

Az empátia gyakorlása a terepmunka során vagy az oktatás mindennapjaiban ezzel együtt sem tanítható, tanulható meg mindenki számára, ugyanakkor Boglár Lajos antropológiájának ösvényein haladva lehetőségünk nyílik arra, hogy megérezzük és megérthessük: egymás elfogadásához és értő értelmezéséhez az antropológus számára nem vezet más út.

A könyvben elemzett általánosabb témakörök is ezeknek az aprólékos terepkutatásoknak és értelmezéseknek az eredményein alapulnak. Írásom a kulturális antropológia szemléletéből fakadó megközelítéseket követve próbált hozzájárulni a kultúra arcainak megismeréséhez.

A kultúra folyamatosan változó realitás. Bepillantásaink a legkülönfélébb kultúrák világába ezért hasonlóak a „vízzel írt valóság” pillanataihoz. A kulturális antropológia ezeket a pillanatokot próbálja megőrizni, hiszen ezek nélkül a pillanatfelvételek nélkül azt a lehetőséget szalasztanánk el, amely által egymás különbségeire és hasonlóságaira csodálkozhatunk rá. A „vízzel írt valóság” igazsága, hogy másságunk felfedezésén keresztül érthetjük meg, ami közös bennünk.

14. Felhasznált és ajánlott irodalom

- A. GERGELY András (1995): Bevezető. In: A. GERGELY András (szerk.): *Rövid etnoregionális elemzések*. MTA Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest.
- A. GERGELY András (1996a): *Politikai antropológia*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- A. GERGELY András (1996b): Kisebbség és hagyomány határán. *Pro Minoritate* 5. 63–71.
- A. GERGELY András (szerk.) (1996c): *Etnikai-antropológiai kutatómódszertan*. MTA Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest.
- ALLEN, Woody – BJÖRKMAN, Stig (2010): *Woody Allenről. Beszélgetések Stig Björkmannel* (ford. Hungler Tímea). Európa Könyvkiadó, Budapest.
- BARTHA Elek (1992): *Vallásökológia*. Ethnica, Debrecen.
- BÁRTH János (1990): A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Magyar Néprajz VII.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 331–425.
- BENEDEK Katalin (1990): Rabbik, sadchenek a zsidó tréfás műfajokban. In: KRIZA Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 69–74.
- BERKI Feriz (1975): *Az orthodox kereszténység*. Magyar Orthodox Adminisztratúra, Budapest.
- Biblia* (1994) (ford. Magyar Bibliatársulat Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága). Magyar Bibliatársulat – Kálvin János Kiadó, Budapest.
- Biblia* (1997) Teljes kétnyelvű (héber–magyar) (ford. Izraelita Magyar Irodalmi Társulat). IMIT – Makkabi Kiadó, Budapest.
- BIEDERMANN, Hans (1996): *Szimbólumlexikon* (ford. Havas Lujza – Körber Ágnes). Corvina Kiadó, Budapest.
- BISHOP, Clifford (1997): *Szex, szerelem, szentség* (ford. Kertész P. Balázs). Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó, Budapest.

- BISZTRAI Márton (2012): *Hit, fegyverek, szüzek. Keresztények Palesztinában*. Libri Kiadó, Budapest.
- BOAS, Franz (1938): *Methods of Research*. In: BOAS, Franz (ed.): *General Anthropology*. Boston–New York. 666–686.
- BODROGI Tibor (1984): *Revival*. In: ORTUTAY Gyula (szerk.): *Néprajzi Lexikon*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- BODROGI Tibor (1997): *Mesterségek, társadalmak születése*. Fekete Sas Kiadó, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1978): *Wahari. Az őserdei kultúra*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1995): *Vallás és antropológia*. Szimbiózis, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1996): *Mítosz és kultúra*. Szimbiózis, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (2001): *A kultúra arcai*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (2004): „Így kutatunk mi”. Szimbiózis, Budapest.
- BOGLÁR Lajos (2009): *Wahari. Az őserdei kultúra*. Nyitott Könyvműhely, Budapest.
- BOGLÁR Lajos – PAPP Richárd (2007): *A tükör két oldala*. Nyitott Könyvműhely, Budapest.
- BORSÁNYI László (1988): A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1. 53–82.
- BOTEACH, Shmuley (1999): *Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy*. Doubleday, New York.
- BOTEACH, Shmuley (2011): *Kóser szex* (ford. Földvári Katalin – Pobozyonyi Edit). Focus Kiadó, Budapest.
- BOWIE, Fiona (2006): *The Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing, Oxford.
- CASTANEDA, Carlos (1976): *The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge*. Penguin, Harmondsworth.
- COHEN, Sarah Blacher (ed.) (1987): *Jewish Wry. Essays on Jewish Humor*. Wagne State University Press, Detroit.
- CRUMP, Thomas (1998): *A számok antropológiája* (ford. Dankó Zoltán). Édesvíz Kiadó, Budapest.
- CSÁKY Marianne (1994): Interjú Boglár Lajossal. *BUKSZ* 2. 214–221.
- CSEPELI György (1987): *Csoporttudat – nemzettudat*. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- CSEPELI György (2001): *Szociálpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- CSEPELI György – ÖRKÉNY Antal (1998): Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról. *Szociológiai Szemle* 3. 3–37.
- CSERI Kálmán (1994): *Református hitünk*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- DAVIS, Stephen (2005): *Jim Morrison* (ford. Sípós Katalin). Cartaphilus Kiadó, Budapest.
- DENSMORE, John (1990): *Riders on the Storm. My Life with Jim Morrison*. Delacorte, New York.
- DEUTSCH Gábor (1998): *A zsidóság Törája*. ORKI-jegyzet. Budapest.
- DEUTSCH Róbert – LANDESZMAN György – LŐWY Tamás – RAJ Tamás – DR. SCHÖNER Alfréd – DR. SINGER Ödön (1987): *Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai*. MAZSOK, Budapest.
- DOMÁN István (1991): A zsidó vallás. In: GESZTHELYI Tamás (szerk.): *Vallások a mai Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 142–157.
- DON Péter – RAJ Tamás (1997): *Magyar zsidó históriák*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- DONIN, Hayim Halevy (1997): *Zsidónak lenni* (ford. Naftali Kraus – Mikes Katalin). Göncöl Kiadó, Budapest.
- DOSSI, Piroshka (2008): *Hype! Művészet és pénz* (ford. Schulcz Katalin). Corvina Kiadó, Budapest.
- DOUGLAS, Mary (2003): *Rejtett jelentések* (ford. Berényi Gábor). Osiris Kiadó, Budapest.
- DUMONT, Louis (2002): *Bevezetés két szociálintropológiai elméletbe: leszármazási csoportok és házassági szövetség* (ford. Molnár Ágnes). L'Harmattan Kiadó, Budapest.

- DUNCAN, Paul – KEESEY, Douglas (2007): *Erotika a filmen* (ford. Neumann Anna). Taschen–Vince Kiadó, Budapest.
- DUNDES, Alan (1987): *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Ten Speed Press, Berkeley.
- DURKHEIM, Emile (2002): *A vallási élet elemi formái*. (ford. Vargyas Zoltán) L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza* (ford. Pásztor Péter). Európa Könyvkiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (1994): *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* (ford. Saly Noémi). Osiris Kiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* (ford. Saly Noémi). Osiris Kiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (1996a): *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* (ford. Saly Noémi). Osiris Kiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (1996b): *A szent és a profán* (ford. Berényi Gábor). Európa Könyvkiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea (2006): *Mítoszok, álmok és misztériumok* (ford. Saly Noémi). Cartaphilus kiadó, Budapest.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2009): *A pillanat zsarnoksága. Gyors és lassú idő az információs társadalomban* (ford. Vaskó Ildikó). L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába* (ford. Karádi Éva – Varró Zsuzsa). Gondolat Kiadó, Budapest.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1948): *Social Anthropology*. Oxford University Press, Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1963): *The Nuer. A Description in the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Wilatic People*. Oxford University Press, Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1976): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1997): Szociálintropológia: múlt és jelen. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGrow-Hill, Budapest. 555–575.
- FEJŐS Zoltán (1979): Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 3. 406–414.
- FEJŐS Zoltán (szerk.) (2000): *Idő és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- FÉL Edit (1991): A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 1–2. 1–8.
- FOX, Kate (2008): *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour*. Nicholas Brealey Publishing, Boston–London.
- FREUD, Sigmund (1982): *Esszék* (ford. Bart István és mtsai). Gondolat Kiadó, Budapest.
- FROJIMOVICS Kinga – KOMORÓCZY Géza – PUSZTAI Viktória – STRIBIK Andrea (1995): *A zsidó Budapest. Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport*, Budapest.
- FRÖLICH Róbert (1996): *Rövid ismertető a zsinagóga és a zsidó rítus megszervezéséről a Dohány utcai zsinagóga berendezése és megszervezése alapján*. HM Tábori Rabbinate, Budapest.
- GANZFIED, Rabbi Slomo (1988): *Kiccur Sulchan Aruch: A Sulchan Aruch kivonata*. MIOK, Budapest.
- GÁBRITYNÉ Molnár Irén (1997): A nemzeti és vallási tudat egybefonódása a Délvidéken. *Kisebbségkutatás* 3. 284–298.
- GEERTZ, Clifford (1969): The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss. In: MANNERS, David – KAPLAN, Robert Allan (eds): *Theory in Anthropology*. Chicago University Press, Chicago. 551–568.

- GEERTZ, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma* (ford. Andor Eszter és mtsai). Századvég, Budapest.
- GEERTZ, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma* (ford. Andor Eszter és mtsai). Osiris Kiadó, Budapest.
- GELL, Alfred (2000): Idő és szociálintropológia. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *Idő és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest. 13–35.
- GENNEP, Arnold van (1960): *The Rites de Passage*. Chicago University Press, Chicago.
- GEREBEN Ferenc (1999): *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében*. Osiris Kiadó – MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest.
- GONDA László (1992): *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Századvég, Budapest.
- GÖBÖLYÖS N. László (1991): *Jim Morrison. Az ajtókon innen és túl*. Katalizátor Iroda, Budapest.
- GRAVES, Robert – PATAI, Raphael (1994): *Héber mítoszok* (ford. Terényi István). Szukits Könyvkiadó, Szeged.
- GREENHAM, Ellen Jessica (2008): *Vision and Desire: Jim Morrison's Mythography Beyond the Death of God*. Edith Cowan University, Perth.
- HAAG, Herbert (1989): *Bibliai Lexikon* (ford. Dr. Ruzsiczky Éva). Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.
- HADROVICS László (1991): *Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt*. ELTE, Budapest.
- HAHN István (1983): *Naptári rendszerek és időszámítás*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- HAHN István (1995): *Zsidó ünnepek és népszokások*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- HAHN István (1996): *A zsidó nép története*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- HAJNAL Virág (2003): Nyelv és kultúra egy szerémségi magyar szórványközösség életében. In: GÁBRITYNÉ Molnár Irén – MIRNICS Zsuzsa (szerk.): *Kisebbségi létjelenségek*. Magyarságkutató Tudományos Társaság, Szabadka. 124–162.
- HAJNAL Virág (2004): Egy szerémségi magyar szórványközösség világai. In: KOVÁCS Nóra – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből II*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 23–43.
- HAJNAL Virág – PAPP Richárd (2004): „Mint leveleket a vihar”. *Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól*. Forum Kiadó, Újvidék.
- HARNER, Michael (1990): *The Way of the Shaman*. Harper Collins, New York.
- HAstrup, Kristen (1978): The semantics of biology: virginity. In: ARDENER, Shirley (ed.): *Defining Females: the Nature of Women in Society*. Croom Helm, London. 49–65.
- HAVILAND, William A. (1990): *Cultural Anthropology*. University of Vermont.
- HAYNES, Gavin (2011): Legend. Jim Morrison. *New Musical Express* 9. 18–24.
- HERTZ, J. H. (szerk.) (1984): *Mózes öt könyve és a haftárák. I–IV*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- HIDASÍ Judit (2008): Miért nem nevetnek a vicceinken a japánok? In: DACZI Margit – T. LITOVKINA Anna – BARTA Péter (szerk.): *Ezerarcú humor*. Tinta Könyvkiadó, Budapest. 51–63.
- HOLLÓS Marida (1993): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.
- HOLLÓS Marida (1995): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis, Budapest.
- HOPKINS, Jerry – SUGERMAN, Danny (1980): *No One Here Gets Out Alive*. Warner Books, New York.
- HOPPÁL Mihály – SZEPES Erika (szerk.) (1987): *A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a művészetben*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

- HUXLEY, Aldous (1997): *Az észlelés kapui. Menny és pokol* (ford. Kollár János). Göncöl Kiadó, Budapest.
- JACOBS, A. I. (2008): *Egy évem az Írás szerint*. Cartaphilus Kiadó, Budapest.
- JÓLESZ Károly (1985): *Zsidó hitéleti kislexikon*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- KARSAI György (1986): Az ókori India. In: OLÁH Tamás (szerk.): *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest. 57–66.
- KATONA Imre (1990): Vallás, társadalom, néprajz. In: ECSÉDY Ildikó – FERENCZY Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. MTA, Budapest.
- KERÉNYI Károly (1984): *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1994): *Metafizikai horror* (ford. Orosz István – Tarnóczi Gabriella). Osiris–Századvég, Budapest.
- KOMORÓCZY Géza (1995): *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Osiris Kiadó, Budapest.
- KOVÁCS András (1992): Zsidó identitás és etnicitás. *Világosság* 4. 280–291.
- KOZMA András (2001): *A hindu istenalakok szimbólumai*. Saxum Kiadó, Budapest.
- KAUS, Naftali (1995): *Mózes öt könyve. A haszid folklór tükrében*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- KRAUS, Naftali – OBERLANDER, Baruch (szerk.) (1996): *Sámuel imája. Zsidó imakönyv* (ford. Simon Sáróni). Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest.
- KRAUS, Naftali – OBERLANDER, Baruch (szerk.) (1998): *Sámson fohásza. Engesztelőnap imarendje* (ford. Simon Sáróni). Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest.
- KRAUSS, Heinrich (2005): *Az angyalok. Hagyomány és értelmezés* (ford. Liska Endre). Corvina Kiadó, Budapest.
- KUNDERA, Milan (1992): *A lét elviselhetetlen könnyűsége* (ford. Körtvélyessy Klára). Európa Könyvkiadó, Budapest.
- LAU, Rabbi Israel Méir (1994): *A zsidó élet törvényei* (ford. Ephraim Israel). Machon Massoret Yeshivat Chaje Moshe, Jerusalem.
- LEACH, Edmund (1996): *Szociálintropológia* (ford. Sajó Tamás – Pusztai Anikó). Osiris Kiadó, Budapest.
- LESSA, William A. – VOGT, Evan (eds) (1979): *Reader in Comparative Religion*. Harper and Row, New York.
- LINDHOLM, Charles (2007): *Culture and Identity*. Oneworld Publications, Oxford.
- LINTON, Ralph (1997): Státus és szerep. In: GLAZER, Mark – BOHANNAN, Paul (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (ford. Borsos Balázs és mtsai). Panem–McGraw-Hill, Budapest. 267–284.
- LOSONCZY Anna (2001): *A szentek és az erdő*. Helikon, Budapest.
- LOVÁSZ Irén (2002): *Szokrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2001): *Strukturális antropológia I–II*. Osiris Kiadó, Budapest.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1950): *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge and Kegan Paul Ltd, London.
- MANZAREK, Ray (1998): *Light My Fire: My Life with the Doors*. Putnam, New York.
- MAQUET, Jacques (2003): *Az esztétikai tapasztalat* (ford. Antal Éva és mtsai). Csokonai Kiadó, Budapest.
- MARÓT Károly (1940): Ritus és ünnep. *Ethnographia* 1. 143–187.
- MARÓT Károly (1945): Survival és revival. *Ethnographia* 1. 1–7.
- MAUSS, Marcel (2000): *Szociológia és antropológia* (ford. Saly Noémi – Vargyas Gábor). Osiris Kiadó, Budapest.

- MEAD, Margaret (2003): *Férfi és nő* (ford. Vajda Endre – András László). Osiris Kiadó, Budapest.
- MORRISON, Jim (1970): *The Lords and The New Creatures*. Simon and Schuster, New York.
- MORRISON, Jim (1988, 1990): *Wilderness: The Lost Writings of Jim Morrison*. Penguin Books, London.
- MORRISON, Jim (1991): *The American Night*. Vintage, New York.
- MORRISON, Jim (1999): *Csörgőkígyó blues. Párizs, végállomás*. Vagabund Kiadó, Budapest.
- NEMESTAKÁCS József (2009): *Milyen nagypapa lenne Jim Morrison?! <http://www.rockvilag.hu/index>* (Letöltés ideje: 2018. október 10.)
- OBERLANDER, Báruch (2017): Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás? *Egység* 9. 15–22.
- OLÁH Tamás (szerk.) (1986): *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- OLBRACHT, Ivan (1987): *Kárpátaljai trilógia*. Európa – Madách, Budapest – Pozsony.
- ORING, Elliot (2008): Humor in anthropology and folklore. In: RASKIN, Victor (ed.): *The Primer of Humor Research*. Mouton de Gruyter, Berlin – New York. 183–211.
- PAPP Richárd (1999): Intuitív antropológia. In: KÉZDI NAGY Géza (szerk.): *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Szimbíózis, Budapest.
- PAPP Richárd (2001): A fonott kalács. *Kultúra és Közösség* 1. 91–99.
- PAPP Richárd (2002): A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás* 3. 711–728.
- PAPP Richárd (2003a): *Etnikus vallások a Vajdaságban?* MTA Kisebbségkutató Intézet – Gondolat Kiadói Kör, Budapest.
- PAPP Richárd (2003b): Vallási tradíció és kisebbségi kultúra a Kárpát-medencében. *Tabula* 1. 59–93.
- PAPP Richárd (2004a): „Járható ösvény.” Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox zsidó társadalomban. In: KOVÁCS Nóra (szerk.): *Diaszpórákutatás*. MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest.
- PAPP Richárd (2004b): *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.
- PAPP Richárd (2009, 2010): *Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény? Élő humor egy budapesti zsidó közösségben*. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest.
- PAPP Richárd (2012): „Three Hungarians: there is no such thing...”. Humour in a Budapest Jewish community. In: LITOVKINA, Anna T. – SOLLOSY, Judith – MEDGYES, Péter – BRZOZOWSKA, Dorota (eds): *Hungarian Humor. Humour and Culture* 3. Tertium, Kraków. 107–125.
- PAPP Richárd (2015): *Bezzeg a mi rabbink. Így nevet egy pesti zsinagóga*. Libri Kiadó, Budapest.
- PRÓNAI Csaba (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Szakcsoportja – Kaposvári Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke, Budapest.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen and West, London.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1971): A rokonsági rendszerek vizsgálata. *Szociológiai Füzetek* 1. 45–89.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (2004): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai Kiadó, Debrecen.
- RAJ Tamás (2006): *100+1 jiddis szó*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- RÉKAI Miklós (1995): *Keserű gyökér*. Néprajzi Múzeum, Budapest.

- RÉKAI Miklós (1997): *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Osiris Kiadó, Budapest.
- RIMBAUD, Arthur (1989): *Napfény és hús*. Kozmosz Könyvek, Budapest.
- RISZOVANNIJ Mihály (2010): Humorkutatás és teológia: kapcsolódási pontok. In: LITOVKINA Anna T. – BARTA Péter – HIDASI Judit (szerk.): *A humor dimenziói*. Tinta Könyvkiadó – BGF Külkereskedelmi Kar, Budapest. 53–62.
- RONCHI, Sergio (1991): *A protestantizmus* (ford. Déri Balázs). Gondolat Kiadó, Budapest.
- SAILI, Ganesh (2007): *Káma-Szútra a női gyönyörről* (ford. Béresi Csilla). Alexandra Kiadó, Pécs.
- SÁRKÁNY Mihály (2000): *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- SEGAL, Robert (2004): *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- STRANG, Veronica (1997): *Uncommon Ground Cultural Landscapes and Environmental Value*. Berg Publisher Ltd, Oxford.
- SUTTON, David – WOGAN, Peter (2010): *Hollywood Blockbusters: The Anthropology of Popular Movie*. Berg Publisher Ltd, Oxford.
- SZATÓ, Tomoko (2008): *A japán művészet* (ford. Mecsi Beatrix). Scolar Kiadó, Budapest.
- SZÁSZ Antónia (2012): A tökéletesség mítoszai. *Replika* 3. 111–123.
- TURNER, Victor (1997): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (ford. Borsos Balázs és mtsai). Panem–McGrow-Hill, Budapest. 675–712.
- TURNER, Victor (2003): *Határtalan áramlás* (ford. Matuska Ágnes). Kijárat Kiadó, Budapest.
- UJVÁRY Zoltán – EPERJESSY Ernő – KRUPA András (szerk.) (1991): *Nemzetiség – Identitás: A IV. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai*. Ethnica, Békéscsaba–Debrecen.
- UNTERMAN, Alan (1999): *Zsidó hagyományok lexikona*. (ford. Jáger Orsolya – Blázi Zsuzsa). Helikon, Budapest.
- VRIES, Simon Philipe De (2000): *Zsidó rítusok és jelképek* (ford. Jólesz László). Talentum Kiadó, Budapest.
- WIESEL, Elie (2007): *Bölcsék és történeteik. Bibliái, talmudista és haszid mesterek arcképei* (ford. Kovács Lajos). Partvonal Kiadó, Budapest.
- WOLFF, Hans Walter (2001): *Az Őszövétség antropológiája* (ford. Blázi György). Harmat, Budapest.
- ZEMPLÉNI András (2000): Hallgatni tudni. *Tabula* 2. 181–214.
- ZBOROWSKI, Mark – HERZOG, Elizabeth (1962): *Life is with people: The culture of the shtetl*. Schoken Books, New York.

Kicsoda az ember? Hogyan születünk, örülünk, birkózunk meg problémáinkkal, és mi ad értelmet életünknek és halálunknak? Miért reménykedünk, szeretünk, gyűlölünk, ragaszkodunk egymáshoz és magunkhoz? Mi a közös bennünk, és mi az, ami elválaszt egymástól bennünket? Feltárható-e bármilyen törvényszerűség arról, hogy milyenek vagyunk, mit és miért teszünk, mondunk vagy gondolunk, hogy mit találunk szépnek vagy értelmesnek?

A kulturális antropológia az emberiséget egységesnek, az embereket minden tekintetben egyenrangúnak tartja. Ennek tükrében a fenti kérdések is univerzálisak. A rájuk adott válaszok ugyanakkor sokszínűek. A különböző kultúrák másként fogalmazzák és választják meg ezeket a kérdéseket, nem beszélve az egyes kultúrákon belüli csoportokról, társadalmi rétegekről, szubkultúrákról, generációkról, és ezeken belül is az egyes személyiségektől függő, illetve az általuk alakított vagy újfogalmazott válaszlehetőségekről.

A kultúra, még ha nem is válik láthatóvá, ott van velünk, bennünk él. Ettől olyan szép, tökéletlen, törékeny és izgalmas kihívás a kultúra megértésének és leírásának hivatása.

PAPP RICHÁRD könyve lehetőséget ad arra, hogy megismerjünk olyan „univerzális” és gyakran magától értetődőnek tűnő fogalmakat, amelyeket a kultúrák, vallások, társadalmi csoportok egymástól különböző módon értelmeznek és élnek meg. A könyv különböző kulturális valóságokból hozott példáinak segítségével újra és újra rácsodálkozhatunk arra, hogy éppen különbözőségeink megértése által fedezhetjük fel a minket összefűző emberi tapasztalat mélyen közös voltát.



ISBN 978-963-284-241-7



9 789632 842417