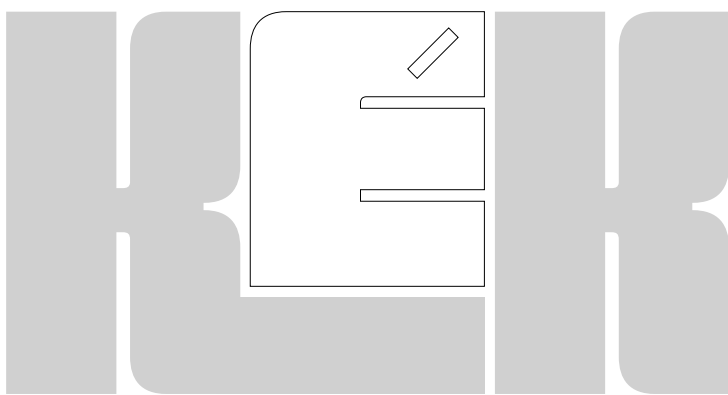


Kultúra és Közösség
művelődéstudományi folyóirat

Test és lélek



Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Lapunk szerkesztősége az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézetében működik.



Nemzeti Kulturális Alap

Támogató: Nemzeti Kulturális Alap Folyóirat Kiadási Kollégium

Eszmei támogató: Magyar Szociológiai Társaság, Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Számunk szerkesztése Papp Richárd és A.Gergely András munkája.

Képanyagunk ezúttal Alföldi László András jóvoltából került oldalainkra.

<http://andraslaszloalfoldi.blogspot.hu/>

Főszerkesztő: Tibori Tímea

Főszerkesztő-helyettes: A.Gergely András

A szerkesztőbizottság tagjai:

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

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

Szerkesztőség címe:

MTA TK SZI

1096 Budapest, Haller u. 88.

+3630 99 00 988

www.kulturaeskozosseg.hu

Kiadja: Belvedere Meridionale

www.belvedere.meridionale.hu

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

www.s-paw.hu

Felelős vezető: Szabó Erik

ISSN 0133-2597

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

A lap ökotudatos szellemben készül.

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Drubina Kamilla: <i>Testaktivizmus a közösségi média fénykorában, avagy meghaladható-e az egyik szépségideál?</i>	5
Tóth Ágnes: <i>Nő és férfi?</i>	15
Babits Antal: <i>Magyar gólemek, avagy test és lélek találkozási pontjai – bibliográfiai kísérlet</i>	25
Horváth Júlia Borbála: <i>Pristine modernity (The History of Women by Men I-II.) On the phylogenetic background of gender stereotypes</i>	31
Csernus Fanni: <i>Testi és lelki határokon túl. A családon belüli erőszak pszichológiai, szociológiai és statisztikai megközelítése</i>	43
Szabó Miklós: <i>Isbi agya – moralitás kérdései testről és lélekről</i>	55
Papp Richárd: <i>Body and soul, and that's all? Test és lélek kulturális jelentéseiről</i>	65
A.Gergely András: <i>Test-kép, Más-kép, Lét-képzetek</i>	73
Turóczy Ildikó: <i>Szellemekkel társalgó</i>	87
Almási-Szabó Lili: <i>„Ahol az Ég és a Föld összeér” – Út menti halálhelyek Chilében</i>	95
Zörgő Szilvia: <i>Pszichoszociális etiológia a hagyományos kínai orvoslást alkalmazók körében</i>	107
Povedák István: <i>Roma példaképek és identifikációs minták</i>	121

SZEMLE

A.Gergely András: <i>Az élet teste, a művészet lelke. Sebastião Salgado kiállítása után</i>	131
Bihari Mihály: <i>Pályakép a szociológia sodrásában – Gázsó Ferenc új kötetéről</i>	135
Szerzőink	139
TIT Stúdió Egyesület „Harmonizációs programok”	141



TESTAKTIVIZMUS A KÖZÖSSÉGI MÉDIA FÉNYKORÁBAN, AVAGY MEGHALADHATÓ-E AZ EGYSÍKÚ SZÉPSÉGIDEÁL?

Absztrakt

A tanulmány célja, hogy rámutasson a test megjelenését érintő társadalmi elvárások és az ebből a nyomásból fakadó belső feszültségek közötti összefüggésekre, amik később mentális és fizikai tüneteket is produkálhatnak, továbbá hogy a közösségi médiában felbukkanó, a korábbiaktól gyökeresen eltérő testalkatú modellek és az ő nevükkel fémjelzett aktivizmus hozott, vagy a jövőben hozhat-e valós változást. Tény, hogy a „plus size” térnyerése a divatiparban, s legfőképp nagyobb láthatósága a médiában számos példaképpel szolgál a nagyobb méreteket hordó nők számára, az önmaguk elfogadása felé tett lépéseket erős szembeszél rombolhatja: gyakran úgy tűnik, hogy a közvélemény még nem érett meg arra, hogy a szépséget szélesebb skálán definiálja.

Abstract

The paper aims to point out the connections between the pressure from society to reach an 'ideal size of body' and stress it causes in individuals, which might cause physical symptoms and affect mental health. A key issue is whether recently started activism hallmarked with plus size models' names brought change, or do they have the potential of significant influence in the future? Though plus size modelling and its growth in the beauty industry provides role models for women and girls with diverse body types, while making steps towards self-acceptance, they still face a public opinion which might not be ready to embrace a broader, more diverse beauty concept.

A XXI. századi nyugati társadalmakban a test, amely körülvesz minket, és a társadalom, ami tesztünket veszi körül – mondhatni – nincs jó viszonyban egymással. A test küzd és küszködik, hogy színében, formájában, méretében, megjelenésében és megannyi más aspektusban megfeleljen annak, amit a társadalom elvár tőle, vagy amit az rákényszerít. Ez a küzdelem több-kevesebb sikerrel kö-

zelebb viszi a testet ahhoz a képhez, aminek megfelelni hivatott, de egyúttal olyan messzire viszi a lélektől, mint amilyenre talán soha korábban nem volt példa.

Akár egy évszázadot is visszautazhatunk az időben, onnantól fogva egészen napjainkig igaz, hogy a mai értelemben vett Nyugaton nagyjából évtizedenként változik az aktuális szépségideál. Minden korszaknak saját technológiai fejlettségéhez igazodva meg voltak azok a csatornái, amelyeken kommunikálták az adott kor elvárásait: kisfiús, szögletes testalkat, teltkarcsú vagy éppen magas, sportosan izmos és gömbölyded egyszerre. Az ilyen ütemben váltakozó testideál természetesen azt is eredményezi, hogy ugyanaz a test az ünnepezt tökéletességből rövid idő alatt említésre sem méltóvá válik, anélkül, hogy bármilyen tekintetben is változna.

A szépségideál változását a szépség- és divatipar diktálja, és a média juttatja el a „fogyasztókhöz”. A nyomás, hogy folyamatosan újabb és újabb elvárásoknak kell megfelelni, csak az érem egyik oldala. A digitalizáció térnyerésével beköszöntött ugyanis a vizuális anyagok manipulációjának kora, amely végleg lebont minden határt a valóság és az ideál között. A digitális fotószerkesztés a kezdeti etikai aggályokon gyorsan felülemelkedve immáron olyan szépségstenderdet állít a nők elé, amely nem csak az „átlagember” számára elérhetetlen, hanem valójában nem létezik: maga a modell, aki a fotón szerepel, sem néz ki úgy, mint ahogyan a címlapon megjelenik. A képmanipuláció nem titkolt gyakorlat, mindenki tisztában van azzal, hogy a (divat)fotók messze rugaszkodnak a valóságtól, mégsem szűnik meg a társadalmi nyomás, amely azt sürgeti, hogy erre a képszerkesztőben létrehozott ideálra hasonlítsanak a nők, hiszen ez a vonzó, ez a kívánatos.

Az állandó nyomás számos csatornán köszön vissza, menekülni előle lehetetlenség. Szembejön az utcán, az üzletekben, a magazinokban, az éttermekben, a tömegközlekedési eszközökön, a televízióból, az online térben és a leghétköznapibb beszélgetésekben is, folytonos szorongást, megfelelési kényszert, testképzavart és komoly mentális és fizikai problémákat okozva. A következő oldalakon azt boncolgatom, meddig feszíthető a húr, eljutottunk-e az utolsó lépésig, ahonnan nincs tovább?

Mikor sokall be a (női) társadalom, és mik azok a kezdeményezések, amik szembefordulnak az eddigi tendenciával, és az irreális elvárások hamvain egy újfajta, nyitottabb szépségdefiníciót próbálnak biztosítani? Ahol nem csak a test számít, és nem csak egyféle szépség létezik.

A közösségi média és az online tér szerepe a testkép formálásában

A mai nyugati szépségideál a magas, karcsú, sportosan izmos ugyanakkor kerekded testalkat, ami igencsak magasra teszi a mércét azon sokak számára, akik nem tudnak, vagy nem akarnak szembeszállni az elvárásokkal, és mindent megtesznek azért, hogy ennek megfeleljenek. Van azonban egy nem új keletű, de napjainkban egyre jobban kibontakozó mozgalom, amely azt hirdeti, hogy a teltebb nők is szépek és vonzóak, az emberi test önmagában gyönyörű és változatos, valamint hogy nem attól leszünk boldogok benne, ha egy kívülről ránk erőltetett ideálra próbáljuk formálni, hanem attól, ha valós kapcsolatot alakítunk ki testünkkel: megtanuljuk szeretni és elfogadni azt.

A modellvilág epicentruma a mindenkori női testideál reprezentációjának, ami ugyan folyamatos változásban van, mégis elkerüli a teltebb, némi felesleggel rendelkező test hirdetését. A női társadalom jelentős része ettől függetlenül mindig is máshogy nézett ki, mint azok a nők, akik a plakátokról visszamosolyogtak rájuk. Őket képviselve, de leginkább a piaci rést felfedezve indult el a „plus size”¹ modellipar térnyerése. Már az 1950-es években fotóztak „plus modelleket”, de kifejezetten rájuk specializálódott ügynökségek csak az 1970-es években alakultak, először az Egyesült Államokban. A plus modellek tevékenysége évtizedeken keresztül a divatvilágra fókuszált, annak is csak egy kisebb szegmensére, amely lehetőséget hagyott arra, hogy a mainstream („straight size”) modellek, akik továbbra is nemcsak a ruhák, hanem a testalkat terén is diktálták a divatot, a végtelenségig soványodjanak, s általuk ez a szépségkép vegye át az uralmat. A mélypont abban az időszakban kezdődött, amikor a trendszetter modellek homorú mellkassal, kilátszó

1 A „plus size” modellek a „straight size” modellekkel szemben definiálhatóak: ők nem a klasszikus modelltalakkal rendelkező, hanem annál nagyobb méretű nők, akik a modellszakmában dolgoznak. Az, hogy ki számít plus size modellnek, különböző méretezések szerint változó, de hazai viszonylatban 42-es méretnél kezdődik.

bordákkal és szegycsonttal vonultak a kifutón – a példaképek pedig továbbra is ők voltak.

Nagyjából a 2000-es évek első felében indult meg a folyamat, ami az addig csaknem ismeretlen és elenyésző számban diagnosztizált étkezési zavarokat, mint az anorexia nervosa és a bulimia nervosa pillanatok alatt ismertté tette. Ebben az időben – kis túlzással – a szélesebb ismeretségi körben körülnézve szinte mindenki találhatott valakit, aki érintett volt a betegségek által.² Mindez kiemelkedő arányban sújtotta a tinédzsereket, akik az ideálisnak elkönyvelt, csont-sovány test eléréséhez szinte minden ételről teljesen lemondtak, a fogyást pedig egy idő után nem csak nem tudták megállítani, de nem is érzékelték, hogy erre szükség lenne.

Szintén ezekben az években indult útjára a mai életünket 7/24-ben átszövő közösségi média első pionírjaként a Facebook, amelyet néhány évvel később követett az Instagram is.³ Kutatások szerint ez a két felület komolyan befolyásolja a fiatalok testképét és önértékelését, ami nem is csoda – rengeteg időt töltenek a közösségi média-oldalokon, ahonnan koncentráltan kapják az ingereket –, többek közt a téren is, hogyan kellene kinézniük. Igaz, egyes kutatási eredmények azt igazolják, hogy a nők saját testüket elsősorban személyes találkozásokkor viszonyítják másokhoz, ezt a közösségi média-felületek követik, megelőzve a klasszikus médiaplatformokat (pl. magazinok), viszont a közösségi oldalakon történő összehasonlítás van legerősebb befolyással hangulatukra: ez veszi el leginkább a jókedvüket.⁴ A nyomást nem csak az növeli, hogy mindenhol a reklámok, televíziós személyiségek, modellek és színésznők karcsú, formás, kisportolt alakja köszön vissza rájuk, de ismerőseik közt is sokan lépnek az „átváltás útjára”, amit gazdagon dokumentálnak

2 Az Egyesült Államokban 2011-ben 30 millió érintettől tudtak. Forrás: Get the facts on eating disorders. *National Eating Disorders Association*, USA. URL: <https://www.nationaleatingdisorders.org/get-facts-eating-disorders>

3 A Facebook világszerte, minden 13. életévét betöltött potenciális felhasználó számára 2006-ban vált elérhetővé, az Instagram ugyanilyen széles körben 2012-re terjedt el – ekkorra vezették be ugyanis a nem csak iOS, de Androidos készülékeken is futó verzióját.

4 Jasmine Fardoulya – Rebecca T. Pinkus – Lenny R. Vartanian 2017 The impact of appearance comparisons made through social media, traditional media, and in person in women's everyday lives. In *Body Image* 20, URL: [http://www2.psy.unsw.edu.au/Users/lvartanian/Publications/Fardouly,%20Pinkus,%20&%20Vartanian%20\(2017\).pdf](http://www2.psy.unsw.edu.au/Users/lvartanian/Publications/Fardouly,%20Pinkus,%20&%20Vartanian%20(2017).pdf)

is közösségi média-profiljaikon. Innentől kezdve viszont már a baráti körből is érkezik a nyomás, ami immár teljesen átszövi az életet.

Az ideáltól való távolságot mindenki érzékeli saját testén, ami ha önmagában nem lenne elég nyomasztó, a kortársak kőkemény ítéletei még inkább megkeserítheti azok életét, akik nem tudnak, vagy nem akarnak beállni a sorba. Egy teltebb alkátú tizenéves zaklatásnak van kitéve szóban, akár iskolai környezetben, ami nem ritkán folytatódik online, de van, hogy csak ezen a platformon létezik. Ezt nevezik cyberbullyingnak („kiberzaklatás”), ami elől menekülni jóformán nem is lehet, és ami a zaklató számára a legbiztonságosabb platform, hiszen nem kell személyesen konfrontálódnia (akár teljesen idegenként is kapcsolatba léphet valakivel), és tette jó eséllyel sosem kerül leleplezésre, mivel a megszégyenítésből fakadóan az áldozat nem szívesen beszél róla senkinek – az ő közreműködése nélkül pedig nehezen fedhető fel az online zaklatás.

Az irreális testideál tehát kettős nyomást helyez a női társadalomra: egyrésztől elvárást támaszt mindenki felé, majd azokat, akiket hatalmába kerített, azok ellen fordítja, akik különböző okok miatt nem felelnek meg az ideálnak, és esetleg még csak nem is próbálnak megfelelni neki. 2006 és 2008 között kevesebb, mint két év alatt az anorexiát és bulimiát, valamint az általuk elérhető testet hirdető oldalak száma 470%-kal⁵ nőtt. Ezzel párhuzamosan a személyes tartalmakat közlő oldalak száma 455%-kal⁶ nőtt, ami rávilágít arra, hogy a közösségi média-felületek és blogok térnyerése milyen komoly tényezővé vált a virtuális térben. Ezek az oldalak nem csak propagálják és idealizálják⁷ a betegesen sovány testalkatot, hanem különböző fórumokon kapcsolatba is léphetnek azok, akik ilyen testre vágnak. A fórumozók „segítik”, tippeket látják egymást, valamint lehetőség nyílik fotót is feltölteni magukról, amit a többiek kíméletlenül kritizálnak.

Egy 14 éves anorexiás lány így mesélt saját élményéről:

„Volt néhány kiló feleslegem, és találtam egy szuper oldalt, ahol az emberek fogyási tippeket adtak egymásnak. Fel is töltöttem magamról egy képet, amire 47-

5 2008 International Internet Trends Study by Optenet, 2008. URL: <http://www.optenet.com/mailling/pdfs/TrendReport.pdf> (Letöltve: 2017.08.02.)

6 2008 International Internet Trends Study by Optenet, i. m.

7 Az anorexiát népszerűsítő online portálokat gyakran „pro-ana” oldalaknak is hívja a szakirodalom.

en kommenteltek, többnyire arról, hogy milyen kövér vagyok. (...) Ez az egész nagyon motivált, majdnem 25 kilót fogytam az oldal segítségével”.⁸

Jól mutatja a példa, hogy milyen könnyedén internalizálják a fiatalok a külső kényszert. Olyannyira magukévá teszik az elérhetetlen, rájuk kényszerített célokat, hogy észre sem veszik a helyzet abszurditását: komoly kritikáért, megalázó kifejezésekért hálásak, motiváló erőként tekintenek rájuk, amelyek hozzásegítik őket új keletű céljuk eléréséhez. Mindez önértékelési problémákhoz, önbizalomhiányhoz, kirekesztődéshez, önutálatához vezethet. Elképesztő számokat találunk arról, hogyan torzul a nők testképe és saját testükkel való elégedettség. A 6-8 éves kislányoknak több mint fele számára az ideális test vékonyabb, mint a sajátja, és minden negyedik 7 éves gyerek diétázott már életében.⁹ A felnőtt nők 71%-a rendszerint kihagy fontos eseményeket (úgy mint állásinterjú, családi összejövetel, stb.), ha úgy érzi, nem néz ki megfelelően.¹⁰

A probléma súlyossága

A teljesíthetetlen elvárások nemcsak azok életét sújtják, akik komoly testsúlyproblémákkal küszködnek, hanem azokat is érintik, akik – ha nem lenne radikális összehasonlítási alap – teljesen átlagos testsúllyal rendelkeznek és testtömeg-indexük jócskán az egészséges tartományba esik. Nem csak felnőttekről van szó – egyaránt érinti ez a tinédzser vagy gyermekkorú lányokat is. A stressz teljesen egészséges szervezetben is kialakíthat olyan tüneteket vagy hajlamokat, amelyek a későbbiekben étkezési zavarokat okoznak, és így vezetnek elhízáshoz, ami még tovább súlyosbítja az ideáltól való eltérés lelki terheit. Ezeknek egyik komoly faktora a szé-

8 Christopher York: Eating Disorders: How Social Media Helps Spread Anorexia And Bulimia in Young People. *The Huffington Post UK*. 2012. október 13. URL: http://www.huffingtonpost.co.uk/2012/10/12/social-media-anorexia-bulimia-young-people_n_1962730.html (Letöltve: 2017.07.30.)

9 *Children, Teens, Media and Body Image*. A Common Sense Media kutatása, 2015. URL: <https://www.commonsensemedia.org/research/children-teens-media-and-body-image> (Letöltve: 2017.08.02.)

10 New Dove Research Finds Beauty Pressures Up, and Women and Girls Calling for Change. In *PR Newswire*, 2016. június 21. URL: <http://www.prnewswire.com/news-releases/new-dove-research-finds-beauty-p pressures-up-and-women-and-girls-calling-for-change-583743391.html> (Letöltve: 2017.08.02.)

gyenérzet. A testünk iránti szégyent mi más keltethetné, mint egy másik test, amihez képest a miénk kevésbé szépnek, kevésbé vonzónak ítéltetik. Amikor egy társadalmat olyan mértékben behálózunk a külsőségek iránti megfelelési kényszerek, mint a mai nyugati társadalmakat, a testünk miatt érzett szégyen minden napunkat és az életünk minden szegmensét befolyásolja.

Első lépésben az ember nem érzi jól magát a testében, ennek megfelelően bármibe is öltözteti azt, nem fog tetszeni, amit lát. Kerüli a tükröket, és súlyosabb esetekben már az embereket is. A szociális élet hanyatlásnak indul, főleg, ha a testét érő megvető tekintetek és verbális agresszió állandósul. Idővel – megint csak – internalizálja a kritikát, jogosnak érzi, ha valamilyen közegből kinéznek, magától értetődőnek veszi, hogy bizonyos dolgokat nem tehet meg, mert *kövér*. Nem vehet fel fürdőruhát, nem mehet el egy szórakozóhelyre táncolni, vagy menjünk még tovább: egyáltalán be sem teheti oda a lábát.¹¹ Magányossá válik, kerüli vagy elutasítja a kapcsolatokat, ezáltal egyre hajlamosabbá válik a depresszióra, amiből egyre nehezebben léal ki. Mindezt azért, mert a teste nem közelíti meg azt, amit a társadalom elvárna tőle – s ekkorra már ő is elvárna saját magától. Ezt a lefelé húzó spirált erősíti minden, akármerre lép az életben. Nem kell extra méretekkkel rendelkezni ahhoz, hogy az ember ne kapjon ruhát magára a népszerű márkák üzleteiben, ami megint csak igazolja: „*túl nagy*”, „*nagyobb, mint amilyennek lennie kéne*”.

A plus size modellektől a testaktivistákig

Ezt a trendet igyekeznek megtörni egy viszonylag új keletű mozgalom, mintegy visszahódítva a közösségi médiát, amely ha korábban egyik kezével el is vett, most másik kezével mintha (vissza)adni látszana. A folyamat a plus size modellparból indult, és feminista ideológiából merít. Mára komoly mozgalmá nőt te ki magát – igaz, ez tőlünk nyugatabbra, és mindenekelőtt az Egyesült Államokban érzékelhető leginkább.

Ahogy már fentebb említettem, a plus size modelling eleinte mindenekelőtt az ipart szolgálta ki, gazdasági érdekek mentén szerveződött. Egyértelmű változást hozott azonban a közösségi média

11 Whitney Thore: Living without shame: How can we empower ourselves című TEDx beszéde, Greensboro 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aaXBYcfVYZM> (Letöltve: 2017.08.03.)

térnyerése, ahol az egyéni hangok felerősödtek, és példátlanul széles közönséghez juthatnak el, nagy földrajzi távolságokat is áthidalva. Ma bárkiből lehet influencer, ha megtalálja – vagy ki tudja alakítani – célcsoportját: a rendkívül sokszínű közösségi média-profilokból ugyanis mindenki kedvére válogathat. A médiafogyasztás individualizálódik, s bár még mindig óriási a befolyásoló képessége, immár az egyénnek is van beleszólása abba, hogy mit fogyaszt. A korábban csak marginális szerephez jutó plus modellek lubickolnak a közösségi médiában, és ünneplik a testek sokféleségét – elsősorban persze a teltebb alkat létjogosultságát. Közülük az egyik legismertebb és legfoglalkoztatottabb modell az amerikai Ashley Graham, akit jelenleg 4,7 millióan követnek az Instagramon, ahol az oldal indulása óta oszt meg tartalmakat. Az elmúlt öt év leforgása alatt érdemes végignézni, milyen hashtagekkel (kulcsszavak, amelyek keresőszóként – címkéként – funkcionálnak a képek alatt) töltött fel képeket. Legkorábbi fotóinál a hívószó a #plussizemodel volt, ez tehát még az az időszak, amikor nem társult hozzá különösebb társadalmi szerepvállalás vagy aktivizmus. Idővel aztán megjelentek az üzenetértékű kulcsszavak, úgy mint #curvyissexy,¹² #sexybeyonsize¹³ vagy #beautybeyonsize,¹⁴ szembeszegülve azokkal a nézetekkel, amelyek szerint a teltebb test nem vonzó (vagy akár egyenesen taszító), mostanra pedig bemutatkozásában modellként és „testaktivistaként” (body activist) definiálja magát. Saját, személyes védjeggyé tette a #beautybeyonsize hashtaget, mint ahogy a plus modellezakma egyik legismertebb, legnagyobb mérettel rendelkező Instagram bloggere, Tess Holliday az #effyourbeautystandards-et, amellyel azt fejezi ki: magasról tesz arra, a társadalom milyen szépségideált próbál ráerőltetni. Mindezt a modellek nem (teljesen) öncélúan végzik, hiszen fotóblogjaikkal inspirálni, motiválni szándékoznak mindenkit, aki testalkata vagy mérete miatt valaha is szembesült azzal, hogy nem tartozik a „tökéletes testűek” közé.

A csont-sovány testideálra adott legkorábbi reakció a „fat activism” (szó szerint: kövér aktivizmus) volt, amely egyrészt igyekezett visszahódítani és normalizálni a „kövér” szót, mint jelzöt, másrésztől

12 Jelentése: *a teltebb szexi*, azaz a teltebb alkat is szexi. A „curve” szó nehezen fordítható magyarra, plus size témában a magyarban is sokszor inkább az angol kifejezést használják, közeli fordítása lehet még a „kerekded”.

13 Jelentése: *bárki lehet szexi*, mérettől függetlenül.

14 Szó szerint: *a szépség a méretek felett áll*, azaz nem a ruhaméret határozza meg a szépséget.

élesen kritizálta a sovány testkép-sztenderdet, ami valósággal megnyomorítja a kövér emberek életét. Konkrét szembefordulásról beszélhetünk ez esetben a karcsúságot hirdető tömegmédiával és divatvilággal. A mozgalom képviselői „sovány privilégiumról” beszélnek, és céljaik közt szerepel például az is, hogy a kövér test nem csak elfogadott, de akár favorizált is lehessen a sovánnyal szemben.¹⁵

Egy ezeknél jóval széleskörűbb, testtel kapcsolatos elvárásokra reflektáló mozgalom a „body positive” (szó szerint: testpozitív) nevű, amely az emberi testtel kapcsolatos teljes elfogadást hirdeti: itt nem csak testalkattól vagy mérettől, hanem bőrszíntől, bőrhibáktól, testi hiányosságoktól vagy éppen sebhelyektől függetlenül minden test elfogadását támogatják. Sokan sokféleképpen definiálják a „testpozitív” attitűdöt, de mindenképpen része a saját és mások testének elfogadása, a saját testünk szeretete és a sokszínűség ünneplése.¹⁶ A mozgalom inkluzivitása folyamatosan hangsúlyozott, itt tehát sem a kifejezetten sovány, sem a túlsúlyos testalkattal rendelkezőket nem ér(het)i kritika, a közös minimum a feltétel nélküli elfogadás. Éppen emiatt sokan kritizálják is a mozgalmat (és gyakran a plus size kampányokat is), mondván, hogy egy kifejezetten vékony, vagy átlagos testalkatú nő – még hogyha nem is felel meg a mindenkori testideálnak – könnyen hirdetheti a test elfogadását és önmagunk szeretetét, hiszen nem szembesül olyan mértékű megbélyegzéssel, mint kövér társai. Éppen ezért nem is hiteles képviselője a mozgalomnak – mondják –, mert normalizálja a képet és végül arra erősíti rá, ami ellen a mozgalom definiálja magát: bizonyos testalkatokat kevésbé vonzóknak, kevésbé elfogadhatónak tüntet fel – még ha nem is direkt módon.

A kritikákkal együtt látni kell, hogy valami mégis megmozdult a kezdeményezésnek köszönhetően, ami egyebek közt a következő, kulcsfontosságú tényezőknek tudható be:

1. *A közösségi média lehetőségeinek kihasználása: olcsó, bárki által hozzáférhető, szinte korlátlan tartalom és tér áll rendelkezésre mind az olvasó, mint a szerző számára.*
2. *Új típusú példaképeket állít a fiatalok elé. Választási lehetőséget biztosít, alternatív hangokat emel a virtuális színpadra, önbizalmat ad.*
3. *Hiteles, személyes, közvetlen és eredeti – lehetővé teszi az „akár én is lehetnék” - élményt.*

15 Charlotte Cooper: *What's fat activism?* Limerick-i Egyetem, Szociológiai Intézet, 2008. URL: <http://www.ul.ie/sociology/docstore/workingpapers/wp2008-02.pdf>

16 *The Body Positive*. <http://www.thebodypositive.org/>

Pótolhatatlanok a pozitív üzenetek, és azok a többnyire hiteles példák, amelyeket a modellek és aktivisták aprólékosan dokumentált életükkel állítanak. Jellemző a negatív élmények, kudarcok „szépséghibák” vagy épp tökéletlenségek hangsúlyozott bemutatása is, amely arra hivatott emlékeztetni, hogy az ismert, sikeres emberek sem tökéletesek, nekik is vannak küzdelmeik: lépéseket tesznek azért, hogy az idealizált, megkomponált világ (még ha az plus size is) torzított képét lebontsák. Ilyen például, amikor narancsbőrös testrészekről, vagy szülés utáni testükről osztanak meg képeket a közösségi médiában. A népszerű profilok követői ezt a gyakorlatot is másolni kezdték, mostanra nők ezrei „vállalják fel” online közzétett fotókon testük olyan részeit, amit korábban takargatni próbáltak. Trendé vált, hogy egy kifejezetten előnyös fotóval egyszerre tesznek közzé olyan képet, amin egy kevésbé előnyös testhelyzetben jelennek meg, hangsúlyozva, hogy a két fotó néhány másodpercnyi különbséggel készült. Ezzel is arra kívánnak rámutatni, hogy a retusált, jó szögű fotózott képek torz valóságot festenek, amire nem érdemes vágyani, hiszen mesterkéltek. Ennek a gyakorlatnak a legelső lépése volt, amikor ismert színésznők, énekesnők retusálatlan fotózást vállaltak egy-egy magazin számára, majd később közösségi oldalaink smink nélküli fotókat osztottak meg magukról. Ezeken úgy engedték látni magukat, ahogyan egyébként sosem láthatjuk őket, ezzel is újabb lépést téve a sztárvilág és a kreált ideálképek dekonstrukciója felé. Az ilyen jellegű képek, divatfotók elkezdtek bebetörni a mainstreambe is. Ennek hátterében természetesen – újfent – jól megfontolt gazdasági érdekek is állnak, ugyanakkor egyre több márka tette arculatának valamint kommunikációjának részévé vagy alapkövévé a diverzitást, a természetességet.

Ismert a Dove *Real Beauty (Valódi Szépség) kampánya*, amely szintén sok kritikát kapott azért, mert ugyan nem modellalkatú, de teljesen átlagos és arányos testalkatú, hibátlan bőrű, szép arcú fiatal nőekkel dolgozott, ami a kritikus hangok szerint éppen úgy nem sokszínű, mint a sovány modellekkel készült kampányok.

A különböző, egyébként mainstream divatmárkák plus size kampányait is sorozatosan érik kritikák, mivel ha kampányaikban a klasszikus modellalkattól eltérő testű modelleket is alkalmaznak, erre kerül a kommunikációs fókusz, ezáltal pedig elvész a legfontosabb üzenet: nem kell, hogy üzenetértéke legyen annak, ha 6-os méret helyett 12-es, vagy 14-es méretű modelleket is alkalmaznak egy fotózá-

son. Arról nem is beszélve, hogy több nyugati társadalomban ezek a méretek még mindig kisebbek, mint az ott élő nők átlagos ruhamérete. Ennek jó ellenpéldája a H&M 2013-as fürdőruhakampánya, amelyben a Jennie Runk plus size modellel készült fotóanyagot mindenféle megkülönböztetés, figyelemfelhívás nélkül, az úgynevezett straight-size modellekkel készült anyaggal együtt használták fel. Sokaknak ezáltal valószínűleg fel sem tűnt a különbség.

Hogyan hat az „egészségesebb” vizuális diéta?

A képanyag, amit folyamatosan látunk, befolyásolja preferenciáinkat, illetve behatárolja azt a teret, amin belül elképzeljük a „normálisat”. A szakirodalomban ezt „vizuális diétának” hívják, a jó hír pedig az, hogy a diéta, s ezáltal preferenciáink is alakíthatóak. Kutatások is kimutatták, hogy minél többet látunk egy bizonyos testalkatból, annál elfogadhatóbbnak tekintjük azt.¹⁷

A hivatkozott kutatásban laboratóriumi körülmények között végeztek kísérletet: először fej nélküli, vagy vékony, vagy kövér testalkatokról mutattak képeket a kísérletben résztvevőknek – az ábrázolt női testek egyformán sűrű kezeslábast viseltek. Másodsorban különböző testalkatú, elegánsan öltözött, alkalmi viseletben levő nőkről mutattak fotókat, végül pedig felmérték, hogy ki milyen testalkatot preferál. Eredményül azt kapták, hogy aki több vékony alkatú testet látott, a vékony testalkatot, aki teltebb testeket látott, a teltebb testet választotta szívesebben, ugyanakkor az elegánsan öltözött nőket – testalkattól függetlenül – mindkét csoport preferálta a kezeslábast viselő testekhez képest. Ez a kutatás rávilágít arra, hogy ízlésünk milyen könnyedén formálható, s ezáltal milyen káros, ha a minket körülvevő vizuális térben és felületeken csak egyféle testalkat jelenik meg elfogadhatóként. Jó hír azonban, hogy egy tudatosan alakított „diéta” olyasmire is meghozza az étvágyat, amit korábban eszünkbe sem jutott volna kipróbálni. Ezért lehet jelentős szerepe és fontossága annak, hogy a testalkatok és méretek sokszínűsége minél szélesebb

17 Lynda G. Boothroyd – Martin J. Tovée – Thomas V. Pollet 2012 Visual Diet versus Associative Learning as Mechanisms of Change in Body Size Preferences. In *PLoS One*, 7(11): e48691. Online publikálva: 2012.11.07. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3492445/> (Letöltve: 2017. 08. 01.)

körben terjedjen el és normalizálódjon – a folyamat ugyanis megfordítható, de legalábbis visszaterelhető egy egészségesebb útra.

„Nagy méret? Inkább: az én méretem”¹⁸

„Olyan nagy hangsúlyt fektetünk a külsőségekre – nem csoda, hogy annyit szenvedünk belül”¹⁹ – mondja Ashley Graham, a már említett plus size modell. Testaktivistaként saját példájával szeretné bátorítani a fiatal nőket arra, hogy fogadják el és szeressék önmagukat úgy, ahogyan vannak, és ne hagyják, hogy mások mondják meg, milyen legyen a testük. „A divatszakmából sokan azt mondták, sosem szerepelhetek majd magazinokban, és ne is álmodjak címlapokról. Azt hiszem, sikerült bizonyítanom, hogy tévedtek”²⁰ – hangzik el Graham egyik előadásán, mielőtt felvillan mögötte egy kép: öt magazin címlapján szerepelt alig több, mint egy év alatt – köztük olyan vezető kiadványokról beszélünk, mint például az ELLE.

Talán ennél is nagyobb visszhangot kapott, amikor első „curvy” modellként szerepelt a Sports Illustrated magazin 2015-ös fürdőruha kiadásában, ahol korábban kizárólag tökéletesen kisportolt, szálkásan izmos testű modellek szerepeltek. A változás tehát létezik, és kézzelfogható. Azok a testek, amelyek néhány évvel ezelőtt elképzelhetetlenek voltak címlapokon, most ott szerepelnek. Nem elégszer, és nem elég magától értetődően, de van előrelépés. Graham 13 éves kora óta modellként dolgozik, tinédzserkorát mégis meghatározta a saját testével való küzdelem. Külső megerősítést várt önmaga elfogadásáért, mire rájött: önmagával kell megszerettetnie saját testét. Mára ez sikerült, és most ő vállalkozik arra, hogy a ma küszködő fiataloknak példát mutathasson.

Példaképekre pedig nagyobb szükség van, mint valaha. 2004-ben a lányok és nők mindössze 2%-a látta magát szépnek²¹ – 10 vizsgált ország közül

18 Ashley Graham: Plus Size? More Like My Size. *TEDx beszéd*, Berkeley Valencia. 2015.05.27. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xAgawjzjmjc> (Letöltve: 2017.08.01.)

19 Graham, i. m.

20 Graham, i. m.

21 *The Real Truth About Beauty: A Global Report. Findings of the Global Study on Women, Beauty and Well-Being*. Készült a Dove megbízásából. 2004. URL: http://www.clubofamsterdam.com/content/articles/52%20Beauty/dove_white_paper_final.pdf (Letöltve: 2017. 08. 01.)

Brazíliaiban volt ez az érték a legmagasabb: ott is mindössze 6%. 2013-ra a teljes átlag két százalékot javulva még mindig csak a 4%-ot érte el.²²

Kiken segít a változatosabb vizuális diéta?

A sovány testet idealizáló tömegmédia a társadalom testi és lelki egészségére is rányomja bélyegét, és jelentős szerepet játszik számos mentális betegség kialakulásában. A valóságtól elrugaszkodott testideál miatt a nők egyre kevésbé elégedettek saját testükkel, nagyobb eséllyel alakul ki náluk táplálkozási zavar, ami jó eséllyel testük valamilyen szélsőséges irányba elmozduló torzulását eredményezi majd – gondoljunk csak az anorexiára, vagy az elhízásra: betegesen sovánnyá, vagy kövérré válhatnak azon való küzdelmük során, hogy tökéletessé legyenek.

Több elmélettel magyarázzák a tömegmédia testképre gyakorolt hatását, melyek közül az egyik a társas összehasonlítás elmélete.²³ Az elmélet azt magyarázza, hogyan hat az egyénre környezete: önmagunk megismeréséhez ugyanis másokat veszünk viszonyítási alapként, így értékeljük képességeinket, tudásunkat – és jelenleg: testünket is. Magától értetődik tehát, hogy amennyiben – legyen szó az élet bármilyen területéről – egysíkú ideálkép szövi át a társadalmakat, mindig lesznek, akik adott ideálnak nem tudnak megfelelni, ezért szorongani fognak. Különböző táplálkozási zavarok kialakulásához azonban természetesen nem csak a tömegmédia által gyakorolt nyomás vezethet. Fontos faktor, ugyanakkor számos más tényezővel való együttes jelenléte sokszorosára növeli a betegség tényleges kialakulását. Kockázati tényezők többek közt az alacsony önértékelés, elvált szülők, magas gyermekori BMI (testtömeg-index), visszahúzódo személyiség, korábbi pszichiátriai betegségek, támogató családi háttér hiánya, fogyókúrás, s ezek mellett a sovány testideál internalizálása, valamint a saját testtel való elégedetlenség.²⁴

22 *The Real Truth About Beauty: Revisited*. URL: <https://www.dove.com/us/en/stories/about-dove/our-research.html> (Letöltve: 2017. 08. 01.)

23 Festinger, Leon 1954 A theory of social comparison processes. *Human Relations*, 7:117-140.

24 *Factors that may contribute to eating disorders*. Összefoglaló az amerikai National Eating Disorders Association honlapján. URL: <https://www.nationaleatingdisorders.org/factors-may-contribute-eating-disorders> (Letöltve: 2017.08.02.)

Mindehhez társulva a minden forrásból özőnlő irrealisztikus testideál nyomása gyakran már túl sok annak, akinek az életében az említett kockázati tényezők egyike, vagy közülük akár több is jelen van. A sovány testideál, a „tökéletes” test agresszív vizuális reprezentációja kivétel nélkül mindenkit érint és mindenkihez eljut: legyen nő vagy férfi, idős vagy fiatal, sovány, kövér, vagy átlagos testalkatú. Legnagyobb teherként viszont mégis azokat sújtja, akik enélkül is elég terhet cipelnek már. Azokat, akik kevésbé szerencsések, akik már akkor is küzdelmeket vívtak (leginkább saját magukkal és saját magukban), mielőtt a tömegmédia emlékeztette volna őket arra, hogy a testük sincs jól úgy, ahogy van.

Az alacsony önértékelés, az önbizalomhiány gyakran kudarcélményekből fakad, vagy a pozitív megerősítés hiányából – nehéz eldönteni, hogy az önbizalomhiány okozza-e a visszahúzódo természet, vagy a folyamatos negatív, kirekesztő élmények miatt vonja ki valaki magát a társaságból, mindenestre mindkét helyzetben csak nehezít az, ha a családi környezetből sem meríthet erőt, és onnan sem kap az egyén megfelelő megerősítést vagy támogatást. Arról nem is beszélve, hogy e rizikófaktorok együttállása nemcsak növeli a táplálkozási zavarok kialakulásának esélyét, de az azokból való kilábaláshoz is szinte nélkülözhetetlenül fontos a szűkebb, sok esetben a tágabb család és a barátok kitartó támogatása is. Saját farkába harapó kígyóként a probléma önmagát generálja és termeli újra, és a belőle való kilábalást is borzasztóan megnehezíti.

Az ideális testkép nyomása az egyébként is leginkább veszélyeztetettekre gyakorolja a legnagyobb romboló hatást. „Ép testben ép lélek” – tartja a közhellyé vált mondás. Ma, de legalábbis sokáig könnyedén felválthatta volna a „Szép testben mindegy milyen lélek”, mint alternatív verzió, mára azonban – ezt az optimizmus és a gyakorlat is mondatja – tyúklépésekben ugyan, de közeledünk egy fordított igazsághoz: az ép lélek tesz széppé bármilyen testet. Na meg persze a néplélek, ha megfelelő (vizuális) diétára fogják.

Egészség, vagy testpozitív szemlélet – kell-e választanunk?

A testpozitív mozgalom és a plus size modellek egyre széleskörűbb megjelenésének legnagyobb kritikusa az elhízás egészségre gyakorolt káros hatásait hangoztatók. Legfőbb érvük, hogy az egészség fontossága nem téveszthető szem elől, az elhízottság

pedig drasztikusan növeli több krónikus betegség kialakulásának esélyét, terheli az ízületeket és keringési rendszerünket is.

A kritikusok tömege és véleménye, éppúgy, mint a plus size aktivistáké is, igencsak széles skálán mozog: van, aki az önszeretet és önfogadás fontosságát nem kérdőjelezi meg és nem is teszi egy szűk csoport privilégiumává, azonban a kifejezetten túlsúlyos vagy elhízott test propagálásaként értelmezi bizonyos aktivisták tevékenységét. Ilyen vádak gyakran érik a már szintén említett Tess Hollidayt, akinek testmérete az amerikai méretezés szerinti 26-os (ami európai 58-asnak felel meg). Összehasonlításképpen: az Egyesült Államokban már a 8-as méret is plus size-nak számít, de az átlag amerikai nő 16-18-as ruhákat visel.²⁵

Az inercia-rendszer torz voltát, amelyben a szépség és ideális testméret meghatározásra kerül, mi sem mutatja jobban, minthogy nem csak a ruhaméretetek változnak márkáról márkára vagy kollekcióról kollekcióra, de régióként más és más mérethatárt szabnak a plus size-nak is. Míg az amerikai (US) méretezés szerint a már említett 8-as méretnél kezdődik (ami az európai 40-esnek felel meg), itthon a plus size EU 42-es mérettől indul. A számok mögötti méretek kavalkádjában mire idáig jutunk, teljesen értelmetlenné válik ezek alapján meghatározni, hogy ki a kövér – mégis online fórumokon, de a mindennapos társadalmi diskurzusban is elképesztően bőkezűen ragasztgatják a „kövér” bélyeget teljesen átlagos alkatú nőkre, holott még a plus size alsóbb mérettartományában is bőven elérnek olyan alkatú nők, akiken jóformán nincsen súlyfelesleg, és testtömeg-indexük is az egészséges intervallumba esik. A fitness-modellen túli alkatot már kövérnek bélyegző kritikus tehát a másik véglet a korábban említett skálán, önmagában az egészséges élet(mód) és test hirdetése azonban nem ördögtől való: számos plus size modell és testaktivista is ezt hirdeti.

A *Health at Every Size* (Egészség minden méretben, HAES) mozgalom elmélete tudományos kutatásokra²⁶ épülve népszerűsíti a test elfogadását. Lényege, hogy a diétakultúrával le kell számolni:

25 Deborah A. Christel 2017 Average American women's clothing size: comparing National Health and Nutritional Examination Surveys (1988–2010) to ASTM International Misses & Women's Plus Size clothing. *International Journal of Fashion Design, Technology and Education*. Volume 10, Issue 2.

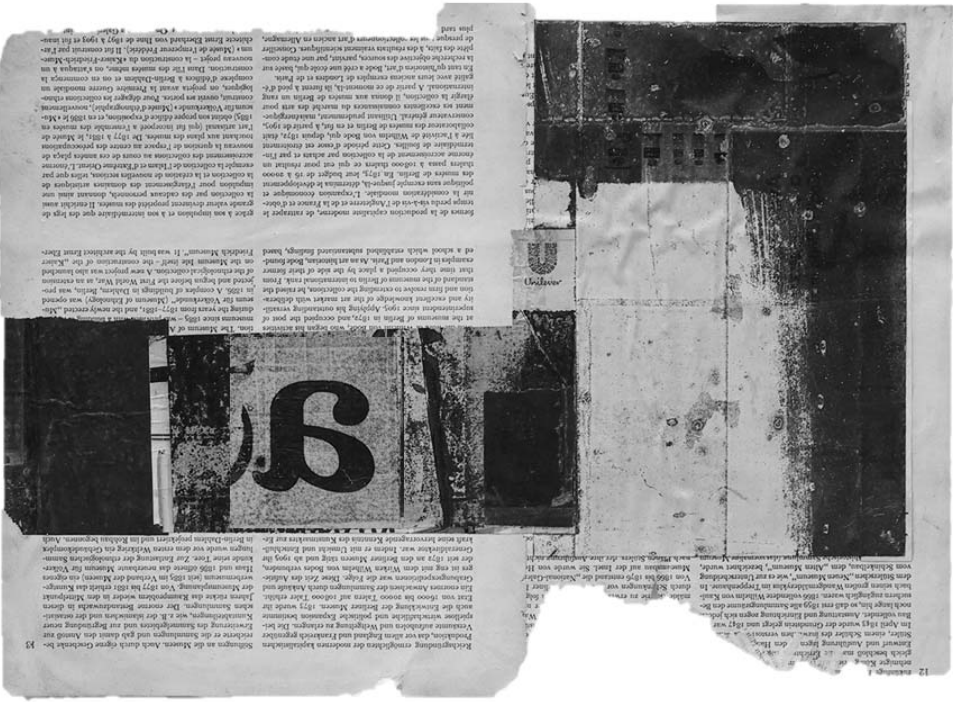
26 A mozgalom az azonos című könyv ideológiájára alapul. Linda Bacon: *Health at Every Size: The Surprising Truth About Your Weight*. URL: <https://lindabacon.org/>

ne azért tegyünk valamit, hogy lefogyjunk, hanem azért, hogy egészségesen éljünk. A mozgalom elfogadó és befogadó minden testalkatú ember irányában, és a testnél előbbre valóvá teszi a lelket: a bűntudat és a szégyenérzet helyett az egyén testével való kapcsolatára helyezi a hangsúlyt. Diétákkal, fogyókúrákkal való kínzás helyett inkább gondoskodjunk a testünkről: egészséges életmóddal és némi odafigyeléssel visszatálhatunk magunkhoz. A Health at Every Size koncepció megálmodója, Linda Bacon szerint minden fogyásra törekvő nő valójában csak jobban akarja érezni magát a bőrében, amiben éppen a fogyáshoz való görcsös ragaszkodás akadályozza. Az egészség, az egészséges viszony önmagunkhoz azonban előbbre való – és ha erre fókuszálunk, a test nem várt módokon alkalmazkodik majd az új, és szokatlan élményhez: az ép lélekhez.

Felhasznált irodalom

- 2008 International Internet Trends Study by *Optenet*, 2008. URL: <http://www.optenet.com/mailling/pdfs/TrendReport.pdf>
- Boothroyd, Lynda G. – Tovée, Martin J. – Pollet, Thomas V. 2012 Visual Diet versus Associative Learning as Mechanisms of Change in Body Size Preferences. *PLoS One*, 7(11): e48691. Online publikálva: 2012.11.07. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3492445/>
- Children, Teens, Media and Body Image*. A Common Sense Media kutatása, 2015. URL: <https://www.commonsensemedia.org/research/children-teens-media-and-body-image> (Letöltve: 2017.08.02.)
- Christel, Deborah A. 2017 Average American women's clothing size: comparing National Health and Nutritional Examination Surveys (1988–2010) to ASTM International Misses & Women's Plus Size clothing. *International Journal of Fashion Design, Technology and Education*. Volume 10, Issue 2.
- Cooper, Charlotte 2008 *What's fat activism?* Limerick-i Egyetem, Szociológiai Intézet, 2008. URL: <http://www.ul.ie/sociology/docstore/workingpapers/wp2008-02.pdf>

- Factors that may contribute to eating disorders.* Összefoglaló az amerikai National Eating Disorders Association honlapján. URL: <https://www.nationaleatingdisorders.org/factors-may-contribute-eating-disorders>
- Fardoulya, Jasmine – Pinkus, Rebecca T. – Vartaniana, Lenny R. 2017 The impact of appearance comparisons made through social media, traditional media, and in person in women's everyday lives. *Body Image*, 20. URL: [http://www2.psy.unsw.edu.au/Users/lvartanian/Publications/Fardouly,%20Pinkus,%20&%20Vartanian%20\(2017\).pdf](http://www2.psy.unsw.edu.au/Users/lvartanian/Publications/Fardouly,%20Pinkus,%20&%20Vartanian%20(2017).pdf)
- Festinger, Leon 1954 A theory of social comparison processes. *Human Relations*, 7:117-140.
- Get the facts on eating disorders.* National Eating Disorders Association, USA. URL: <https://www.nationaleatingdisorders.org/get-facts-eating-disorders>
- Graham, Ashley 2015 Plus Size? More Like My Size. *TEDx beszéd*, Berklee Valencia. 2015.05.27. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xAgawjzimjc>
- New Dove Research Finds Beauty Pressures Up, and Women and Girls Calling for Change. *PR Newswire*, 2016. június 21. URL: <http://www.prnewswire.com/news-releases/new-dove-research-finds-beauty-pressure-up-and-women-and-girls-calling-for-change-583743391.html>
- The Body Positive.* <http://www.thebodypositive.org/>
- The Real Truth About Beauty. A Global Report.* Findings of the Global Study on Women, Beauty and Well-Being. Készült a Dove megbízásából. 2004. URL: http://www.clubofamsterdam.com/content/articles/52%20Beauty/dove_white_paper_final.pdf
- The Real Truth About Beauty: Revisited.* URL: <https://www.dove.com/us/en/stories/about-dove/our-research.html>
- Thore, Whitney 2016 Living without shame: How can we empower ourselves című *TEDx beszéde*, Greensboro 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aaXBYcfVYZM>
- York, Christopher 2012 *Eating Disorders: How Social Media Helps Spread Anorexia And Bulimia In Young People.* The Huffington Post UK. 2012. október 13. URL: http://www.huffingtonpost.co.uk/2012/10/12/social-media-anorexia-bulimia-young-people_n_1962730.html



Absztrakt

Jelen tanulmány fókuszában a nemi identitás áll. A cél egy olyan Magyar LMBTQ csoport nemi identitás-konstrukciójának bemutatása, amely nem binárisan gondolkodik a nemekről. A tanulmány fő kérdése, hogy a női és a férfi identitást jelölő szavak jelentése mennyire képlékeny egy csoportban, ahol nem csak ez a két alapvető nemi kategória létezik, ahol az identitás meghatározása egyénre szabott, és ahol az identitás-jelzők értelmét és definícióját az egyéntől és nem a konvencióktól teszik függővé. Először a Szivárvány Misszió szervezőinek többségi társadalom által elfogadott nő és férfi identitásról való gondolkodását írom le, majd a szervezők nemi identitásról való gondolkodását elemzem és mutatom be a kutatásom során végzet interjúk alapján.

Abstract

The focus of this study is gender identity. The aim is to introduce the gender identity construction of a Hungarian LGBTQ group that does not think about gender in binaries. The main question of the study is the flexibility of expressions describing male and female identities in a group where these are not the only gender categories to exist, where the determination of identity depends on the individual, and where the meaning and definition of identity attributes depend on the individual and not on conventions. First, I am going to present the thoughts of the members of Rainbow Mission Foundation regarding the male and female identity accepted by mainstream society, then I am going to introduce and analyze the member's own thoughts about gender identity based on interviews conducted during my research.

A magyar kultúrában éppúgy, mint a legtöbb európai és keresztény kultúrában, két nemi csoportot különböztetünk meg: a nőt és a férfit. Az elsődleges és másodlagos nemi jellegek alapján a gyermekeket már születése előtt behelyezzük valamelyik nemi csoportba. Ezekhez a csoportokhoz a magyar társadalomban is hozzá vannak rendelve szerepek, viselkedés minták, amelyek folyamato-

san változnak, és amelyeket az adott egyén a szocializációja során ismer meg. Az alábbi tanulmányban egy olyan Magyar LMBTQ csoport nemi identitás-konstrukciójáról fogok írni, amely a magyar többségi társadalomtól¹ eltérően már nem csak két nemi kategóriában gondolkodik. Kutatásomat 2016 nyarán a következő kérdéssel kezdtem meg: „Hogyan gondolkodnak a Szivárvány Misszió szervezői a nemi identitásról”. A tanulmányban az interjúk alapján erre a kérdésre szeretnék választ adni.

Gondolkodásunkból adódóan és a könnyebb információ-feldolgozás miatt az emberi agy, különböző kategóriákat hoz létre az emberek számára, amelyek lehetnek pl. látható különbségek, bőrszín, szemszín stb. A társas kategorizáció segíti a mindennapjainkat abban, hogy tudjuk, hogyan viselkedjünk másokkal, arra is megtanít, hogy az adott egyén megismerhesse, kultúrájában milyen viselkedés- és szerepminták kötődnek azokhoz a csoportokhoz, ahova őt besorolják vagy ő besorolja önmagát, és segíti azt is, hogy kialakulhasson a másokhoz-tartozás érzése (Kovács 2012). Ez a sajátosság hatással van az ember identitására és önképére is, hiszen az ember már csecsemő korától tanulni kezdi azt, hogy a kultúrájában milyen elvárások és viselkedési szabályok vagy szerepek kötődnek azokhoz az identitásokhoz, csoportokhoz, amibe őt beosztották születésekor. Ilyenek például a nemi csoportok, amelyek a legtöbb kultúrában férfi és nő nagycsoportra vannak osztva. Voltak és vannak olyan kultúrák, amelyek több mint két nemet különböztetnek meg, mint például az ománi Xantok, akik olyan férfiak, akik átveszik a nőkre vonatkozó öltözködési és viselkedési szabályokat, vagy a thaiti Mahuk, akik elvékonyítják a hangjukat, női ruhát hordanak és női munkákat végeznek (Lukács – Sükösd 1994).

1 Többségi társadalom elnevezés bár általánosításnak hat, olyan verbális segédeszköz, amelyet az interjúk és a beszélgetések során alanyaim és én is használtunk. Ez nem feltételezi, hogy a magyar társadalomban mindenki ugyanúgy gondolkodik bizonyos kérdésekről, de segít abban, hogy azt a különbséget, amit alanyaim éreznek, megfoghatóbbá tegyem az olvasó számára.

A Szivárvány Misszióval 2016 nyarán kerültem kapcsolatba. Először önkénteskedtem a Budapest Pride-fesztiválon, majd szeptemberben megkezdtem kutatásomat és önkéntességemet a szervezetnél. A Szivárvány Misszióba bármilyen nemi és szexuális identitással rendelkező ember jelentkezhet önkéntesnek, az identitásra nem kérdeznek rá a jelentkezés során. Nem homogén csoport ez, a szervezet nem egyetlen identitás köré szerveződik, hanem olyan célok megvalósítására, mint az LMBTQ emberek és a többségi társadalom közti hídképzés.

A Budapest Pride szervezőinek többsége foglalkozik a nemi és a szexuális identitások témájával és maguk is kutatnak, olvasnak a témában. A csoportban minden ember sajátjának tekintik az identitását, amelynek megkonstruálása és meghatározása a személyétől függ, és ezt semmilyen esetben nem kérdőjelezi meg a csoport tagjai. Törekednek arra, hogy ne legyenek előfeltételezéseik az egyén identitására nézve.²

Az identitást jelölő szavak címkeként, vagy dobozként jelennek meg a beszélgetésekben. A szexuális és nemi identitást jelölő szavak verbális eszközök számukra, amelyek segítenek abban, hogy megértsék önmagukat az emberekkel, de nem gondolják úgy, hogy azok teljesen lefednék az identitásukat. Azokat az identitást jelző szavakat használják, amelyeket magukra a legjobban illőnek érznek, ezek definíciójával tisztában vannak, de jelentésüket önmagukra nézve átdefiniálják. Az identitás számukra nem állandó. Egy ember identitása, vagy annak elemei idővel változhatnak, ezért a definíciós határokat nem félnek átlépni és a magukévá formálni a jelentést.

Az interjúk során több alanyom is beszélt arról, hogy az ideális világ, amit elképzelsz, nem tartalmazna kategóriákat és címkéket, de tisztában vannak azzal is, hogy az emberi gondolkodásból fakadóan ez nem lehetséges, mert ahhoz, hogy az emberek megérthessék a másikat és megértethessék magukat másokkal, szükség van valamilyen meghatározásra. Az interjú-alanyaik egy része ezeket a szexuális és nemi kategóriákat magára csak a könnyebb megértés miatt használja. A szó, amit magára használ, amivel a társadalom kategorizálja – mint például, hogy férfi vagy nő – címke marad számára, ami segítségére van abban, hogy a többségi társadalomban élni és mozogni tudjon. Gondolkodásukra hatással

2 Ha van is elképzelésük egy egyénről, könnyen alakítják át, minden esetben az egyén identifikációjához illesztik.

volt az észak-amerikai leszbikus elméletekben megjelenő harmadik hullám. A nemi identitást nem a biológiai nemből vezetik le, elfogadják, hogy egy ember nemi identitása elhelyezkedhet a férfi és a női identitás között, vagy éppen azokon kívül.

A nemi identitás kérdésében a csoport tagjai már meglévő hagyományokra és szerepekre épülő kulturális hálóba születtek bele, amelyet újra definiálnak, vagy próbálnak magukhoz igazítani, vagy ki akarnak lépni belőle, mert túl szűkösnek érzik a bináris kategóriákat.

Az interjúk során alanyaimat megkérdeztem arról, hogy milyennek látják a magyar többségi társadalom gondolkodását a nőkről és a férfiakra, milyen szerepek és sztereotípiák vannak hozzárendelve ehhez a két társadalmi kategóriához.

Úgy gondolom, fontos bemutatnom, hogy az általam kutatott emberek hogyan látják a többségi társadalom női és férfi kategóriáit, mert ez a továbbiakban az egyik alapja lehet annak, miért kezdtek el ők tovább gondolkozni a nemekről, vagy miért nem tudnak egyetérteni ezekkel a kategóriákkal. A Prideban mindegyik mai szervező feministának vallja magát, ez a gondolkodási mód fémjelzi a női és férfi kategóriáról való gondolkodásukat is. Mindannyian leírták a nők és férfiak között egy alá- és fölérendeltségi viszonyt, amelyben a férfi a domináns és a női nem az alárendelt. A tulajdonságokat és a szerepeket is azon logika mentén adták hozzá a két nemhez, amit szerintük a társadalom is azokhoz rendel. Születésük „neme” és az ehhez tartozó, elvárt normák a mai napig hatással vannak az életükre, a női és férfi képükre és az azokhoz tartozónak érzett elvárásokra:

„A nő... igyekezzon csinosnak lenni, hogy igyekezzon ilyen megnyugtató, ilyen ápoló, gondoskodó lenni, hogy igyekezzon kompromisszumot kötni a párjával, aki egy heteroszexuális férfi, hogy kiszolgálja a külsejével és mindenével a heteroszexuális férfit, ami által egy ilyen úgymond nőiesnek mondott (...), hogy vágyjon a családra, hogy vágyjon a gyerekekre, hogy ezeket tekintse ... feladatának, hogy tükre beleférjen neki, hogy neki kell ezzel foglalkoznia, ne csináljon ügyet abból, ha emiatt fel kell adnia a karrierjét..., de azért legyen karrierje... céltudatos is legyen ez a nő, ja és ha így anya meg ... otthon, főznie is kell meg takarítania is... öm”³ (Dia).

Úgy látják, hogy a többségi társadalomban a nő és férfi között alá- és fölérendeltségi viszony van. A férfiakhoz inkább a kompetenciával és dominanciával kapcsolatos jellemzőket kötik:

3 Dia 33 éves Pride-szervező.

„A többségi társadalom szerint egy férfi heteroszexuális, egy férfi cisz⁴ nemű, egy férfibiz kötnek minden olyan tulajdonságot, ami kiemeli, hogy ő a domináns, ő az az erős, hogy fölöttébb áll dolgoknak (...) egy ilyen vezető pozíciót is átvesz és neki kell az ellátónak, a vezetőnek is lennie, mindennek, ami meghatároz és nem annak lennie, akit meghatároznak”⁵ (Leo).

Szerintük a férfi az – a társadalom normája szerint –, aki ellátja a családot, gondoskodik a nőről, érzelmileg zárkózottabb, kevés esetben élheti meg nyíltan az érzelmeit. Ezen felül a férfit az elnyomó helyzetben látják és beszélnek arról is, hogy a férfiak dominanciája és a dominanciára való nevelés és akarás ugyanúgy elnyomással jár számukra is, mert gyermekkoruktól azt tanítják nekik, hogy el kell zárni az érzelmeiket, mert azt kimutatni nem férfias:

„(...) nem annyira közvetlen, de iszonyatosan sok elfojtás lebet az, hogy mondjuk nekem nem szabad öö kifejeznem az érzelmeimet... egyszer... ez nem tudom, hogy így van-e, hogy van-e közte összefüggés, de valahol olvastam, hogy öm hogy az hogy a férfiak átlagosan kevesebbet élnek összefügg azzal, hogy kevésbé fejezik ki az érzelmeiket, mint a nők... ez mondjuk egy ilyen egyértelmű hátránya, vagy a... ami igen ami csomó, hogy így párkapcsolatban élet mondjuk egy hetero párkapcsolatban mondjuk egy alá-fölé rendelő párkapcsolatban... nem csak annak rossz, akit elnyomnak, hanem annak is, aki elnyomóként viselkedik, akár azért, mert nem tud másként viselkedni...”⁶ (Zoé).

A nőket még ma is elnyomott helyzetben látják, akit a társadalom még mindig inkább az anya, a gondoskodó, az otthonteremtő, az irracionális, a férfi párja szerepbe helyezik, mint hogy elismerjék egyénié, akinek a saját jogán van beleszólása az életébe. A tettei függenek a férfitól, attól, hogy ezek tetszenek nekik. Úgy vélik a normakövető nő feltétele, hogy jó anya és jó feleség legyen, olyan, aki gondoskodik a családról és hagyja, hogy a férje vezesse. Emellett egy társadalomban elismert nőnek az otthonon kívül a munka világában is meg kell állnia a helyét, vélik interjú-alanyaik. Végül pedig szinte mindenki megemlítette, hogy a heteroszexualitás elvárás a többségi társadalomban a férfiaknál és a nőknél egyaránt, aki ennek nem tud, vagy nem akar megfelelni, normasértővé válik.

4 Azok az emberek, akiknek nemi identitása, biológiai neme, nemi önkifejezése megegyezik a születéskor meghatározott nemével cisz-neműnek nevezzük. (<http://transvanilla.hu/szotar> 2017)

5 Leo 27 éves Pride-szervező.

6 Zoé 25 éves Pride szervező.

Margaret Mead (1970) azt írja, hogy szerencsések azok a férfiak és nők, akik olyan társadalomban élnek, ahol a szerepeket úgy mintázzák meg, hogy ésszerűen összeillik a törvény és szokás, az eszmény és a gyakorlat. Az viszont problémát jelent, ha az adott kultúra olyan eszményképhez ragaszkodik, amelyet nem tud kinevelni magából. Ezt a kettősséget az amerikai társadalomban úgy írja le, hogy míg a nevelés a fiú- és a lánygyermeknél egyre jobban hasonlít az eszményképhez a férfiakról és a nőkről, mást követel meg a két nemtől, és ez, mind a férfiaknál, mind a nőknél okozhat problémát. „Bármelyik nem szenvedése – a férfié, aki képtelen a tőle még mindig elvárt kemény kezdeményező vagy praktikus szerepre, éppen neveltetése miatt, vagy a nőé, aki gyermekkorában túl nagy szabadságot élvezett, mint hogy felnőttként otthon üljön a házban – ez a szenvedés a kudarc, ez az érzés kényszerű szerepe – a társadalmi változások megannyi emelő rugója” (Mead 1970:256).

Interjú-alanyaik többsége nem akar megfelelni a többségi társadalom által támasztott elvárásnak, így bár más-más mértékben, mindegyikük átéli azt a kettősséget, amelyről Mead ír. Az interjú-alanyaik a többségi társadalom női és férfi identitást vagy kategóriáit szűknek érzik, mely kizár embereket az egyik nemi identitásból, és bezárja őket egy másikba, hiszen a biológiai nemtől vonatkoztat el, és nem az ember sajátjának érzett identitásából indul ki.

Az interjúk során többször is előkerült az a téma, hogyan látják, a társadalomban melyik nemű egyénnek nézik el jobban, ha a másik nem viselkedési mintáihoz hasonlóan viselkedik. Mindenki azon a véleményen volt, hogy az a férfi, aki viselkedésében a nőies mintákat követi, nagyobb megvetéssel nézhet szembe, hiszen „hierarchikusan lefelé mutató” irányban mozdul el a két kategória között, míg ha egy nő viselkedik férfiasan, ő „felfelé”, a siker és a magasabb pozíció felé mozdul.

A csoport tagjai életük során már maguk is találkoztak olyan elvárásokkal, amelyek számukra nem feleltek meg, vagy éppen ők nem feleltek meg annak az elvárásnak, amely feltételezett nemükből származott. Voltak, akik próbáltak normakövetően viselkedni a társadalomban, de mára már egyikük sem akar megfelelni bizonyos mintáknak, amelyeket a társadalom, úgy érzik, elvárna tőlük. Bár máig ott vannak ezek az elvárások az életükben, hiszen kilépni a többségi társadalomból nem tudnak, de már nem magukon akarnak változtatni, hanem az elvárásokon, amelyek a számukra nem megfelelőek.

„(...) Azért használjuk, mert nincs rá jobb szavunk, hogy én mondjuk szeretem a hagyományosan nőies dolgokat, akkor tudom magam identifikálni nőként... öö... emellett pedig van egy csomó olyan tulajdonságom, ami nem nőies, akkor most én azt mondanám, hogy ilyen 80% nő vagyok, vagy valami ilyesmi. (nevet) Nem ez nehéz, de azt gondolom, hogy mindenkinek, ami neki kényelmes, tehát hogy ha neked nem ilyen tulajdonságaid vannak, de kényelmesen definiáld magad nőként, van aki nem... én azt gondolom... én tőkre hiszek abban, hogy embereknek meg kell hagyni azt a szabadságát, hogy így saját maguk definiálhassák a saját nemüket, akár úgy, hogy nekik kényelmes a bináris rendszerben gondolkodni, akár úgy, hogy... nem... kívül érzik magukat, köztes státuszban látják magukat, változó, aminek érzik magukat, szerintem ez mind-mind valid⁷ (Zoé).

Saját nemi identitásról való gondolkodásukra hatással van a feminizmus, a Gender-Elmélet⁸ és a Queer-Elmélet⁹ is. Nem húznak egyenes párhuzamot a biológiai nem és a nemi identitás között, bár teljesen el sem különítik egymástól a kettőt. A nemi identitás is egyéneként definiálódik és az, hogy valaki férfi vagy nő, nem biológia kérdése, hanem attól függ, hogy az egyén hogyan éli meg a saját identitását. A szervezők a többségi társadalomba születtek és nevelkedtek Magyarországon, a szocializáció során kaptak képet arról, hogy mi az a nő és mi az a férfi. A maskulin/férfias és a femi-

7 Valid: angol szó, jelentése érvényes.

8 A Gender-Elmélet nem hisz abban, hogy a nő biológiai neméhez és a férfi biológiai neméhez univerzális kultúrákon átívelő szerepek kapcsolódnának. A Gender-Elmélet keretein belül nem csak férfi és női nem létezik, mint társadalmi nem, hanem a több fajta nemi identitás létezését veti fel. Sőt, mivel elveti azt, hogy a biológiai nemből következik egy ember társadalmi neve, lehetőséget teremt a társadalmi nemek újragondolására. A nemi szerepek felcserélődhetnek, vagy elveszthetik a jelentőségüket. A gender, bár szétválasztja a biológia és társadalmi nemet, nem akarja egyiket sem eltörölni, csak rámutat arra, hogy nem a biológiai nem az egyetlen és legfontosabb meghatározója egy ember társadalmi nemének, vagy identitásának, más kulturális folyamatok is alakítják azt.

9 A Queer-elmélet azokat a munkákat, analitikus modelleket foglalja magában, amelyek megkérdőjelezi a szexuális vágy, társadalmi nem és biológiai nem közötti szoros kapcsolatot. Kétségbe vonja a heteroszexualitást, mint normalitást és eredendő identitást, hiszen arra irányul, hogy rámutasson arra, hogy nincsen természetes állandó szexualitás. Mindezzel megkérdőjelezi a férfi és nő fogalmát is, mint stabil egymástól elválasztható kategóriákat.

nin/nőies szavakat is használtuk az interjúk során, amelynek jelentését nem definiálták újra, de ezek nem a biológiai testhez kötődtek, vagy ahhoz, amit ők gondolnak a nemekről, hanem a társadalom által tanított női és férfi kategóriákhoz. A legtöbben megjegyezték, hogy amit férfiasnak vagy nőiesnek nevezünk, mindkét nemre jellemző lehet.

A beszélgetések során néha megjelenik a „cisz hetero ember”, egy elképzelt ellentétpárjuk, akinek ciszként, heteroként ideális a többségi társadalom. Úgy gondolkodnak a nemi identitásról és a heteroszexualitásról is, hogy az önmaga definiált és megélhető akkor is, ha az embernek nagy vonalakban megfelelnek a társadalomban megjelenő szerepek.

Interjú-alanyaim többsége magát cisz neműként határozta meg, olyannak, aki maga definiálja a nő és a férfi identitást. Vannak közöttük olyanok, akiknek a nemi identitása csak egy címke, ők maguk nem érzik azt sajátjuknak és egyikük olyan nemi identitás jelzőt használ magára, amely az ő köztes nemi identitását írja le:

„Nekem időbe telt, míg kialakítottam a magam kis definícióját, amelyet nem fogalmaztam meg soha, hogy mi az, hogy férfi, inkább segített nekem az, hogy így jobban elkezdtem ismerkedni a transz témával is, meg az identitásokkal (...) nagyon sokat olvastam és nekem nagyon sokat segített (...), hogy azt a definíciót olvastam rengeteg cikkbe meg így emberekkel beszélgettem, hogy annyi nő van, meg annyi férfi van, ahányan meghatározzák magukat annak, és ahány különböző férfi van, annyi különböző definíció van, és ez olyan jó érzés volt, mert végre tudtam hogy nem kell igazodnom, hanem teljesen oké, ahogy én érzek és nem is kell meghatároznom azt, hogy én mit mondok férfiasnak, vagy milyen dolgokat tekintek, vagy milyen dolgokat tulajdonítok ennek a kategóriának” (Leo).

Voltak olyanok is, akik az interjú közben jelezték, hogy ők a mostani identitásukról beszélnek, amely még változhat idővel:

„Én nemi identitásomat tekintve nőként szoktam gondolni magamra, de még nem gondolkoztam ezen, tehát ez nem egy olyan, tehát én eddig is így gondoltam magamra, de nagyon-nagyon sok mindenem kell gondolkodni, amiért sokkal nehezebb számomra a nemi identitásom gondolkodni, mint a szexuális orientáción, úgyhogy nem mondom, hogy ez egy köbe vésett dolog, de én nőként szoktam gondolni magamra”¹⁰ (Luca).

A csoportban, mivel egyéntől függőnek tekintik a nemi identitást is, nincsenek elvárások azzal szem-

10 Luca 21 éves Pride-szervező.

ben, hogyan kell viselkednie annak az embernek, aki bizonyos nemüként azonosítja magát. Elfogadják azt a nemi identitást, amit az illető választ, és nincsen számonkérés afelől, hogy egy bizonyos kinézetet, vagy viselkedési módot kell képviselnie ahhoz, hogy el tudják fogadni azt az identitás-jelzőt, amelyet használ magára. Mint az előző idézetekből láthatjuk, a nő és a férfi sem tekintetett olyan állandó identitásnak, amely nem alakulhat az évek során és nem definiálódhat át.

Kérdeztem őket a bináris skáláról, mint a nemi identitás kifejezésének egyik magyarázó eszközéről. A bináris Gender-Skála alapja a Gender-Elméletről következik, amely rámutat arra, hogy az ember nemi identitása nem biológiailag meghatározott. A skála a nő és a férfi ideáltípus között feszül ki és ad teret az egyénnek: ahelyett, hogy két „dobozból” választana, azok között is elhelyezheti magát. Ez a skála a csoport számára már nem tűnik elég tágának, ők ennél több dimenzióban gondolkodnak a nemekről. Az interjúk készítése közben, a legtöbben kiegészítették a skálát, vagy átdimenzionálták, ahogy azt lentebb Ida is teszi:

„Én még tökre a bináris skálát tudom elképzelni magamra. Viszont azt nem kétpólusúnak érzem, nem csak a két véglet van, hanem egy ilyen számegyenesen összevissza lehet tologatni az egészet... igazából szerintem ez a legfontosabb, hogy észben tartsam, hogy nem csak a két véglet van... szóval... nagyon sok non bináris¹¹ emberrel találkoztam, főleg amikor Máltán voltam konferencián... és ott volt nagyon sok non bináris ember és annyira jó volt velük beszélgetni... és tényleg ezt egyre jobban megismerni, hogy ez mit is jelent számomra. Jelen pillanatban nem úgy szoktam ezekről gondolkodni, hogy nem zárom ki, hogy soha, mert ki tudja..., lehet, hogy eljön egy pillanat az életembe, ahol szükséges lesz, hogy ezt mondhattam, de jelen pillanatban most nem tudnám magam non bináris emberként elképzelni...”¹² (Ida).

A legtöbben egyetértettek vele, hogy a bináris skálát, mint eszközt lehet használni arra, hogy a többségi társadalomban elkezdjék a kommunikációt a nemekről, mint ahogy a skála leírja. A bináris-skálát „...lehet bővíteni, de úgy érzem, hogy mindig kimaradna valaki, úgy hogy egyrésztől persze több embernek jó lenne, és ez jó dolog. Másrésztől meg nem látom, hogy ez valahova is vezetne és minnek egy olyan célt kitzúzni... lehet eszköz... az oké, hogy eszköz, de hogy majd mutasson túl valamivel, hogy eszköz, úgy

11 Olyan ember, aki kívül helyezi magát a férfi és női kategórián.

12 Ida 23 éves Pride-szervező.

el tudom fogadni... sokkal előremutatóbb nekem az, ha alapvetően az a törekedés van, hogy elfogadtatni az emberekkel és megértetni...” (Leo).

A következő bekezdésben szeretném bemutatni két szervező nemi identitásról való gondolkodását és annak konstrukcióját. Erik és Hedvig, gyermekkoruktól kezdve nem tudtak megfelelni a nemi kategóriáknak, amelybe biológiai testük alapján besorolták őket.

Erik elbeszélése szerint általános iskolában kezdett „kilógni a sorból”, mikor nemek szerint elkezdtek az osztálytársai különválni. Ő nem távolodott el a lányoktól, de a fiúkkal is jóban volt és próbált közvetíteni a két csoport között. Otthon a bátyja volt, aki rászólt, hogy ne tartsa „úgy” a kezét a csípőjén, később a felső tagozatban, egyre több osztálytársa mondta ki, hogy ő „nem fér bele a fiúk dobozába”.¹³ Ahogy fogalmazott, ezután jöttek a számonkérések, például testnevelés órán, amikor valamilyen feladatot nem tudott megcsinálni. Kamaszkorában már több fenyegetést is kapott, mert „más” volt, mint a társai. Annak ellenére, hogy soha nem bántalmazták fizikailag, ebből azt a következtetést vonta le, hogy a saját biztonsága miatt jobban kell figyelnie arra, hogyan viselkedik, amikor másokkal van:

„Szóhasználat... tehát hogy önmagamhoz képest vissza kellett fogni magamat, hogy milyen szavakat használok, milyen hangszínnel beszélek, milyen a hangszínem, hogyan nézek emberekre... öö milyen metakommunikációs csatornákat használok. Ez akkor még nem volt annyira tudatos, mint ahogy most fogalmazok. Akkor nagyon egyszerűen gondolkodtam erről, hogy nem tudom, nem felemelt kézzel megyek az utcán... hanem a testem mellé vagy leengedve, hogy nem riszálom a fenekemet, pedig olyan jó csak úgy végigmenni az utcán, hogy risza jobb, risza bal... meg hogy nem teszem keresztbe a lábam... de hát nagyon sok ilyen dolog van benne, de leginkább mindig ezeken túl a hangszín és a kézmozdulatok, amik nagyon árulkodóak voltak nálam... azt kellett leszanálnom, amennyire csak lehetett.(...) Úgy éreztem minden nap, mintha egy színházba játszanék... hogy bemegyek, le van próbálva, előadom. Amikor hazajövök, akkor meg lejöhettek a színpadról és egyébként ez energiában is iszonyatosan sokat elvett... mm elfáradtam a nap végére, így nem érdekelt semmi... ilyen kezdődő depresszióim is voltak... nagyon sokáig... azzal kapcsolatba, hogy semmihez nem volt kedvem... nem akarok abba a világba... minnek menjek el szórakozni, ha nem

13 Erik szavai alapján.

lehetek önmagam? Miért üljek be valakivel egy kávéra, ha nem lehetek önmagam?”¹⁴ (Erik).

Pár évet úgy töltött, hogy folyamatosan a környezetéhez igazította önmagát, hogy ne tűnjön ki a tömegből és elkerülje az esetleges atrocitásokat. Az, hogy a külvilágban valaki mást kellett eljátszania, érzelmileg nagyon megviselte őt. A biztonságos helyről való kilépés tehernek tűnt számára, hiszen amikor kilépett, figyelnie kellett arra, hogy elég mély legyen a hangszíne, hogy a kezei az oldala mellett legyenek, hogy ne járjon „nőiesen”. Ez a folyamatos viselkedés-kontroll felemésztette az erejét és érezte, hogy számára ez csak szerep, nem tud azzá válni, amit a külvilágnak mutat. Azt, akit játszott, nem érezte saját magának, csak egy begyakorolt szerepnek, amit ő nem három órán keresztül játszott egy színpadon, hanem minden nap, amíg haza nem ért és le nem vehette az „álarcát”.

Oththonról elköltözött egy vidéki városba. Tehetsége már általános iskolás korában is megmutatkozott a szavalásra, ezt később, a középiskolában is folytatta, az egyik tanára javaslatára elkezdett statisztika-színészkedni. Az új város, a színház élménye, az ottani beszélgetések arra ösztönözték, hogy kilépjen a szerepből, amit addig játszott. Eldöntötte, hogy nem az lesz az első számára, hogy mások mit várnak el tőle, hanem az, hogy számára mi a kényelmes. Ma már Budapesten él, ahol úgy érzi, hogy a nagyvárosi közöny segített abban, hogy önmaga tudjon lenni és úgy járjon, beszéljen, ahogy számára kényelmes. Munkahelyén ahol jelenleg dolgozik, úgy érzi, hogy amíg jól végzi a munkáját, addig cég szinten nem érdekes az identitása, viszont a kollégáitól már kapott megjegyzéseket:

„Ha identitás szempontjából, vagy arról az oldalról megközelítve, ha nagyon-nagyon könnyen meg akarom ugorni ezt a kérdést, akkor azt mondom, hogy meleg, középkorú férfi vagyok, homoszexuális, attól függ, mennyire vesszük komolyan ezt a lexikonos megfogalmazást. (...) Férfi identitásom... nem tekintem magamat férfinak, nem tekintem magamat nőnek... embernek tekintem magamat... így az első... tehát a velem született nemi adottságaim az úgy van aposztrofálva, hogy férfi... tehát van péniszem... nem tom, olyan a testfelépítem, olyan az izomzatom... erősebb a csontozatom... az kb. így behatárol... (...) de nem vagyok és nem is tekintem magamat férfinak... lénynek tekintem magamat... de ahhoz, hogy tudjak élni ebben a világba, ahhoz fel kell venni az ilyen szabályokat... amikre egyébként a többségi társadalom azt mondja, hogy férfi... és azon belül is a férfiak között a

meleg férfi... így ez a dobozba a dobozba a doboz ... többszörösen dobozolt” (Erik).

Az előzőekben láthattuk, hogy Erik gyerekkora óta szembenézett azzal, hogy a környezete szerint nem felelt meg annak a férfias képnek, amibe bele akarták őt kényszeríteni. Először úgy reagált, hogy megpróbált igazodni az elvárásokhoz, igyekezett viselkedésében közelíteni ahhoz, amit úgy gondolt, hogy elvárnak tőle. Később, már egy új művészi környezet hatására meghozta azt a döntést, hogy nem fog hasonulni, mert számára ez nem megfelelő, nem érzi magát jól abban a szerepben, amelyet magára vett. Ekkor úgy döntött, hogy inkább úgy viselkedik, ami számára természetes és nem úgy, ahogy a biológiai nemétől fogva elvárja tőle a társadalom. Mikor az identitásáról kérdeztem, válasza az volt, hogy ha „egyszerűen meg akarja ugrani”, akkor homoszexuális férfi, de amikor elkezdte kifejteni az identitását, a férfi és a nő közötti „lénynek” definiálja magát, akinek a társadalom által kínált nemi kategóriák szűkek, és nem is megfelelőek számára. Ezt tapasztalta meg akkor, amikor szeretett volna jobban megfelelni viselkedésében a társadalmi elvárásoknak. Tudja, hogy a társadalom felcímkézi viselkedése, megjelenése, beszéde, elsődleges és másodlagos nemi jellegei miatt. A meleg férfi identitás az övé a társadalom szempontjából, amivel ő tisztában is van és használja is a mindennapi életében, mint útmutatót a társadalomban való létezéshez. Az interjú során mélyebben beszél az identitásáról. Erik nem tartja magát sem férfinak, sem nőnek, a két nem között érzi magát, úgy véli, nincs olyan szó, amely le tudná írni azt a sokszínűséget, amelyet ő magáról gondol. Ez nem jelenti azt, hogy a társadalomban játszaná a meleg férfi szerepét, amely nem az ő belső identitása, hanem ahogy megéli önmagát, úgy véli, hogy a társadalom így értelmezi őt, és bár nem szereti a címkéket, az egyszerűség kedvéért elfogadja a társadalmi meghatározásokat, sőt használja is azokat, ha egyszerűen és gyorsan túl akar lenni a kérdésen. Mint aktivista úgy gondolkodik, hogy a többségi társadalom bináris rendszeréből kiindulva lehet a társadalom gondolkodását nyitottabbá tenni. A klasszikus férfi megmarad címkének, amelynek van egy definíciója, amit nem érez magáénak, de nem próbálja azt átdefiniálni és így magáévá tenni, hanem kihelyezi magát belőle az önképében. Nem gondolkodik úgy, hogy neki egy kész befejezett válasza lenne arra, hogy ki ő. Az önreflexiót fontosnak tartja, úgy gondolja, hogy önmaga megértése egy életre szóló feladat.

14 Erik 35 éves Pride-szervező.

Hedvig már gyerekként is inkább a fiúkkal akart játszani. Szeretett focizni. Amit az óvodában nem szeretett igazán, azok a „lányos játékok” voltak. Először az édesanyjának tűnt fel, hogy lánya nem akar igazán a nemének megfelelő játékokkal játszani. Az óvodában ebből még nem volt gond – ahogy meséli –, később, az általános iskolában kezdődtek a problémák. Az iskola alsó tagozatában, amikor a lányok és a fiúk különváltak, akkor úgy érezte, hogy igazságtalan, hogy ő nem focihat, csak mert lány, pedig ő szívesen focizott volna. A testnevelés órán is külön voltak a fiúktól és ő ahelyett, hogy a lányokkal röplabdázott volna, a fiúkkal akart focizni. Gyerekkorában többször előfordult, hogy megkérdőjelezték, hogy fiú-e vagy lány, ami neki – ahogy mondja – akkor rosszul esett:

„Sokszor volt olyan, hogy így sírtam anyunak..., hogy én miért nem fiú vagyok? Fiú akarok lenni! De nem is tudom, hogy ez azért volt-e, mert... nem tudom, tényleg mondjuk transz lennék..., vagy inkább azért, mert nem lehettem saját magam... és aztán ezen sokat agyaltam... már amennyire egy gyerek sokat agyal... nyilván a környezet reakcióit nézi, meg a saját érzéseit, hogy nyilván kényelmesen érzem magam, vagy nem, hát ezek... és aztán így felnőtt koromra így elfogadtam a saját testem..., nem érzem azt, hogy változtatnom kellene rajta, tök jól érzem magam a bőrömben... csak éppen... valószínűleg ja, nem tudok azonosulni azzal, amit egy társadalom elvár egy nőtől... és... és így próbálok arra figyelni, hogy nekem mi esik jól..., ennek így nagyon benne vagyok a közepében”.¹⁵ (Hedvig)

Hedvig esetében az identitása elfogadásában fontos szerepet játszott az, amikor először előbújt önmagának, mint leszbikus. Először azt hitte, hogy ez volt az, amit gyerekkorától kezdve érzett. Volt egy hosszabb kapcsolata, amelyben a párjával gyermeket is vállaltak. A barátnője szülte a gyermeket, akinek születése után egyfajta férfi szerepet töltött be a kapcsolatában, bár az nem hasonlított minden szempontból a többségi társadalom által meghatározott férfi szerepre. A kapcsolatban a barátnője – állítása szerint – nem vonzódott a férfiasághoz, így Hedvignek el kellett nyomnia magában ezt a viselkedését. Elmondása szerint, mikor a kapcsolatuk poliamor¹⁶ kapcsolat lett, és elkezdett találkozni

más nőkkel is, egyre jobban kezdett feltörni az addig elnyomott férfias oldala, aminek akkori párja nem örült és nem igazán tudta elfogadni. Végül kilépett a kapcsolatból, mert úgy érezte, nem akar olyan valakivel együtt lenni, akivel nem lehet önmaga:

„...hogy így az utóbbi pár hónapban már különösen azt próbáltam így megfigyelni, azon gondolkodtam, hogy így nagyon középem... vagyok azt hiszem... és... hát, de nem tudom, ha így belegondolok a fene tudja, ja... Azért mondtam, hogy nehéz eset leszek, mert közepében vagyok a gondolkodásnak... hogy... így nem tudom, hogy mennyire fontos... hogy ebben a helyzetben nőiesebb vagyok, ...ja, ebben a helyzetben nőiesebb vagyok, egy kicsit fárasztó is figyelgetni, inkább nem is tudom, valamelyik nap mondtam, hogy kitalálom a Hedvig identitást... mert így kb. ez... tükre nem érdekel, hogy ez most nőies vagy férfias dolog... én én vagyok, tök jól elvagyok... szóval hogy... így próbálok most egy kicsit nem foglalkozni vele, hanem így jöjjön, ami belül van, és inkább azt nézem belülről magától... próbálok minél kevesebbet gondolkodni rajta. (...) ...ümmm igen, nem véletlen gondolkodom... mert... nem tudom 100% nő kategóriába betenni... de, mondjuk, van egy részem, ami nő, van egy részem, ami férfi identitás. De mostanában nagyon sokat gondolkodom, hogy nem tudom és nem is akarom külön választani. Inkább mintha egy ilyen mix-identitásom lenne ebben, ami talán így közelebb áll az így az androgün, ööm de ebbe még... ez így olyan nagyon képlekeny, meg így kérdéses..., nem tudom, ezen nagyon sokat gondolkodom így mostanában (...) Ha pár évvel ezelőtt beszélgetünk, akkor azt mondom, hogy identitás, mert akkor úgy gondolkodtam, ahogy mondjuk a leszbikus definíciója le van írva... Most lehet, hogy inkább címkéként használom saját magamra, mert, hogy ezt értik, mert ugye én akkor is így gondoltam, ha mondjuk én nem sorolom magam be női kategóriába, úgymond nem szívesen mondom magamra azt, hogy nő..., mert ez így túl szűk számomra..., akkor én leszbikus vagyok-e, annak a definíció szerinti értelmében? Úgyhogy ez most inkább talán, inkább címke és a címkét talán így... úgy definiálnám, hogy az, amit mondjuk most a környezetem megért” (Hedvig).

Hedvig magára egyszerűsítésképpen a leszbikus és androgün kifejezéseket használja. Az interjúk során arról beszélt, hogy a nemi identitása éppen alakulóban van, egyre jobban halad afelé, hogy megtalálja önmagát, és azt már biztosan tudja, hogy neveltetésével és a biológiai nemével ellentétben ő nem érzi magára megfelelőnek a női jelzőt. Ezt a meghatározást szűknek érzi, mivel olyan szerepek

15 Hedvig 30 éves Pride-szervező.

16 „Poliamoria, magyarul többszerelműség (a görög πολύ [poly, jelentése sok vagy több] és a latin amor [szerelem] szóösszetételből) kettőnél több személy közötti intim kapcsolat egyidejű gyakorlata, kívánsága vagy elfogadása, melyről minden szereplőjének tudomása van és amelyhez hozzájárul. Nem tévesztendő össze a poliszexualitással” (<http://transvanilla.hu/szotar>).

és viselkedések elvárásával jár az életében, hogy nem tud azonosulni vele. Az androgün identitást használja most magára, bár ez még képlékeny, egyre jobban úgy gondolkodik az identitásáról, hogy nem akarja megfejteni, hogy melyik része női, melyik része férfi – ha van ilyen –, hanem át akarja élni az ő „mix” identitását. leszbikusnak írja le a szexuális orientációját, ami még pár éve – ahogy meséli – az önképe erős része volt, mára már inkább címke, amellyel egyszerűen el tudja mondani másoknak, hogy ő kicsoda. Nem véli úgy, hogy a két nemi kategóriát kellene magára vonatkoztatnia, hanem egy harmadikat keres magának, amelyet jobban magának érezhet, amely nem zárja be annyira az identitását. A biológiai testét nem akarja megváltoztatni, nem érzi úgy, hogy nem az övé lenne. leszbikus identitása leírásában az is benne van, hogy azért használja ezt a szót, mert ezt a külső szemlélődő el tudja fogadni és megérteni, ha rá és a barátnőjére néz. Felteszi a kérdést, hogy ő androgünként lehet-e leszbikus? Látja azt, hogy a szó definíciója rá nem illik, de nem keres másik szót, hanem egyszerűen címkéként használja magára, hogy könnyebben át tudja adni az információt a környezetének. Az identitása folyamatosan mozgásban van, ezért az, hogy ezt a szót fogja-e továbbra is magára használni, kérdéses. Jelen pillanatban nem érzi úgy, hogy újra kéne választania egy címkét, mert a szó szoros értelmében nem férne bele.

Míndez mutatja azt a tendenciát, hogy újabb identitás „jelzők” – amelyek mostanában angolszász nyelvterületről jönnek be hazánkba is – egyik szempontja az, hogy próbálnak olyan identitást jelentő szót létrehozni, amely nem határolja be a viselője nemét a bináris skálán.

Az interjúnk során Hedvig, aki ma már inkább férfiasabb ruhákat hord, jobban szeretet inget viselni, úgy emlékezett vissza, hogy gyerekként is jobban szeretett kantáros nadrágot viselni, mint olyan ruhát, amelyet elvártak volna az emberek az ő biológiai testéhez, amelyből arra következtettek, hogy ő lány. Elmesélt egy történetet, amelyben egyszer egy rózsaszín virágmintás szoknyában ment iskolába. Történetében azt is megemlítette, hogy még a mai napig emlékszik a ruhadarab anyagára, és még mindig összeszorul egy kicsit a gyomra, mert annyira nem érezte jól magát a magas talpú cipőben és a szoknyában:

„... szóval förtelmes érzés volt, és öö most is össze szorul tőle a gyomrom, ha rá gondolok, és többet nem vettem fel... (...) próbálkoztam utána így konzolidáltabban... szóval megmaradt így a nyomás meg a

beilleszkedés akarás... csak nem mentem ennyire szélsőségesbe – nevet – miniszoknyát nem vettem föl... volt egy hosszabb... nem tudom... ilyen térd alá érő barna szoknyám, azt már szívesebben fölvettem, mert nem kellett húzogatni meg ilyenek... a gimibe is volt egy-két ilyen, de sosem az ilyen »cica baba vagyok« kategória, az már sosem jött össze, mert az már nagyon kényelmetlen volt...” (Hedvig).

Próbálkozott később is, de nem érezte igazán magának a szoknyát, amely egy nőiesnek tartott ruhadarab. Számára a nőies öltözködés már nem kényelmes, nem tudja magát jól érezni benne. Az elmúlt évben a haját is rövidre vágatta és észrevette, hogy öltözködése, önkifejezése ma is megzavar még embereket abban, hogy el tudják dönteni, ő milyen nemhez tartozik:

„... idegen emberrel találkoztam, és akkor ő is úgy bajban volt, mert ő is úgy köszönt, hogy »jó napot kívánok, vagyis csókolom«... és akkor »így első blikkre pasinak néztelek, de látom, hogy nő vagy« aj aj, mondjuk akkor nem tudom miért nem lehet »jó napot kívánok«-kal köszönni... egy nőnek... tök mindegy... és akkor így azt éreztem először életemben, hogy aba, a te zavarod az ugyanaz, mint az én belső érzésem, én se tudom eldönteni, nem is akarom eldönteni akkor így valószínűleg... látszik az kívülről, amit én belülről érzek... és akkor itt most valami a helyén van...” (Hedvig).

Míg az előző bekezdésben láthattuk, hogy gyerekként nagyon zavarták azok a kérdések, ő fiú-e vagy lány, és ez a mai napig sebeket hagyott hátra benne, a mostani identitás-keresése közben már új értelmet kap az, ha egy idegen megzavarodik őt látva, hogy milyen nemű is. Most már inkább egyfajta önismeretnek érzi, hogy kifelé is azt mutatja, amit belül érez.

Ebben a tanulmányban a Szivárvány Misszió szervezőinek nemi identitását vizsgáltam. A közösség tagjai közül a legtöbben cisz neműként határozzák meg magukat, de saját nemi identitásukat újradefiniálják. Elmondták, hogy bár használják és értik a férfias nőies kifejezéseket, ezeket nem tartják igazán egyik nem jellemzőjének sem, ez szerintük emberenként változhat. Ismerik az elvárásokat és szerepeket, amelyeket a saját kultúrájuk támaszt ezekhez a kategóriákhoz, de nem fogadják el sajátjuknak. A csoport tagjai szerint az egyén tulajdonságai és identitása individuálisan vizsgálható, és nem a biológiai testükből következik. Nem binárisan gondolkodnak a nemekről, úgy gondolják, hogy azok sokkal változatosabbak lehetnek, mint azt a

többségi társadalomban látni vélik. Egy egyén nemi identitása nem úgy dől el, hogy milyen elsődleges és másodlagos nemi jegyekkel rendelkezik, vagy, hogy milyennek látja őt a társadalom, hanem attól, miként határozza meg önmagát. A csoportból hárman használják magukra a nő vagy férfi jelzőt úgy, hogy azt nem definiálják; bár használják, de nem érzik magukénak. Hedvig az interjú során beszélt arról, hogy ő nem érzi magát sem nőnek, sem férfinak, hanem inkább a kettő együtt jelenti az ő nemi identitását, önmagát az androgün szóval határozza meg.

A nemi identitás két egymással összefüggő részre tagolódik a szervezők körében. Az egyik egy egyén önképe, amelynek több komponense van, és helyzettől is függhet, melyik az, amely előtérbe kerül. A belső identitást nem tekintik állandónak vagy változatlanoknak az életükben, hanem úgy gondolkodnak róla, mint valami olyasmiről, ami folyamatosan alakulhat. Az identitásuk és annak meghatározása a múlton alapszik, a jelenben létezik és a jövőben képlékeny. A szavak, amelyek identitást jelölnek, és azok jelentései nem kőbe vésettek számukra, azok átírása vagy újragondolása egy folyamatos állapot náluk, amelyet befolyásol a külső elvárás is, amely a szavak jelentéséből adódik, de nem zárja ki azok újrafogalmazását vagy egyéni használatát.

A szervezők gondolkodásában elsősorban a Queer-Elmélet hatása figyelhető meg, ez főleg abban mutatkozik meg, hogy az identitás-meghatározásra használt szavakat, azok jelentését és a definíciójukat nem tartják olyan igazságnak, amelyhez önmagukat kellene alakítaniuk, mivel éppen az a céljuk, hogy ne ők alkalmazkodjanak a kifejezéshez, hanem a kifejezés tartalmát formálják az egyénre. Tartózkodnak attól, hogy a szavak és azok jelentései olyan szabályokká váljanak, amelyek alapján meg lehet kérdőjelezni egy egyén identitását.

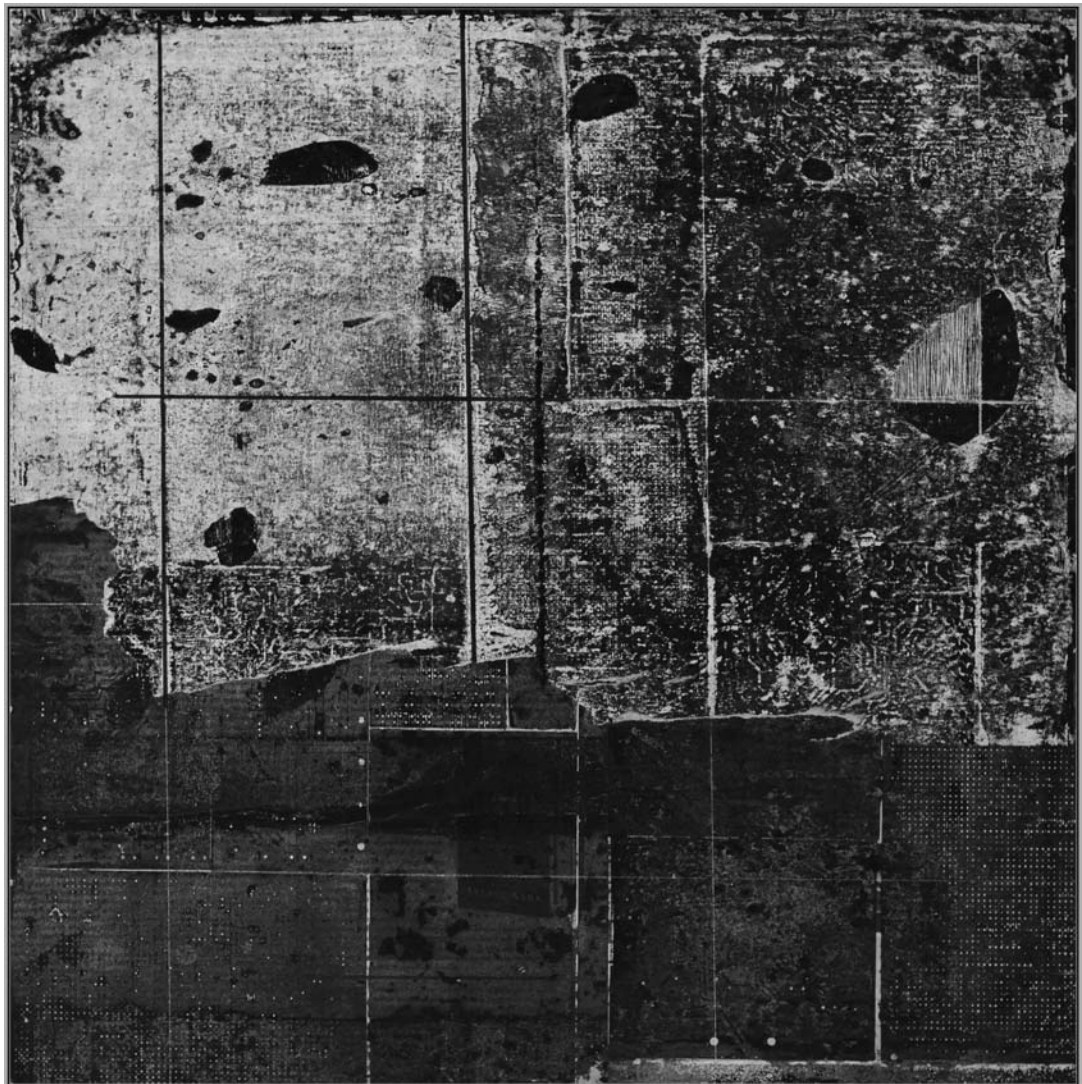
Clifford Geertz írja: „úgy vélem az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak” (Geertz 1994:75). Az interjú-alanyaim ugyanúgy „függnek ezen a hálón”, de azt nem érzik sajátjuknak, ezért a munkájuk és kommunikációjuk célja, hogy e hálót újracsomózzák, új jelentéseket adva a kultúra kategóriáinak, vagy éppen elvetve azokat.

Felhasznált szakirodalom

- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Századvég, Budapest.
- Jagose, Annamarie 2003 *Bevezetés a Queer-Elméletbe*. Új Mandátum, Budapest.
- Lukács Gabriella – Sükösd Miklós 1994 Transzvesztizmus, transzszexualitás és a nemi szerepek konstrukciója. *Café Babel*, 11. szám.
- Mead, Margaret 1970 *Férfi és Nő. A két nem viszonya a változó világban*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Internetes források:

- Kalocsai Csilla 1998 Lesbikus és meleg elméletek: Identitások és identitáspolitikák. *Replika*, 33–34.
http://www.tarsadalomkutatas.hu/kkk.php?TPUBL-A-714/replika/33_34/TPUBL-A-714.pdf (Letöltés: 2017.07.20.).
- Kovács Mónika 2010 Az előítéletek feltárása és csökkentése. In *Alkalmazott Pszichológia*, XII. 1–2. On-line:
http://ap.elte.hu/wp-content/uploads/2012/09/APA_2010_1-2.pdf (Letöltés: 2017.07.20.).
- Fuss, Diana 1998 Lesbikus és meleg elmélet: Az identitáspolitikai kérdése. *Replika*, 33–34.
http://www.tarsadalomkutatas.hu/kkk.php?TPUBL-A-721/replika/33_34/TPUBL-A-721.pdf (Letöltés: 2017.08.15.).
- Takács Judit 1998 Bevezetés a homoszexualizálás tudományába. *Replika*, 33–34.
http://replika.hu/system/files/archivum/replika_33-34_19_takacs.pdf (Letöltés: 2017.08.15)
- Transvanilla szótár (2017), <http://transvanilla.hu/szotar> (Letöltés: 2017.08.15).



MAGYAR GÓLEMEK, AVAGY TEST ÉS LÉLEK TALÁLKOZÁSI PONTJAI
- bibliográfiai kísérlet -

Absztrakt

Ebben a tanulmányban olyan, magyar szerzők által, magyarul írt művek kerülnek bemutatásra, melyekben szerepet kap a *gólem* valamilyen vonatkozása. Korábban néhai Scheiber Sándor professzor hívta fel ennek fontosságára a figyelmet: „A magyar irodalomban található nyomait fel kellene kutatni”. A Scheiber professzor által megkezdett kutatások kibővített folytatása olvasható itt ötven tételben, irodalmi és műfaji sokszínűségeikkel: vers, novella, dráma, paródia, jesíva-történet, memoár, folklór, regényesség, vezércikk, internet, képzőművészet, zene és színház, politika/közbeszéd, tudomány, melyek ékesen bizonyítják a *gólem* „továbbélésének” egyedi és összehasonlíthatatlan jellegét.

Abstract

Hungarian Golems – or Meeting Points of Body and Soul /a bibliographical overview/

The purpose of this study is to present a historical point of view focuses on the Golem's attributes, literary tradition written by Hungarian authors. The historical and legendary question was raised by the studies of the famous Sándor Scheiber, scholar of Jewish mystical tradition. His research statements were based on historical-folcloristical concepts of the interpretation of The Golem in poetic, literature, dramatic art, parodistic or folcloristic conventions, essays, yeshiva-stories, political, academic or communicative discourses, music and theater/film collections, and different other academic legends. In this essay I am going to classify and present fifty registers of different images of the Golem's legends that prove the survival and uniquely and incomparable character of this legend.

*„Idomtalan (gólem) testemet látták szemeid,
s könyvedben mind be vannak írva a napok,
melyek alkotandók”
(Zsoltárok 139:16)*

A gólem (alaktalan bábu) a *Szentírás*ban egyszer, a Zsoltárok 139:16-ban fordul elő: „Idomtalan

(גולם / *gólem*) testemet látták szemeid, s könyvedben mind be vannak írva a napok, melyek alkotandók”. A zsidó misztikában régóta újra és újra előforduló fogalom ez. Az embernek azt az örök vágyát fejezi ki, hogy Teremtőjéhez hasonlóan maga is alkotó lehessen. A régi bölcsek tanítása szerint ezzel a témakörrel csak nagy üldözések idején szabad foglalkozni. Így történt ez a 16. századi Prágában is, amikor az akkori zsidóüldözések idején Löw rabbi kétségbeesésében gólemet készített a zsidók megmentésére. Az először még szófogadó gólem később egyre inkább emberi vágyakkal és önálló akarral kezdett rendelkezni, míg aztán ön- és közveszélyes tobolását az alkotók csak az életük kockáztatásával tudták megfékezni. A zsidó misztikusok szerint a szűz talajból gyúrt gólem csak akkor tud életre kelni, ha a nyelve alá egy olyan papírlapot tesznek, amelyre Isten nevét írták. Más vélemények szerint a gólem homlokára a *Széfér Jecirá* (Az Alkotás könyve) megfelelő betűkombinációit kell írni. Az elbeszélések szerint, amikor már nincs szükség az „agyagrobotra”, le kell törölni a betűket a homlokáról, vagy ki kell venni a papírlapot a szájából. A történelem során többen is próbálkoztak gólemkészítéssel (pl. Ben Szíra, Ábrahám ibn Ezra, Ibn Gabiról, Eliahu vilnai gáon, Baál Sém Tóv stb.), de vagy maguktól felismerték, hogy tévedtek, vagy külső kényszer hatására kellett rádöbenniük tévedésükre. Manapság ez a kifejezés a jiddis kultúrkörben pejoratív értelemben jelenthet „zombi”-t is. Manapság az izraeli hadseregben gólemnek hívják azt az ember alakú bábút, amelyre célba lönek. A hétköznapi szlengben jelenthet bugyuta embert is.

A gólem-mítosz eredete az őstörténet ködébe vész: ez ugyanis az emberiség tudattalanjának egyik alap-mítosza. A zsidó hagyomány szerint az első gólem maga Ádám volt, míg az Örökkévaló éltető-lelket nem lehelt belé. Eszerint az élettelen agyagfigura az isten *tellurikus* (földi) alakmását jelképezi, s a gólem-készítés az isteni teremtéstörténet megismétlése mágikus formában. A kabbala elismert szakértője, a tudós Gershom Scholem szerint a gólemkészítés oka – mert a zsidó misztikában rendre fel-feltűnnek a gólemet készítő rabbik – a mágikus tapasztalatszerzés vágya, az emberi lélek egyik – isteni – arculata nyilvánításának szükséglete (lásd G. Scholem 1965 *A gólem eszméje. A kabbala és szimbolikája* című

kötetben). Ám a gólem kezdettől fogva nemcsak jó, hanem rossz erők bábja is, hiszen megalkotáshoz szellemi hatalmakkal kell paktálni. A mítosz archetipikus előképe jelenik meg bizonyos szempontból a nagy eposzokban (először a *Gilgames*-eposzban), ahol az ember lelkének két fele mint két testvér (egy jó és egy rossz) folytat egyenlőtlen küzdelmet. Ezt a harcot Sigmund Freud egy Carl Junghoz írott 1911-es levelében úgy értelmezi, mint az ember sajátosan konfliktusos viszonyát saját libidójához. Hasonlóképpen ókori mintáig vezethető vissza a gólem-mítosz másik főhőse, az élettelen figurát létrehozó művész, akinek az alkotása életre kel (pl. a Pügmalión-története és a bűvészinás esete, vagy Lukianos: *A hazugság szerelme, avagy a hitetlen* 34–36., valamint Ovidius: *Metamorphoses* X. 243–297.). E mítosz fejlődéstörténete során hol az emberi lélek jobbik, hol rosszabbik felének győzelmével ér véget a mérkőzés, a művész szándéka – és kockázatos vállalkozása – azonban egyértelműen azt célozza, hogy lelke rosszabbik felének sugallatait legyőzze, azokat eltárgyasítsa, s ezáltal megváltsa önmagát.

A mítosz mindkét alaptípusának van tehát egy üdvtörténeti, messianisztikus vonatkozása, ami kiváltképp alkalmassá tette arra, hogy a középkortól kezdve jelképi erővel fejezze ki a létében fenyegetett, üldözött, védtelen európai zsidóságnak azt a vágyát, hogy tudása révén fölébe kerekedjék sanyargatóinak, vagy legalább megszabaduljon tőlük. A gólem-mítosz ezen újabb feldolgozása az idők folyamán csaknem kerek, novellisztikus jellegű történetté csiszolódott, bár több változata ismeretes. A legnépszerűbb változat szerint a híres prágai Löw rabbi – a zsidó misztika, a *kabbala* minden titkainak tudója – azért készített agyagból gólemet, hogy oltalmat nyújtson népének a császár zsidóellenes rendelkezéseivel szemben. Jellemző, hogy a gólem-legendának ez az újabb változata az újkori antiszemitizmust végigkísérő *vérvádak* nyomán rendre újjáéledt. A gólem-motívum – illetve analogikus megfelelője, a *Doppelgänger*-téma (az alterego, a másik én megjelenése) – először a 18–19. századi német és angol romantikában (Jakob Grimm, Mary Shelley, Robert Louis Stevenson, Theodor Storm), majd a 20. század eleji német expresszionizmusban vált igazán népszerűvé. Harmadik „fénykorát” épp napjainkban éli, hiszen a tömegkultúrában annyira népszerű zombi-, robot- és android-figurák csak a mai rémfilmek technikai lehetőségeik, s nem lényegük folytán különböznek a régebbi gólem-ábrázolásoktól. Voltaképpen ez a vonatkozás is elegendő volna, hogy megmagya-

rázza, miért volt akkora sikere a New York-i Zsidó Múzeum által rendezett nagy tematikus kiállításnak. *A gólem! Veszély, megszabadulás és művészet* című kiállítás művészeti áganként gyűjtötte össze a gólem-témával foglalkozó alkotásokat. A filmvetítésekre, különösen a Wegener-film vetítésére csak úgy tódult a nép.

Vajon mi az oka annak, hogy a gólem-figurától ma is igazán megijedünk, pedig vannak, akik talán csak ijesztgetni akarnak vele bennünket?

Tudvalevő, hogy a téma huszadik századi divatját egy ügyes német ponyvairó – egykor prágai bankár, utóbb a *Simplicissimus* című satirikus folyóirat szerkesztője –, Gustav Meyrink indította el 1915-ben megjelent *Gólem* című regényével.

E mára meglehetősen elfeledett könyv (melyet a magyar olvasóközönség nagy része legfeljebb Karinthy Frigyes paródiájából ismer) korigényt elégített ki. Olyan szorongásoknak adott átélhető formát, amelyek megalapozottsága csak a század közepe tájára bizonyosodott be teljesen. Ráadásul ideológiailag üdvösen eklektikus alapokra épített. Nemcsak ügyes kézzel keverte a valódi mélységeket szemfényvesztő sarlatánsággal (ami mellesleg eléggé megfelelt a későbbi megfilmesítések kívánalmainak), hanem képes volt a zsidó kabbalista hagyományokat az akkoriban Hélène Blavatsky és Annie Besant által népszerűsített zavaros kripto-keresztény vallásfilozófia, a *teozófia* elemeivel ötvözni. Meyrink góleme *ahasvérusi* jelenség: az agyagfigura harminchárom évenként jelenik meg a prágai gettóban...

Ebben a tanulmányban olyan, magyar szerzők által, magyarul írt műveket kívánunk bemutatni, amelyekben szerepet kap a gólem. Néhai Scheiber Sándor professzor *Kaczér Illés és a zsidó folklór* című írásában számos e témára vonatkozó adatot adott közre, de éppen ő hívta fel rá a figyelmet: „A magyar irodalomban található nyomait fel kellene kutatni”. A Scheiber professzor által megkezdett munkát kívánjuk most folytatni. Dolgozatunkban az irodalmi vonatkozások mellett a képzőművészet, zene és színház, sőt a politika és a közbeszéd, valamint a tudomány is helyet kap.

Az alábbi ötven tétel irodalmi és műfaji sokszínűsége (vers, novella, dráma, paródia, jesivatörténet, memoár, folklór, regényesszé, vezércikk, internet), képzőművészet, zene és színház, politika/közbeszéd, tudomány, valamint az egyes szerzők megközelítése és értelmezése ékesen bizonyítja a gólem „továbbélésének” egyedi és összehasonlíthatatlan jellegét.

A szentírási és rabbinikus irodalmi vonatkozások mellett – amelynek tengernyi az irodalma – a gólem-történet a történelem során a művészet szinte minden ágát megtermékenyítette, az irodalom, zene és a képzőművészet területén is. Az alábbiakban a *magyar vonatkozású utalások* feltérképezésére teszünk kísérletet, *előfordulásuk időrendi sorrendjében*.

Irodalom

1. Roboz Andor *A gólem* c. versében (*Almanach. Izs. Családi Naptár*. 1902/3:150-152) elmondja, hogy Lőw rabbi megteremtette a műembert, akinek azonban nincs érzelme: „Nem méltó az ember-létre, Ki jót, rosszat meg sem érez!”
„A nagy rabbi összerendezzen
S odalép az ember-géphez:
'Nem méltó az ember létre,
Ki jót, rosszat meg sem érez!'
S szent nevét az ég Urának
Ajka közül kiragadja...
És az új lény porrá omlik
Ugyanazon pillanatban”.
2. Cholnoky Viktor *A hasbeszélő* c. novelláját így kezdi: „Ezt a történetet, valamikor régen az öreg Malnovil Simon mondta el nekem... (*Nyugat*, II. 1909. 2. kötet, 679.)
3. Kaffka Margit 1910-ben *A város* c. versében említi Lőw rabbit. (*Összes versei*. Bp. 1961:110)
4. Móra Ferenc kétszer említi. *Egyszer a Szegedi Naplóban A gólem* c. vezércikkében 1911. május 13-án, másodszor a *Legendák temetője* c. tárcájában (*Magyar Hírlap*, 1930. augusztus 24.)
5. Kornai István verseskötetében *A két prágai próféta* c. költeményében említi a gólem-mondát. (*Magyar Világ*. Bp. 1919:137-140)
„Liva Becalel főrabbi
Híres csodarabbi volt:
Az ő vegyi konyhájában
Agyag-embert is csiholt...”
6. Kiss József *Legenda* c. versében is előfordul a gólem-motívum (1914)
„Embert gyúrt agyagból, ó de az még semmi,
Kőfaragó mester is meg tudja tenni,
De ő lelket is fúj a lomha agyagba...”
7. Szabó Dezső *A gólem* c. novellájában (1916) egy olyan embert említ, akiből mintha kilopták volna a saját lelkét, s „egy undok gólem beleszállott volna...”
8. Szép Ernő *A gólem* c. elbeszélésében (1917) úgy ábrázolja, mint akinek nincsenek valódi emberi tulajdonságai:
„Az emberekkel nem beszélhet az ember, mert ők nem kíváncsiak az emberre, hanem te rád kíváncsiak, mert te gólem vagy és úgy jársz és úgy nézegetsz és úgy csinálsz utánuk mindent, hogy azt hiszik, hogy ők is gólemek”.
9. Kaczér Illés a *Gólem ember akar lenni* c. drámai írásában (Cluj, 1922) a szerelmes gólem alakját rajzolja meg.
10. Karinthy Frigyes G. Mayerni(c)k: *Der Golem-jének paródiáját készítette el (Így írtok ti*. II. Bp. 1924:91-94). <http://mek.oszk.hu/15500/15551/>
„... a regény kilencvenhatodik kiadására néhány napig várni kell, mivel az eddigi kiadásokat oly gyorsan kapkodták szét, hogy még nem készülhetett el az újabb.
Mint értesültünk, a főváros, nehogy a közönség ki legyen téve annak, hogy még a mindennapi gólemét se kapja meg, keresetet intézett a kiadóhoz, hogy az új szállítmány megérkeztéig pót-gólemet bocsásson forgalomba sűrített gólem-kockákban. A kiadó teljesítette e méltányos kérést, és az alább következő pót-gólemet, mint értesülünk, gólem-jegy ellenében, holnap, 5-től 6-ig minden könyvkereskedésben árusítják már, személyenként negyed-gramm mennyiségben. A pót-gólem tartalma a következő:
Első fejezet: GÓ
Második fejezet: LEM
Harmadik fejezet: MASZ
Negyedik fejezet: LAG”

11. Szabolcsi Lajos *A gólem meséi* c. ciklusában említi a közismert történetet. (Déliab. Bp. 1927:245-251)
12. Kiss Arnold *A gólem* c. versében (Egyenlőség 1929) az agyagember a tömeget szimbolizálja.
- „És a Gólem: agyagember
 Lecketlenül pusztít,
 Minden sakál erdők mélyén
 Felüvöltve ordít...
 Hol a főpap? Az igazi pap,
 Aki bátran jönne,
 Hogy a Gólem ajakáról
 A jelszóként üvöltözött
 Hamis nevet: Isten nevét
 Merészen kiverje!”
13. Fényes Samu a pozsonyi jesiva növendékei között említi egyet, akinek a ragadványneve volt a gólem. (*Jidli második változása*. Wien, 1929:258)
14. Tersánszky J. Jenő kétfelvonásos játékot írt *A gólem javított mondája* címen. (*Múlt és Jövő*. 1933:47-49)
- „Tudjuk, a bölcs rabbi Lów vala,
 Ki báb-embert csinált valaha.
 Tudjuk, agyag volt minden íze
 Mozgatója csak egy bűvige.
 Tudjuk, sok nagy tettét,
 Tudjuk, hogy rettegték...”
15. Kolozsvári Gradpierre Emil 1936-ban említi a gólemet teremtő rabbit. (*Nagy emberek*, Bp. 1956:270)
- „Titokzatos hatalmakkal telítettnek érezte magát, mint a gólemet teremtő legendás rabbi”.
16. Barát Endre prózát ír a „Gólem alkotójáról”. (*Hontalan*. Bp. 1941:92-95)
17. Pásztor Béla a fasizmus idején „ébresztgeti” a gólemet *Gólem* c. versében. (Megjelent: *Új Élet*. 1958. 2. szám)
- „Igét, óh Liva, holt rabbi,
 Melytől a kő, mint toll lebeg,
 S melytől Altneu boltjai
 Alatt megéled Gólemed”.
18. Bárdos Pál *Lów rabbi sírján* idézi Prágában a gólem alakját. (*Tiszatáj*. 1972:66)
19. Kardos Tibor prágai emlékeiből merít *Az emberiség műhelyei* c. írásában. (Bp. 1973:94)
20. Hajnal Anna *Agyag-alak* c. költeményében azonosul a gólemmel, akit elhalt szerelmének emléke kelt életre. (*MIOK Évkönyve*. 1977/78:185)
- „Gólem vagyok. Agyag-alak.
 Rőt padlásporban málltam elfeledve;
 de az a kéz mely egykoron kigyúrt,
 a villámló kéz mely nyelvem alá
 a legszebb szót elhelyezte,
 az Egy jelét, azt amely szól: legyen!”
21. Bródy László *A prágai gettóban* c. szonettjében idézi Lów rabbit és a gólemet. (*A Biblia turistája*. Bp. 1981:89)
22. Mezei András a visszájára fordítottan ábrázolja Lów rabbit és a gólemet az *Álom, fejtése* c. versében. (*MIOK Évkönyve*. 1981/82)
- „... mert a Gólem gondolkodott helyette
 akkoron már, – jeleket vésve
 Lów rabbi homlokára”.
23. Szilágyi András erdélyi író memoárjaiban megemlékezik a prágai diákevekről és a gólem legendájáról. (*A halhatatlan fűkaszás*. Bp. 1981:117)
24. Gerend László társait hasonlítja a gólemhez a *Kiűzettiünk városunkból* c. írásában. (Bp. 1982:66)
25. Láng Éva *Szonett Lów rabbi sírjánál* c. versében a vészidő emlékeivel köti össze a gólem alakját. (*MIOK Évkönyve*. 1983/84)
- „utamat állják, nézd a gólemet,
 milyen világ, ahol mindent szabad,
 emberszabásúak a gólemek...”
26. Scheiber Sándor: *Kaczér Illés és a zsidó folklór*. (Folklór és Tártytörténet III., Budapest, 1984:295-390)

27. Kozma György: *Nizsinszki és a gólem*. c. könyvében a kiváló táncos alakját köti egybe a gólem-mítosszal. (Bp. 1985)
28. Farkas Péter: *Gólem – hiperperiodikus közelítések* –, regényesszé. (Magvető, Bp. 2004)

A „Törlesztés” c. sorozat a „Gólem” című hipertext „lineáris kivezetése”. A Gólem 1997 februárja óta „folyamatosan és nyilvánosan íródik az interneten”. Módszere a hipertext, vagyis a szöveg térbeli hálózatként épül, amelynek – legalábbis elvben – minden egyes tetszőleges pontja összeköthető a szövegtest/textúra minden más pontjával. Természetes közege – technikai szempontból – minden olyan felület, amely lehetővé teszi az író és az olvasó számára a hálózaton belüli szabad mozgást. (Tehát minden hiperlinket értelmezni tudó számítógép-program.) Műfaja pedig a regényesszé, avagy – miként a Gólem alcímében olvasható – „hiperperiodikus közelítések”. A teljes szöveg az interneten olvasható.

„Az irodalom mai problémája végül is úgy látszik, nem maga a médiumváltás. A zsákutca, amibe az irodalom a századfordulón ismét belemanőverezte magát, az az érzés, hogy mindent elmondtak már, az a Hoffmannsthal-féle utóíz, hogy a szavak, mint a »korhadt gomba mállanak szét a számban«. Az írás a története során mindegyre nekiütközött ennek a határnak, és mindegyre újratermelte ugyanazokat a stratégiákat a meghaladására: a kimondás lehetetlenségének iróniájával a kifejezésvágy pátosza áll szemben, amely mondatot mondatra halmozva egy teljességgel ártekinthetetlen szövegteomet generál. Ezzel a gesztussal keresi meg a Gólem is a beszéden túlit, mindegy átvágya magát a beszéden, e médium mindahány eszközének végső mozgósításával. Azzal keresi az irodalom új formáját, hogy keresztüldolgozza magát a tradíción: az elbeszélés, a »történetmondás«, a megfelelő kifejezés és a kultúra szerepének kérdésein. A hipertext itt felszabadítóan hat: mentesít egy zárt történet megírásának kötelességétől, annak szükségességétől, hogy a kifejezhetőséget mímeljük ott, ahol csak a hallgatás számít...”

Képzőművészet

1. Lendvai Péter Gergely: *Gólem* c. képe 38 x 48 cm (2001)

2. Thury Levente: 1982-től készít varázslatos „koedukált gólem” szobrokat, melyek számos hazai és külföldi kiállításon szerepeltek nagy sikerrel.

„Hisszük, hogy lesz e fejezetnek folytatója”. (Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet*. Budapest, 1984., III. kötet, 360)

Zene és színház

1. Kövessy Albert – Virányi Jenő: *Gólem*. Három felvonásos daljáték (Szeged, 1917. április 20.)
2. Kövessy Albert: *A gólemkisasszony*. Egyfelvonásos operett. (1917)
3. Ferenczy Károly: *Az a huncut Gólem*. (1917 április)
4. Bartók Béla: *A csodálatos mandarin* c. egyfelvonásos pantomimja (Köln, 1926. november 27.) – „Én-szimbólum a Mandarin... vérből és sárból gyúrt különös gólem...” (Tallian Tibor: *Bartók Béla*. Bp. 1981:133)
5. Vajda Gergely: *A gólem* c. műve, zsidó operett népi dallamokra. (Bp. 2001)
6. Bëlga zenekar: *Jön a Gólem* c. száma (VanDzsiRekordsz 2005)
7. Babits Antal: *Gólem, avagy a bálványok tündöklése és bukása*. Kamaraopera/táncjáték. (Premier: 2005. október 20. Budapesti Őszi Fesztivál)

Az opera az ókori bálványimádásoktól napjaink cyber-világáig ábrázolja a gólem építésének kísérleteit. Jellemző írói és rendezői szándékkal fejeződik be a darab: a Lów rabbit megszemélyesítő Fekete László főkantor, „biztos ami biztos” alapon, a halottakért mondandó *Káddist* énekel a cserépdarabjaira hullott gólem felett – mintha ember lett volna!

Politika/közbeszéd

A számtalan vonatkozásból csak a legutóbbit említjük:

- Schmidt Gábor: *A pesti Gólem*. (Népszabadság, 2006. december 5.) „A hajszállal főpolgármesterré választott Demszky Gábor egy ideje önjáró Gólem lett... A Gólem pedig tovább nyomul a pesti utcákon”.

Tudomány

(az alábbi művek elsősorban a zsidó misztikával és bölcsellel foglalkoznak, s így közvetve vagy közvetlenül a gólem témáját is érintik)

- Löwy Mór: *A paradicsom allegóriája...* (Bp. 1885)
- Bacher Vilmos: *A középkori zsidó vallásbölcseletek...* (Bp. 1892)
- Spiegler Gyula: *A héberek bölcsészeteinek története*. (Bp. 1893)
- Silberfeld Jakab: *A lélekvándorlás tana a zsidó irodalomban*. (Bp. 1902)
- Weissburg Gyula: *A miszticizmus a zsidóságbán*. (Bp. 1910)
- Löwenheim Miksa: *A világ teremtett voltának problémája...* (Bp. 1935)
- Hevesi Ferenc: *Az ókor zsidó bölcsélete*. (Bp. 1943)
- Scheiber Sándor: *Folklor és tárgytörténet*. 1-3. (Bp., MIOK 1978)
- Georges Vajda (Vajda György): *Kutatások a filozófiáról és a kabbaláról...* Logos Kiadó (Bp. 2000)
- Kaplan, Aryeh: Széfer Jecirá, *Az Alkotás könyve*. Stratégiakutató Intézet, Budapest, 2006.
- Gershom Scholem: *A kabbala helye az európai szellemi történetben*. 1-2. Budapest, Atlantisz, 1995.
- Babits Antal: *Határolt – határtalanság, Maimonidész istenkeresései*. Budapest, Logos kiadó, 2015.

Filozófiatörténeti és művelődéstörténeti szempontból érdemes megjegyeznünk, hogy Nietzsche híres mondása – „Isten halott” – először egy ősi kabbalista szövegben jelenik meg: a gólem-építést megtiltó parancsban! Ha ugyanis sikerülne gólemet létrehozni, akkor az nemcsak jelképesen, hanem valóságosan is „Isten halála”-nak kezdete lenne...

Felhasznált irodalom

- Benedek Marcell 1927 *Irodalmi lexikon*. Budapest.
Magyar Irodalmi Lexikon. 1–3. 1963 Budapest.
Új Magyar Irodalmi Lexikon. 1–3. 1994 Akadémiai Kiadó, Budapest.
 Gulyás Pál 1939 *Magyar írók élete és munkái*. Budapest.
 Petrik Géza 1888–1920 *Magyarország bibliographiája*. 1–17., Budapest.
Magyar könyvészet 1921–1944. I–VII. 1980 OSZK., Budapest.
Magyar könyvészet 1945–1960. I–V. 1965 OSZK., Budapest.
 Scheiber Sándor 1974–1984 *Folklor és tárgytörténet*. 1–3., Budapest.
Magyar Zsidó lexikon. 1929 Budapest.
 Internet: Google
Jüdisches Lexikon I–V. 1929, Berlin.
Encyclopaedia Judaica I–XXI. 1972 Jerusalem.

Horváth Júlia Borbála

PRISTINE MODERNITY

(THE HISTORY OF WOMEN BY MEN I-II.)

On the phylogenetic background of gender stereotypes

Absztrakt

Az alább ismertetett történeti analízistől azt vártam, általa áttekinthetővé válik, hogy a közgondolkodók kinyilatkoztatásai nyomán mely sztereotípiák alapján értelmeződött a nő és a férfi fogalma, s az tipológiailag hogyan szerveződött sztereotípiává. Valamint, hogy mára mi maradt meg közülük a nyilvános és a magán-kommunikációs térben. A nemek hierarchikus viszonyát szövegeken keresztül és a közeg kritikai szemléletű megközelítésével vizsgáltam.

Abstract

Below described historical analysis is intended to provide a generic overview of how the notions of women and men were interpreted according to the stereotypes based on revelations of public thinkers; how these typologically formulated into stereotypes. And to what extent these are still present in public and private communication spaces. The hierarchical gender relationships are analyzed through texts, with critical approach towards the medium.

The basic assumption of the analysis is, that from a socio-philosophical approach, social order and its supporting theories were established based on androcentric principles.¹ It was of crucial importance to create such functional and provisional spheres that ensured the control over the subordinate groups. Social communication and information technology served as means for manipulating public events, determining the opinion-shaping effects of open discourses and for institutionalizing dominance.²

Resources

The research used classic theories and books of contemporary male thinkers as historical resources.

The chosen texts were required to be works of well known, relevant thinkers, whose works or public discourses discussed gender roles, or whose theories or views dealt with females, though remaining ultimately male-centric (eg. Plato, Aristotle, etc...).

Goals

The primary objective of this work is a critical interpretation of the historical correspondence and the social media of the discourses, analyzing the socio-philosophical effects of the female-related revelations, thus drafting the processes that lead to the establishment of gender stereotypes.

Methodology

The subject matter of the discussion required a careful choice of the correct methodology for the analysis of the historical background. The method that arose in the 1990's for the investigation of the mechanisms that created and sustained stereotypes seemed adequate at first, but preliminary studies of the discourses proved that the influence of the androcentric approach that penetrated the history of womankind is so strong even nowadays, that it should definitely be dealt with a critical approach. As a result, I focused on the assumption of above detailed critical discourse analysis, that the CDA evaluates the texts in the broader context of power relations (dominance, inequality, social background).³

Feminist discourse analyses focus mostly on the language critical position of the already established power relations (eg. deficit – dominance – difference), neglecting the historical reasons for their development (Lakoff, Tannen, Fishman). This phase of the analysis is thus consistently aiming the introduction of a socio-philosophical and communication-oriented perspective.

1 Hell 2002:322.

2 Nagl-Docekal 2006:21-49.

3 van Dijk 1994; Wodak 2008.

The Analysis

I conducted a detailed investigation of the ancient conditions, especially the transition from matriarchy to patriarchy, when the classic elements of gender stereotypes were formed. Regarding matriarchy, I used the conclusions of ethnographic, anthropologic and art history researches as references, complemented with contemporary descriptions of the social structures of still existing matriarchal societies (eg. Morgan, Blackwood). Conclusions of more modern thinkers were discussed according to certain periods of feminism and their critical analysis (eg. first medieval rebels as the first feminist, the 1980's and the double standard of sexual morality, etc...).

Present phase of the analysis aims to describe the discursive fields that developed around such revelations, in other words, who wrote what and why, and how these influenced genders, especially the adjudication of women. My goal was to present the relevant characteristics of the eras when the revelations were said or written. Conclusions are included in the interpretation phase of the discourses.

The historical analysis was expected to clarify what stereotypes formed the notions of women and men based on the revelations of public thinkers, how these typologically formulated into stereotypes, and to what extent these are still present in public and private communication spaces. These were later investigated from the aspect of analyzing language stereotypes.

From Matriarchy to Patriarchy

When comparing matriarchy and the later established patriarchy, it is essential to evaluate the aspect of power, especially that of proprietorship. The historical partition of the ancient matriarchal social order happened presumably in the era of the Greek polis society, supposedly due to the deterioration of above mentioned values.⁴ The introduction

4 The Etruscan society was matriarchal and exogenous; the right of succession did not belong to male ascendants. With the death of Tarquinius; however, the notions of land- and private ownership, family and patriarchy slowly penetrated into society. Women in the Roman Empire had a more difficult situation than in greek societies: they were subordinate to wealth, considered as „means” for gaining and trading properties, without any protection from family rights, unable to take part in public affairs to vindicate their rights.

of primogeniture initiated the patriarchal, paternal (Sun) era with unconditional male dominance that is identified as the foundation of modern civilization. Matriarchy was destroyed by the ideal state as defined by Plato. Critiques of his work were later evaluated by a contemporary pro-matriarchy researcher (Grandpierre 1992) as follows:⁵

„As barbaric tribes misinterpret the key notions of the high-culture they destroyed, either for not being able to understand its real coherences, or for deliberately wanting to humiliate it, so will the central idea of magical activities less and less articular”.

For Plato, accompanying each other for welfare was a dictate of common sense. His basic assumption was, that everyone is born with different skills and values – *„that they are full of spirit almost as soon as they are born, whereas some of them never seem to attain to the use of reason, and most of them late enough”*⁶ – accordingly, everyone has to fulfil an appropriate social role. As Plato continues:

„Citizens, we shall say to them in our tale, you are brothers, yet God has framed you differently. Some of you have the power of command, and in the composition of these he has mingled gold, wherefore also they have the greatest honour; others he has made of silver, to be auxiliaries; others again who are to be husbandmen and craftsmen he has composed of brass and iron...”

Plato suggested getting the job done in smaller communities. He ordered the apportionment of goods, so that the co-dependence of the people in the community would result in an enhanced moral of co-operation; such as the different organs of the body, the community is also functioning as one organic unit. This concept resembled in many respects to matriarchy; however, at this point without involving the ultimate goal of power – that is prosperity. With time, the community would grow bigger, and Plato also had to be more realistic:⁷

„(...) But if you wish also to see a State at fever-heat, I have no objection. For I suspect that many will not be satisfied with the simpler way of life. They will be for adding sofas, and tables, and other furniture; also dainties, and perfumes, and incense, and courtesans, and cakes, all these not of one sort only, but in every variety; we must go beyond the necessaries

5 Ibid as above. /A klasszikus Arisztotelész-fordítás részletei H.W.C Davis 2008-as fordításából valók, *The Great Source of Revolution* c. fejezet, 190. oldal/.

6 Plato 2001. book IV:72.

7 Plato, ibid, 50.

of which I was at first speaking, such as houses, and clothes, and shoes: the arts of the painter and the embroiderer will have to be set in motion, and gold and ivory and all sorts of materials must be procured”.

As he wanted to put an end to uneven acquisition of power and wealth, he also detailed the egalitarian adjudication of women and men. Unlike the dominant stereotypes of posterior patriarchal systems, he positioned women as being more or less equal to men. Though there is no significant differentiation between male and female features in his patriarchal republic-theory, Plato considered equality within the frames of economic rationality (eg. guards). In his opinion, removing one half of the community from common duties was not beneficial, moreover, as active members of the community, it was not sufficient for women to do houseworks and parenting only. As a consequence, he asked the question that seems so familiar: Is it good and beneficial to involve women into governmental duties:⁸

– *Is female nature the same as that of males or is it different?*

– *Do these features mean natural born or acquired skills?*

– *Do women have the same capabilities as men?*

Aristotle and gender hierarchy

The dissolution of matriarchy was followed by the polis society, where Plato did not doubt the equality of women and men – he even considered the interchange of gender roles (eg. parenting) as a possible. Though the ideas of matriarchy were wanly present in his discourse, with time, students were less and less likely to follow the ideology of the precious order. As the hierarchy of intellect and emotions got widespread, the *leader/man/intellect* concept became superior to the artificially downgraded *desire/woman/emotion* stereotype. (Theoretical identification of women and men, the endeavor towards gender equality only appeared in the XIX–XX. century again).

Plato’s student, Aristotle, however, followed a more radical path regarding the questions of men

and women – he openly opposed, for instance, the female-children related joint estate system as described in *The Republic* – and his gender paradigm evolved into a determining factor of European culture. Modern social gender relations most likely originate from this theory as well, implying that men should be active in the power- and wealth-oriented spheres, where as women should remain servants in the background spheres. Below quoted discourses were publicly performed, having an inestimably negative effect on women, as rhetors’ statements were widespread by pundits without any criticism from the audience. Most quotes are taken from Aristotle’s work *Politics*. Aristotle’s statements on genders were not as thorough and accurate as his spiritual heritage in all other fields. Male dominance was assumed a priori, and his experience justifying its premises were published without contraindications. The universality of such theories had never been doubted throughout the following centuries either. When describing social order, he claimed: republic is a community or association of men and women, citizens and servants, whose relationship is at all levels mutual; however, a quality-based distinction must be made.⁹

„Again, the male is by nature superior, and the female inferior; and the one rules, and the other is ruled; this principle, of necessity, extends to all mankind.

Where then there is such a difference as that between soul and body, or between men and animals (as in the case of those whose business is to use their body, and who can do nothing better), the lower sort are by nature slaves, and it is better for them as for all inferiors that they should be under the rule of a master”.

Aristotle took the subordinate status of women as a kind of natural hierarchy, thus excluding female vindication from politics. According to his theory, men and woman cannot be equal due to their *original* nature that is a natural born essence. Guidance over women was a *political* need, and in his view, this division supported and promoted social functionality. He made, however, a distinction between guidance over women and that of over children. Latter was considered superior to the other, for its lovefulness and the justifying power of the elderly (parent). This later lead to the essentialist theory that differentiated between female and male brains: the male intellect vs. female emotions, and the virtue vs. sin as exclusive binary gender opposi-

8 Aristotle, Hegel, Kant, Marx, Spinoza – they all used the term „human nature”, though with various meaning. Above questions focus on diversity, and the basic assumption of the approach determines the investigation of the significant elements (eg. is mind a part of human nature at all?)

9 Aristotle, *Politics*, 1994:5.

tions.¹⁰ Aristotle made a distinction regarding morals as well:

„...the temperance of a man and of a woman, or the courage and justice of a man and of a woman, are not, as Socrates maintained, the same; the courage of a man is shown in commanding, of a woman in obeying”.¹¹

The creation of the man-woman contradistinction and the description of their hierarchical relationship were also based on these thoughts, that later became the doctrine for feminist criticism.¹² The abstraction of the contradictory oppositions, such as body and mind, form and material, good and bad, valuable and worthless, light and dark, all became fundamentals of male-female relationship-system as positive or negative categories, formulating a determining logos of gender interactions. All this was completed by the essentialist statement that: „For although there may be exceptions to the order of nature, the male is by nature fitter for command than the female (...)”.¹³ The so established social gender order was taken as a universal axiom. Aristotle:

„If, however, there be some one person, or more than one, although not enough to make up the full complement of a state, whose virtue is so pre-eminent that the virtues or the political capacity of all the rest admit of no comparison with his or theirs, he or they can be no longer regarded as part of a state; for justice will not be done to the superior; if he is reckoned only as the equal of those who are so far inferior to him in virtue and in political capacity. Such as one may truly be deemed a God among men”.¹⁴

From a female point of view, the so constituted gender hierarchy can be interpreted as a polarized hierarchical system, such as aristocracy, where a

10 The concepts of *man* and *woman* were originally created to record the different physical features according to the distinctive primary and secondary biological gender features. As a result, when discussing social gender roles, the notions of eg. male and female duties originally carried an entirely different, complex background meaning. This assumption implies numerous dilemmas, eg.: if, according to the stereotype, male duties are more valuable than female jobs, the quality of the worker becomes limited, creating a power hierarchy without considering skills and real results. See Nagl-Docekal 2006:175-184.

11 Ibid, Book II.

12 Aristotle: *ibid*, and Aristotle – *Metaphysics*. Nagl-Docekal 2006:175-195.

13 Aristotle, Book I. Section 9b.

14 Book III. Section 4a.

chosen group of people rules over the other group. In case of gender aristocracy – unlike in case of the limited number of members in the classical aristocracy – the number of rulers more or less equals to that of the subordinates (men and women). The idea, that the constitutional dependency, subordination and infantilization of women served common wealth, was used as justification, though being contradictory to the fundamentals of the actual paradigm, democracy. Aristotle explains:

„It must not be assumed, as some are fond of saying, that democracy is simply that form of government in which the greater number are sovereign (...) Therefore we should rather say that democracy is the form of government in which the free are rulers”.¹⁵

Socrates was more permissive than Aristotle when dealing with male-female virtues. In his discourse, the difference between the virtues of men and women are only proportional and not qualitative. His milder opinion was supported by the fact that he was willing to give women the right to participate at public meals, a privilege of those in power. Aristotle, however, opposed all privileges and ideas in connection with equality, for that would lead to an overly familiarized state. He continued to hold on to his idea, that women are „the most unholy and the most savage of animals, and the most full of lust and gluttony”.¹⁶

Male-centered mentality got widespread and stabilized. Aristotle explained the occurrence of the seldom and moderate rebellions of women in the background as follows:

„The universal and chief cause of this revolutionary feeling has been already mentioned; viz., the desire of equality, when men think that they are equal to others who have more than themselves; or, again, the desire of inequality and superiority, when conceiving themselves to be superior they think that they have not more but the same or less than their inferiors; pretensions which may and may not be just. Inferiors revolt in order that they may be equal, and equals that they may be superior”.¹⁷

In his understanding, dissatisfaction and discordance are results of the endeavor for profit and prestige, which implies, to some extent, either gaining more or preserving the existing powers. All disagreement issues in aristocracy are consequences

15 Ibid, Book IV. k. section 4.

16 Ibid.

17 Book V. section 2a.

of the dissatisfaction of the parties displaced from ruling powers, when receiving an important leading function remains the privilege of the top few of the ones that have the aptitude. After a while, the constitution amends in favor of the ones who demand change, so the rebels finally reach their goals. Such a result; however, cannot be a triumph for women, as Aristotle described an eventual female authority as an extremity of democracy:

„Again, the evil practices of the last and worst form of democracy are all found in tyrannies. Such are the power given to women in their families in the hope that they will inform against their husbands, and the license which is allowed to slaves in order that they may betray their masters; for slaves and women do not conspire against tyrants; and they are of course friendly to tyrannies and also to democracies, since under them they have a good time. For the people too would fain be a monarch, and therefore by them, as well as by the tyrant, the flatterer is held in honor; in democracies he is the demagogue; and the tyrant also has those who associate with him in a humble spirit, which is a work of flattery”.¹⁸

As for mastery and agreement, he indeed drafted a solution, describing a method applicable in gender hierarchy in case of an eventual gender democracy as dysfunction:

„(...) For the actions of a ruler cannot really be honorable, unless he is as much superior to other men as a husband is to a wife, or a father to his children, or a master to his slaves. And therefore he who violates the law can never recover by any success, however great, what he has already lost in departing from virtue. For equals the honorable and the just consist in sharing alike, as is just and equal. But that the unequal should be given to equals, and the unlike to those who are like, is contrary to nature, and nothing which is contrary to nature is good”.¹⁹

Silence remained a woman's glory, whereas the same feature meant dysfunction among males, as „he would seem as immature as an unknowing child”.²⁰

In summa

The adjudication of matriarchy is rather ambivalent. In spite of contemporary states with similar social structures, its existence is only dealt with in connection with matrilineal succession. In the so called classic matriarchy, power and authority belong to women. Their privileged position is an automatic and practically present structure, forming a solid base for subsistence and race preservation. Matriarchy in ancient and modern times is described as a hierarchical formula without an aggressive executive force, not dominated by violence and forceful collection of material goods. A society, where crime and abuse are unknown notions, there are no state institutions for authority enforcement and no central religious organizations.

According to patriarchal principles, the idea of a *non-male master or leader* has been considered as heresy in both public and private life. From the aspect of gender relations, ever since the dissolution of matriarchy, potent candidates for above mentioned virtues (requirements) could exclusively be men. The terminology of men or people referred only for the male, women and mothers, who did play a significant role in the creation of the nation, were excluded. Women and children were ranked as property items of the men.

Social order and hierarchical subordination relations were defined according to the way power was practiced – in ancient societies, in order to become a *full citizen*, the only requirement was to be born a male, in the census, it was enough to certify citizen origin through three or four generations.

Besides origin and properties, education also became a privilege, thus with the exclusion of women, that served the establishment of a kind of *gender aristocracy*, with the male being exclusively eligible for power.

As a conclusion, an important state-organizational dilemma may arise: in modern democracy, can the system of female rights and equality be based on an ancient structure, where the significant *other (female) half* of the community was simply not allowed to represent themselves in public life equally and in a rightful proportion?

18 V. section XI.

19 VII. Section III.

20 Morus 1989:65.

The History of Women by Men II.

Pristine modernity

The similarities between the gender stereotypes of Aristotle's era and the modern negative adjudication of women are striking when examining developments from the antiquity till modern times. Below drafts are to compare female roles of ancient patriarchy with the expectations drawn by modern academic public thinkers (economic-sociological statements by Weber and Tönnies, ethical studies by Simmel and Foucault and general ethical paradigm-strengthening statements by Comte-Sponville). The texts show improvements of erudition and language, but stability of the male aspect, considering power, its aggressive expression as a 'priority male virtues, further solidifying social gender roles. Quotations here are not to criticize these aspects, but to describe the female position and its motionlessness, proving that gender preconceptions remained the same even thousands of years after Aristotle.

Max Weber discussed the stations of the establishment and consolidation of patriarchy in his work, *Economy and Society*. He made a distinction between the notions of *community* and *society*, and he defined social acts per their subjective value. By differentiating between these two basic segments he again used facts known from antique democracy, and though he was referring to it many times, he never acknowledged the existence of any economically and sociologically valuable social order prior to patriarchy (matriarchy).²¹ Weber compared the legal equality of the sexes to the Spartan enforced-order; for instance, when women and mother were leading the households while the men were at war – which is, in his opinion, incompatible with patriarchal principles:²²

„It is the fundamental basis of loyalty and authority, which in turn is the basis of many other groups. This 'authority' is of two kinds: (1) the authority de-

rived from superior strength; and (2) the authority derived from practical knowledge and experience. It is, thus, the authority of men as against women and children; of the able-bodied as against those of lesser capability; of the adult, as against the child; of the old as against the young”.

He believed that the only *primitive* social grouping form was the family formula based on lasting sexual union: the grouping of father, mother and child. According to his study, the grouping of mother and children must be regarded as the most real and natural sort of family, as the mother takes care of the children as long as they are unable to nurture themselves.²³ Weber was positive about the notions of *house, household, marriage and household groupings*. He made it clear, that households are not at all primitive institutions, as it also involves a certain degree of farming as well (e.g. cultivation of the soil), that were mostly organized and lead by women. Nevertheless, he strongly exclaimed against the fiction of matriarchy, accepting patriarchy as the only fundamental order:²⁴

„Although the grouping of mother and children must be regarded as (in the present sense) the most primitive sort of family, it does not mean – Indeed, it is unimaginable – that there ever were societies with maternal groupings only. (...) The prerequisites of a legitimate marriage, the classes of persons not allowed to enter into stable relationships with each other, the kinds of permission and kinds of kinship or other connections required for their validity, the usages which must be observed – all these matters are regulated by the 'sacred' traditions and the laws of those groups”.

One form for female independence during the era of classic patriarchy was, when the father got away from their home or died, his powers were completely inherited by the new leader, with full authority over the subordinates as well. Weber noted, that some mothers tried to establish independent authority for themselves, because: *„woman's function as the oldest agent of the basic economy, that is, the continuous provision of food through land cultivation and food processing”.* This fact acknowledges the important and complex feminine skill for becoming the breadwinner of the family and the organizer of the 'oikos' life, thus recognizing the existence of feminine independence in contemporary

21 This again brings us to the question: according to Weber, within what interval can tradition be evaluated, and based on what can it be considered genuine? For instance, can the androcentric social order, as defined by Plato and Aristotle, be considered authentic or legitimized, based on the fact that it was established by the artificial creation of the polis-societies, with complete ignorance of matriarchal traditions – in other words, with no antecedents at all?

22 Weber 1992:58-65.

23 For instance, the term „foster siblings” stand not only for children sharing the same breastfeeding mother, but all children that one family takes care of as an economical unit. See as above.

24 Weber, as above, 100.

societies. This notion also appeared in later works analyzing medieval societies. Weber:²⁵

„The almost complete separation of the husband's and wife's men's and belongings, which was very frequent especially where social differentiation was low – seems to point in this direction, as does the occasional custom according – to which man and wife were seated back to back during their meals or even took their meals separately, and the fact that within the political group there existed independent organizations of women with female chieftains alongside the men's organizations”.

Weber explained the reel of pure patriarchy by the establishment of the patrimonial order, that:

„At first it is only a decentralization of the household when the lord sets dependents (including young men regarded as family members) on plots within his extended land-holdings, with a house and family of their own, and provides them with animals (therefore: peculium) and equipment...”²⁶

Weber referred to the relationship of the dominant and the subordinate as a universal term, where the dominants are always men, whereas subordinates can be men and women. However, there is one more level of subjection – as in the antiquity – that is the group of subordinates to the subordinated men: women, who are thus by nature excluded from power (multiplied subordination). Though it was not focusing exclusively on the relationship between men and women, Weber's androcentric definition of power is indeed showing similarities with the boundaries defined by male-female correlations due to its universality and practicality. Whether it is patriarchy or patrimonial order, it is indifferent from the aspects of power and dominance in the fields of politics, economy or the private sector.

Community and Civil Society

With the description of the organizational forms of communities and modern societies, Ferdinand Tönnies also represented the phallogocentric aspect. His work, *Community and Society*, discussed functional differences of modern and former capitalism and pre- and modern capitalist societies. Per his thesis, though communities function organically, modern societies were artificially created by people. To understand the reference to present topic,

we must realize that introverted communities that he considered inferior, were identified with feminine features, while superior, extroverted societies were given masculine virtues.²⁷

„All kinds of social co-existence that are familiar, comfortable and exclusive are to be understood as belonging to *Gemeinschaft*. *Gesellschaft* means life in the public sphere, in the outside world. In *Gemeinschaft* we are united from the moment of our birth with our own folk for better or for worse. We go out into *Gesellschaft* as if into a foreign land”.

Tönnies defined a fundamental social order, summarizing the differences between intelligence or will (*Wesenwille*) and the free will (*Willkürre* or *Kürwille*) in an opposition chart. Intelligence: psychological equivalent of the human body, in other words, the mind itself (e.g. Scientific and the artistic mind). Its forms are always more active and efficient than those of free will, as these belong to life (motives). Feminine forms of will are: preferences, habits, memories. Tönnies:²⁸

„The individual attains to complete mature existence, like the organism which he or she represents, by constant imperceptible growth and development from an embryo containing the determining factors (intellectual as well as physical) created by the union of cells from both parents”.

Tönnies defined free will as individual formation following clear goals and possessing a distinctive subject. The constant urge for decision-making results in abstract agreements, where every new interaction is, to a certain extent, a new agreement. This behavioral mechanism complies with the traditional „masculine” forms of will, according to Tönnies, as the fulfilment of these requires such pure masculine virtues as foresight and conspiratorial skills. As a conclusion, the more the future has the key to success, the more the man needs to lead, direct and act with foresight. The passive, sedentary woman is incapable of such virtues. Tönnies:²⁹

„Now although activity of the intellect is certainly not the same as 'thought', it is none the less a preparation for it, wherever an intellectual activity can be carried out independently of transient impulses and reflex reactions. This may happen wherever the intellect uses its own resources to supplement the effects of received impressions”.

27 Tönnies 2004:9.

28 Tönnies, same as above: 99.

29 Tönnies, same as above: 160-163.

25 Weber, as above.

26 Weber, as above, 106.

Although above thoughts were not created as analysis of masculine and feminine features, the artificial distinction between the skills, opportunities and tasks of the sexes are clearly apparent. Tönnies later (similarly to Kant and many other public thinkers) slightly rehabilitated feminine virtues as well:³⁰

„...although the male is seen as having the advantage in ‘prudence’ or ‘cleverness’, yet this is by no means the same as overall intellectual power. Where this power is creative and synthesizing, the female mind is more likely to excel”.

The differentiation between traditional and modern societies as described by Tönnies supported the androcentric way of thinking and defined its directions. As fundamental element of the society’s development, the individuals’ behavior towards the others is clearly a result of their own interests, and the activity of *taking efforts for a certain goal* is impossible without the obedience of the subordinate group. Tönnies defines value as behavior in accordance with masculine virtues, in other words, activities that enable people to follow their designated roles. Qualities and characteristics for this are possessed by men, and are against traditional feminine values.

Ethics and Society

Georg Simmel and Michael Foucault, two leading figures of modernity and postmodern also discussed the constructive forces that formed society, especially power specifications. Though the two thinkers did not share ideas and lived in different eras, they both agreed that the subordination of women must be stopped. In his essay on filtration, he makes a distinction between female and male behavior and psychology, especially highlighting the dilemmas of masculine possession/non-possession and feminine devotion/refusal. Femininity in his views is defined as:³¹

„It is most likely inaccurate to see this ‘undifferentiatedness’ as mere infirmity or flaw, as this is exactly the fundamental virtue of women, that is not only a positive and independent notion, but also coequals to the ‘differentiatedness’ of men. (...) Not mentioning the fact, that all these verbal and nonverbal forms that our culture offers to express intimate communion, were

actually created by men, thus it is inevitable that these serve fundamental male virtues and needs”.

Simmel analyzed the sexual games of men and women (e.g. blarney), where the man acts either as initiator or as refused suitor, and the woman appears in a flirtatious, inviting role. The analysis asked if these roles are original, learnt and/or interchangeable between the sexes. In another study „Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes”, Simmel took a more radical approach:³²

„The performance, feelings and formations of male and female beings are measured upon the defined norms of their values; these norms are; however, not at all neutral, they are not superior to gender oppositions, but are fundamentally male norms. (...) Everything that is masculine will, in this sense, considered as absolutely objective and authoritative, and not only empirically: as masculinity, and the thus appearing male ideas and ideal requirements will also become absolutes. This will have lethal consequences on the appreciation of women”.

Decades later, the postmodern thinker, Michael Foucault followed a similar path when talking about male-originated principles, as did Aristotle and Plato as well.³³ Foucault justified the usage of antique resources by saying: *„the issue of returning to our own inner self has never been as dominant as it was in the antique or roman era”.*³⁴ Following the footsteps of antique philosophers he examined the question of gender relations. He realized that gender and power had a rather hierarchic relationship in the Greek democracy, with the women being subordinate to men. When discussing the necessity of self-formation, Foucault hardly made any distinctions between men and women; however, the deeper analysis of gender relations revealed his ethical, male-oriented approach:³⁵

„In this male-morality as defined by men, the development of human as moral being means that the individual is working on the establishment of a masculine structure. Being a man, he can control and lead the masculine sexual activities he practices with others. This is what he should work on, competing with himself, against his own desires, to reach the point when his relationship towards himself will resemble the hi-

32 Simmel represents here a perfect model of everything that later the feminist critique marked as androcentism. Simmel 1911:45.

33 Foucault 2001/III:26-28.

34 See Foucault, same as above.

35 Foucault 1976/84: II. 89, 27, 187.

30 Tönnies, same as above:163.

31 Simmel 1909:20.

erarchy, power relation and prestige that he, as a male and as free man, practices against his subordinates. (...) [In male-morality...] women appear as objects, or maybe as partners that need teaching, discipline and control, provided they live as subordinates to the man who defines morality. If they belong to some other man (father, husband, guardian) it is wiser to keep ourselves away from them”.

Foucault emphasized the importance of sexuality and its analysis in social functionality and discourse, that modern societies do not want to keep sexuality in some sort of mysticism, but it must be talked about all the time, as if it was a mystery, the great mystery itself.³⁶ Power was a sexual efficacy, and sexuality was in itself a sort of power in his views. He gave detailed description of the ability to rule and of dominance, proving it with the ability to control sexual power and with the choice of the posture during sexual intercourse. Similarly to Aristotle, he discussed the love between men and boys, raising the issue of how the passive party can in such cases maintain his own, healthy masculine dominance.

Foucault also investigated the philosophical question of identity and the forming of the self, that he translates as: *we are ourselves*. He believes that the development of the self and of the present is not possible without the past, or more precisely, without the historical origin, or its synthetization or reconsideration.³⁷ Above ideas generate the question: can a woman be herself, and to what extent can she practice the art of existence? The answer derives here from another question, that is: What role did women play in the definition of human according to the ideas that Foucault, his progenitors and his contemporaries created? If Foucault was serious to believe that the existence of humanity should not be examined from the aspects of power, knowledge and the technical circumstances of ethics only, but also as an art and style of existence itself, then women must have equal importance as men.³⁸

Foucault's views were many times opposed many times by feminists even if they otherwise were positively biased with his thoughts (e.g. Judith Butler, who followed and continued to work with Foucault's ideas, though she disagreed with him in many issues), especially when he was com-

paring the relations of hetero- and homosexuality.³⁹ According to their criticism, Foucault started with the androcentric axiom of female subordination by Aristotle (see dichotomies like active-passive; superiority-inferiority, female versatility-male identity, valuable-worthless). On the other hand, he was accused of being an essentialist, and had to explain how he could publish such thoughts while he considered the duty of modern philosophy to be critical, as it should point out „how and from what point can thinking be reformed”.⁴⁰

Public thinkers many times express their belief, that their mission is to reform society, that would hardly be possible without theories and ethical guidance. Virtues in philosophical sense are in all eras rather complex notions, that are not only compulsory for women, and that regularly appear in the fundamentals and functionalities of societies. With their modernized content; however, these should be applicable for both sexes equally, for, as Spinoza wrote, that virtues make the person, regardless of sex, appropriate and outstanding.⁴¹

New-Old Stereotypes

In 1998, André Comte-Sponville examined all-time virtues based on modern values, considering the main female-male stereotypes as well. His work is a mirror to all contemporary gender stereotype drafts, signaling the almost complete lack of improvement among men regarding the appreciation of women and the requirements towards them. The introduction was referring to Aristotle (and later to Plato, Spinoza, Kant, Nietzsche, Hume, Weber, Freud, Foucault, etc...):⁴²

„Virtue, as most people say since Aristotle, is an acquired skill to do the right things. But we have to say more than that: virtue is the good itself; in our minds and in reality as well. Not The Absolute Good, and not The Obvious Good, that would be enough to know

39 See also queer-theory: Derrida, Foucault, Lacan, Butler.

40 Foucault 2001: II/13-14.

41 Spinoza: „By virtue (virtus) and power I mean the same thing; that is (III:VII), virtue, in so far as it is referred to man, is a man's nature or essence, in so far as it has the power of effecting what can only be understood by the laws of that nature.” Ethics IV, definition 8. 1979:258.

42 Comte-Sponville 1998:7.

36 Foucault 2001/I:38.

37 Foucault 2001/III:266.

38 Foucault 1998:188.

to be able to apply. We should not be thinking about what is right, we should do it”.

Comte-Sponville based his theories on the traditional division of gender hierarchy. Most important virtues were the ones that even public thinking considered to have equal importance: *manners; loyalty; wise providence; temperance; courage; justice; generosity; compassion; clemency; gratitude; submission; simplicity; patience; purity; kindness; sincerity; humor; love*. He realized that traditional thinking trivially ordered which virtues belong to the purely masculine or the purely feminine stereotypes. Narratives list *manners, wise providence, courage, justice, generosity* and *humor* as male, *where as loyalty, compassion, clemency, gratitude, submission, patience, purity*, and *kindness* as female virtues. The ones that are absent from these lists – *temperance, simplicity, sincerity, love* – became shared values for both sexes, mostly as a result of religious teachings. Per Comte-Sponville, the so called general virtues seem to belong to the feminine attributes, where morality should be a fundamental feature, or even a requirement for women, without any further explanation, so defining the position and role of the female gender.

In Summum

The investigation of the questions gender relations raise showed, that several significant antique and contemporary thinkers followed Aristotle's path. Historical authors or definitive figures of philosophy rarely discussed the position of women in their books or during their public discourses.

According to patriarchal ideas, the terminology of men only referred to males, previous matriarchal societies were almost totally neglected and ignored.

Theories of Tönnies, Weber, Comte-Sponville, or even Foucault supported the masculine approach by the descriptive presentation of gender roles. Their statements were based on historical-philosophical concept of the interpretation of rationalism and on the reformation society, however, their discourses never considered feminine institutions and their terminologies.

Modern rationalization was also built upon the patriarchal gender hierarchy – letting the later arousing emancipation become a minor module only.

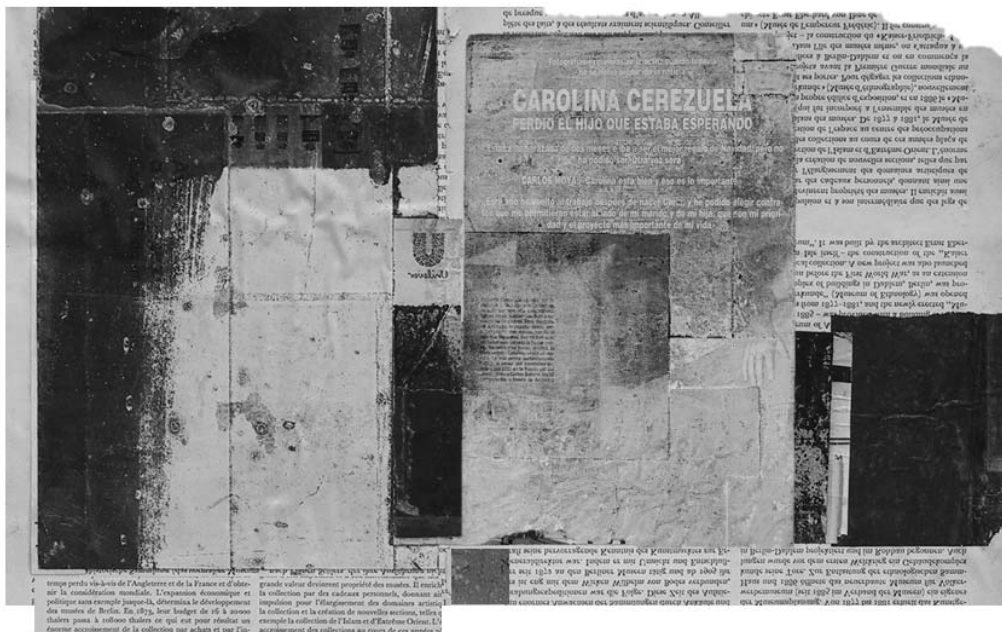
Now we arrived to a valid state-organizational dilemma: can modern democracy base female

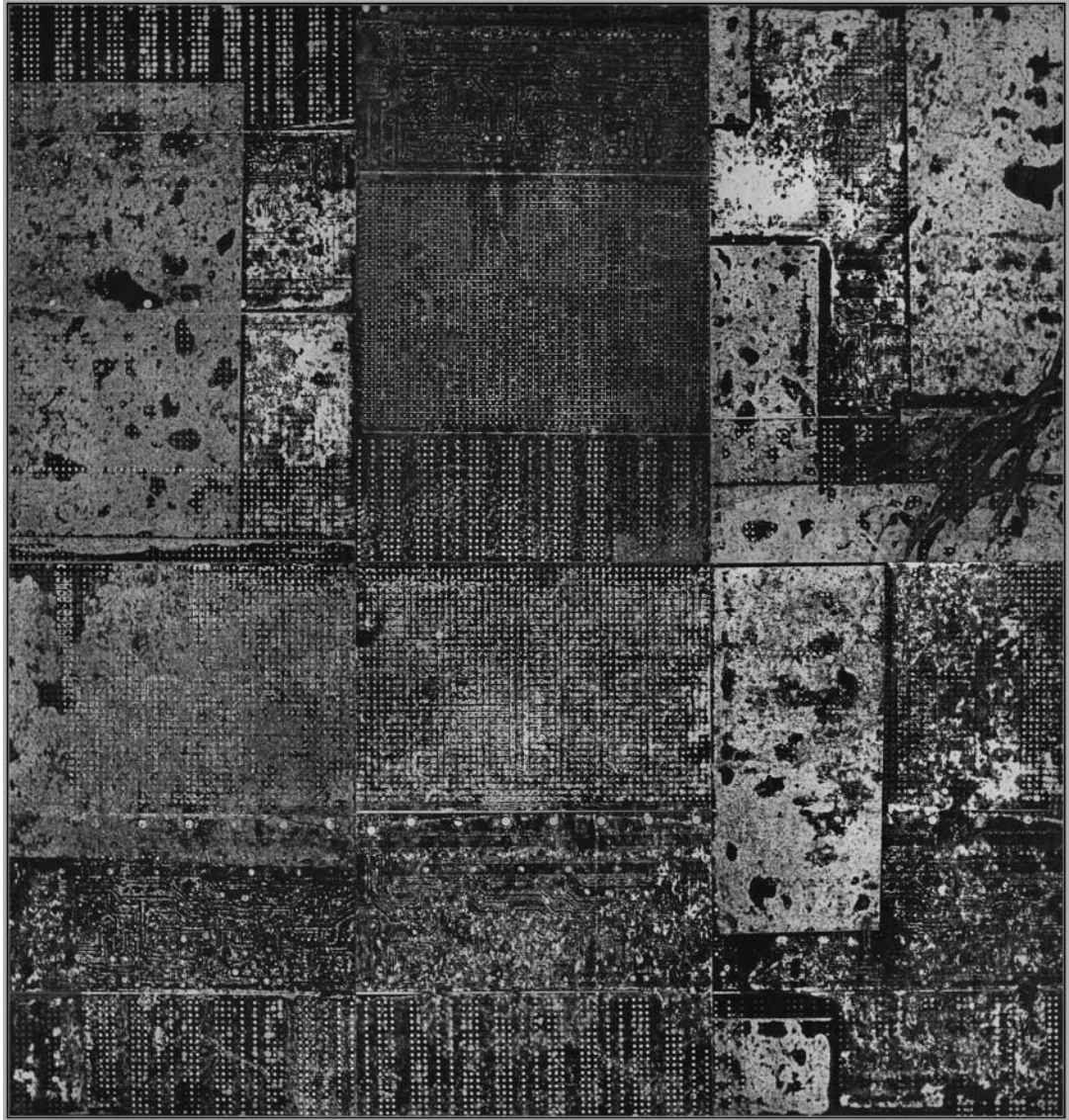
equality and rights on an ancient structure, where the group that constituted the other half of society, women, were unable to equally represent themselves and their rights in public life?

References

- Arisztotelész 1994 *Politika*. Gondolat, Budapest.
On-line: <http://mek.oszk.hu/04900/04966>
- Butler, Judith 1993 Introduction. In uő. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*. Routledge, New York, London.
- Comte-Sponville, André 1998 *Kis könyv nagy érényekről*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Derrida, Jacques 1992 *Éperons. Nietzsche stílusai*. (Ford. Sajó Sándor). Athenaeum, 3. On-line: <http://whistler.uw.hu/meri/szakirodalom/derridaeperons.htm>
- van Dijk, Teun A. 2000 A kritikai diskurzus-elemzés elvei. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt szerk. *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Univesitas. Budapest, 442-477.
- Fishman, Pamela 1980 Conversational insecurity. In Cameron, D. ed. *The Feminist Critique of Language. A Reader*. Routledge, New York. [Reprinted from H. Giles – W. Robinson – P. Smith eds. 1990 *Language Social Psychological Perspectives*. Pergamon Press, Oxford.
- Foucault, Michael 2000 A tudományok archeológiájáról. (Ford. Sutyák Tibor) In *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Latin Betűk Alapítvány, Budapest.
- Foucault, Michel 2001 *A szexualitás története, I–III. Törődés önmagunkkal*. Atlantisz, Budapest.
- Grandpierre K. Endre 1992 *Eltemetett világkorszak: a mágikus kor*. Harmadik Szem, április. On-line: <http://www.grandpierre.hu/site/1992/04/eltemetett-vilagkorszak-a-magikus-kor/>
- Hell Judit 2006 *Van-e feminista filozófia?* Áron Kiadó, Budapest.
- Lakoff, Robin 1975 *Language and Women's Place*. Harper & Row, New York.
- Morgan, Louis Henry 2011 *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory (1861–1900)*. University of California Press, Berkeley.

- Morus Tamás 1989 *Utópia*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Nagl-Docekal, Herta 2006 *Feminista filozófia*. (Ford. Hell Judit). Áron Kiadó, Budapest.
- Platón 2001 *Az állam*. (Ford. Jánossy István). Lazi, Budapest. On-line: <http://mek.niif.hu/03600/03629/03629.htm>
- Simmel, Georg 1990 [1902, 1909] *Női kultúra. A relatív és az abszolút a nemek problémájában*. In *A kacérság lélektana*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 25-42.
- Spinoza 1979 *Etika*. (Ford. Szemere Samu). Gondolat Kiadó, Budapest, 25-42.
- Sugg, Richard 2013 *The Secret History of the Soul: Physiology, Magic and Spirit Forces from Homer to St Paul*. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Tannen, Deborah 2001 *Miért értjük félre egymást? Kapcsolataink a beszélgetési stíluson állnak vagy buknak*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Tönnies, Ferdinand 2004 *Közösség és társadalom*. Gondolat Kiadói Kör, Budapest.
- Weber, Max 1992 *Gazdaság és társadalom III/1-3*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Wodak, Ruth – Meyer, Michael 2001 *Methods of Critical Discourse Analysis (Introducing Qualitative Methods series)*. Sage, London. On-line: <http://sk.sagepub.com/books/methods-of-critical-discourse-analysis>





TESTI ÉS LELKI HATÁROKON TÚL

A családon belüli erőszak pszichológiai, szociológiai és statisztikai megközelítése

Absztrakt

A traumakutatás rendkívül sokrétű és jelentős múlttal rendelkezik, aki erre a területre merészkedik, az emberi lélek sérüléseinek megannyi vizsgálati aspektusával találhatja szemben magát. Beszélhetünk egyéni vagy kollektív traumáról, megközelíthetjük többek között társadalomtudományi, pszichoanalitikus, szociálpszichológiai, narratív pszichológiai, fejlődéslélektani vagy akár klinikai pszichológiai szempontból is. Alábbi írásom elsősorban nem arra törekszik, hogy az említett aspektusok egyikének mentén a jelenség részletes bemutatását nyújtsa, sokkal inkább egy villanásnyi képet kíván adni e jelentős probléma történeti háttéréről, majd a kronológia mentén haladva napjainkban az egyik legtöbb áldozatot követelő traumatizáló közege, a családra helyezi a fókuszot.

A trauma történeti háttérének bemutatását a hisztéria kutatásának legmeghatározóbb időszakával kezdem, melyet az első világháborús neurózis megjelenésével és kezelési módszereivel folytatok, végül kitérek a poszttraumás stressz zavar fogalmának megszületésére. Munkám meghatározóbb részében a családon belüli erőszak egyik altípusát, a párkapcsolaton belüli erőszakot helyezem vizsgálataim homlokterébe. Ezen belül is európai és hazai mértékére, a bántalmazás dinamikájára, tüneteire, típusaira és a megküzdési lehetőségekre. Annak ellenére, hogy a családon belüli erőszak traumatizáló következményeinek elszenvedője elsősorban az egyén, mégis úgy gondolom, e probléma említésekor – mint oly sok más esetben – nem hagyható figyelmen kívül a társadalmi kontextus, hiszen az biztosítja mind a bántalmazáshoz, mind pedig a kilépéshez szükséges háttérrel.

Abstract

Traumatic research has a very diverse and significant past, who ventures into this area, can find many different aspects of the human soul's injuries. We can talk about individual or collective trauma, we can approach this topic, inter alia, in social scientific, psychoanalytical, social psychological, narrative psychological, developmental

psychological or even clinical psychological way. My writing below is not intended to provide a detailed description of the phenomenon along one of these aspects, it would rather give some kind of images about the historical background of this significant problem. After this part of my work the focus will be on one of the most traumatising area, which is the family.

I will start my writing with the historical background of the trauma. Firstly I'm going to focus on the most decisive period of hysteria researches, then I continue with the appearance of the First World War neurosis, finally, I look at the concept of post-traumatic stress disorder. In the most decisive part of my work one subtype of domestic violence, intimate partner violence will be in the forefront. Within this, I'm talking about the extent of the problem in Europe and Hungary and the dynamics, symptoms, types of abuse and the possibilities of coping. Although the sufferer of the consequences of domestic violence is primarily the individual, when mentioning this problem – as in many other cases – the social context can not be ignored as it provides the background for both the abuse and the exit.

Bevezetés

Létezhet-e test lélek nélkül vagy lélek test nélkül? E kérdésre kultúránként, filozófiai és vallási irányatonként eltérő választ kaphatunk. Ha elfogadjuk az elképzelést, miszerint a test és a lélek szervesen kapcsolódik egymáshoz, akkor azt is elismerhetjük, hogy a test sérüléseinek lelki lenyomatai maradhatnak, ahogyan a lelki sebek is testi tünetekben manifesztálódhatnak. „Evidenciaként kezelhetjük, hogy az élő emberi organizmus és annak humán specifikuma szükségszerű alapját képezik az emberi identitásnak. Testünk elválaszthatatlanul hozzánk tartozik...” (Csabai – Erős 2000:21). „'Embernek lenni' nem csak azt jelenti, hogy én ugyanolyan emberi testtel rendelkezem, miként más emberek, hanem azt is, hogy önmagamot *személyként* tételezem, s más emberekkel *személyközi* kapcsolatokat létesítek. Rendelkezem tehát *személyes identitással*...” (Csabai – Erős

2000:23). E gondolatokból kirajzolódik, hogy az emberi létnek csupán egy szegmensét nyújtja a test fizikai formája, egy másik, elhagyhatatlan része az identitás.

A továbbiakban elsősorban a test és lélek viszonyrendszerének egy sötét oldalára fogom helyezni a hangsúlyt. A trauma elméletének rövid történeti bemutatására törekszem, melyet az évről évre több millió áldozatot követelő családon belüli erőszak lélektani következményeivel, mechanizmusával kötök össze. Testi és lelki trauma is számtalan formában érheti az embert, e munkámban ama sérülésekre helyezek hangsúlyt, melyeket az áldozatok saját szeretteiktől otthonuk falai között szenvednek el.

1. A trauma történeti háttere

A trauma szó eredeti jelentése seb, sérülés, mely a konkrét, szemmel látható vagy diagnosztikai eszközökkel kimutatható fizikai sérülésekre utal. E fogalom lélektani aspektusával a XIX. század második felében kezdtek el foglalkozni. Az alábbiakban leírom, hogy miként került a trauma a fizikaiból a pszichés térbe és hogyan született meg a poszttrauma stressz-zavar (PTSD) fogalma, melynek az alábbi definíciója olvasható Atkinson *Pszichológia* c. könyvében: „Szorongásos megbetegedés egy olyan stresszkeltelemény (például egy katonai támadás vagy egy természeti katasztrófa) következtében, amely kívül esik az emberi tapasztalat szokásos terjedelmén. Tünetei a trauma ismételt újraélése, az ahhoz kötődő ingerek elkerülése, elidegenedés érzése, ijedékenység, lidércnyomás és visszatérő álmok, valamint alvászavar” (Atkinson – Atkinson – Smith – Bem – Nolen-Hoeksema 2003:592).

A trauma lehet egyszeri, ide tartoznak például a természeti katasztrófák, balesetek, illetve hosszantartó, ismétlődő, amely kategóriába a háború, illetve a családon belüli erőszak okozta lelki sérülések is tartoznak (Herman 2011).

1.1 Hisztéria

„Arról, amit pszichének (lelki életünknek) nevezünk, két dolgot tudunk. Ismerjük egyrészt testtől szerzett, működésének színterét, az agyat (az idegrendszert), másrészt tudatos cselekvéseinket. Az utóbbiak közvetlenül vannak adva, jobban megvilágítani semmiféle leírás sem tudja őket” (Freud 1982:410).

A neurológia és pszichiátria jelentős fejlődésen ment keresztül a XIX. század második felében. Új irányt vett a test, illetve a lélek természettudományos megközelítése. Ezekben az években releváns elméletek születtek a pszichopatológia kapcsán, ideg- és elmegyógyintézetek jöttek létre és speciális neurológiai képzések indultak el. Azonban – ahogy az Erős Ferenc 2014-ben megjelent *Kínzás vagy gyógyítás? Pszichiátria és pszichoanalízis az első világháborúban* c. cikkében is olvasható – ennek az egyre bővülő és egyre rendszerezettebbé váló tudományterületnek mégis maradt egy „szürke zónája”, ahova azok a tünetegyüttesek, viselkedési formák tartoztak, melyeket nem lehetett egyértelműen kategóriákba sorolni, olyan, a kor felfogása szerint deviáns viselkedésformának minősülők voltak ezek, amiknek konkrét fizikai okait nem találták (Erős 2014).

Korábban már ugyan foglalkoztak a hisztéria vizsgálataival, mégis elsősorban csupán az 1870-es években került a tudományos diskurzusok homokterébe. A XVIII. századtól kezdve a nő a természet, az irracionális, illetve az emocionalitás megtestesítőjévé vált a tudományos diskurzusban. E reprezentációk által a női test a racionalitást képviselő férfiaság ellentétéként jelent meg, így kiszámíthatatlansága miatt féltő volt, hogy a test átveszi a hatalmat az én felett, ezáltal széteséshez vezet (Csabai – Erős 2000). Az említett félelmek, illetve a női test ismeretének hiánya vezetett ahhoz, hogy a XIX. század végén mintegy két évtizeden át a kutatások egyik legmeghatározóbb témája volt a hisztéria (Herman 2011). A „nagy neurózis” elképzelése a híres francia neurológus, Jean-Martin Charcot nevéhez köthető. Charcot vizsgálatainak központja a párizsi Salpêtrière utcai klinika volt, mely a XIX. század Európájának egyik leghíresebb elmegyógyintézetévé vált. Charcot élő bemutatókkal demonstrálta kutatási eredményeit, melyeket feszült figyelem övezett. Amellett, hogy a hisztéria-kutatások kezdeti szakasza az ő nevéhez köthető, neki köszönhető, hogy a jelenség a szimuláció világából a valós betegség talajára került. Módszerét elsősorban megfigyelésekre, osztályozásra és leírásokra alapozta (Erős 2014). Vizsgálatai középpontjában a motoros bénulás, érzékleti kiesések, konvulzív tünetek, illetve amnézia tünetegyüttese állt. 1880-ra egy jelentős áttörés következett be a hisztéria kutatásának területén: Charcot megállapította, hogy az említett szimptomák hátterében elsősorban lélektani okok állnak. Elméletét arra alapozta, hogy a tünetek hipnózis-szerűen mesterségesen előhívhatók és megszüntethetők (Herman 2011).

Ahogy a hisztéria vizsgálata egyre nagyobb teret hódított, úgy vált a pszichoanalízis fiatal képviselőinek céljává a betegség minél alaposabb megismerése. Így volt ezzel az akkor még csupán húszas éveiben járó Pierre Janet és Sigmund Freud is. Janet franciaországi munkája és Freud munkatársával, Josef Breuer-ral folytatott bécsi vizsgálatai során szinte egyidejűleg megállapította, hogy a hisztéria állapotát pszichés trauma okozza. „Mind Janet, mind Freud felismerte, hogy a hisztéria szomatizációs tünetei olyan mélyen megrázó események rejtett megnyilvánulásai, amelyek törlődtek az emlékezetből. Janet azt írja hisztériás pácienseiről, hogy 'tudatalatti fixa ideák', a traumatikus események emlékei vezérlik őket” (Herman 2011: 25). Ezt a megállapítást követően a tudósok úgy gondolták, az említett állapot tünetei csökkenthetők az emlékek kimondásának, előhívásának hatására. Ez a megközelítés alapozta meg a ma is ismert pszichoanalízis módszertanát.

„Freud a hisztériát betegségnek, a neurózis egyik válfajának tartotta, és két tüneti formáját különböztette meg: a konverziós hisztériát, amelynél a lelki konfliktus a legváltozatosabb testi tünetekben fejeződik ki, és a szorongásos hisztériát, amelynél a szorongás valamely külső tárgyhoz kapcsolódik (mint a fóbiáknál)” (Erős 2014:38). A páciensekkel való beszélgetések során a nők szexuális visszaélésekről számoltak be Freudnak, aki e tapasztalatok alapján 1896-ban *A hisztéria etiológiája* c. munkájában leírta téziséit, miszerint a hisztéria hátterében gyermekkori szexuális visszaélések állnak. Judith Herman így ír Freud említett munkájáról: „Freudnak e tanulmánya a gyermekkori szexuális visszaélés hatásait elemző modern klinikai leírások között egy évszázad távlatából is megállja a helyét. Ragyogó, együttérző, jól fogalmazott, alapos érvelésű munka” (Herman 2011:26).

E „ragyogó” munka ugyanakkor olyan állítást tett, mely elfogadhatatlan volt a kor társadalmá számára. Egyre több hisztériás esett került napvilágra, mely egy eddig titokban tartott problémára hívta fel a figyelmet, így Freud meghátrált téziséitől és a trauma hátterébe az érzelmi és szexuális elfojtást, vágyakat helyezte. „A pszichoanalízis, midőn hisztérikusok tüneteit gyógyítja, abból az előfeltételből indul ki, hogy e tünetek helyettesítői – úgy szólván fordításai – az indulattelt lelki folyamatok, kívánságok, törekvések egy sorának, melyeknek útját a tudatképes lelki működés felé egy sajátos lelkifolyamat az (elfojtás) elzárta” (Freud 1992:40). Ezzel az elképzeléssel és a korábbi elméletétől való

visszalépéssel a hisztéria kutatása is elakadt. A századfordulón a hipnózis és ezáltal a hisztériakutatás is az okkultizmus területére szorult, így hitelessége megkérdőjeleződött. A vizsgálatokat, a kor férfitudósainak módszereit és eredményeit az egyre nagyobb hangot hallató feminista, nőjogi mozgalmak is támadták. Charcot és Breuer is több társuk mellett felhagyott a hisztéria kutatásával, így e jelentős évek után a „trauma” ismét a kutatások periferiájára szorult (Herman 2011).

Foucault hipotézise szerint napjaink nyugati társadalmá nem tagadja a szexualitást, sőt kifejezetten befogadja azt. A szexualitás több mint az individuum egyik alkotóeleme, ami ignorálható, ehelyett építőeleme annak a kapocsnak, mely az embereket identitásukhoz köti (Foucault 1999). Mindezek ellenére Juliet Mitchell brit pszichoanalitikus szerint a testtel és az identitással kapcsolatos pszichoanalitikus diskurzusok kiindulópontját jelentő hisztéria még napjainkban is jelen van, csupán egy átalakult formájában (Csabai – Erős 2000).

1.2 Háborús neurózis

Több mint nyolc millió ember veszítette életét az első világháború során. Ez a veszteség, illetve a frontról hazatérő katonák tünetei hozták újra a tudományos kutatások középpontjába a trauma kérdéskörét (Herman 2011). „A parancsvégrehajtó géppé redukált katonák túlélése többnyire pusztán a véletlen, nem pedig egyéni heroizmuson, bátorságon vagy leleményen múlt. Alárendeltként gyakran súlyos fenyegetések, megalázások, agressziók áldozataivá válhattak” (Erős 2014:35). Ez a dehumanizált orvosi hozzáállás több ezer traumás tünetegyüttest eredményezett, mely a frontról hazatért katonák esetében volt megfigyelhető. Nem csupán a konkrét életveszélyt átélő férfiak, de azok is súlyosan sérültek érzelmileg, akik végignézték bajtársaik halálát, embertársaik kivégzését. A katonákon túl, a háborúban résztvevő országok lakosai is a politika pszichológiai hadviselésének áldozataivá váltak, így az első világháború az egyéni mellett kollektív traumát is eredményezett (Erős 2014).

Charles Samuel Myers angol pszichiáter (1873–1946) 1915-ben alkotta meg a „gránátsokk” fogalmát. A gránátsokk azt a megmerevedett, görcsös testhelyzetet jelenítette meg, amelyben a személy a robbanás pillanatában volt (Erős 2014). Kezdetben az ezzel járó tüneteket (remegés, járászavar, görcsök, üveges tekintet, bénulás stb.) az idegrendszer sérülé-

séhez kötötték, így továbbra is elsősorban fiziológiai okoknak tulajdonították. Csupán később ismerte fel a tudomány, hogy a tünetek nem csak a valódi gránátrobbanást átélt személyeknél tapasztalhatók. A traumatizált katonák közmegítélése ezekben az években még rendkívül negatív volt, férfiatlannak, gyávának tartotta őket a társadalom és a politikai vezetés is (Herman 2011).

Ahogy egyre nőtt a traumatizált katonák száma, úgy kellett a hadban álló országoknak egyre nagyobb figyelmet fordítaniuk a problémára. 1916-tól speciális intézetek nyíltak a frontról hazakerült katonák ellátására, besorozott neurológusok, pszichiáterek, pszichoanalitikusok dolgoztak hadikórházakban (Erős 2014). Köztük volt Ferenczi Sándor is, aki a pszichoanalízis hazai megteremtésének jelentős alakja volt. Ferenczi 1907-ben került közelebbi kapcsolatba a pszichoanalízissel, barátja, a szintén elmeorvosként praktizáló Stein Fülöp hatására. Ferenczi 1908 elején, a pszichoanalitikusok első salzburgi konferenciáját megelőzően találkozott először Sigmund Freuddal, akivel barátságot épített ki, és levelezésbe kezdett. Ferenczit az első világháború során először a pápai huszárezredhez osztották be (Harmat 1986). Ferenczi az alábbi tünetegyüttesekről ír: csökkent potencia, érzékszervek túlérzékenysége (pl. fényviszony) fokozott érzékenység, önszeretés, narcizmus, szorongás, önbizalom megrendülése, járászavarok, melyek egyfajta „óvóintézkedések a szorongás ismétlődése ellen, tehát a Freud értelmében vett fóbiák”. „Azokat az eseteket, amelyekben ezek a tünetek uralkodnak, *szorongásos hisztériának* kell felfognunk. Viszont azok a tünetek, amelyek egyszerűen az explózió pilanatában elfoglalt szituációt (az innervációt, a testtartást) őrzik meg, a pszichoanalízis értelmében vett *konverziós hisztéria* tünetei” (Ferenczi in Linczényi szerk. 1982:221-222).

A német pszichiátriai társaság háborús neurózissal kapcsolatban szervezett 1916-os müncheni konferenciáján a jelenlévő pszichiáterek túlnyomó része a háborús neurózisban szenvedőket hisztériásoknak minősítette, ezzel megkérdőjelezve tüneteik hitelességét. A konferenciát követően elkezdtek alkalmazni a korábban már megjelent, ugyanakkor bizonytalan megítélésű hipnózis módszerét, mely mellett gyógyszeres kezelést és büntető jellegű „kúrát” is alkalmaztak, így sötétkamrában tartották a betegeket, továbbá elektromos áramütéssel, forró és hideg vizes kezelésekkel próbálták minél előbb újra harcképesé tenni a traumatizált katonákat. A fáradós árammal történő kezelést („meglepetés-kú-

rát”) egy német katonarvos, Fritz Kaufmann kezdte el alkalmazni. A módszer hihetetlen gyorsasággal tette újra járó és „működőképessé” a katonákat, így széles körben elterjedt „gyógyítási” formává vált. A neurológusok és pszichiáterek véleménye megosztott az ideálisnak vélt módszerek mentén: egy részük a beszélgetés terápiás hatásában hitt, míg a többiek az áramütés alkalmazását részesítették előnyben. E módszerrel a pszichiáterek eleget tehettek a politikai vezetés egyre sürgetőbb igényeinek, mely nem engedhette, hogy katonákat veszítsen. A hatékonyság érdekében speciális idegosztályokat hoztak létre a katonák nagyszámú ellátására (Erős 2014).

Ferenczi 1916 januárjában Budapestre helyezték, ahol a Mária Valéria barakk-kórház ideggyógyászati osztályának vezetőjeként folytathatta munkáját. A későbbiekben kialakított aktív módszere mellett, hogy nagyobb teret engedett a pszichoanalitikusnak, válasz is volt a kor kihívására, mely egyre sürgetőbb teherként nehezedett a terapeuták vállára. Az aktív módszer során Ferenczi bízta az analitikusokat a feszültség fokozására, a dicséret és szidás alkalmazására, illetve a szabad asszociációs folyamatok irányítására. E gondolatai azonban túlon túl forradalmiak bizonyultak, így a későbbi években háttérbe helyezte azokat (Harmat 1986). Praktizálása során hatalmas számban találkozott a háborúból hazatérő neurózisban szenvedő katonákkal. Ferenczi Freudnak írt leveleiből kirajzolódik, hogy bár Budapesten is az elektromos árammal történő kezelés volt elterjedt és ezáltal tudományosan is elismert, ő mégsem kívánt részt venni ezekben az eljárásokban, ahogyan a hipnózis módszerétől is idegenkedett (Erős 2014).

„1917-ben, a háború utolsó előtti évében a háborús neurotikusok egyre nagyobb problémát jelentettek az osztrák-magyar hadvezetés számára” (Erős 2014:50). „Az összeomlás közeledtével a hadikórházakat ellepő háborús lelki sérültek ellátásának és rehabilitációjának kérdése már teljességgel megoldhatatlanná vált” (Erős 2014:51). Ez az egyre nagyobb méreteket öltő probléma forradalmi gondolatok megszületésének veszélyével fenyegette a politikai vezetést. A katonai kórházak idegosztályain tapasztalt erőszak és brutalitás egyre nagyobb elégedetlenséget váltott ki az emberekből. A budapesti pszichoanalitikus kongresszuson Ferenczinek lehetősége nyílt megosztani módszereit, tapasztalatait a szakma jelentős képviselőivel, akik számára világossá vált, hogy a korábban ideálisnak tűnő rendszer kiépítése nehezen és csupán hiányosan ment végbe. Ekkor realizálták, hogy a psziché figye-

lembevétele nélkül nem oldható meg a több ezreket érintő probléma. E felismerés vezetett ahhoz, hogy a háború végére a pszichiátria szembesült korábbi embertelen módszereinek következményeivel és a humánusabb megoldást képviselő pszichoanalízis felé fordult (Erős 2014). „A háború tömegkísérlete sok igen súlyos neurozist hozott létre, amelyeknél pedig mechanikus befolyásról szó sem eshetett, és az orvosok mintegy rákényszerültek annak a belátására, hogy a számításaikból eddig következetesen kihagytak valamit, és ez a valami megint csak a 'lélek' volt” (Ferenczi in Linczényi szerk. 1982:200).

1.3 Poszttraumás stressz zavar

A trauma vizsgálatai az első világháborút követően ismét háttérbe szorultak, legközelebb a második világháború, illetve a vietnámi háború borzalmai hívták életre (Herman 2011).

Abram Kardiner amerikai pszichiáter és antropológus a Veteránügyi Hivatal pszichiátriai klinikáján dolgozott, munkájának eredményeként 1941-ben megírta *A háború traumás neurozisa* c. átfogó elméleti és klinikai tanulmányát. Kardiner meglátta a hisztéria és a háborús neurozisz azonos gyökereit, ám a hisztéria megítéléséhez pejoratív fogalmak kötődtek (Herman 2011).

A második világháború alatt felismerték, hogy a háborús bevetés során bárki összeomolhat, így már nem csupán a „gyenge”, „gyáva” férfiak tünete együttese volt a neurozisz. Ez a felismerés vezetett ahhoz az igényhez, hogy előre kiszámíthatóvá váljon a betegek száma. A pszichiáterek rájöttek, hogy a pszichiátriai sérültek száma előre jelezhető a harcok súlyosságának függvényében. J. W. Appel és G. W. Beebe amerikai pszichiáterek elképzelése szerint 200-240 bevetésben töltött nap már a leg-erősebb katonákat is megtöri (Herman 2011).

A terápiákat a harctérhez közel tartották, hogy az amerikai katonákat minél előbb vissza lehessen küldeni a frontra. Az ideálisnak vélt módszerek még ezekben az években is változó formában jelentek meg: Kardiner és Herbert Spiegel hipnózist alkalmaztak, míg Roy Grinker és John Spiegel nátrium-amytalt használtak, mely a „narkoszintézis” módszerének részét képezte. A cél továbbra is az volt, hogy a katonákat minél előbb vissza lehessen küldeni a frontra: „Egy jelentés szerint a második világháború során az akut stresszben szenvedő amerikai katonák 80 százalékát átlagosan egy héten belül továbbbírányították valamilyen katonai szolgálatra.

30 százalékukat visszaküldték harci alakulatokhoz” (Herman 2011:41). A traumatizált katonák sokszor kíméletlen ellátása ahhoz vezetett, hogy 1967-ben New Yorkban létrejött a Vietnámi Veteránok a Háború Ellen szervezete (Vietnamese Veterans Against the War). A folyamatban lévő akciók és a helyi szervezetek révén a VVAW rávilágított az Egyesült Államok délkelet-ázsiai hadszíntéren való részvételének igazságtalanságaira. 1970-ben az első csoportos terápiák során kezdetét vette a háború traumás utóhatásainak kezelése.¹ A háborút ellenző csoportosulások egyre nagyobb számban jelentek meg. Működésükkel elérték, hogy létrejöjjön az Operation Outreach nevű program, melynek köszönhetően a Vietnámban harcoló katonák pszichés szakellátáshoz juthattak. Önségítő körök, tanácsadó szolgáltatások jöttek létre a háborús neurozisz áldozatai részére. A háborúellenes mozgalmak és kutatások rávilágítottak arra, hogy a háborús neurozisz a háború elkerülhetetlen következménye, így 1980-ban az Amerikai Pszichológiai Társaság a mentális rendellenességek sorába helyezte a „poszttraumás stressz zavart” (Herman 2011).

A 20. században a trauma vizsgálata elsősorban a háborút megjárt katonák tüneteinek keresztül valósult meg. Az 1970-es évek feminista mozgalmi azonban igyekeztek rámutatni arra, hogy a trauma nem csupán a férfiak, a katonák problémája. A nők élete ezekben az években még elsősorban az otthon falai közé koncentrált, így magánéletük a társadalom elől rejtve maradt. Ennek következtében különösen nehéz volt felismerni a hatalmas számban előforduló nők ellen elkövetett szexuális visszaéléseket. A női szervezetek megjelenése lehetővé tette, hogy a nők ráismerjenek arra, hogy az otthon falai között átélt traumák nem egyedi esetek. A szerveződések célja társadalmi változás elérése volt a titkok világából való kitörés által (Herman 2011).

A hetvenes évektől az amerikai feministák fel-szólalásának köszönhetően a nemi erőszak beke-reült a társadalmi diskurzusok közé. Elkezdődött a törvények megreformálása és 1975-ben a National Institute of Mental Health-en (Országos Mentálhi-giénés Intézet) belül létrejött egy külön, a nemi erőszak kutatására specializálódott központ. Mivel a kutatók többsége nő volt, a nők végre aktívan is részt vehettek saját életük, traumáik feltárásában. A vizsgálatok rávilágítottak arra, amit Freud már kö-zel 100 évvel korábban is megírt, ám végül elvetett, hogy minden negyedik nő szexuális erőszak áldoza-

1 About VVAW: <http://www.vvaw.org/about/> (2017.11.27.)

ta. 1971-ben megnyílt az első krízisközpont a nemi erőszak áldozatainak, amit futótűzként több száz hasonló intézmény követett Amerika-szerte. 1972-ben Ann Wolbert Burgess pszichiátriai ápoló és Lynda Lytle Holmstrom szociológus megalkották a „nemi erőszak trauma-szindróma” fogalmát. A vizsgált nők hányingerről, rémálmokról, disszociatív tünetekről és tompultságról számoltak be (Herman 2011).

„Csak 1980 után vált nyilvánvalóvá, amikor a vietnámi veteránok erőfeszítéseinek köszönhetően a poszttraumás stressz zavar fogalma már beépült a köztudatba, hogy a nemi erőszak, a családon belüli bántalmazás és az incestus túlélőinél tapasztalt pszichés tünetegyüttes gyakorlatilag megegyezik a háborús túlélőknél tapasztalható tünetekkel” (Herman 2011:48).

Ahogy a szexuális erőszak kérdésköre a köztudatba került, úgy indultak el a vizsgálatok az ismeretlen elkövető felől az ismerős felé és így került napfényre a tény, mely szerint a szexuális visszaélések kiugró százalékát ismerős követi el.²

2. Családon belüli erőszak

Az alábbiakban a családon belüli erőszak, azon belül is elsősorban a párkapcsolaton belüli erőszak kérdéskörét társadalomtudományi, pszichológiai és statisztikai aspektusból fogom vizsgálni. Így igyekszem közeledni a múlt jelentős felfedezései felől napjaink egyik legnagyobb társadalmi problémájára felé.

2.1 A párkapcsolaton belüli erőszak típusai

1993-ban az Egyesült Nemzetek Szervezete elfogadta a nőkkel szembeni erőszak felszámolásáról szóló nyilatkozatot (A / RES / 48/104), a jelenség alábbi definícióját adja: „Bármely nemi alapú erőszak, amely a nők számára fizikai, szexuális vagy mentális károkat, szenvedést eredményez vagy eredményezhet, beleértve azon cselekményeket, melyek kényszerrel vagy a szabadság önkényes alapú elvéte-

2 „Az erőszakos nemi közöszülések több mint 80%-a részben vagy egészében előre megtervezett, és az esetek jelentős részében az áldozat otthonában vagy otthonának közelében történik, és az elkövető az áldozat számára ismert személy” (NANE). <http://nane.hu/erintetteknek/tudnivalok-a-nok-elleni-eroszakrol/#mi-a-szexuális-eroszak> (2017.11.27.)

lével fenyegetnek, függetlenül azok nyilvános vagy magánjellegétől”.

A párkapcsolaton belüli erőszakot az alábbi formában határozza meg az ENSZ:

„A párkapcsolaton belüli erőszak egy olyan intimitás partner vagy ex-partner magatartására utal, aki fizikai, szexuális vagy pszichológiai károkat okoz, beleértve a fizikai agressziót, a szexuális kényszert, a pszichológiai bántalmazást és a kontrolláló viselkedést”.

A családon belüli erőszaknak öt különböző típusát különíti el a Nők a Nőkért Együtt az Erőszak Ellen Egyesület 2015-ben kiadott *Miért marad?* c. kiadványában. Az erőszak típusok a következők: szóbeli, lelki, gazdasági-társadalmi, testi és szexuális. Az elkövető és az áldozat között „valamiféle közeli, vagy akár bensőséges kapcsolat áll fenn” (NANE 2015:9). A családon belüli erőszaknak általában azok a személyek vannak kitéve, akik függő helyzetben állnak az őket bántalmazótól. „A családon belüli erőszaknak leginkább kitétt két társadalmi csoport a nők és a gyerekek” (NANE 2015:10).

A szóbeli erőszak altípusait Patricia Evans *Szavakkal verve* c. könyvében részletesen felsorolja. A kategóriák az alábbiak: „titkolózás, ellenkezés, leszólás, viccnek álcázott erőszak, beszélgetés akadályozása, mellébeszélés, vádaskodás, hibáztatás, ítélezés, kritizálás, bagatellizálás, aláásás, fenyegetés, becsmérlés, elfelejtés, parancsolgatás, tagadás és bántalmazó dühkitörés” (Evans 2012:92-93). Mindezek következtében az áldozat az alábbi elsődleges hatásokat tapasztalhatja: „nem bízik saját spontaneitásában, elveszíti a lelkesedését, állandó készenléti állapotban van, bizonytalan abban, hogyan értelmezik, aggódik, hogy valami nem stimmel vele, elveszíti magabiztosságát, egyre inkább kételkedik önmagában, szorong/ fél, hogy megőrült, bizonytalan észlelései elfogadásában, nem szívesen von le következtetéseket, szeretne elmenekülni vagy elszökni, hajlamos a jövőben élni, nem bízik jövőbeli kapcsolataiban” (Evans 2012:50).

A tisztán lelki erőszak kategóriájába az alábbiak tartoznak: a bántalmazó elzárkózik a bántalmazottól, kényszerítő kontrollnak veti alá, ellenőrzése alatt tartja, féltékenykedik, manipulálja, az áldozatot kritizálja, önbecsülését lerombolja. A lelki erőszak során rendszerint a bántalmazó áldozatát okolja minden negatív cselekedetért és bármilyen bekövetkező nehézségért. A problémamegoldás elől elzárkózik. Megfélemlítően viselkedik, kiabál, ösztöri a lakás berendezéseit, vagy a bántalmazott

értékeit. Fenyegetőzik, megkérdőjelezi áldozatának tapasztalatait (NANE 2015).

Gazdasági-társadalmi erőszaknak számít, ha a bántalmazó az áldozatot önálló pénzkeresetében korlátozza. A gazdasági erőszak során a bántalmazó kizárólagosan rendelkezik a közös anyagi javakkal, melyeket saját belátása szerint oszt meg áldozatával és mely felhasználását rendszeresen megkérdőjelezi. Az említett bántalmazási formával az áldozat és gyermekei „relatív szegénységbe” kényszerülnek. Ehhez az összevont bántalmazási formához tartozik a bántalmazott elidegenítése családjától, barátaitól, ismerőseitől (NANE 2015).

Testi erőszaknak minősül, amikor a bántalmazó az áldozatot lökdösi, megüti, megveri, rugdosza, rázza, megégeti, fegyverrel fenyegeti, vagy más, egyéb módon fizikailag bántalmazza, vagy elemi fizikai igényeit korlátozza (mozgásszabadság korlátozása, éheztetés, víz, villany, gáz elzárása) (NANE 2015).

Szexuális erőszakra beszélünk, ha a bántalmazó áldozatát szexuális tevékenységre kényszeríti, azzal fájdalmat okoz neki, megerősokolja, megalázza, másokkal való közösiségre kényszeríti. A bántalmazásnak ilyen formájába tartozik a reprodukív jogok korlátozása is (NANE 2015).

Leonore Walker, amerikai pszichológus leírta az „erőszak ciklusainak” fogalmát. Szerinte a párkapcsolat egyfajta körforgáshoz hasonló ciklikus mintázatot mutat, mely során három jellegzetes szakasz követi egymást újra és újra: a feszültség felgyülemelésének periódusa, melyet az erőszak kitörése követ, amit a „mészehetek” fázisa vált fel (NANE 2015).

„A feszültség felgyülemelésének idején a kapcsolatban egyre sűrűsödnek és súlyosbodnak a surlódások: a bántalmazó mindenben hibát talál, mindenbe beleköt, esetleg szóban bántja partnerét” (NANE 2015:39). Az áldozatok ebben a stádiumban általában igyekeznek megfelelni partnerük vélt, vagy valós elvárásainak, annak reményében, hogy amennyiben képesek alkalmazkodni, csökkenthetik a bántalmazó indulatának intenzitását. Az említett feszültség egészen az erőszak kitöréséig növekszik, majd abban „feloldódik” (NANE 2015).

Az erőszakkitörés történhet szóban, vagy tettlegesség formájában: fizikai vagy szexuális erőszak útján (NANE 2015).

A bántalmazást követően a „mészehetek” ideje alatt az erőszak elkövetője gyakran megbánást mutat, bocsánatot kér, ígéri, hogy többé nem ismétli meg agresszív cselekedetét, figyelmesen, gondosko-

dóan bánik partnerével. Ebben a fázisban kisebb vagy nagyobb értékű ajándékok is megjelenhetnek. Ez a szakasz a bántalmazott lelki megtörésében, elbizonytalanításában kiemelkedően fontos szerepet játszik (NANE 2015).

Ezt az átmeneti periódust ismét a feszültség felgyülemelésének fázisa követi, ami az újabb erőszakkitörésig tart. Az említett szakaszok folyamatosan ismétlik egymást, ezáltal ambivalens érzéseket, zavart építve ki az áldozatban (NANE 2015). Többek között ez a bizonytalanság vezet ahhoz, hogy a bántalmazott nehezen mer/tud kiszállni a „jól felépített” rendszerből.

A szakaszok időben egyre gyorsabban követik egymást. A kapcsolat kezdetén egy-egy erőszakkitörést követő békés fázis akár hónapokig is eltart, majd később a bántalmazás mindennappossá is válhat. A fent leírt ciklikusság ugyan jellemző, de nem minden párkapcsolaton belüli agresszió írható le vele (NANE 2015).

A ciklikusságon túl a bántalmazásra épülő párkapcsolatot az eskalálódás is jellemzi. Ahogy Evans is leírja, a szóbeli erőszakot nem minden esetben követi fizikai bántalmazás, de minden esetben megelőzi azt a verbális abúzus (Evans 2012).

A családon belüli erőszaknak léteznek bizonyos sémái, melyek ugyan nem minden esetben, de általában megfigyelhetők. Jellemző rá a nyilvánosság hiánya, a kiszámíthatatlanság, az áldozat érdekeinek, érdeklődési körének semmibevétele, a bántalmazott elszigetelése, ellentétes minősítése és hibáztatása. Az abúzus sokszor akkor történik meg, amikor az áldozat boldog, lelkes, vagy sikeres. Az esetek jelentős százalékában a köztes időben működőképesnek tűnik a kapcsolat (Evans 2012).

A bántalmazó és a bántalmazott is sokszor egyenlőtlen alapokra építő párkapcsolati modellt lát gyermekkori családjában. Azonban, ami jelentős különbség a két fél esetében, hogy az elkövető életében az áldozattal szemben nincsen értő tanú, így nem is feltétlenül ismeri fel a helyzet igazságtalanságát és példaképévé a domináns fél, vagyis az elkövető válik (Evans 2012).

Evans könyvében a konfliktus, illetve a bántalmazás különbségére is kitér. Leírja, hogy egy konfliktushelyzetben a két fél egyenlő, a szituációt nem uralja félelem és mindkét résztvevő célja a konszenzuson alapuló problémamegoldás. Ezzel szemben a bántalmazás helyzetében az egyik fél domináns szerepet tölt be, így nem beszélhetünk egyenlő erőviszonyokról. Az elkövető célja nem a megoldás, hanem a feszültség levezetése. Ezenfelül a probléma

középpontjában nem egy megoldandó kérdés áll, hanem maga az áldozat. Az agresszív fél dühe nem egy külső okra vezethető vissza (még akkor sem, ha azt állítja), hanem magára az áldozatra, aki bármit is tesz, dühöt vált ki partneréből (Evans 2012).

Judith Herman *Trauma és gyógyulás* c. könyvében többek között a bántalmazás alábbi pszichés hatásairól ír: hiperarousal állapot – mely az ember önvédelmi rendszerének állandó készenléti állapotára utal, ezáltal könnyen ingerlékennyé válik, vagy ijedség tör rá –, emléketörések – aminek során a veszélyhelyzet elmúlását követően is mind gondolati szinten, mind álmokban mind pedig cselekvési szinten újraéli az áldozat a traumatizáló helyzetet felzaklató, olykor bénító emlékek formájában –, végül beszűkülés vagy tompultság – melynek következtében az áldozat távolságtartó nyugalommal reflektál a vele történetekre, ezáltal oldja a rettegést, a dühöt és a fájdalmat (Herman 2011).

A fent írtak tükrében világosan kirajzolódik, hogy miért is olyan nehéz a bántalmazottnak kilépni kapcsolatából. Az áldozat félelme bántalmazójától, gazdasági kitettsége, függő helyzete, önértékelésének hiánya, zavarodottsága, elszigeteltsége csupán néhány ok, ami az elkövető mellett tarthatja őt.

A párkapcsolaton belüli erőszak mechanizmusának, típusainak és hatásainak leírását követően az alábbi fejezetben európai és hazai statisztikai adatokra támaszkodva fogom alátámasztani a probléma relevanciáját.

2.2 Párkapcsolaton belüli erőszak a statisztikai adatok tükrében

Mielőtt részletesen leírnám a családon belüli erőszak statisztikai vizsgálatainak eredményeit, fontos megemlítenem a jelentős látenciát, ami e problémát jellemzi. Az adatok értékelésekor, illetve a mélyebb konzekvencia levonásakor ezt a tényt nem szabad szem elől téveszteni.

2.2.1 Európai kitekintés

A 2013-as év adatai alapján 2014 március közepén jelent meg a legkiterjedtebb mintát felölelő legfrissebb kimutatás a nők ellen elkövetett erőszakkal kapcsolatban. Az FRA (European Union Agency For Fundamental Rights), vagyis az Európai Unió Alapjogi Ügynöksége az EU-28 tagállamában, 42 ezer (tagállamonként átlagosan 1500) nővel készí-

tett személyes interjút. „Az interjúalanyok kiválasztása véletlenszerű mintavételezéssel történt. Az eredmények reprezentatívan tükrözik az EU-ban élő, 18 és 74 év közötti nők tapasztalatait és véleményét”.³

Az eredmények szerint az EU-ban 13 millió 18 és 74 év közötti nő válhatott fizikai erőszak áldozatává a 2013-as év során. Szexuális erőszak a kutatás becslései szerint az Európai Unióban mintegy 3,7 millió nőt érintett. (Ez a szám az említett területen élő 18-74 éves nők 2 százaléka). Összességében az FRA felmérése alapján az Európai Unió területén a nők 5 százaléka, vagyis minden huszadik nő vált nemi erőszak áldozatává. A házasságon belüli erőszakot átélt nők válaszai azt mutatják, hogy a megkérdezett áldozatok 30 százaléka már gyermekkorában átélt szexuális erőszakot. A párkapcsolaton belüli erőszak egyik legsúlyosabb esetét az áldozatok 67 százaléka nem jelentette be a rendőrségnek vagy más szervezetnek. A kapcsolaton belüli szexuális és/vagy fizikai erőszak terén a fent említett adatok ismeretében Finnország, Dánia és Lettország áll az élen (30-39%). Ebben az esetben azonban fontos kérdés lehet, hogy valóban az említett országokban a legmagasabb a párkapcsolati erőszak aránya, vagy ezek azok a területek, ahol a legalacsonyabb a látencia? Az is fontos kérdés ezekkel az adatokkal kapcsolatban, hogy a nők elleni erőszak szubjektív megítéléséből fakadóan melyik nemzetnél milyen típusú cselekmény minősül bántalmazásnak. Az említett országok esetében előfordulhat, hogy a túrérszűz is alacsonyabban helyezkedik el más tagállamokhoz képest (Magyarország, Szlovákia, Csehország, Németország, Franciaország: 20-29%, Lengyelország, Olaszország, Görögország: 10-19%). Ezenkívül azokban az országokban, ahol nagyobb a nemek közötti egyenlőség, nagy valószínűséggel annak is nagyobb az esélye, hogy az erőszakos esetek napvilágra kerüljenek, mivel a nagyobb egyenlőséget biztosító társadalmakban nyíltabban, adott esetben viták keretében kezelik az említett eseteket. Végül, de nem utolsósorban az értékek elemzésekor az adott ország vallási és kulturális háttere is nagy szerepet játszhat (FRA 2014).

Az általános eredmények leírása után lényegesnek tartom a magyarországi adatok rövid bemutatását is, ezért a továbbiakban a legutóbbi, 2010–2011-es KSH-felmérés adatai alapján fogom megvilágítani a családon belüli erőszak hazai helyzetét.

3 FRA kutatás: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-vaw-survey-factsheet_hu.pdf (2017.11.27.)

2.2.2 Hazai adatok

Mielőtt részletesebben kitérnék a családon belüli erőszak hazai statisztikáinak elemzésére, fontosnak tartom röviden vázolni a probléma látenciájának jelentőségét. Amint az Sproncz Júlia jogvédő *A jog hálójában* c. tanulmányából is kirajzolódik, a hazai joggyakorlás számtalan ponton megnehezíti azon nők helyzetét, akik jogi úton szeretnének kilépni bántalmazó kapcsolatukból. Sproncz többek között az alábbi általános hátrító mechanizmusokról ír; a „bántalmazó eltüntetése” mely során a bíróság figyelmének középpontjából kikerül az elkövető, aki helyett az áldozat válik a vizsgálatok tárgyává. Erre példaképpen egy nemi erőszakos bűncselekmény ügymenetét írja le, mely során az áldozat szavahihetőségét kérdőjelezi meg, szexuális szokásait, esetleges „provokatív viselkedését” vizsgálják, ahelyett, hogy a fókusz az elkövetőre helyeződne. Második lehetséges módszerként az „eltántorító mechanizmusokról” ír melyek közé tartozik a „magánindítvány” is. Magyarországon kizárólag magánindítvány keretén belül indítható eljárás az elkövető ellen, ami azt jelenti, hogy már a jogi fiaskó kezdeti pontjánál a sértettre hárítják az eljárás megindításának felelősségét (Sproncz 2009).

Egy másik formája az eltántorításnak a „magánvád”, ami azt jelenti, hogy a vádat mint magánvádoló a sértett képviseli, vagyis őt terheli a peres eljárásra vonatkozó döntés felelőssége és költsége. A jogi menethez hozzátartozik a békítés gyakorlata is, melynek során az áldozatot az elkövetővel történő személyes találkozás során megpróbálják kompromisszumra motiválni. Az említett mechanizmusok közé sorolható a „hamis vád fenyegetése”, ami Sproncz munkájában egyfajta „notórius hazudozó” képét kelti az áldozatról. Emellett „a bántalmazottak valóságának figyelmen kívül hagyását” említi a szerző, ami negligálja a társadalom tagjai között megfigyelhető hatalmi különbségeket. Végül a „diszkriminációt” említi, melyben részletesen több példán keresztül is leírja, hogy a patriarchális társadalmi berendezkedés miképpen befolyásolja a döntéshozatalt. „A fenti összefoglalóban kiderül: az ismertett sajátosságok arra az eredményre vezetnek, hogy a családon belüli erőszak fenntartása a rendszerbe kódolva biztosított” (Sproncz 2009:58). E rendszerbe zártág is jelentős mértékben hozzájárul ahhoz, hogy a családon belüli erőszakos esetek legnagyobb része nem kerül napvilágra.

Az alábbiakban a családon belüli erőszakos bűncselekmények magyarországi statisztikáin keresztül igyekszem rávilágítani a probléma hazai mértékére.

Az említett bűncselekmények megoszlása 2011-ben Magyarországon közel 6400 regisztrált eset alapján a következő volt:

A bejelentések kb. 42 százaléka testi sértésről, 24 százaléka zaklatásról számolt be, hozzávetőleg 12 százaléka kiskorú veszélyeztetésére, 4 százaléka személyi szabadság megvonására vonatkozott, 1,5 százalék esetében emberöléssel végződött a bántalmazás (KSH 2012).

Az említett 6400 regisztrált eset 49,8 százalékában az áldozat jelenlegi, vagy volt házastársa, élettársa volt a bántalmazó, vagyis az esetek közel felében párkapcsolaton belüli erőszakról beszélhetünk. A partner után a szülő (19,5%), majd az egyéb hozzátartozók következnek (18,2%), és végül a még megnevezettek közül 11,1 százalékkal a hozzátartozóikat bántalmazó gyermekek, vagy unokák követték el az abúzus valamelyik formáját (KSH 2012).⁴

A KSH 2010–2011-es vizsgálata alapján, a párkapcsolaton belüli erőszak sértettjei 90,9%-ban nők voltak (KSH 2012).

Herczog Mária *A családon belüli erőszak jelentésváltozásai és helyzete Magyarországon* c. munkájában az Országos Statisztikai Adatgyűjtési Program (OSAP) 2008-ban megjelent adatgyűjtésének eredményeit elemezte. Vizsgálataiban elsősorban a gyermek áldozatokra helyezte a hangsúlyt. Munkájából többek között kiderül, hogy az ismertté vált bűncselekmények „ismert” elkövetőinek a sértettekhez fűződő kapcsolata a kiemelt bűncselekmények esetében (2007-ben) az alábbiak voltak: a házasság, a család, az ifjúság, a nemi erkölcs elleni bűncselekmények 53 százalékát hozzátartozó követte el, ahogyan a kiskorú veszélyeztetése is legnagyobb súlyban a hozzátartozó vétségén alapult (79,9%). A gyermekjóléti szolgálatnál ellátott bántalmazott gyermekek közel 86 százalékát a saját szülője bántalmazta. Ahogyan azt Herczog is írja, feltételezhetően a gyermekek bántalmazása más hozzátartozók bántalmazásával is együtt járt, ugyanakkor erre a statisztikai adatok nem mutatnak rá. A szerző leírja, hogy a szakemberek képzésében még mindig rendkívül alacsony szerepet játszik az erőszak és bántalmazás problémája, ezenfelül aggasztónak nevezi az alapellátást nyújtó szakemberek és intézmények fel-

⁴ KSH kutatás: <http://www.ksh.hu/szamlap/életunk.html> (2017.11.27.)

készületlenségét és eszköztelenségét. Jelentős problémaként merül fel az adatok kezelésében az egy-egy meghatározások és szakmai szabályok hiánya arra vonatkozóan, hogy mit tekintünk elhanyagolásnak és bántalmazásnak (Herczog 2009).

2.3 Megküzdési lehetőségek

A fent írt adatok tükrében felmerülhet a kérdés: mit lehet tenni az erőszak ellen? Hogyan lehet kikerülni a Walker által leírt rendszerből, ciklikusságból?

Erre a kérdésre eddigi olvasmányaim alapján nem találtam egyetlen biztos stratégiát sem, ám több szakirodalom is említ olyan módszereket, melyek lehetővé teszik az áldozat számára a kilépést. Az alábbiakban négy lehetséges módszert fogok vázolni.

Krizishelyzetben a NANE szerint egy biztonsági terv segíthet, ami a bántalmazott kapcsolatban élő nő számára mindig fontos, hogy „kéznél legyen”. E tervben ki kell térni arra, hova menekülhet az áldozat egy dühkitörés esetében, érdemes összegyűjteni azoknak a személyeknek a nevét, akikhez fordulhat, akikenél néhány napot eltölthet, ilyenek lehetnek a családtagok, barátok, közeli ismerősök. Ugyancsak elsődleges az önállóság megalapozása, aminek anyagi oldala is van, így az áldozatnak fontos, hogy legyen pénze, aminek elrejtésére megkérhet egy ismerőst vagy nyithat egy titkos bankszámlát. A kulcsok lemásolása is életmentő lehet, így a lakáskulcs, illetve az autóhoz tartozó kulcs másolatának elrejtése. Végül jó, ha az áldozat magánál tartja mobiltelefonját, illetve a vészhelyzet esetén hívható telefonszámok listáját. A terv tartalmazhat menekülési útvonalat is. Az áldozatnak minél többször kell lejátszania magában a szituációt, hogy a szükséges pillanatban is emlékezni tudjon a korábban átgondolt tervre.⁵

A *hosszú távú segítség* esetében több szakirodalom is kitér a terapeuta szerepének relevanciájára. A bántalmazott nők esetében különösen fontos az önértékelés erősítése, az életminőség javítása, illetve a kölcsönösség megtalálása. Patricia Evans *Szavakkal verve* c. munkájában röviden vázolja, hogy egy ideális helyzetben milyen terapeuta-páciens viszonyoknak kell fennállnia: fontos, hogy a terapeuta állást foglaljon a változás mellett, nem maradhat semleges, a terápiás foglalkozásoknak konstruktív alapokon kell működniük, és biztonságos közeget kell nyújtaniuk, ahol az áldozat bizalommal

fordulhat a pszichológushoz. Evans említi, hogy a terapeutának értenie kell a családon belüli erőszakos esetekhez, így jó, ha elvégez egy külön erre a problémára fókuszáló továbbképzést, mely segít abban, hogy könnyebben felismerje a sokszor rejtett erőszak tüneteit. A terápia során hangoztatnia kell, hogy a bántalmazás felelőssége a bántalmazó vállát nyomja, hiszen ő hozza meg a döntést saját viselkedésével kapcsolatban. Amennyiben egy párterápia keretén belül keresik meg a pszichológust és felmerül a fizikai erőszak gyanúja, a két felet nem lehet a továbbiakban együtt kezelni, hiszen az áldozatnak nem lesz lehetősége megnyílni (Evans 2012).

A harmadik megküzdési stratégiaként a *segítő beszélgetést* emelném ki. Nem csupán a szakemberek segíthetnek az áldozatokon, hanem a barátok, hozzátartozók is. Ebben az esetben fontos a megértés és az áldozathibáztatástól mentes kommunikáció. Egy segítő beszélgetés során fontos, hogy biztosítsuk az áldozatot arról: bízhat bennünk. Emellett előfordulhat, hogy az áldozat nem azonosul a „bántalmazott” szereppel, vagyis hárítja az elképzelést, miszerint áldozat. Egy ilyen helyzetben nem szükséges őt szerepéről győzködni, sokkal fontosabb, hogy megtudjuk, mi történik vele és mire lenne szüksége. Ezt követően fontos a célok tisztázása, ami azonban nem feltétlenül gyors, tiszta jövőkép kialakítását jelenti, sokszor csupán kisebb felismerésekben, rövidtávú tervekben jelenik meg. Végül, harmadik lépésként említi a NANE kézikönyve az együttműködés alapelveinek tisztázását. Mindenekelőtt a cél: az áldozat biztonságának megteremtése, ami lehet azonnali (ilyen a fent említett krízis-helyzet), közép- és hosszútávú, mely a jövőbeni menekülési útvonalra fókuszál (NANE 2015). Mindezek mellett fontos, hogy az áldozat tudja, bármikor fordulhat hozzánk, érezzük vele, hogy hiszünk neki, hogy számíthat ránk a bajban, erősítsük meg abban, hogy ami vele történik, az nincsen rendben. A segítőknél fel kell készülniük arra, hogy a bántalmazott sokszor visszatér bántalmazójához. Ez a reakció rendkívül összetett okokra épülhet (pl. félelem, bizonytalanság, remény). A segítő beszélgetés akkor lehet hatékony, ha az áldozat helyett az elkövetőre helyezük a felelősséget. Nem az a kérdés, hogy az áldozat miért nem üt vissza, miért marad a kapcsolatban, hanem az a fontos, hogy ami vele történik az igazságtalan.

Az említett lehetőségek elsősorban egyéni szintű változáshoz vezethetnek. Evans könyvének záró fejezetében azonban kitér egy *társadalmi szintű lehetőségre* is. Munkájában olvashatjuk, hogy az erőszak

5 <http://nane.hu> (2017.11.27.)

bagatellizálása társadalmunkra jellemző. Már gyermekkorban igyekszünk csökkenteni a bántalmazás jelentőségét ilyen és ehhez hasonló mondatokkal: „Felejtse el, csak rossz napja volt”, „Biztos nem úgy gondolta...”. Ez esetekben a szülő sokszor csupán gyermeke nyugalmát igyekszik biztosítani, ugyanakkor mellette csökkenti az egyéni tapasztalatok, negatív élmények súlyát is. Evans szerint fontos, hogy a következő generációkat már úgy neveljük fel, hogy saját egyéni tapasztalataikat, bántalmazással kapcsolatos érzéseiket ne redukáljuk. Látniuk kell a gyermekeknek, hogy ami velük történt az igazságtalan, bántó, fájdalmas és nem helyénvaló (Evans 2012).

3. Összegzés

A hisztéria és háborús neurózis tünetegyüttesének történelmi vizsgálata során egy sokáig perifériára szorult, el nem ismert lelki eredetű problémát láthatunk, mely a XIX. század végén került a tudományos vizsgálatok középpontjába és csupán száz évvel később 1980-ban került be a Mentális Betegségek Diagnosztikai és Statisztikai Kézikönyvébe. A poszttraumás stressz zavar ugyan megkapta pszichológiai definícióját, de gyakran napjainkban is hallgatnak róla az áldozatok. Ahogy az a fent említett példából is kirajzolódik: a testi és lelki tényezők vizsgálata során nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társas kapcsolatokat, azokat a jelentős Másokat, akik mind negatív (bántalmazó), mind pozitív (segítő) módon befolyásolják saját lelki és testi működésünket: „Az öröm, az Erősz eredendően nem narcisztikus: először a Másikból való eredeti táplálkozás, a Másikkal való eredeti harmónia. Elfelejtjük, mert olyan természetes, mint halnak a víz, csecsemőnek az anyatej. Mégis működik bennünk és élte: ez teszi kibírhatóvá az elkerülhetetlen felsebződést, traumatizálódást, ami szintén a Másik felől jön, s amit oly nehéz elviselni” (Vermes 2006:205).

A családon belüli erőszak áldozatait által átélt borzalmak valóságát továbbra is sokszor megkérdőjelezi társadalmunk. Fromm azt írja: „A modern ember elidegenedik önmagától, barátaitól és a természettől” (Fromm in Kemény szerk. 1972:303). Amennyiben ez az elidegenedés valóban jelen van, nem hagyhatjuk, hogy arra ösztönözzön minket, hogy hátat fordítsunk az áldozatoknak, megkérdőjelezzük érzéseiket, tapasztalataikat, és ezáltal hozzájáruljunk az általuk átélt trauma súlyosbításához,

mélyítéséhez. Erős Ferenc 2016-ban megjelent *Psziché és hatalom* c. könyvében leírja, hogy az erőszak társadalmi szintű legitimitációjához „intézményesült propagandára, ideológiára, hősi elbeszélésekre, legitimáló mítoszokra van szükség, amelyek részben az erőszak privilégiumát birtoklók önigazolására szolgálnak, részben pedig érthetővé teszik, hogy az alávetettek, az elnyomottak, a hátrányos helyzetű, kisebbségi csoportokhoz tartozók miért fogadják el, sőt, miért tartják többnyire elkerülhetetlennek azt a rendszert, amelynek közvetve vagy közvetlenül ők maguk is kiszolgáltatottjai és áldozatai, akár nemzedékek hosszú során át” (Erős 2016:150). Ilyen igazoló metódus többek között a Melvin Lerner 1980-ban megfogalmazott elmélete, amely abból a hiedelemből eredeztethető, miszerint az univerzum rendezett és igazságos alapokon nyugvó hely, ahol „mindenki azt kapja, amit megérdemel”. Ezekre a képzetekre azért van szüksége a társadalomnak, hogy megvédje annak tagjait attól a riasztó elgondolástól, miszerint bárki bármikor áldozattá válhat. Ugyanakkor, fontos szem előtt tartani, hogy ez a távolításra alkalmas perspektíva egyszersmind áldozathibáztatás is (Smith – Mackie 2004:579).

E legitimáló módszerek is vezethetnek ahhoz, hogy a bántalmazottak nem mernek beszélni az általuk átélt fájdalmakról, megaláztatásokról. A családon belüli erőszak esetében tapasztalható jelentős látenciát több általam olvasott szakirodalom is hangsúlyozta, ami rámutat arra, hogy meg kell tanulnunk az áldozatok hibáztatása helyett a megértésre törekedni, mert csak így, egy jelentős társadalmi állásfoglalás segítségével kerülhetnek felszínre az eddig homályba vesztett testi és lelki sérülések.

Felhasznált irodalom

- Atkinson, R. L. – Atkinson, R. C. – Smith, E. E. – Bem, D. J. – Nolen-Hoeksema, S. 2003 *Pszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Csabai M. – Erős F. 2000 *Testhatárok és énbátárok*. Jászöveg Műhely Kiadó, Budapest.
- Erős F. 2014 Kínzás vagy gyógyítás? Pszichiátria és pszichoanalízis az első világháborúban. *Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat*. V/8:33-58.
- Erős F. 2016 *Psziché és hatalom*. Kalligram, Budapest.
- Evans, P. 2012 *Szavakkal verve*. Háttér Kiadó, Budapest.

- Ferenczi S. 1982 A háborús neurózisok pszichoanalízise. In Linczényi A. szerk. *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében – Válogatás Ferenczi Sándor tanulmányaiból*. Magvető Kiadó, Budapest.
- Foucault, M. 1999 *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 271-286.
- Freud, S. 1982 *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Freud, S. 1992 *A szexualitásról*. Könyvjező Kiadó, Nyíregyháza.
- Fromm, E. 1972 A szeretet és a szerelem felbomlása a mai nyugati társadalomban. In Kemény I. szerk. *A szexuális élet szociológiája*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 301-318.
- Harmat P. 1986 *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern.
- Herczog M. 2009 A családon belüli erőszak jelentésváltozásai és helyzete Magyarországon. In Nagy I. szerk. *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről 2009*. TÁRKI Zrt., Budapest.
- Herman, J. 2011 *Trauma és gyógyulás*. Háttér Kiadó, Budapest.
- NANE Nők a Nőkért Együtt az Erőszak Ellen Egyesület. (2015). *Miért marad?* Budapest.
- Smith, E. R. – Mackie, D. M. 2004 *Szociálpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Sproncz J. 2009 A jog hálójában. In Wirth J. szerk. *Rendszerbe zárva*. Tűz Hely, Budapest.
- Vermes K. 2006 *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Internetes források**
- FRA European Union Agency For Fundamental Rights (2014). Violence against women: an EU-wide survey. http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-vaw-survey-main-results-apr14_en.pdf (2017.11.27.)
- KSH Központi Statisztikai Hivatal (2012). Hozzá tartozók sérelmére elkövetett erőszakos cselekmények. <http://www.ksh.hu/szamlap/életunk.html> (2017.11.27.)
- NANE Nők a Nőkért Együtt az Erőszak Ellen Egyesület. Szexuális bántalmazásra vonatkozó adatok. <http://nane.hu/erintetteknek/tudnivalok-a-nok-elleni-eroszakrol/#mi-a-szexualis-eroszak> (2017.11.27.)
- United Nations General Assembly – Violence against women: <http://www.un.org/womenwatch/daw/vaw/v-overview.htm> (2017.11.27.)
- United Nations General Assembly – Intimate partner violence: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs239/en/> (2017.11.27.)
- Vietnamese Veterans Against the War: <http://www.vvaw.org/about/> (2017.11.27.)

ISHI AGYA – MORALITÁS KÉRDÉSEI TESTRŐL ÉS LÉLEKRŐL

Abstract

It is clear that genocide is more than a legal term, and is one of the most complex exposures of human behavior, it can only be understood by looking at all the involved groups, victims, perpetrators, witnesses, and bystanders alike, and most importantly the processes that created the actors in the first place. In short an anthropology of genocide aims to understand genocide from the inside. And through this knowledge, even if it can not be prevented, the factors leading up to it can probably be signaled, and the trauma that past events has left, can be eased by mutual understanding. It is also important to state, that a genocide is not over, when the physical violence ends. Through the processes of denial, relativisation, or just oblivion in time, the trauma of the whole society still remains buried in the everyday life, inflicting far reaching damages into the present, unless reconciliation can be reached. For this it is important to look at, without questioning the reality of genocides, „the ways in which discourses about the truth have been deployed”. This way, the researcher needs to look at not just the factual chain of events, but the reality that the society constructed to place itself in it. The network of truth, memory, representation and imagination needs to be researched, to reach an understanding of the reality of involved groups.

Az antropológia fiatalnak tekinthető tudomány, amely a gyarmati genocídiumok közepette született, valahogy mégis néma maradt a témával kapcsolatban, és a mai napig fellobbanó erőszakos nyelvezet vagy cselekedetek elsőként inkább a politikatudományok képviselői vagy akár az újságírók figyelmét keltik fel. A genocídium tudományos megértésének és vizsgálatának lehetőségét biztosító elméleti háttér túlnyomó része is más diszciplínának köszönhetően jött létre. Az antropológia tehát minden értelemben későn érkezett erre a kutatási területre, tette ezt annak ellenére, hogy kezdetektől annak fizikai közelségében létezett.

Már maga az erőszak sem természetes antropológiai kutatási téma. A diszciplína által elvárt,

tanult kutatói habitus velejárója nem meglátni a vizsgálatunk alá vont közösség életében az erőszak megnyilvánulásait, de legalábbis nem e köré felépíteni narratívánkat (Scheper-Hughes 2002:348). Egyfelől tény, hogy a genocídium mint modern jogi és filozófiai fogalom nem létezett 1944 előtt, ugyanakkor nyilvánvalóan nem állítható, hogy a csoportok közti totális konfliktus – amely az egyik csoport tényleges megsemmisülésével jár – a modernitás egyedi jelensége, vagy kizárólag a fejlett ipari társadalmak sajátja lenne (Lemkin 1944:79). Ez a felismerés lehet az egyik indok, amiért az antropológia nem foglalkozott eddig a témával. Közelebből a nyugati kultúrák erkölcsi relativizmusának ismeretén alapuló félelem attól, hogy az erőszak feltárásával a kutató jogalapot szolgáltatna a vizsgálat alá vont csoportok és kultúrák további jogfosztásához, stigmatizálásához. A huszadik század etnográfiai irányelve a „nem lát, nem hall és nem beszél” volt a nem többségi, és nem európai kultúrák vizsgálatakor. Mely döntés racionálisnak tekinthető, mivel a diszciplína a kutatott közösség megismerésekor éppen annak saját válaszait, saját konstrukcióit és saját értelmezéseit igyekszik megérteni, mely közösség önmagát minden körülmények között morálisnak, igazságosnak és racionálisnak fogja tekinteni. Egyes antropológusok, mint Elliot Leyton egyenesen amellett érveltek, hogy az antropológia alkalmatlan a gonosz megismerésére, lévén igen szerény eszközökkel rendelkezik az erőszak teljes skálájának feltárására, és a kulturális relativizmus módszertani elvének következetes betartása esetén az áldozathibáztatás stigmáját kaphatja. Ugyanakkor ez a moralitással szembeni vakság hermeneutikai nagyvonalúságot is kölcsönzött a diszciplínának. Bár a népirtások története jóval előbb kezdődik, mint a genocídium fogalmának megalkotása, és lényegesen korábban, mint a nyugati birodalmak gyarmatosítása, nem megkérdőjelezhető, hogy a tizennyolcadik század végétől kezdődő, az antropológia formálódásával is egybeeső, jól leírt és dokumentált időszak kegyetlenségben és genocídiumokban gazdag. A diszciplína szeme előtt történő nem kívánatos események azonban, az etnográfiai repedésekben megbújva, teljesen reflektálatlanok maradtak. Az erről a vakfoltról folytatott diskurzus az antropológia történetének általában, és a

genocídiumok antropológiájának különösen fontos része. Ugyanakkor az antropológia – miközben elfordította tekintetét a közvetlenül előtte történő genocídiumokról és kegyetlenségekről – nagyon is szívesen foglalkozott az elidegenített erőszakkal. Elemzések születtek annak szimbolikusságáról (Bourdieu–Wacquant 1992), pszichológiai vonatkozásairól (Goffman 1961; Edgerton 1992) vagy strukturális formáiról (Bourgois 1995). Éppen e módszertani tapasztalat kiterjesztése, és a mindennapi erőszak – melyet oly sok társadalmi intézmény háttérben megtalálunk – sokrétű elemzése lehet az a hiányzó elem, amire a modern genocídium-kutatásnak szüksége van.

Nancy Scheper-Hughes saját kutatói életpályájára visszatekintve állapította meg (2002:349), hogy miközben a hetvenes évek közepén Írországban kutatott, a hétköznapi drámák, a családon belüli bűnbakkeresés és elnyomási rendszer iránti érdeklődése elhomályosította előtte a másfajta jelen lévő erőszak jelentőségét. Ennek következtében, saját bevallása szerint, a társas kapcsolatok jelentős szegmensét hagyta feltáratlanul, és nem jutott eszébe, hogy a családon belüli direkt vagy indirekt drámákat összekösse az észak-írországi politikai erőszak természetével.

Clifford Geertz visszatekintő kötetében, az *After the Fact*-ben (1995) kissé kényszeredetten szintén bevallotta, mindig az volt az érzése, túl későn vagy túl korán ért a terepre, elkerülve az igazán jelentős változásokat, politikai összeütközéseket, és az ezekkel járó erőszakos cselekedeteket. Ugyanakkor erről a hiányzetről saját maga gondoskodott, mivel – nem elítélhető módon – tudatosan kerülte el a konfliktusok eskalálódását, és látogatásait a nyugodt időszakokra ütemezte, mindig sikeresen „lekésve” a forradalmakat (Starn 1992:158). Ennek egyenes következményeként Geertz kétségtelenül sebészi pontosságú etnográfijában semmi sem utalt Indonézia „gyilkos mezőire”, melyek nem sokkal távozása után kezdték elemészteni az országot. 1965-ben indonéziai radikális muzulmánok szervezett mészárlások során igyekeztek megsemmisíteni valamennyi kommunistának vélt polgártársukat. Az erőszak egy elbukott marxista puccs ürügyén robbant ki, és közel hatvanezer balinéz halálához vezetett. Ez a hiány sehol se olyan kézenfekvő, mint híres elemzésében a balinéz kakasviadalokról (Scheper-Hughes 2002:350). A történelmi tények fényében a felszín alatt fortlyogó indulatok és erőszak kódolt kifejezésformájaként is értelmezhet-

nénk mindezt, egy olyan közösségben, melyet maga a kutató kivételesen visszafogottnak, kiegyensúlyozottnak és illedelmesnek írt le.

Napjaink antropológiája összehasonlíthatatlannul megváltozott, ahogy a világ is, amit megérteni igyekszik. A komplex politikai rendszerek elemzése egyrészt nem teszi lehetővé a döntési folyamatok, titkok, tervek megismerését, melyek csak jóval a megvalósulás, a tett után kerülnek nyilvánosságra, már ha egyáltalán, másrészt megváltoztak a diszciplína etikai és morális kötelezettségei is.

Claude Lévi-Strauss karrierje vége felé, 1995-ben egy gondolatébresztő ellentmondással szólította meg olvasóit *Saudades do Brasil* című fotókötetének előszavában. Arra figyelmeztet, hogy bár a tiszta, érintetlen esőerdő indiánjait látva 1935 és 1939 között készített képein, elvarázsol bennünket a vad romantika és eltölt a szentimentalizmus, ezekben az érzésekben mégsem szabad megbízunkunk. A képek illuzórikusak, mivel a világ, melyet időtlen szépségben konzervál, már régen nem létezik. Az általa megörökített törzsek feltételezhető maradványai – akik a vadon szélén düledező nyomortelepeken tengetik kizsákmányolt, kisemmi-zett életüket – csupán a túlélés látszatát keltik. Az aranyásók, a minimális bérért végzett földmunka, a prostitúció, a szenvedélybetegségek és a behurcolt betegségek talán visszafordíthatatlannul megtizedeltek őket, és megsemmisítették hagyományait. Az öreg mester figyelmeztetése azonban nem áll meg itt. A meztelen, romantikus levélkunyhók árnyékában álomba merülő emberek képei valójában nem reflektálnak az azóta eltűnt létezésre. Már a fotók készítésének idején is jócskán látszottak a brutális kizsákmányoló ipari fejlődés első nyomai. Egy olyan életet mutatnak, ami nem „primitív”, inkább „megfeneklett”, melyet megfosztottak materiális és szimbolikus javaitól. Így kamerája egy olyan néma és láthatatlan genocídiumot örökített meg, melyről a területen folyamatosan jelen lévő antropológusok naiv módon nem vettek tudomást, csak mikor már túl késő volt. Lévi-Strauss már korábban is kinyilvánította véleményét, miszerint az antropológia célja nem lehet pusztán a részvétlen tudományosság. „Az antropológia nem lehet szenvedélymentes tudomány, mint a csillagászat, mely a távoli dolgokon merengésből ered. Hanem egy történelmi folyamat végeredménye, mely az emberiség nagy részét a másik alávetettjévé tette, és mely során ártatlanok millióinak erőforrásait fosztották ki, szervezeteit és hiedelmeit semmisítették meg, miközben ő magukat meggyilkolták, rabságba vetették, és megfer-

tőzték olyan betegségekkel, melyeknek nem voltak képesek ellenállni. Az antropológia az erőszak ezen korának a leánya: az emberi állapotokban tükröződő tények objektív értelmezésének képessége, episztemológiai szinten, az a tényállás, melyben az emberiség egyik része a másikat tárgynak tekintette” (Lévi-Strauss 1966:126). Ennek ellenére az antropológusok továbbra is inkább csak néma tanúi a genocídiumoknak, etnikai tisztogatásoknak, állami erőszaknak, a csoportok csendes eltűnésének, melyekkel nap mint nap szembetalálkoznak hivatásuk gyakorlása közben.

Az élete vége felé visszatekintő, a terhes lelkiismerettel vagy a mélyebb megismerés kihagyott lehetőségével szembenező antropológus, az erőszak elnyomott vagy elhallgatott emlékeivel terhelt életút nem új keletű. Bronisław Malinowski az Osztrák–Magyar Monarchia által uralt Krakóban született 1884-ben, mely történelmi szerencsétlensége következtében „ellenséges idegenként” megbélyegezve kezdte meg antropológiai karrierjét Ausztráliában, ahol ennek ellenére engedélyezték új-gineai terepmunkáját és ott-tartózkodását a háború végéig. Ilyenformán Malinowski, az első résztvevő megfigyelő, lényegében egy alternatív hadifogság keretei között végezte kutatásait. Ez nem pusztán mulatságosnak ható, mellékes körülmény. Naplója, melyet 1914 és 1918 között vezetett és özvegye publikálta a halála után, minden nehézségét és belső konfliktusát megörökítette. Malinowski, választott hazája, a Brit Birodalom elfogadásra vágyó mostohagyermeké, az imperializmus és tudományosság képviselője ennek érdekében új területet igyekezett kisajátítani, új módszer és ezáltal új diszciplína megteremtésével, amely az emberiség kulturális sokszínűségét hivatott feljegyezni és megérteni. Európai értékrendjéhez örökre és megmozdíthatatlanul hű maradt, az attól eltérő kultúra pontos és pártatlan feljegyzése, megértése mellett is ezt tartotta egyedül követésre érdemesnek. Naplója egy bekezdésében Joseph Conrad *A sötétség mélyén* című regényéből idéz. „Érzéseim a bennszülöttek iránt határozottan a »kiirtani a vadakat«” (Malinowski 1967:69). Az elfogadó antropológus és a rasszista imperialista látszólag egy testen osztozik. Ugyanakkor teljesen magányos, elszigetelt, bizonytalan, és mint Mr. Kurtz, Joseph Conrad regényének hőse, ő is attól fél, hogy elvész az idegen közegben. Kétségtelen, hogy Malinowski jelentőségét és zsenialitását tudományos munkáiban, és nem a kimerült, paranoia és hipochondria tüzelte lázalmában papírra vett kétségbeesése alapján kell megítélnünk. Mikor

a terepen töltött évek fáradalmi után nekikezdett leírni a résztvevő megfigyelés és a bennszülöttekkel való empatikus azonosulás alapvetéseire épülő új diszciplínájának morális alapelveit, így fogalmazott: „Az antropológus kötelessége, hogy igazságos és igaz tolmácsa legyen a bennszülöttnak és... lejegyezze, hogy az európaiak a múltban időnként szigetek teljes lakosságát irtották ki, hogy a vad fajok örökségének nagy részét kisajátították, hogy bevezették a rabszolgaság különösen kegyetlen és ártalmas formáját” (Malinowski 1945:3–4). Malinowski elfogultsága ellenére is rámutatott, hogy az európaiak spirituális és világnézeti exportjukkal nem voltak szűkmarkúak, a hatalom és önrendelkezés kulturális és materiális eszközei esetében azonban már jóval fukarabban jártak el (Malinowski 1945:54). 1945-ben az afrikai népek európai szintű felfegyverzése mellett érvelt, hogy váljon lehetővé hatékony önvédelmük, vagy akár a helyi konfliktusok kiegyensúlyozott agressziót igénylő rendezése. Utolsó éveiben az antropológia morális kivüállása ellen is felemelte a hangját. Ezek a megnyilvánulásai azonban nem találtak kedvező fogadtatásra, és maga a diszciplína is, amelyet részben ő maga hozott létre, már csak egy intellektuálisan hanyatló öregember zagyvaságiként értelmezte őket.

Alfred L. Kroeber meghalt, mielőtt még a semleges szemlélődő helyett mint elkötelezett tanú újraértelmezhetné volna az antropológus szerepét. Ő maga is személyesen szembesült az észak-kaliforniai őslakosok szenvedésével, kulturális pusztulásával és genocídiumával. 1901-ben érkezett San Franciscóba, hogy a Kaliforniai Egyetem etnológiai múzeumának antropológusa legyen. Ez az időszak volt a „észak-kaliforniai indiánok” aranylázzal kezdődő féktelen, rémisztő és hivatalosan szankcionált népi-irtásának végpontja.

„Mint a nyugati félteke minden őslakos népe, a Kalifornia indián népessége is jelentős számbeli hanyatláson ment keresztül a fehér civilizáció megjelenését követően. A folyamat elejétől a végéig a bennszülött populáció 310.000-ról körülbelül 20.000-re csökkent, mely csökkenés az eredeti számokhoz képest több mint 90%. Ez az összeomlás a fehér és vörös faj közti fizikai és társadalmi összeütközés tényezőinek következménye” (Cook 1978:91). Cook a népességfogyás első számú okaként a járványos betegségeket nevezi meg, de a későbbi kutatások fényében állíthatjuk, hogy jóval nagyobb szerepet játszottak a kevésbé természetközeli okok. A katonai irtóhadjáratok, a földkisajátítás, a földművesek

és állattartók bekerítései lényegesen nagyobb kárt okoztak a nyugati indiánok populációjában, mint a bárányhimlő.

Az első kapcsolatfelvételtől 1860-ig az amerikai hadsereg hivatalos akcióinak dokumentumai alapján 4267 bennszülött kaliforniaival végeztek. 1848-ban kitört az aranyláz, és ezzel a totális háború, amit az indiánok közösségei ellen indítottak. 1852-ben a weaverville-i sheriff vezetésével egy szabadcsapat megtámadott egy indián tábort, és minden lakosát meggyilkolta. A *Daily Alta California* című újság így számolt be az esetről „A rancheriát lakó 150 indián közül csak kettő, esetleg három menekült el, és sejteink szerint azok is súlyos sebesültek voltak, így valószínűleg egyetlen se maradt életben” (Churchill 1997:220). 1846-ban nyolcezer maidu indián élt a területen. Számuk 1850-re már csak háromezer-ötszáz és négyezer-ötszáz közé tehető, és 1910-re kevesebb mint kilencszázra csökkent (Riddell 1978:386). 1850-ben a kaliforniai törvényhozás elfogadott egy jogszabályt, amely a fehérek lakta területeken feltűnő indiánokat automatikusan csavargónak minősítette, és lehetővé tette, hogy a hatóságok és a civil rendfenntartók – mint ilyen káros személyek ellen – eljárhassanak velük szemben. Amennyiben az indián nem állt ellen, életben maradt, de bebörtönözték, és akár négy havi fizetetlen kényszermunkára és árverésre bocsáthatták. Ezzel a kaliforniai indiánok jogilag tulajdonképpen rabszolgák lettek egykori területeiken. A jogszabály azt is lehetővé tette, hogy az indián gyermekeket elválasszák családjuktól, gyakran erőszakos emberrabló rajtaütésekkel, mely gyakorlat a huszadik század elejéig elfogadott maradt. A marysville-i helyi újság 1861. december 6-i számában a következő szöveg olvasható: „Ezek azok a helyi hegyi törzsek, akikről a telepések beszerezhetik az elrabolt gyermekeket. Akiket aztán szolgálkká nevelhetnek, munkára, vagy lányok esetében vágyaik kielégítésére... Hírheft módon az állam északi területein teljes csapatok szakosodtak a kisgyermekek és nők elrablására. Akiken aztán jelentős összegekért adnak túl, a telepések, akiknek nagy többsége nőtlen, akár ötven-hatvan dollárt is hajlandó fizetni egy aranyos fiatal lányért” (Castillo 1978:109). A kor antropológusai mind érezték az eltűnő kultúrák sürgetését. Tanulmányozni, mielőtt eltűnik, volt a kor jelszava. Kroeber kutatásainak első két évtizedét értékmentő etnográfiaival töltötte. Az eltűnőfélben lévő csoportok legidősebb tagjainak beszámolóit alapján igyekezett rekonstruálni, dokumentálni a kultúrájukat (Scheper-Hughes 2002:353). Áldozatos munká-

jának eredménye a 925 oldalas *Handbook of the Indians of California* volt, amelyet a Smithsonian Intézetnek készített, és amely csak 1925-ben került a nyilvánosság elé.

Kroeber abból a feltételezésből indult ki, hogy az amerikai őslakosok eltűnése elkerülhetetlen, mivel az a társadalmi evolúció következménye, a megállíthatatlan, progresszív civilizáció előretörésének természetes mellékhatása. Tudta, hogy a tizenkilencedik század vége felé még elszórtan megtalálható vadászó, gyűjtögető „bandák” is szükségszerűen eltűnnek majd a nyugati típusú farmok és a bányák további terjedésével. Kroeber csodálatosnak és tiszteletre méltónak találta a vadak kitartását a civilizációval szemben. Különösen a yahi indiánok esetében, akik a csirikava apacs Gernoimónál 25 évvel tovább képesek voltak ellenállni a civilizációnak, hála az „amerikai vörös ember jellemének, bátorságának és kitartásának” (Kroeber 1972a:9). Ugyanakkor megjósolta azt is, hogy – minden nemes erőfeszítésük ellenére – történetük a végéhez közeledik. Természetesen igaza volt.

Mire befejezte nagyszabású leíró munkáját, az értékmentő antropológiát már egyáltalán nem találta kielégítőnek. Lényegében nem látta másnak, mint a kihalás szélén álló őslakos közösségek, a kismizett, napjaikat farmert viselve tengető bennszülöttek emlékfoslányai szedegetésének (Kroeber 1948a:427), kulturális dögevésnek. Bizonyos értelemben ez volt végső kizsákmányolásuk, utolsó, számunkra még értékes tulajdonuk elbirtoklása, mielőtt végképp eltűnnek a dicsőségesen jövőbe menetelő civilizációnk nyomása alatt. Kroeber tudta, hogy a vég elkerülhetetlen, és úgy döntött, hogy a délnyugati indiánok életét kielégítőbb lesz kutatnia. A pueblo indiánok élete kevésbé volt nyomorúságos, és csoportjaik messze álltak az eltűnéstől. Végül teljesen háttérbe fordított a partikularitásnak, és általános elméleti munkákkal fejezte be karrierjét, melyekben az idealista német tradíciót követve a kultúra kollektív géniuszának szentelte figyelmét, amelyben az egyén szerepe elhanyagolható.

Kroeber kénytelen volt úgy tekinteni emberek teljes populációinak eltűnésére, mint a társadalmi evolúció hosszú történetének egy lábjegyzetére, eltávolítva magát az „eltűnés” közvetlen realitásától. „Némi tétovázás után kihagytam minden közvetlenül történeti elemzést a bennszülöttek és fehérek viszonyával és azon eseményekkel kapcsolatban, amelyek ilyen kapcsolatfelvételt követően bekövetkeztek. Nem abból fakadóan, hogy nem lenne fontos vagy érdekes, hanem abból a felismerésből:

nem vagyok megfelelő helyzetben, hogy a megfelelő módon kezeljem. Mindemellett olyan téma, ami viszonylag kevésbé kötődik a bennszülött civilizációhoz” (Buckley 1996:274). Vagyis az indián népek és kultúráik már antropológiai értelemben leromlottak, és igen kevés adattal szolgálhatnak csak az autentikus őslakos civilizációval kapcsolatban, melyet Kroeber kutatása tényleges tárgyának tekintett.

Könnyen lehet, hogy észak-kaliforniai adatközlőinek nehéz sorsa és ebből fakadó korai halála túl sok volt számára. Mivel a valóság túl kegyetlen volt, inkább nem nézett szembe vele, és visszavonult az elmélet védművei mögé, ahol tágabb, kulturális, történelmi kontextusba helyezve értelmezhetővé és elviselhetővé váltak az emberek személyes veszteségei. Egy kollégájának bizalmasan elárulta, hogy azért nem merült el mélyebben a yurok „indián” informátorok kínálta adatokban, mert „nem tudta elviselni a könnyeket” (Scheper-Hughes 2002:361). Mindezek fényében érthetővé válik, miért kezdte el kiírni munkájából az embert, mígnem eljutott egy teljesen személytelen kultúra-megközelítésig. Elfordulása az egyéni szenvedéstől és tragédiától azonban egyben antropológiájának is teljes elfordulását jelenti az őslakosokkal szembeni destruktív folyamatoktól. Ezzel 280.000 ember kiirtását egy viszonylag kis ügyként, „sajnálatos események kis történeteként” (Buckley idézi Scheper-Hughes 2002:355) értelmezte. Azt ugyanakkor soha nem fogjuk megtudni, hogy a bennszülöttek hanyatlásának és eltűnésének természetességébe vetett hite oka vagy következménye volt-e fő adatközlőjével kialakult szoros, mély és tragikus kapcsolatának. A jelenből visszatekintve egyvalami bizonyosnak látszik: Ishi belépése Kroeber életébe, ezáltal az antropológia történelmi lelkiismeretébe háborzongatóan sorsszerű volt.

A yahi indiánokról írt két napló jellegű cikkéből az első 1911 nyarán jelent meg. A cikkben a yahi túlélőkből álló, Mill Creek melletti indián csoport felfedezéséről számolt be. Az ügyesen elrejtett tábor 1908-ban fedezték fel egy helyi elektromos vállalat szerelői. Ez volt Ishi és még életben lévő rokonainak utolsó menedéke. A táborban egy középkorú és egy idős nőt, és egy idős férfit találtak. A tábor többi lakója feltételezésük szerint elmenekült. Bár a nyúlőrök alatt reszkető, beteg öregasszonyt megittatták, ezt követően és érthetetlen módon az ott lévő összes „egzotikus” tárgyat: edényt, nyílveaszt, vagyis a túlélés minden eszközét magukhoz vették. Kroeber ebben a szélesebb olvasóközönségnek szánt cikkben másutt kifejezetten került szavakkal

írta le a felfedezést: „Teljesen vad, független törzs, tűzfegyverek nélkül, akik elrohantak a fehér ember jöttére” (Kroeber 1972a:3). Kroeber a yahik számára azt találta a legígéretesebbnek, ha az elfogásukra kiküldött katonaság sikeresen „befogja” őket. Más különben életmódjuk folytatása a biztos pusztulást jelenti számukra. Hiszen amennyiben „az indiánokat rajtakapják a fosztogatáson, valószínűleg keményen járnak el velük szemben, mivel a farmerek keze ügyéből ritkán hiányzik a puska, és aligha lehet azért vádolni őket, ha erőszakhoz folyamodnak, mikor javaikat folytatólagosan megdézsmálják” (Kroeber 1972a:8). Mintha a próféta szólt volna belőle. 1911 júliusában, nem sokkal a cikk megjelenése után a yahi csoport utolsó életben maradt tagjára Oroville bányászváros mészárszékének egyik sarkában találtak rá, ahová a kimerültség, az éhezés és elkeseredettség hajtotta. Kroeber hamarosan hívtat kapott az oroville-i fogdából, hogy segítsen kommunikálni a vademberrel. A szakadt vászonköpenybe burkolódzott indián fázott, rémült volt, és láthatóan éhezett, de nem fogadta el a felajánlott ételt. Az indiánt az elfogása utáni néhány órában azonnal lefotózták. A férfi rémült szemei, kóros soványasága, megtört testtartása a kevesebb mint fél évszázaddal később bekövetkező holokauszt túlélőit juttatják a modern szemlélő eszébe. A férfit az őt megfigyelő antropológusok Ishinek nevezték el, és Kroeber Edward Sapirnak írt levelében csak úgy nevezte: az „utolsó kaliforniai őslakos”.

Ishi rövidre vágta a haját, ami a yahi kultúrában a gyász jele volt, így feltételezhetjük, hogy a táborban talált öregasszony a rokona volt, és azt is, hogy elhunyt. A száztizenöt éves fotón is érezhető a férfi intelligenciája és mélyeséges fájdalma; nem csoda, hogy Kroeber életét megváltoztatta találkozásuk. Ishire mint Észak-Kalifornia Anna Frankjára is szoktak hivatkozni – és a hasonlat valóban találó. Kegyetlenül üldözték, ellehetetlenítették, és végül utolsó rejtékhelyéről is kiűzték. Egyes találgatások szerint Ishi az észak-kaliforniai „emancipált” maidu indiánok farmterületére igyekezett, akik több yahi menekültnek is védelmet biztosítottak a múltban (Scheper-Hughes 2002:356). Zavarodottsága, az éhség és az örkutyák ébersége okán került a fehérek fogságába. Más értelmezések szerint túl sokat szenvedett, túl sokat volt egyedül, és az utolsó csoport tagjaként megtanulta, hogy ne bízson se fehérben, se indiánban. Egy biztos, Ishi máig ott van az egykori szállásterületén élő fehérek és indiánok lelkiismeretében. Nancy Scheper-Hughes beszámol egy helyi szarvasvadással folytatott beszél-

getéséről: „Úgy űzték Ishit, mint egy rókát. Nem tudom, hogyan teheték ezt egy olyan emberrel, mint ő” (Scheper-Hughes 2002:358). „Megmentését” követően az akkor San Franciscóban működő Kaliforniai Egyetem Antropológiai Múzeumának (Museum of Anthropology at the University of California) takarítójaként élte le hátralevő életét, heti 25 dolláros bérrel. 1916-ban halt meg. A múzeum „gyűjteményi darabja”, és Kroeber első számú adatközlője volt. Saját szobát kapott, de ez a szoba emberi koponyákkal és csontvázakkal teli teremből nyílt, ami visszataszította és nyomasztotta a férfit. Élete a fehérek között, antropológusok és tudós doktorok társaságában telt. Kroeber mellett Thomas Waterman és más vendégkutatók is élő forrásként használták, többek között Edward Sapir, akit Waterman azzal vádolt, túlterhelte Ishit, ami hozzájárult az indián egészségének romlásához. Ishi halálát végül a tuberkulózis okozta, ugyanaz a betegség, amely Kroeber első feleségét is elragadta. Ishi 1916 márciusában hunyt el, mikor Kroeber szabbatikal szabadságát töltötte New Yorkban.

Ishi írástudatlan volt, így nem írhatta meg naplóját, de élete egyes részleteit megosztotta Alfred Kroeberrel, aki kézzel lejegyezte a hallottakat, és hangfelvételeket készített, melyen Ishi yahi mítoszokat, meséket és eredettörténeteket mesél el. A dokumentumok felbecsülhetetlen értékűnek tűnnek, de Ishi sok mindentől nem volt hajlandó beszélni. Nem osztotta meg senkivel szerettei halálát, az utolsó néhány év borzalmait. Mely hallgatást részben a halottak nevének tabuja diktálta. Végül Kroeber nem írta meg Ishi és a yahik történetét. Barátja halála után került a témát, még személyes beszélgetésekben is, kutatási anyagait évekig érintetlenül hagyta. Kroeber fiatal felesége, Theodora volt az, aki magát az antropológust használta informátorként, és végül ő írta meg Ishi történetét, két munkában: *Ishi in Two Worlds* (1961) és *Ishi: Last of His Tribe* (1964). Érdemes megjegyezni, hogy mindkettő Kroeber halála után jelent meg. Az *Ishi in Two Worlds*-ben éppen abba a témába vág bele, amit a férje igyekezett elkerülni: a kaliforniai indiánok genocídiumába. A könyv a kaliforniai telepések kegyetlenségének és embertelenségének egyik legteljesebb beszámolója. Theodora, Ishi emlékének felhasználásával, nevet és arcot adott a tragédiának, és az így megszemélyesített narratíva nem csak a yahi, de minden más őslakos nép ellen elkövetett rejtett genocídiumról is lerántotta a leplet. Ishi az őslakos amerikaiak szenvedésének jelképévé emelkedett.

Ishi hangfelvételeit, melyeket kezdetben Kroeber, majd Sapir készített, a múzeum túl közel tárolta a fűtőtesthez, így azok jelentős része megromlódott (Scheper-Hughes 2002:361). Az egyik fennmaradó lemezen a *Prérifarkas a testvérével alszik* című mítoszt Leanne Hinton és tanítványai fordították le 2000-ben, és összevetették más észak-kaliforniai indián mítoszokkal. Ebben a yahi történetben a makkgyűjtés gyakorlata mellett egy tabu, a testvérek közötti szexuális kapcsolat tilalma is megjelenik. Ishi számára különösen fontos lehetett ez a történet, hisz megmaradt szűk csoportjában csupa számára szexuálisan tabunak számító nővel volt körülveve. A fehérektől számos formában elszenvedett erőszak és sérelem közül ez lehetett az egyik legrosszabb, a szexuális kiteljesedés és a gyermeknemzés meggátlása, ami mély fájdalmat és frusztrációt váltott ki belőle. Ishi olyan lelki tünetegyüttest mutatott, ami leginkább a modern poszttraumatikus stressznek feleltethető meg. A hirtelen hangok, mozdulatok megrémítették, és menekülési ösztönt ébresztettek benne. Rettegett a tömegtől, de vasárnaponként látogatócsoportok érkeztek, hogy láthassák a „kaliforniai vadembert”. Ishi végül 1916-ban, szörnyű fájdalmak között halt meg. A tuberkulózis felemésztette testét, de mivel nem észlelték nála annak szokványos tüneteit, még barátja és orvosa, Saxton Pope is félrediagnosztizálta, legjobb szándékai ellenére is (Pope 1920:192). Az utolsó kórházi feljegyzésen ez áll: „Ishi – 11032-es számú beteg. 1916. március 19. Jól fejlett, de kórosan sovány, sötét bőrű indián. Ágyhoz kötött, hány és időnként öklendezik. Láthatóan nagyon szenved. Széles és jelentősen ívelt orr, magas arccsont és beesett arc, mélyen ráncolt homlok, láthatóan a leépüléstől”. Kroeber tudta, hogy valószínűleg utoljára látja barátját, mikor New Yorkba indult. Ishi búcsúzóul metafizikailag megfordította a helyzetet: „Én megyek, te maradsz” (Scheper-Hughes 2002:360). Kroeber végső tragédiája, hogy bár megesküdött Ishinek, hogy halála esetén „gondját viseli testének” – azaz yahi szokás szerint, „érintetlenül”, vagyis boncolás nélkül helyezik örök nyugalomra –, távolléte miatt nem tudta megtartani. Ishi testét felboncolták, és agyát – a tudomány nevében – eltávolították.

A Berkeleybe visszatérő Kroeber végül a Smithsonian Intézetnek küldte el az agyat, talán abban a meggyőződésben, hogy a baj megtörtént, és a testrészt eltemetése már nem teheti jóvá a test megszenstelenítését. Erre utal Kroeber levele, melyet Ales Hrdlickának, az intézet vezető fizikai antro-

pológusának írt. „Ishi múlt tavasszal bekövetkezett halálakor az agyát eltávolították és tartósították. Itt nincsen senki, aki tudományos munkájában fel tudná használni. Amennyiben kívánja, örömmre szolgálna, ha elhelyezhetném a Nemzeti Múzeum gyűjteményében”. Hrdlicka „nagyon boldogan” fogadta a felajánlást, és ígéretet tett az agy feldolgozására, ami valószínűleg nem történt meg. Nincsen olyan feljegyzés, amely arra utalna, bármilyen vizsgálatot elvégeztek Ishi agyán, valószínűleg valamelyik raktárban van a mai napig, egy formaldehiddel teli tárolóban, több száz más „lelet” társaságában, elfelejtve (Scheper-Hughes 2002:361). Kroeber hét évig gyászolta barátját. Ezt az időszakot saját hidzsrájának nevezte, egy sötét utazásnak, melankóliával és fizikai rosszullétekkel (Kroeber, Th. 1970:163). Hamarosan ismét elhagyta Kaliforniát, és New Yorkban, a Természettudományi Múzeumban kezdett dolgozni egy időszakos megbízáson. Eközben az Anna Freud-tanítvány dr. Jelliffe pszichoanalízis-óráit kezdte látogatni. Rájött, hogy első felesége és Ishi időben is közeli, ráadásul egyazon betegség okozta halála teljesen kizökkentette lelki egyensúlyából. Negyvenévesen ismét megkérdőjelezte szakirányválasztását, és mikor visszatért Berkeleybe, ezt már mint pszichoanalitikus tette.

1922-ben tért vissza az antropológiához, de új módszerek kidolgozásán fáradozott. A régészet és az objektívabb, statisztikai módszerek érdekelték, melyek lehetőséget adtak számára, hogy távolságot tartson a vizsgált emberi létezés intímabb részleteitől. A kis közösségek kultúráját már a kultúra mint „szuperorganizmus” részeként látta, s az összevethető adathalmazt redukálható kulturális területek iránti érdeklődése szintén az eltávolítást szolgálta. Az objektivitásba menekülés a kultúra univerzális áramlásának természetét volt hivatott feltárni, amely Kroeber elképzelése szerint éppen olyan megmásíthatatlan és elkerülhetetlen, mint a Föld keringése a Nap körül.

A modern megközelítések és a történelem ismerete nagyon könnyűvé teszi, hogy rálássunk elődeink hibáira és tévedéseire. Ebben az esetben Kroeber genocídium-tagadására. Ugyanakkor nem volt semleges kaliforniai adatközlőivel szemben. Otthona mindig nyitva állt barátai és adatközlői előtt, akik heteket is eltöltöttek a ház vendégeként. Az 1950-es években, karrierje és élete utolsó évtizedében az alkalmazott antropológia iránt kezdett érdeklődni, és a kaliforniai őslakosok oldalán lépett fel egy a szövetségi állammal szembeni földigénnyel kapcsolatban. Bár Kroeber nem bízott az indiánok

sikerében, halála után hat évvel a bíróság kártérítést ítélt meg számukra. Theodora Kroeber azonban a fehér büntudat rosszhiszemű megnyilvánulásának nevezte ezt az ítéletet (Kroeber, Th. 1970:163). És valóban, Johnson elnök 1968. szeptemberi rendeletében minden megfelelően azonosítható indián gyermek, nő és férfi, aki az USA állampolgára, fejenként nyolcszáz dollár egyszeri támogatásra jogosult. Éppen ez az a teljesen jelentéktelen megoldás, amitől Kroeber tartott.

Felmerül a kérdés: mit tehetett volna másként? Segíthetett volna Ishinek eredeti célállomását elérni, amennyiben az tényleg a maidu közösség volt, ahogy ma a törzs egyes tagjai tartják? Mikor egészségi állapota leromlott, vajon valóban a múzeum és a kórház volt a legjobb közeg Ishi számára? Mindemellett vannak, akik amellet érvelnek, hogy Ishi többnyire remekül érezte magát új barátai között, és boldog élete volt. Ez a lehetőség sem cáfolható, de sokkal valószínűbb, hogy egy meneküléssel töltött élet után halálosan elfáradt, és elfogadta az Antropológiai Múzeumot mint az utolsó állomást. Az bizonyos, hogy Ishi elfogadta sorsát, és türelemmel, humorral és eleganciával fogadta a látogatók és a tudósok érdeklődését, akik közül Kroeber valóban a barátja volt.

Ishi történetének utolsó és nem kevésbé tragikus fejezete 1999-ben kezdődött, mikor Smithonian Intézet egyik raktárában rátaláltak az agyára (Scheper-Hughes 2002:364). A kaliforniai őslakos szervezetek azonnali visszaszolgáltatását követelték. A Berkeley Antropológia Szak munkatársainak véleménye eltérő volt azt illetően, hogy mit – ha bármit is – kéne tenni az új fejlemények ürügyén. Végül egy különleges tanszéki ülésen elfogadtak egy nyilatkozatot: „Elismerjük Szakunk szerepét abban, ami Ishivel történt, egy emberrel, aki mindent elveszített. Erőteljesen sürgetjük Ishi agyának mielőbbi visszajuttatását a megfelelő őslakos amerikai képviselőkhöz. Felkérjük a bennszülött kaliforniaiakat, segítsenek, miként szolgálhatnánk jobban közösségeik szükségleteit kutatáshoz kapcsolódó tevékenységeinkkel. Együtt talán biztosíthatjuk, hogy a következő évezred új korszakot nyit a bennszülött népek, az antropológusok és a nyilvánosság közötti kapcsolatokban” (1999. március 29.). A gyűlésen az eredeti vázlatból az alábbiakat húzták ki: „Ami Ishi testével történt a tudomány nevében, az alapvető antropológiai értékek elfajzása volt. A tudomány a múlt hibáinak kijavításán és fokozatos kritikai önreflexión keresztül fejlődik... Sajnáljuk Szakunk szerepét, bármennyire nem is volt szándékos, amit

Ishi végső elárulásában játszott, egy férfi elárulásában, aki a nyugati gyarmatosítók miatt már mindent elveszített, ami kedves volt neki. Elismerjük, hogy a bennszülött amerikai elárulása és kizsákmányolása ma is mindennapos az amerikai társadalomban. Az antropológia, amely a huszadik század elején felemelkedett, értékmentő antropológia volt, egy olyan, emberekkel foglalkozó tudomány, mely arra vállalkozott, hogy megmentse, ami az őslakos népekből és kultúráikból megmaradt egy, az egész nemzetre kiterjedő genocídiumot követően” (Scheper-Hughes 2002:363).

Ezt az eredeti szöveget felolvasták Ishi maradványainak visszaszolgáltatásakor. A fogadtatás vegyes volt. Gerald Vizenor, a Berkeley Őslakos Amerikai Tanulmányok Tanszékének professzora elutasította a szöveg bánatos retorikáját, és egyben a bocsánatkérést is. „Túl kevés, túl későn” – mondta. Egy évszázadnyi rossz tapasztalatra épülő bizalmatlanságot valóban nem lehet egyetlen, szakmai körben felolvasott szöveggel helyrehozni. Ennek ellenére a pillanat, mikor Ishi földi maradványait visszaszolgáltatták a pit river törzsnek, lezárt egy szomorú fejezetet az antropológia történetében.

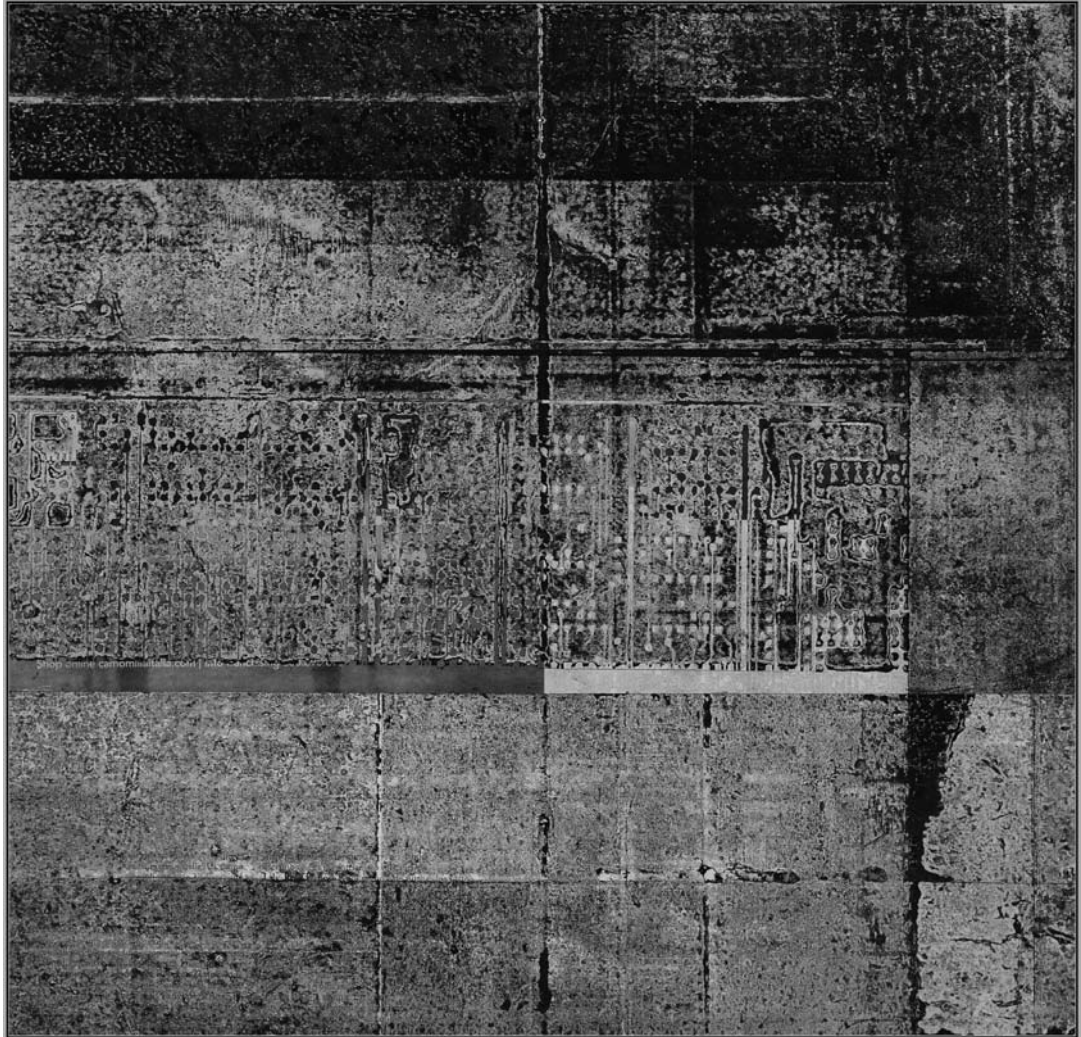
Összehasonlítva a náci Németország antropológusainak tevékenységével, akár elhanyagolhatónak is tűnhet amerikai kollégáik szerepe egy, a diszciplínát jóval megelőző, valóban több évszázados folyamat összességéként létrejövő genocídiumban. Azonban nem szabad alábecsülni a természetességet, amellyel az antropológia elfogadta alanyainak kollektív és személyes tragédiáját és eltűnését. Ne essünk áldozatul az egocentrikus önsajnálatnak. A múlt tényeivel való szembenézés kizárólag a kíméletlenül őszinte analízisen keresztül hozhat változást jövőben esedékes döntéseinket illetően. Mi magunk sem vagyunk kevésbé kiszolgáltatva a korszellemnek, mint Kroeber volt, és döntéseink autonóm mivolta is illuzórikus csupán. A kritikus megközelítés Kroeber esetében – ahogy Malinowski vagy akár Geertz esetében is – nem a személyes felelősség megállapítása, és nem is az ítéletalkotás. Ez bűnös öngigazolás lenne, nem más, mint egyfajta jelenbeli etnocentrizmus, mellyel önnön morális megjobbításunkat ünnepelelnék elődeink alávalóságának máglyája mellett. Kroeber érdemei, életművének jelentősége vitán felül áll. Önmaga által lenézett „kulturális dögevése” valójában arcot, nevet adott egy megsemmisülő kultúrának, és ezáltal lehetővé tette, hogy a modernitás áldozatait ne temesse maga alá a közöny és a felejtés. Ishi és Kroeber sorsának elemzésén keresztül az emberi létezés univerzális

tragédiája bontakozik ki. Egy szép temetési beszéd és bocsánatkérés nem változtat meg semmit. Előszörban mert a törzs, akinek kiszolgáltatták Ishi agyát, nem a sajátja volt. Vizenor, bár valószínűleg másként értelmezi szavait, valóban nem bocsáthatja meg, ami Ishivel történt, lévén szenvedése nem az övé, és nem is az ő felmenőivé volt. Így bukkan elő a népiertások valósága az etnográfia réseiből. A tettet követő valóság változtathatatlansága. Ishi nem tudta szavakba önteni fájalmát, Kroeber nem talált feloldozást, Nancy Scheper-Hughes nem kérhetett bocsánatot, és Vizenor nem bocsáthatott meg. Mivel Ishi valóban törzse utolsó tagja volt, halálával lényegesen több veszett oda, mint egy élet. Eltávazása után minden csoportközi reláció lehetetlenné vált a yahik irányában. Minden próbálkozás kétes, és újabb és újabb kizsákmányolása az eltávozottnak, ahogy a megemlékezés és jóvátétel lobogója alatt még létező csoportok saját pozíciójukat kívánják erősíteni, vagy egy tudományos diszciplína képviselői vélt történelmi bűneiktől kívánnak szabadulni. Az egyetlen tisztességes következtetés a végső közös emberi élmény megnevezése: a veszteség.

Felhasznált irodalom

- Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc 1992 *Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press, Chicago.
- Bourgeois, Philippe 1995 *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press, New York.
- Buckley, Thomas 1996 *The Little History of Pitiful Events: The Epistemological and Moral Contexts of Kroeber's Californian Ethnology*. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. *History of Anthropology Series*, Volume 8. Ed. George W. Stocking Jr. University of Wisconsin Press, Madison, 257-297.
- Castillo, Edward D. 1978 *The Impact of Euro-American Exploration and Settlement*. In *Handbook of North American Indians* 8. California. Ed. William C. Sturtevant. Smithsonian Institution, Washington, 99-127.
- Churchill, Ward 1997 *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas: 1492 to the Present*. City Lights Books, San Francisco.

- Cook, Sherburne F. 1978 Historical Demography. In *Handbook of North American Indians* 8. California. Ed. Robert F. Heizer. Smithsonian Institution, Washington D.C., 91-98.
- Edgerton, Robert B. 1992 *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. Free Press, New York.
- Geertz, Clifford 1995 *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Harvard University Press, Cambridge.
- Goffman, Erving 1961 *Asylums*. Doubleday, New York.
- Kroeber, Alfred L. 1911a The Elusive Mill Creeks: A Band of Wild Indians Roaming in Northern California Today. *Travel*, 17(4):510-513., 548., 550. New York.
- Kroeber, Alfred L. 1911b Ishi, the Last Aborigine. *World's Work Magazine*, 24(3):304-308. New York.
- Kroeber, Alfred L. 1917 The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2):163-213.
- Kroeber, Alfred L. 1925 Handbook of the Indians of California. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 78. Government Printing Office. Washington, D.C.
- Kroeber, Alfred L. 1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Press, Berkeley.
- Kroeber, Alfred L. 1948a *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology and Prehistory*. Harcourt, Brace and Company, New York.
- Kroeber, Alfred L. 1948b My Faith. In *The Faith of Great Scientists: A Collection from the American Weekly*. Hearst Pub. Co., New York, 22-24.
- Kroeber, Alfred L. 1952 *The Nature of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Kroeber, Alfred L. 1972a *The Mill Creek Indians and Ishi – Early Reports by A. L. Kroeber*. University of California Printing Department, Berkeley. [Reprint of 1911 articles.]
- Kroeber, Alfred L. 1972b *More Mohave Myths*. University of California Press, Berkeley. /University of California Anthropological Records, 27.1
- Kroeber, Alfred L. 1976 *Yurok Myths*. University of California Press, Berkeley.
- Kroeber, A. L. – Waterman, T. R. 1931 *Source Book in Anthropology*. Harcourt, Brace and Company, New York.
- Kroeber, Theodora 1961 *Ishi in Two Worlds*. University of California Press, Berkeley.
- Kroeber, Theodora 1964 *Ishi, Last of His Tribe*. Parnassus Press, Berkeley.
- Kroeber, Theodora 1970 *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*. University of California Press, Berkeley.
- Lemkin, Raphael 1944 *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Carnegie Endowment for International Peace, Washington D. C.
- Lévi-Strauss, Claude 1966 *The Savage Mind*. University of Chicago Press, Chicago.
- Malinowski, Bronisław 1945 *The Dynamics of Culture Change*. Yale University Press, New Haven.
- Malinowski, Bronisław 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Harcourt, Brace and World, New York.
- Pope, Saxton 1920 The Medical History of Ishi. University of California Publications in *American Archaeology and Ethnology*, 13(5):175-213.
- Riddell, Francis A. 1978 Maidu and Konkow. In *Handbook of the Indians of North America*. Volume 8. California. Ed. Robert F. Heizer. Smithsonian Institution, Washington D.C., 370-386.
- Scheper-Hughes Nancy 2002 Coming to our Senses: Anthropology and Genocide. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 348-381.
- Starn, Orin 1992 Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. In *Rereading Cultural Anthropology*. Ed. George Marcus. Duke University Press, Durham–London, 152-179.



BODY AND SOUL, AND THAT'S ALL?

TEST ÉS LÉLEK KULTURÁLIS JELENTÉSEIRŐL

Absztrakt

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

Valóban testből és lélekből áll az ember? Egyáltalán mit jelentenek „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. Kultúránkba való belenevelődésünk során tanuljuk meg azokat a válaszokat, amelyeket létezésünkkel, életünk értelmével kapcsolatosan kérdezzük meg magunktól és környezetünkötől. Gyakran már akkor is megkapjuk ezeket a válaszokat, mielőtt feltettük, feltehetjük volna ezeket a kérdéseket. Testünk törekenysége vagy éppen csodája csakúgy, mint a bennünk lakozó „valaminek” 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. A tanulmány ennek tükrében több kulturális és világnézeti példán keresztül próbál a fent említett kérdéscsoportokra reflektálni.

Abstract

Body and soul, and that's all? Cultural meanings of body and soul

Can we be sure that we have „body” and „soul”? The body is a roughly known phenomenon for us. We experience how it changes, hurts or needs and enjoys. However, what about the soul? And their

connection? Whether when the body sleeps our soul is travelling as the animists believe? When we die our soul moves from us or still exists in our body? Our soul are ours or a part of a universal existence as the Vedas teach? We have one body and one soul or our personality has more components? And what about the sexuality? What does happen with the body and soul during our making love? Generally we don't ask these questions because our cultures have already answered for them with the teachings of our mythologies about our state in the universe and personality. However, cultures and spiritual teachings have different answers of these questions. Today, in the diverse, globalized world we can find numerous answers for our questions simultaneously. Therefore, we could feel sometimes confused. In the study I try to interpret some answers of cultures and spiritual ways from a cultural anthropological perspective.

Bevezetés

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 részti, 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 testünkéből, 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 kinevethet-

jük. 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 „régen” a testben lakozó „azonosíthatatlan valami”? Létezett-e, létezik-e olyan „kettőssége” az ember önmagára reflektáló tapasztalatának, amely minden kultúra univerzális jellemzőjének tekinthető? Kunderának abban teljes mértékben igaza lehet ugyanakkor, 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 „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 kérdezzük meg magunktól és környezetünktől. Gyakran már akkor is megkapjuk ezeket a válaszokat, mielőtt feltettük, feltehattük volna ezeket a kérdéseket. Testünk törekenysége vagy éppen csodája csakúgy, mint a bennünk lakozó „valaminek” 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 írás ezért néhány kulturális és világnézeti példán keresztül próbál a fent említett kérdésfeltevésekre reflektálni.

Test és lélek? Az ausztrál őslakosok „holisztikus kozmológiája”

Veronica Strang *Uncommon Ground Cultural Landscapes and Environmental Value*, 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 egyes része egyenlőnek minősül (Strang 1997). Ebben a kozmoszban nincs hierarchia, a kozmosz minden összetevője részese, kiegészítője a másoknak. Az ember ezáltal 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 elnyelte mai formáját, beletranszformálódtak a sziklába, a madarakba, az állatokba, a tavakba; a föld és az ég minden alkotóelemébe. Az ember is ennek a transzformációnak 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 őséhez 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 bulldózerei, vagy akár egy nemzeti park terepjárója halad át az őslakosok földjén. A természetbe való illetéktelen behatolás a hozzátartozó ember testébe való erőszakos penetrációval érhet fel ezekben az esetekben.

Transzformáció és holisztikus gyógyítás. A piaroa indiánok példája

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 piaroa indiánok például egy folyamatos transzformációs áramlásban helyezik el az ember „testét és lelkét”. Ebben a világnézeti koncepcióban is egymástól elválaszthatatlan kapcsolatban áll egymással 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 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 jópó 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 erőkkel 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 belefúj a fekhelynél tárolt ivóvízbe. A piaroák által „fújtt 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 orvosságként 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-gyűjtőgető 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 az ember „összszetevőiről” 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.

Káma-Szútra. Testben élő univerzum?

Az ősi-mitikus szövegekre, a Védákra épülő sokszínű tradicionális indiai spirituális rendszer antropológiai tanítása is különbözőképp tekint az emberre, mint „test és lélek” konstrukciójára. „Az indiai gondolkodás értelmében – írja Kozma András *A hindu istenalakok szimbólumai* című könyvében – az advaita (kettősség nélküli) Brahman a világegyetem 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 hiperabszolút 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 megszabadulás elérését 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 „testiség”, 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 alap-

elv szabályozza: az „artha”, a „dharma”, a „káma” és a „mókša”. 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 „mókša” 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.

Siva és Párvati egyik, ezer évig tartó szerelmeskedéséből ered többek között a Káma-Szútra is: az egyik indiai mítosz szerint Siva 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 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 mindenkor legfiatalabb szakrális lény is, mivel az idők kezdete óta újra és újra megszületik az emberek szerelmi aktusa során. Mindemellet Kámadéva és női társa, Rati gondoskodik az univerzum folyamatos újjászületéséről is (Saili 2007:9-11).

A leírtakból is kitűnik, a testi szerelem nem elválasztható 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 résztvevők továbbá nemcsak a testi gyönyört tapasztalhatják meg, hanem személyiségük teljes „érzelmi skálájának” dinamizációját is.

A tradicionális indiai kultúrában „navarasának” nevezett érzelmi skála kilenc emóciót 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 feltáruló antropológiai tapasztalatok – a tökéletes gyönyör átélése mellett – csupán akkor válósulhatnak 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 „navarasa” továbbá a Káma-Szútra szerelmi művészetének hatvannégy formáját is meghatározza. A szerelmeskedés hatvannégy formájának száma szimbolikus jelentést foglal magában. Ezt a hatvannégy 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 hatvannégy művészeti ágat tart nyilván. A hatvannégy művészet a kreatív energia olyan megnyilvánulásait jelenti, amelyek megtisztítják az ember életét és elősegítik a spirituális transzformációt. A hatvannégyes 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; „jóginit”, varázslónőt és „mudrát”, szent kéztartást ismer). A leírtakból következik, hogy a szerelem testen keresztüli megtapasztalása, a hatvannégy művészet gyakorlásához hasonlóan, segít a spiritu-

ális tökéletességhez vezető út „megtisztításában” és ez által 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 ehelyett 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, irracionális. 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.

Test és lelkek? A „kóser szex” példája

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 iratokban, 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 egyenlőségét és összetartozását egyaránt kifejezi. Sőt, a Tóra azt is kijelenti, hogy egy férfi és egy nő egymással egyesülve alkotja, jeleníti meg 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 képére, Isten képére teremtette őt; férfi-

nak 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” (1 Mózes 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 Zóhárra, 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 egységként tud egyesülni, beleértve a szemek találkozásait 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 szeretkezés közben. 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 lehetetének” 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 lehetétét lehelte orrába; és az ember élő lényé lett” (1 Mózes 2,7). A Tóra antropológiai tanítása szerint tehát az ember egy olyan „élő lénynek” tekinthető, aki a „föld porából”, azaz – a rabbinikus magyarázatok szerint – a föld összes anyagi komponenséből alkotott testből, valamint az ennek életet adó „élet lehetetéből” épül fel. Az erre vonatkozó értelmezések nehézségét ebben az esetben az szokta okozni, hogy mind az „élet lehetétét” (héberül „nesamá”), 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 „lehelet”, azaz az életet adó és azt biztosító „lélek” vagy „szellem” jelenléte nélkül. Ennek értelmében 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 hálából követi az Örökkévaló utasításait arra vonatkozóan, hogyan éljen felelősen és megfelelően 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 *Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás?* címmel. Oberlander Báruch rabbi is természetesen a Tórara hivatkozik, amikor kijelenti, hogy a tetoválás egyértelműen tiltott a judaizmus normarendszerében: „Ne vagdaljátok be testeteket magatokon tetoválást, Én vagyok az Örökkévaló” (3Móz 19,28). Felmerül azonban 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 sminktetoválást, főképp mivel ideiglenessége mellett a szépség fokozása miatt készítik azt. A

test szépségének ápolása és fokozása pedig támogatta az ortodox zsidóságban.

Drámaibb kérdéseket vet fel ugyanakkor a holokauszt-tetoválások problémája. A cikkből megismerhetünk egy 1965-ben történt esetet, amikor Németország ezer dollárt ajánlott azoknak a holokauszt túlélőknek, akik hajlandóak 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 tetoválást, mivel ez 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 tetoválást karjukról. Emellett azok is megszabadulhatnak ettől a tetoválástól, akiknek a számok viselése lelki gyötrellemmel jár.

A már meglévő tetoválásokat 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 holokauszt-túlélő nagyszülei 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?

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.

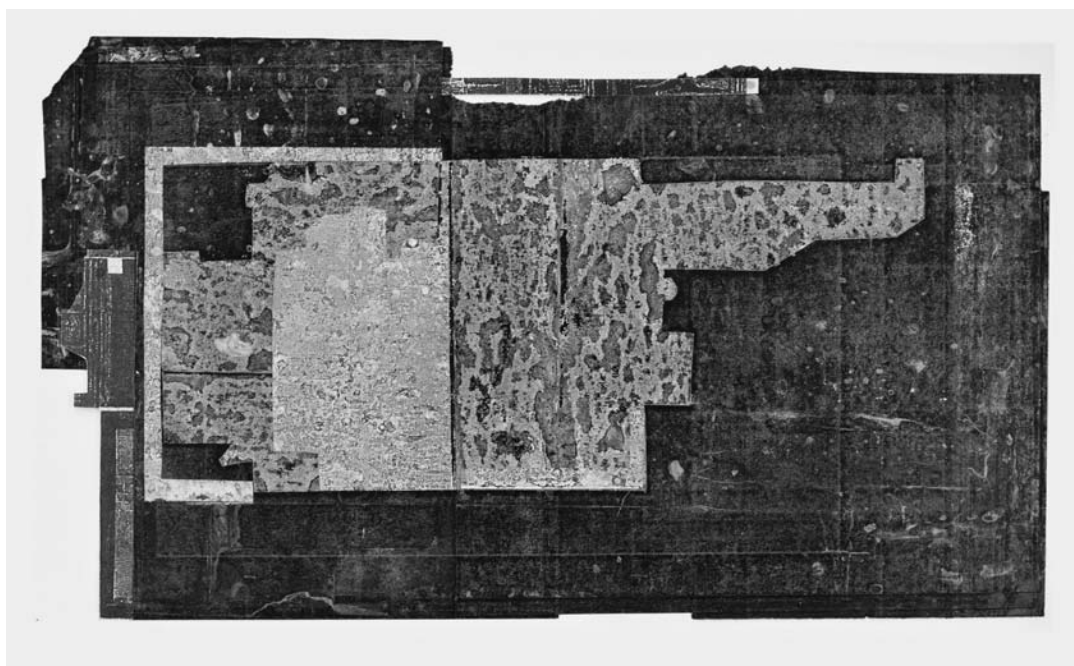
A modernitásban velünk élő és életvezetésünket befolyásoló „test és lélek” nézetek bemutatása egy újabb tanulmányt kíván. Gondoljunk most csak arra, hogyan befolyásolta a neoplatonizmus és a reneszánsz művészete a modernitás szépségeszményét is, amelyben a testen keresztül megnyilvánuló szépség a „lélek 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 ezáltal az a „biztos” és „egyetlen” létezővé, amellyel (illetve amelyen keresztül) megtapasztalhatóak a „boldogság”, valamint egyfajta „profán” és többségében definiálatlanul hagyott, mégis „rajtunk túli”, „örökkévaló” pillanatok átélései. Az ilyen pillanatokban a személyiség teljessége, az „igazi én” tárul fel számunkra a modern mitológia olvasatában.

A tanulmányban 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.

Felhasznált szakirodalom

- Boglár Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Boglár Lajos 1978 *Wahari. Az őserdei kultúra*. Gondolat, Budapest.
- Boteach, Shmuley 1999 *Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy*. Doubleday, New York.
- Boteach Shmuley 2011 *Kóser szex*. Focus Kiadó, Budapest.
- Bowie, Fiona 2006 *The Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Karsai György 1986 Az ókori India. In Oláh Tamás szerk. *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest, 57-66.
- Kundera, Milan 1992 *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Európa Kiadó, Budapest.
- Lindholm Charles 2007 *Culture and Identity*. Oneworld Publications, Oxford.
- Oberlander, Báruch 2017 Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás? *Egység*, 9:15-22.
- Strang, Veronica 1997 *Uncommon Ground. Cultural Landscapes and Environmental Value*. Berg Publisher Ltd, Oxford.
- Szász Antónia 2012 A tökéletesség mítoszai. *Replika*, 3:111-123.
- Wolff, Hans Walter 2001 *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat Kiadó, Budapest.



TEST-KÉP, MÁS-KÉP, LÉT-KÉPZETEK

Absztrakt

Tematikus számunk számos írása jól illusztrálja: sem a Test, sem a Lélek nem független a társadalmi létformák, konvenciók, kapcsolatok, normák mindennapi megjelenésmódjában is rejtve mutatkozó környezeti hatásoktól, a test-lélek politikai környezetétől, interpretációjától, magamutatásától. A lét képei és ritmusai ugyanakkor folytonos kapcsolathálózati milióbe zárják, korlátozzák vagy serkentik, biológiai vagy szakrális szintéren is összefüggésrendbe tagolják az egyes testek kifejeződéseit, a lelkek kisugárzásait. Írásomban a test-képhez kapcsolódó lét-képzetek és a Máságról való fogalmi hálók közegében tekintek át egy részkérdést, mely művészeti testformációk és politikai erőgyakorlás alapján is szemünk előtt áll, mégis láthatatlan marad, vagy értelmezhetetlen rejtélyként él tovább. Elsőbb a művészet-antropológiai, majd egy politikai antropológiai, végül egy megismeréstudományi aspektust választok ki, hogy ezekkel a test-koncepciók és a politikai test szerepviselkedési, interpretatív és empirikus világa felé közelítsek.

Abstract

Many of our thematic issue illustrate well: neither the Body nor the Spirit are independent of the environmental impacts of social life forms, conventions, relationships, norms in everyday appearance, the political environment, narrative interpretation, and self-exhibition of the body-soul. The images and rhythms of being at the same time closed, restrict or stimulate a continuous network of relationships, combine the expressions of individual bodies, the radiations of souls, in a biological or sacred context. In my study, I look at a question in the context of the life imagery linked to the body image and the conceptual network of the Other, which is in front of our eyes on the basis of artistic bodyforms and political exertion, yet it remains invisible or continues to be an intelligible mystery. First I choose an art-anthropology, then a political anthropology, and finally an epistemological aspect, to approach these concepts of the body

and the role-playing, interpretative and empirical worlds of the political body.

Lét-kép és műalkotás

„...az emberek vergődnek a jó és a rossz között; de aztán, úgy látszik, mindinkább csalódot: mert ahogy majdnem mindig, legalábbis a kelleténél többször, a gonosz diadalmaskodott, mégpedig különösebb erőfeszítés nélkül. És még csak hatásos sem volt; inkább csak kínos; mert az derült ki belőle, hogy tökéletlen a teremtés. Jó ötlet volt az ember, csak épp a kivitel hibázott. Valahogy nem klappolt a test és a lélek. Talán majd legközelebb. Cohn káddis-t mondott”.

Bernard Malamud: *Isteni kegyelem*, 46. old.¹

Ahhoz, hogy a „teremtés tökéletessége” tapinthatóan megjelenhessen, tündöklése ne csak igéző képzet legyen, s hogy test és lélek „klappoljon” valamilyen, bizonyosra kell a jó és rossz közötti vergődés érzékletes képe, képessége és alkotói víziója, majd-hogynem „üzenete” is. Befogadói oldalon persze mindez már műalkotás és emberkép, kultúrák és civilizációk, teremtéstörténetek és interpretációk kérdésévé lesz, miképpen az is, hogyan beszél a politika a test révén, s hogyan keresik a rossz diadalmaskodása ellenében a kegyelmet, az összecsiszoló-dási megoldások esélyeit azok, akikre ez a feladat hárul, vagy akik magukra veszik gondját annak is, beláthatóvá tegyék, miként küzdi ki magának önállóságát, helyét és szereptudatát minden emberi test, társadalmi test, gondolatok testesülése, érzelmek testülete, testek a városban, a mindennapi életben, a politikában, a jelképekben, a létben...!?

Testről szólni – kiadósabb Kant-, Descartes-, Lévi-Strauss- vagy Mary Douglas-interpretációk nélkül – aligha érdemes, de itt mégis kerülendő, már terjedelmi és terjengősségi szempontból is.

1 Fordította Bart István. (God's Grace, New York, 1982). Modern könyvtár, 500. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

A test-felfogások kötetei a kortárs body-arttól a gender-interpretációkon át, a tabu-históriától az antropogén társadalmi környezetkultúra körvonalazása nélkül csak mesketébe illő körvonalak lennének, alapos tematikus monográfia tárgyaként is több kötetnyi. Itt erre sem módom, sem hozzávaló tudásom... – néhány utalással „kecsegtetném” csupán az Olvasót, nem többel. A lélekszakirodalmat mintegy hatszor ekkorára becsülve, még ennél is kevesebb az esély valami nem parciális-periferiális témakörbe vágni. Amit alább mégis megpróbálok, egy hármas osztatú közelítés lenne. Ennek első traktusában a művészeti tér test-interpretációs kihívásainak egyik kulcsművével, Bartók táncművészeti kompozícióiból font jelentés-együttes kérdésével merészkedem elő...; erre építve egy második lépcsőn a test-konceptiók és a kulturálisan létező ember mint a politikai, társadalmi test szerepviseelője kerül elő eltérő értelmezésekben...; majd befejezőképpen az emberre fókuszáló megismeréstudományi interpretációk egy talán méltatlanul kevésbé értékelt-értelmezett területe, az érzékelések empirikus világa kerül kipirgálásaim körébe. Evidenciának tartom, hogy keresgélesem, olvasataim nem válaszok, hanem szerencsés esetben is csupán kérdések, kérdezősködések, feladat- vagy kutatási témameghatározások, melyek alaposabb kidolgozása saját (vagy bárkinek szívesen kölcsönadható...!) jövődbeli kutatások tárgya lehetne talán..., s nemhogy a teljesség igényével-ígéretével nem kecsegtet, de talán alapkérdésekkel sem.

Kezdve tehát az empirikusabb tapasztalat felől..., befogadói élmény és elemzésre méltó kérdéskör együttes jelentkezésén kaptam rajta magam, hogy azután válaszok felé kutakodva rábredhessek a parttalan, élethosszan sem befejezhető kutatási témakör kínálkozására. Egy zenei esemény ürügyén hallottam Gergye Krisztiánt, aki a Fischer Iván és a Budapesti Fesztiválzenekar számára készített koreográfiáiról nyilatkozva (egy idén májusi bemutatóhoz kapcsolódva) Bartók Béla *A csodálatos mandarin* és *A fából faragott királyfi* című műveihez megformált produkciójában alkalmazza azokat a sok-sok évig tanult és gyakorolt jávai táncmozdulatokat (meg kortárs táncművészeti megoldásokat is) magukba foglaló kompozíciós elemeket, melyek önvallomása szerint létfilozófia szellemében és bábszerű, eszközállapotú testképben hordozzák azt, ami ebben az akut koreográfiai és Bartók-felfogási elgondolásában a bemutatón

megjelenik. Gergye a magyar koreográfusok között is kisebbségben van, életútját tekintve sem „szimplán” a szabványos balettképző kurzusokon gyarapodott, hanem évekig egészségügyi szakképzettségű ápolóként szolgált egy pszichiátriai osztályon, s lett volna festőművész vagy pszichológus is, ha nem ismerkedik meg egy jávai tánctanárral, s nem csábul el Indonéziáig, majd kerül vissza évek tapasztalataival és a nagy létkérdések határaiig elmerészkedő tragikus önanalízis igényével. Felfogásának, testhasználati mintázatának és esztétikai megformáltságainak hátterében húzódó filozofikus és morálteológiai, pszichológiai és test-elméleti önkifejezések sokasága lakozik tehát. Meg tapasztalata is annak, amit a testben hordozott lélek, s a lélekben lakozó test egyaránt kifejezhet. Egyszerre próbál leíró és távolságtartó, ugyanakkor értelmező és önkifejező lenni. Önmagáról (is) gondolkodik, s ezzel objektivitást teremt, de mert a világról is képet alkot mozdulatai révén, ezzel szubjektívvá teszi a jelentésteret. Öntörvényűségben érezheti magát abban a „gondolkodó balettáncos” körben, amelynek vonzásterében a testképek, a test mint ember-léptékű kifejező eszköz a normák rendjét, a színészvilág szabályait és a bábkultúra örökségét egyaránt magán, fizikai testén viseli. Emögött persze a tér használata áll, a térben élés és test-észlelés pompája vagy szomorúsága, végtelensége és kilátástalansága..., de nem különbül a zene, amelynek testét a tánc(os) testéhez hangolni még kihívóbb feladat, mikor egy kamaraterem színpadán, a zenekar „résében” táncolja el a monumentális bartóki jelenetek (erdő, hegyek, vizek, szelek, sodrások, szerelmek, életek és halálok) perfekt jeleneteit. Vagyis: „...amikor a zenével behatárolt tér úgy képzelhető el, 'mint a testemben folyó vér...' Hihetetlen világteremtés az egész... Nem szeretem, ha valami középszerűen lappang. Legyen súlya a létezésünknek! ... Nem azért megyek fel a színpadra, hogy polgárpukkaszkodjak. Ha valakit provokálok, akkor az én vagyok. Ez a saját határim feszegetése” – nyilatkozza minderről.²

Gergye felfogásában a színház, a zene, a zenei alapú mozgás, s mindaz, ami ezt körülveszi (vagyis a szcéna egésze, a zenekar, közönség, hangszerek, hangok mintegy fizikai közelsége), s hasonlóképp a bábszínház is „olyan műfaj, amihez tudni kell táncolni, amihez zenei érzék és színészet is kell. Igazi szintézis. Fantasztikus rituálé életre kelteni egy halott anyagot”.

² http://hvg.hu/kultura/20170506_Sokszor_nem_lehetett_tudni_ki_a_bolond_es_ki_az_apolo

Ekképpen a zene a test közvetítésével inkább színház lesz, mindent „befedő”, keretező, áthangoló és közvetlen teljesség, melynél serkentőbb nemigen képzelhető el. A hangszerek és a zenekar közvetlen „keretező” mivolta ugyan magát a mozgásdinamikát is behatárolja valamelyest, de a teljes „opera-színpados” korábbi változatokban *A csodálatos mandarin* című pantomim és *A fából faragott királyfi* mint táncjáték ellentétes érzületeket is kiváltott. Nemcsak az egy programban, egy estén és egymás után színpadra vitt „Három Bartók” esteken, hanem ennél sokkal mélyebben, mélyítve a test felé is, kitérve a lélek mélységei felé is. Bartók első próbálkozásai, a Balázs Béla szövegére írott táncjáték harsány sikere után „a Lengyel Menyhért történetére komponált pantomim megbotránkoztatást és elutasítást váltott ki, az 1926-os kölni bemutató után be is tiltották. A budapesti Operaház csak 1956-ban tűzte műsorára, azóta viszont a magyar zenetörténet egyik kimagasló csúcsteljesítményeként kivívta állandó helyét a koncerttermekben és a táncszínpadokon”. Sőt: „Nehezebb sors jutott *A csodálatos mandarinnak*, amelynek színpadi pályája botránnyal indult: a Szenkár Jenő vezényelte 1926-os kölni bemutató után a város főpolgármestere, Konrad Adenauer betiltotta a mű további előadásait. Bartók a Nyugatban talált rá Lengyel Menyhért történetére, amelynek megzenésítésébe 1918-ban fogott bele. 'Pokoli muzsika lesz, ha sikerül, az eleje... rettenetes zsvaj, csörömpölés, csörtetés, tülkölés; egy világváros utcai forgatagából vezetem be a hallgatót az apache-tanyára' – írta feleségének a zeneszerző, aki Lengyel Menyhért pantomim-szövegkönyvében az emberi lét nagy kérdéseit, férfi és nő, szenvedély és kiszolgáltatottság, gyönyör és fájdalom ösképleteit fedezte fel és zenésítette meg”.³

A test tárgyiasítása valamelyest, de talán kevésbé a *Kékszakállú herceg várá*-ban, némiképpen már a *Fából faragott* elbeszélésében (ahol a báb csábossága iránti léleklendülés előbódítja a hercegkisasszonyt a maga elzárt kastélyából, s csak miután a természet erőivel meg kell küzdenie, juthat vissza a báb-mivoltát levetkőző szerelmes ifjúhoz), de leginkább a Mandarin „mellékszerepében” feltűnő Lány alakjában teljesedik ki: a test tárgyiasítását, kiszolgáltatottságát s az apacsoknak (eufemizált megnevezése a kintartott vagy szex-rabszolgaként birtokolt lány mellett feltűnő kültelki selyemfiúknak), végül a keleti misztikummal töltött Mandarin szenvedé-

3 <https://www.bfz.hu/event/12>

lyességének testiségét idézi mindez, aminek továbbgondolása és lapos asszociációktól mentes értelmezése a mindenkori néző vagy befogadó felfogásán is múlik.⁴

Gergely Krisztián mint „fából faragott királyfi” és mint „Mandarin” is a koreográfiával, a sűrített mozdulatok beszűkített „színpadi” terében a „lenyűgöző helyzetek” uralásával, „tűpontos érzelmi helyzetek ábrázolásával” és hiteles érzelmek tolmácsolásaképpen alakítja (prekonceptiók nélküli) attrakcióját. Tánc-csoportjának tagjaival s a táncjáték vagy a pantomim eszköztárával nemcsak kortárs táncot, hanem extrém kihívásként a Mandarint megjelenítő keleti tánckultúra sokrétegű komplexitását is fölidézi, segítségével értelmezi át (és újra) az Idegen, a Más, a „nem közülünk való” lény beilleszkedés-képtelen helyzetét. Ezzel az érzékiségen túli érzékenység élhető-átélhető mivoltát, a pantomim kegyetlen történetén túli világot prekonceptió-mentesen mutatja föl, saját testen át, saját lelki attrakcióként. A saját kultúrától idegen jávai test-formanyelv a Mandarin személyiségjegyeként emberi lény kilétét, mozgásnyelvében a Más milyenség megidézésével a perfektualizált szereptulajdonítások mezőjét hatja át. A Mandarin „személyiségekre” formált-karakterizált típusai (mímelt karakterei vagy parafrázisokra épülő „tipológiája”, a Diák, az Öreg gavallér fazonja például, de akár a kintartottat őrző stricik arculata is) és a „harminc perces gyilok” szituatív eljátszása olyan (nemcsak belső, zenei, de „külső” atmoszférikus) kontrasztot teremt, amely mind a bartóki szándéknak, zenei megformáltságnak, mind pedig korunk kisebbség-érzúleteinek is tökéletes asszociációs teret kínál. Ehhez még mintegy ráadásaképpen a Mandarint megelőző táncjáték közel egyórás zenei anyagának is úgy kell helyet kapnia Gergely és társulata mozgásában, hogy ki- és betöltsék a szűkre formált táncteret, de egyúttal jelentéssel ruházzák fel a hangok tengerét, fuvallatait, dramaturgiáját, humorát, iróniáját, szomorúságát és beteljesült boldogságosságát. A Fabáb szerepében pedig a tánc-színtér mint egy báb működésének tere az, amit átfed a mozgás testi elevenségével, a kontaktusok sokaságával, a díszletek nélküli test elementáris kiszolgáltatottságának élményével. Organikus mozgás és mesterkelt bábhelyzet, „vendég”járás és álságosság, mesterkéltség és természetesség kontrasztjai a bábjáték és a pantomim szereposztásaiban már nemcsak

4 Egy régebbi, Harangozó Gyula koreografálta Mandarin-részletet (Seregi László rendezésében) Pártay Lilla egykori főszereplésével láthatóvá tettek itt: <https://www.youtube.com/watch?v=6dU7rIIRIO8>

a lány, a férfi és nő viszonya, a szerelem tárgyiasulási élményvonásaként tűnnek elő, hanem a társadalmi szerepekben kiütköző „másság” ellentmondásossága a *képzelt természet* és a *képzelt emberi* mivoltában is markánsan jelen van, hangsúlyt kap. Ahol mindenki marionett (a Mandarin emberfelettsége és a Lány organikus szereplehetősége a „természetesnek” tekintett mozgásképletek kontrasztjában), ott a túlkarakterizált marionett-mozgást a pantomim visszafogottsága fejezi ki, a báb-létben pedig a környezet és az Idegen viszonya az igazán izgalmas és „kisebbségi”.⁵

A koreográfusi út, a saját életvezetés keresésének akár bartóki útja, akár a keleti misztikummal kiegészülő improvizációs szabadság alkotói útja valamifajta „találkozást” kínál a megtörténő és a felkutatott, az eseményeknek alárendeltség és „betiltottak” vagy diszkrimináltak közötti „úrben”. A kihívó találkozások pályái nemcsak formavilágot, képi vagy képzet (spirituális, tehát a „láthatón túli” és melletti) mozgáspályák felé csábítást is jelentenek, szimbolizálnak. Fenségesség, pátoz nélküli, átideologizált kulturális maszlag került például a Mandarin alakjára a korábbi feldolgozások során, pantomimból baletté tették, a Lány szerepét tárgyiasított léthelyzetre és morális felülnézeti pont kijelölésére használták, s a mese mai történésként átélhetősége épp ezért a báb és a valóságos, a „hús-vér” és a formalitásokat hordozó, instrumentalizálódó embert mai mivoltában leleplezően megmutatható Egyénről vall. A manipuláció, a hatalmi helyzeteknek kiszolgáltatottság, a rasszizmus, az antifeminista düh, az önmagától különbözőt mindenkor ellenségnek felfogó vaskosság kap itt érzékeny, sőt érzéki megjelenítést, a nő tárgyiasítása és a macsóság divatja mint épp az ösztön és felettes én közötti kontrasztot, belső és társadalmi viadalt tükrözi. A Férfi hatalmi és elnyomói „jogosultságai”, a manipulálhatóság és a női mivolt tárgyiasíthatóságának esélye épp a mai, kortárs politikai / „P.C.”-mentes/ gagyogásban a férfiuralom eszköztárát is szimbolizálhatná akár..., az ellenszenv és vonzalom, félelem és szolgálatkészség zsigerisége épp azt a lenyűgöző, ösztönös vadságot emeli érzéki történetbe, lelki folyamatba – még a Mandarint is áldozattá tevő, mágikus pillanatát hangokká leképező esendőségbe –, amely Bartók korának feszengő hangulatait is zene-dramaturgiá-

5 Az előadásról készült zenei interjú-műsorban erről Gergey Igen impozáns összefoglalóval nyilatkozik a *Klubrádió* Molnár Szabolcs vezette *Felütés* adásában (2017. május 10.), lásd itt: http://www.klubradio.hu/bview.php?bid=archiv_n

ba fogalmazó komponensi tökéletességére ad részmagyarázatokat. Az utókor, mi magunk, no meg a világ történései tehetnek arról, hogy a hajdanvolt történet maisága különösebb erőltettség nélkül is megvilágítható, testileg átélhető, szimbolikus szférán és életvalóságon belüli élménnyé tehető. A Test és Lélek harmóniái épp a harmónia-hiányban kulminálnak, ami tartalmuk szerint alapvető tanulság, mindez viszont a test harmonikus testesedésének, térbe-illeszkedésének dramaturgiájával a belső összhang és sugározható nagy szimbiózis teljességét öszszegzi. A sikátorok pedig, a zenekari árok „rései” és ritmusközei, valamint a drámai jelenetek helyszínei, melyek közt a mindenkori „mandarinság” az emberlét létfilozófiájának és a zenei világképek sokrétű értelmezés-történeteinek is keretet adnak, e zenei szcénában nem egzakt díszletek, hanem saját létmódjaink és értékrendjeink mindenkori akusztikai környezetei. Saját létünk alkalmi koreográfusaiként azonban még riasztó mennyiségű tudás hiányával vagyunk adósak saját pantomimjeink megformálásához, avagy ahhoz, hogy a Testről a Lélek révén, a Lélekről a Test fölismerésének és megnyilvánításának aspektusából szólhassunk...

Más-kép az önképben (is)

„Nincs értelme azt mondani, hogy a lélek illúzió vagy ideológiai következmény.

De annak igen, hogy létezik, realitása van, hogy a test körül, a test felületén, a testen belül állandóan létrejön azon hatalom működése következtében, amely a megbüntetteknek nehezedik – illetve általánosabban azokra, akikre felügyelnek, akiket betörnek és megjavítanak, az örültekre, a gyerekekre, az iskolásokra, a gyarmatosítottakra, azokra, akiket valamilyen termelőgépezethez rögzítenek, s életük végéig ellenőrzés alatt tartanak”.

Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*, 1990:42.

Pantomimek és korszakos mímélések persze nemcsak a kulturálisan létező, önkifejezési megoldásokat kereső változatokban érdekesek. Lehete persze részletesebben idézni Thomas Manntól a Doktor Faustus keletkezése közben írott napló amerikai színészekre vonatkozó jegyzeteit, melyekből az interpretációs háttér és a kulturális miliőre jellemző kifejezési eszköztár sajátos kölcsönhatásai,

a természetesség szabályozottságai világlanak elő... Lehetne a test-kép, testhasználat, test-identitás rejtésének és kibontásainak történeti dilemmáit földézni a Bahtyin- vagy Gargantua-értelmezések köréből, beleértve mitikus jegyeket, jelképi kiességet, szimbolizációs folyamatok megannyi évszázadát/évezredét is. Vagy lehetne a báb-lét és szabadság kérdéskörében közelebről is megnevezni a festőnek és építésznek készülő, párizsi és németországi expresszív önkifejezési stílusban korszakosan újat alkotó Lábán Rudolf koreográfiáit, melyekben az 1910–20 körüli ezoterikus világképek európai befogadásának újrakonstruált kozmikus rendet idéző (persze alapvetően antropozófiai) tónusai szólnak meg: a mozdulat szerinte nem leír, hanem jelentést hordoz: „A mozdulat jelentést hordoz, de nem lerajzol, és nem leír. A valódi tánc nem mindennapi életünkről, hanem az őserőkről szól” (Lábán 2008). A „muzdulatkórusok”, kreatív dinamikák, „térharmonia-elmélet” és ez „erő-áradás-tér-idő” szerkezetbe illesztett jelentéstani elgondolások Schönberg zeneelméletére épülő kompozíciós univerzumban fogamzódnak meg, s messze nem függetlenek Lábán német (náci korszaki), majd olasz időszakában is indirekten politikai kontextualitásaitól, sem attól, hogy akár ipari szakmunkáról, akár táncnyelvi megújításról van szó, a jungi lélektan útján odáig jut, hogy a mozdulatminőség leírásával emberi alkatoakat lehet meghatározni, ezek tempóival és idejével a térhasználat áramlásait lehet szabályozni. A mozdulatnyelvészeti és koreológiai gyakorlata hátterében mélyen ott van a térhasználat és a zeneiség értelmezési problematikája, a táncbeliség és a társadalmi korélmény, az interpretálhatóság és a manipulálhatóság egész komplex ismeretanyaga is.⁶ Nem lenne érdektelen egyszer még a kegyetlenség és a „pszichikai meztelenség” kultúratörténeti dimenzióit is úgy áttekinteni, hogy abban ne csupán az Artaud-féle színház destrukciója, a posztdramatikus színház nyugati kultúrába ékelődő gyökerei és a „reprezentáció kultúrájának reprezentatív modellje” (Derrida) kaphasson hangsúlyt, hanem mindebben a természet és kultúra, mítosz és logosz, test és lélek szembeállítás is megvilágítható legyen (bővebben lásd Orbán 2014:15-36).

Tehát nincs szó arról, hogy efféle mozgásközeli és jelentés-tipológiai vázlatot ne alkottak volna már számosan (Descartes késői írásaiban példák sokasága rejlik, a filozófiatörténet telis-teli van test-felfogással Arisztotelész, Platón, Vico, Kant, He-

gel, Heidegger, Gehlen, Husserl, Lacan, Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, Derrida, vagy Heller Ágnes, Vajda Mihály, Gábor György, Biczó Gábor, Sutyák Tibor műveiben, hogy a pszichológusok, műtörténészek, esztéták irányába már ne is próbáljak kitérni...). Inkább korlátozom magam azonban, mielőtt még a test antropológiája és a megjelenítés jelentéstörténete valamiféle teljesebb körkép, összefüggés-háló vagy mutatkozáselmélet felé kényszerítené.

A fentebb jelzés-értékkel körbe járt zenei jelentés-tér talán itt kényszeríthető/csalogatható abba a megközelítésbe illesztve, mely írásom lényege felé terelhetne. Érdekes a Bartók-felfogások és a vizuális megjelenítés filozófia-történettel párhuzamos interpretációit is figyelembe venni olyan nézőpontból, mely a színpadi szcénát legtöbbször alárendeli a fizikai látvány-test és a fonikai (hangokból fölépített) entitás közötti kölcsönhatásoknak: az opera és a színpadi műfajok mint „manierista többlettel”, az arisztokratikus és a „természetellenes” megjelenítés hagyományával élő megoldások a legkonvencionálisabban nem a valóság-referenciára, hanem a képzetes szépségre, a testesült ideára, a tragikus-romantikus jelképtárra építik közlendőiket, s ennek alárendelve a testet mintegy „metafikcióként” kezelik, megjelenését valamely (akár sokszoros) tükröjték eszközeinek mutatják, s így a testkép-minősítések nem mások, mint a „látványtest” kiegészülései a hangkultusz (vagy hangfétis) hordozó-mivoltával (Csehy 2014:47).⁷

A test-konceptiók, mint az opera testébe épített eljárás módok megannyi értelmezési aspektust

7 „Az operaközhelyek mára elválaszthatatlanokká váltak a testkép minősítésétől, épp ezért, ha előadáscentrikus módon közelítjük meg a kérdést, célszerűnek beiktatni a fonikus és a látványtest fogalmát. A fonikus test elsősorban a fizikumtól, a vizualitástól elvonatkoztatható, hangokból felépített entitásként funkcionál, és a hangkultusz, illetve hangfétis hordozója lesz mintegy függetlenül az előadó konkrét fizikai valóságától vagy testi vonzerejétől. Ezzel a tradícióval szemben a kortárs operában és zenedramában látványosan felértékelődik a test mint látvány, mint önazonos vizuális konstrukció jelentősége, az igény szerinti zsírleszívásos szerepazonosság. A látványtest térhódítása a fizikum kiemelése a show, a pop kultúra, a celeb-kultúra hatására az opera műfajába is beférközött, és nem pusztán a nőiesség- vagy férfiaságeszmény jelenkori paradigmáihoz való igazodásban, hanem a kukkoló jellegű megnyilvánulásokban is, pl. a beteg test, az intim testi folyamatok iránti fokozott érdeklődésben” (bővebben lásd Csehy 2014:47-58).

6 Mélységelességi szempontból útmutató ehhez Fügedi 2016:35-40.

fölsorolandóvá tesznek (Csehy egész „tipológiai vázlatot” formáz a „test operatív” formált színi produkcióiból, lásd i.h.), de test és lélek zenei és táncművészeti korpuszokon túli „aktualitásaitól”, az etnomuzikológia és a táncbeliségben megmutató kinematográfiai testesülés további analógiáitól itt most visszavonulva inkább arra irányítanék figyelmet, ami az interpretációk lehetősége és a korélmény, az időiség felületei és a test-képek elemzéseiről a viselkedésmódok egy messzibb tartományába vezet talán. Nem menekedvén attól, hogy a Foucault-mottó tanulsága, a mindenkori uralmi felügyelet és időiség tér-határait mint olyanokat vonjam be figyelmem körébe, amelyek a mindenkori testet a mindenkori lelkeknek teszik kiszolgáltatottá, s viszont is, a kiszolgáltatottságok teste nem a szenvedőké csupán, nem is az örököké, hanem a folyamatos kölcsönhatásoké, a reflektív interferenciáké.

Rövidebbre fogalmazva: maga a test, a viselkedés, a történeti kontextus helyi érvényessége, s ennek „keretezése” a megismeréstudományi interpretációk felől nézve valahol a testesülés, a kiteljesedések és szimbolikus tartalmak vidékére vezet. Érdemes emlékeztetni Lányi Gusztáv nagyívű elemzésére, melyben egy kontinuos történeti képpel járja körül a rendszerváltás politikai pszichológiai természetrajzát épp a test és szimbolikus környezete szempontjából (Lányi 1999, 2001), vagy Heller Ágnes életművének „biopolitikai” időszakára (Heller 1993–1994), Szabó Miklós doktori disszertációjára, melyben a mindenkori genocidiumok sosem csak a védtelenek áldozatvállalásai (2017), vagy Featherstone fogyasztói testről szóló monográfiájára (1997), Csabai Márta és Erős Ferenc testhár-identitás feldolgozására (2000), a Kapitány-házaspár „láthatatlan világokról”, „szellemi termelési módokról” és adaptációs stratégiákról szóló monográfiáiban (2000, 2007, 2013) is kellő gazdagsággal megjelenő elemzéseire – de mindezek végigvitelére, választékos hivatkozás-tárra is kiterjedő megidézésére nyilván nincs itt mód. Szándékom szerint a test-koncepciók és a kulturálisan létező ember mint a politikai és társadalmi test szerepviseelője leginkább a korélmény és ennek interpretálhatósága terén kellene megfogalmazódjon az alábbiakban, s mert erről jószerivel egész konferenciányi anyag áll rendelkezésre (Géczi János – András Ferenc szerk. 2014) az orvosi antropológia roppant kiterjedt értelmezés-tartományain túl is (Lázár – Pikó 2012; Helman 2001), az alábbiakban nem kanyarodom el a politika teste, az állam teste, a viselkedésmódok

testesülése felé, hanem szűkítem fókuszomat két olyan tartomány felé, melyek belátása még vázlatosan is a lélekfejtés irányába vezet a Más-kép és Önkép kölcsönhatásait, test és lélek kontinuos párbeszédeit.

Készítetést éreznék ezt a fejezetet is ott kezdeni, ahol az egyén test-felfogása és a test-képek forgalmazása mindig egy adott korszakosság keretei között mutatkozik. Az első aspektust talán a politikai vagy állam-test és az egyén viszonyának kérdéskörébe lehetne terelni, részint úgy, ahogyan Michel Foucault teszi munkatársai kíséretében az *En, Pierre Rivière...* kötetben (1999), részint pedig a kultúra mint kommunikatív összhatás és az ember mint közösségi lény reflexív viszonya szempontjából. (A fentebb utalt egész Bartók-interpretációs lélekpróba, Lábán mozdulatnyelvészeti vagy Eugenio Barba testszimbolikus felfogásmódja – mely a kínai színházi tradícióban a mindig ellenkező irányból induló testmozgások jelentéstartalmait vezeti vissza a lélek-kifejeződések mélyvilágáig... – lényegében egyetlen momentum sem független az uralmi viszonyok, a testek és akaródzások megnyilvánításának politikai, közviselkedési, erkölcsi és esztétikai minimál-programjaitól! Apróbb filozófiai szövegrészletek idézése nélkül is úgy látom: a társadalmi-közösségi lélek történeti tagoltsága valamifajta bizonytalansághoz, átmenetiséghez, alakatlanabb mintázathoz kötődik, mihelyt a kortapasztalat nem fejezhető (vagy nem fejeződik ki) a test és politikum megértő kölcsönhatása terén. Ugyanakkor viszont épp a hatalom szimbolikus világába betörni igyekvő társadalmi test a saját akaratát lehet képes olyan „üres helyekre” (lieux vide) bejuttatni, melyeket a test-szabályozásra törekvő állami-sult világ (ha időlegesen is, de állandóan valahol) nyitva hagy a politikai szcena valamely sarkában (a legevidensebb szakirodalom ehhez Foucault megannyi munkájában, Claude Lefort és Pierre Clastres java életművében található, lásd még erről Merényi 2017, Sutyák 2003, továbbá a hatalom test-esztétikájáról Faragó 2016). Ennek nem pusztán az a tétje, hogy a Test a szimbolikus önértékesítésben mindig is kifejezi a maga történetileg partikuláris függésmódjait, hanem az is, hogy e szimbolikus küzdésben örökkön örökké szerepet játszik a szenvedés- és megváltástörténet (vö. Metz, Molnár), a kulturális mintaváltozatok és fogyasztási normák (Csabai – Erős, Featherstone, Kapitány) mellett a hatalomgyakorlás és a kiszolgáltatottság kölcsönösen formált Rend- és Tudás-fogalma is (lásd Lefort, Schmitt,

Merleau-Ponty, Foucault). A társadalmi tagoltságban megjelenő test-interpretációk ugyanis a látható hatalmi zártság és szociális tagolódás szférái mellett a szimbolikus felosztások megannyi rétegét is magukba foglalják, a test mindenkor legitimációs aktusa javarészt szimbolikus, s ekként mind a Rend, mind a Tudás mezőitől is elválasztott (vagy leginkább talán „kommunikatív”). De elkülönöződése egyben a képzel (vagy képzelteként tételezett) Másik legitimálásának eszköze is. A hatalom – mint a szimbolikus rend fenntartója, őre és fogalmának is felügyelője – nem tisztán a társadalmat zárja be, nem legfőképpen az identitást korlátozza, hanem a szimbolikus felosztás révén befogad vagy épp kirekeszt minden olyan (jelzett, jelölhető, definiálható) testiséget, mely eszköze lehet a kortárs kihívások és hatalmi beszédmódok hektikus normaközvetítésének (közbeszéd, kommunikatív aktusok, jogi kontroll, esztétikai szabályozás, közlési interferenciák ellenőrzése, stb. szintjén, vagy épp a művészetek terén). Sőt: az uralmi aspektus, a test-határok manipulálása, a testiség jelöltté és jelölővé változtatása voltaképpen olyan szövegstratégia is, mely a narratív figyelem fókuszába emeli a test-hatások egészét – mint erre Bartók Mandarinja, Foucault Pierre Rivière-je, Douglas „kockázatviselő Másik” tipológiája, Clastres „vad harcosa” egyaránt sokréteguen utal –, s valójában a jelről jelre, szimbólumhasználatról szimbólumtárra, tapasztalati megértéstől politikai piacra viteli módra tekintet nélkül állandó alárendeltségbe is tereli mindezeket.¹ A lényeg mégsem csupán a le-szorító, elnyomó, uralmi főiséget vagy nagyhatalmi hübriszt átélő (le)kezelésmód, hanem a szimbolikus testbeszéd, test-hatás-szabályozások, kizárások és bekebelezések egész *kommunikatív* gépezete, ennek fennmaradása és működtetése a közléstartományok, idő-terek, kölcsönös kiszolgáltatottsági relációk esetében. A hatalmi testesztétika végső soron a tapasztalati megértés olyan tartományaira is kiterjed, mint a művészetek, a testfogalmak, az identitások, a szerepek, a testmanipulációk, s legfőképp maga az időiség is, melynek megjelenítésében mind a zenei-szenikai önmegfogalmazásnak, mind a szimbolikus rendfogalmaknak, mind az esztétikai kánonoknak és tabuknak, mind pedig a közléspiaci vagy fogyasztási terméké változtatott kifejezéstárnak meghatározó minőségei játszanak vezérszerepet, egyben visszaható erőként formálják a hatalmi tekintély-teret is.

1 Erről bővebben olvasható Barthes, Ricoeur, Frye, Ortner, Turner vagy Douglas munkáiban.

A hatalmi tér nyitottsága, zártsága, felosztottsága vagy rejtettségei tehát mindenkor magukba foglalták és foglalják a felügyelet és büntetés, ellenőrzés és beavatkozás agresszivitása mellett a felügyelő-beavatkozónak is kortudatba, adott állapotba, hozott körülmények közé, kényszer-rendszerbe illeszkedését és a kölcsönhatások elfogadását! A hagyományos (vagy a polgári fejlődés során immár azzá vált) legitimációs folyamatokban a politikum mint képzet is kiegészül a szimbolikus rend intézményesülésének, normarendjének, szabadság-feltételeinek és diskurzus-fogalmainak kényszereivel, többé-kevésbé ráhatással a hatalom reprodukálásának időbeliségére. A hatalmi diskurzusmezőben éppúgy jelen van a test-felfogások és lélek-narratívák készlete, ahogyan jelen volt a múlt bármely időszakában és bármely időterének felfogásmódjai között... Mégpedig részben ellentétben is az egyén fizikai test-tapasztalatával, részben ezt narratíván a „lélek-tapasztalat” terhére fölépítve. A „két test”-felfogás, mint Durkheim óta, Mary Douglas átértelmezése nyomán, Mauss-on és Ortner szimbólumfejtéseiben is messze túl a mai narratívák között már legtöbbször a Turner-formálta (szimbólumok erdeje) változatban válik ismeretessé – s a legrövidebben talán Frye egyszerűsített definícióiba simul bele: valami, amit ismerünk, holott nincs is jelen. Ilyen a testpolitikai hatalom érvényesülése, a biopolitika harsány sugárzása, a test-esztétikum egész sodrása a fizikai testtől eltávolodó stilizáltságon át a „lánylegény” és az „intermentalitás” (Horváth Júlia Borbála megjelenítette) köztes verzióig, vagy a Ricoeur „episztemológiai politikában” feltárt szubverzív jelentéstartalmiig.

Itt most túl azon, hogy az „ethnoscience” viselkedéstudományi körvonalait vagy a kognitív antropológia természetfogalmakkal összefüggő belátásait részletezni vagy idézgetni próbálnám, el kell kanyarodjak röviden a „testben rejlő lélek” mint örök talány felé. Mégpedig elsőként is azon az alapon, ahogyan a Durkheim kifejtette kettősség, az individuális, organikus-biológikus lény és a morális, társadalmi „szociális test” felfogása (majd nyomában Mauss hangján már a test eszköz-mivoltának és technikáinak meghatározása is) elvezet a test optimális és az állam racionális működésmódját hipotézisként vállaló dualitásig. Túl a respektált szerzők kétségtelen (és koruk tudományában nemegyszer kivételes) mélybúvárlataiig, de még jóval tovább is a XX. századi szociológiai pezsdülésben a test-definiálás odáig kalauzolta az érdeklődőt, hogy a test/lélek, szubjektum/objektum, egyén/társadalom, világ/túlvilág képzetével a fennálló uralmi állapo-

tok szervezett megoldásait kereshesse, ezek közötti konfliktusokban és kollíziókban magát az örök dualitást találja meg, addig a szimbolikus szférák, a pszichés rendek vagy kommunikatív körvonalazások már tételezhetnék azt is, hogy e kettősség nem akadály, hanem harmónia kérdése. Ahogy harmónia kérdése a zene teste és a mozdulat hangja, úgy az ember teste sem pusztán viselkedéstechnikai eszköz, hanem konstruktív (Bourdieu tollán és Ortner definíciójával: „gyökér-metaforákra” ható, kidolgozó) tudatállapot függvénye is. A testre szervezett közösség, a morális-intellektuális komplexitásra szervezett nyugati államfogalom rétegzettsége ugyanakkor a klasszikus harmónia-keresések vidékére vezette az antropológusokat és szociálpszichológusokat, kultúrákutatókat vagy lélekbúvárokat is, akik mintegy mellőzve a fizikai/társadalmi, naturális/racionális osztottság kínáló elbeszélhetőségét, nem közelebb, mint az emberi világot az anyagi lét szubjektumának és a társadalmi test-kép holisztikus magyarázatának vidékére invitáltak. Akik példaképpen az emberi tapasztalásban, megértő alkalmazkodásban remélik megnevezni a valóságvilágok fölérendelt rendszerét, azok a megérthetőség derűjével, az eseményekre közvetlenül következő magyarázhatóságokkal tekintik fölözthatónak magát az egész rendszert – ez azonban már nem az államtest lapidáris metaforájának feleltethető meg, hanem inkább a reflektált, kihívás/válasz kölcsönkapcsolatra épülő szituációk függő változó mivoltára érzékenyít. Ebben a nézőpontban fogant Claude Lefort politikai- és ideológiatörténeti interpretációja, aki a valós tudást a releváns kérdésfelvetéssel, a szimbolizált társadalmi jelenségeket a referáló és önreflektív tapasztalattal megválaszolhatónak látva kínált sajátos rálátást a politikai antropológus Pierre Clastres számára.

Lefort még „az eseményekkel egylényegű, közös emberi tapasztalásban (flesh) gyökereztetni meg a társadalmat, mint a valóság területeinek felosztását, annak komprehenzív rendszerét, mely egyben a politika tétje is. Ez a társadalomtest azonban nem szükségszerűen azonos az államtest metaforájával, noha van egy, a reflektivitást megelőző viszonylagos egysége. A politikai tapasztalat jellegét értjük félre, ha benne mesterségesen szubjektumot és objektumot állítunk fel. A testileg szituált érzéklőről elmondhatjuk, hogy gondolkodása egyszerre színre vitel is, melynek tudása (pl. arról, mi a valós) önmagát szimbolizálja testi jelenlétével, a jelenben kinyilvánítva az önmagára vonatkozó látás képességét. A politikai észlelés tapasztalatcse-

re, melyben a résztvevő egyben jelentéshordozó, aki 'lát' és 'látva van'. A politikai tudás ennyiben a teátralitás művészete, lévén a valósról való megnyilatkozás mindig egy olyan tudásról tanúskodik, mely nem hozható játékba a megismeréssel, a látható értelmezésével (Merényi 2017).² Ezt a fajta értelmezési mezőt a történelem eseményvonulatainak olyasfajta áttekintése adja, melyben a politikai tapasztalat az érzékelő, az észlelet, vagyis a politikum természete felől tekinti megragadható szövedéknek, misztikus szövetnek és „az eseményben kikristályosodó struktúrák mögött egy létrejövő szervező erő” fölsejlő tapasztalatának. „Úgy látták, a politikai gondolkodás szabadsága nem függetleníthető az emberi lét intézményesülő, társadalmi együttélésben kidolgozásra kerülő történetiségétől. Nyomon követve kiütkeresésüket a hatalom absztraktt, intézményi analíziseként felfogott politikától az eredendően szimbolikus természetű politikum kérdéséig jutunk. Míg Clastres vad törzseiben az osztatlanság vágya az, ami az erőszak centrifugális logikáján keresztül érvényre jut, Lefort a modern társadalomban megnyíló újfajta érzékenységet, tapasztalati- és létmódot kapcsolja az azt megalapozó történeti feltételekhez” (Merényi uo.).

Merényi hosszabb idézése itt azért indokolt, mert ismertetőjében fölhívja a figyelmet arra is, milyen zavartalannak látszó rend miféle kölcsönös szubjektivitásokra ható történetisége láttatja indokolthatónak, hogy a politikum szükségképpen definiálatlan és bizonytalan demokrácia-tételezése miképp írja felül azt, hogy az „egység és disszemináció (az elválasztó árkok újraásása) együttesen biztosítja a konvergenciát a társadalmi funkció gépezete és cselekvő alanya közötti” állapotát, s ugyanígy az is, hogy a civil társadalom antipolitikája elvitathatja a politikum szükségtelenné vált történetiségét, hisz immár „az osztatlanság szociológiai vágyát az erőszak centrifugális logikája elégíti ki”.³ Amikor tehát napjaink demokráciájának alapvető problémájaként fogalmazható meg, hogy „a társadalmi rend *zavartalan* objektivitása az egymásra ható egyének szubjektivitása révén működik, mely összekapcsolja a hasonlókat, értelemmel ruházza fel a helyzetüket. Az egyének alakítása szükségtelenné teszi a politikum bizonytalan, történeti közvetítését. Lefort felfogása mögött ezzel szemben egy történetileg alávetett csoport olyan politikai tapasztalata áll,

2 Lefort 1986:98. – idézi Merényi

3 Clastres 2015:91. – idézi Merényi

mellyel saját történelmének szubjektumává válik a modern társadalomban. /.../ Az autonómiát társadalmi jelenségként alapozza meg, mint a láthatóvá tett szubjektum tudása az önmegértés érdekében. Szembeötlő az eltérés attól a leírástól, amit Clastres a törzsi harcos szubjektumáról ad.⁴ A harcos cselekvése egyéni vállalkozás, melyet nem mindenki akar. Jutalma dicsőség vagy szegyen, melyet egyedül a törzs adhat meg. Erőszak és identitás mélyen összefonódik, hiszen a vállalkozás végtelen, a harcos soha nem lehet teljesen önmaga. Clastres számára ez a szabadság immanens forrása” (Merényi uo.). Ha tehát a politikai mezők szekularizálásának, az egyén mint szükségképpen harcos immanens küzdelmének szemlélői lehetünk, vajon jogosultak vagyunk-e mintegy lebecsülni a harcos szerepének, a nyers egyenlőtlenségen belüli győzelem-képességnek, teste szimbolikus jelentőségének értékét és holisztikus keretbe, identitáskonstrukciók közegébe helyezését evidenciáját? Hiszen ahol nemcsak a póre barbárság látható, ahol a performatív politika és nyers egyenlőtlenségek feloldásának megoldásai sem tisztán leírhatóak, ott jelen lehet-e a politikum megértésének józanabb nézőpontja, mint amelyet a politikai antropológusok és politikai filozófusok ekképpen elbeszélésmódja kínál?

Lét-képzetek

„Az antropológia teljesen vakon (vagy talán egyszerű struccpolitika volna ez?), valami homályos bizonyosságtól vezetettve elsiklik egy olyan terület felett, amelyet lehetetlen meghatározni a szellem, lélek, test, eksztázis stb. fogalmi mentén, de amelynek középpontjában nem más áll, mint a Halál:
az teszi fel az utolsó, csúfondáros kérdést”
Pierre Clastres: *Az erőszak archeológiája*.
Qadmon Kiadó, Budapest, 2015:18.

Nem pusztán a test végességének, s az emberlét időiségének kérdései fekszenek a fentebb végigjárt gondolatmenet előterében. De ténylegesen, amikor az emberre fókuszáló megismeréstudományi aspektusok kerülnek az érdeklődés fényébe, nehezen kerülhető el, amire Merényi is figyelmeztet Clastres kapcsán, hogy az emberiség történetének hegeli fel-

fogása (és a Lefort által körvonalazott emberi jogi szubsztantív megalapozás) egyfajta „demokratikus szimbolizáció” alapintézménye lehetne, ha a történő események mint reprezentációk mögötti társadalmi lét-elemzés is megjelenhetne a konfliktusok, tapasztalatok és versengő horizontok árnyékában. „A törzs identitását nem társadalmi valóságából, annak formájából meríti, azt szimbolikusként fogadja el, amely nem önmagától származik (ti. mint akiket az adott területre rendeltek, hogy ott saját Törvényüket képviseljék). E Törvényt a törzs valóságosan is a testükbe égeti, ugyanakkor nem állnak olyan uralom alatt, mely tőlük kívülálló és saját törvényességének megteremtője...” /.../ „A társadalom-fogalmunk utal annak politikai meghatározására, ám kiüresíti magát, ha nem saját megalapozójaként tűnik fel. A szimbolikus elkülönöződés nem azonosítható választásként, még ha látható is az igény, hogy az emberiség saját történelmét annak előkészítéseként lássa, hogy az a jó élet feltételeit készíti elő a gondviselés vagy saját erőfeszítései nyomán. Lefort és Clastres számára az ellentmondás elméleti feloldása helyett a cél annak vizsgálata, hogyan kerül megfogalmazásra és hogyan működik e megfogalmazott paradoxon az emberi társadalmakban. Az imagináció és a szimbolikus ugyanis kölcsönösen feltételezik egymást, de kettejük között nem egy elméleti rendszer, politikai diskurzus vagy intézmény, de nem is az egyének választásai, hanem a politikai tapasztalat maga teremt benső kapcsolatot” (Merényi uo.).

Amit innen kiemelnek: az ellentmondás a megfogalmazott paradoxonok körül, az imaginált-szimbolikus feltételezettség, s a belső kapcsolat. Eredendő szándékom szerint írásom szinte egésze erre a „Test-kép”, „Más-kép”, „Lét-kép” hármasságra épül, s ehelyütt már csak a lét-képzetek felmutatása lenne maradék feladatomban. Ez azonban nem megy a test, a „tökéletes test”, a „harcos teste” és a „társadalmi szelf” mának szóló, kommunikatív és identitás-formáló figuráinak megidézése nélkül.

Clastres még úgy vélte: a „történelem nélküli népek” egyben azt is jelképezik, ami az Állam elleni harcuk története.⁵ S ebben már jelen van nemcsak a hetvenes évek egyetemes néprajzának, etnológiájának korszakos kérdésköre a törzs- és államfejlődés kérdésköreiben, hanem magának a Lévi-Strauss követőjeként egyhamar strukturalistává (is) lett Clastres-nek kutatói, az „új antro-

4 Clastres 2015:118.

5 <https://archocontreletat.wordpress.com/category/pierre-clastres/>

pológia” megteremtésének reményében alkotói oeuvre-jét kiteljesítő alapkérdése – mellesleg egy kvázi-totális szabadságfelfogás is –, amely a mindenkorai társadalomszervezet és a fölérendelődő intézményrendszer kiegyezés-képességét teszteli, vagy inkább szembeállít ezzel olyan társadalmiságot, mely uralmi fölény és gyarmatosító akarat nélkül (helyett) kívánja egyéni termelési szereplőt valamely dinamikus együttműködésben, önkéntes társulásban és öngazgatási autonómiában látni. Clastres tanulmánykötete világosan mutatja, hogy szerzője mennyire „testesült” kora társadalmában, ugyanakkor szemben is állt ugyanezzel, mint az *A vad harcos nyomorúsága* című esszéjéből kiviláglik,⁶ hogy ugyanis a hivatásos harcos státusz birtokosa nemcsak elismerést és legitim szerepkört, önbecsülést élvez, de a teljes társadalommal való viszonyához hozzátartozik a „cserefolyamat” végeredménye is: a harcos szükségképpen halála, vagy a csatamezőkön, vagy társadalmi szerepfunkciója fenntarthatatlansága, a közösség egészére veszélyesnek látszó túlhatalma okán, s végül mitológiai jelentősége. A könyv címében rejlő direkt utalás az „archeológiára” nem pusztán a múlt feltárása lenne a jelenre maradt leletek, régészeti felfedezések ürügyén, vagy az ezekből megfejthető-kibontható-feltételezhető jelentéstartalmak és közlésterek leíró felhasználása. Hanem maga a létezés régészete, az emberi társadalmak egyik legsibb fegyvertárának, az erőszaknak középpontba állításával, a személyes részvételen alapuló tudás-gyűjtés, a résztvevő megfigyelésen és elemzésen gyarapított tudás összegző felmutatása, a tradíciók és szabálykövetési modellek indián kultúrákban (guayaki, guarani, chulupi, aché, janomami, stb.) értelmezhetővé váló és modern társadalomtudományba illeszkedően tanulságossá tett körkép vállalása, vagyis mindezek *reprezentálása* révén.⁷

Clastres még *A társadalom az állam ellen* kötetében (1974) szembesítette olvasóit azzal, hogy

6 eredeti közlés: *Libre*, 1977, No 2. 69-109.

7 Clastres 1963 és 1974 között kutatott dél-amerikai indiánok között, ezekből a terepmunkáiból állította össze köteteit (*Chronique des indiens Guayaki*, 1972; *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, 1974; *La Société contre l'État*, 1974; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, 1977; *Recherches d'anthropologie politique*, 1980; *Mythologie des indiens Chulupi*, 1992.), s közben 1974-től Tudományos Kutatások Nemzeti Központja (CNRS) munkatársa, valamint 1975-től kutatás- és tanszékvezető a párizsi École Pratique des Hautes Études-ön.

nemcsak az állam intézményét az egyetemes fejlődés egyik csúcspontjának tartó, s az evolucionista felfogásokban érdekelt (leginkább amerikai etnológiai) érvelések ellenében szól, de úgy látja: a politikai antropológia épp attól kaphat létjogot, hogy kimondhatja a kényszerítésre képtelen, vagy „nemkényszerítő” állam és a „primitívnek” titulált törzsi világ államtalan szerveződmódjának magasrendűségét. Dél-amerikai terepkutatásai nyomán fennen bizonyította, hogy a primitívnek mondott társadalmak mindig fundamentálisan egalitáriusak, nehezítik az anyagi fölösleg és ebből adódóan a társadalmi egyenlőtlenségek megteremtődését is. *Az erőszak archeológiájában* további számos teoretikus és eseti példát is fölhalmoz ennek az archaikus életvilágnak egyértelmű létjogáról, sőt előnyéről és hasznáról is. Az „ellen”-teóriával egyben az egyenrangú egyének közötti parancsolási viszonyt és engedelmességi kényszer szükségességét is elvitatja, az uralom archeológiai mélyrétegeiben pedig a gazdaságilag még alá nem rendelt és erőszakkal kívülről még el nem nyomott népekről-népcsoportokról szól. Az elsődleges társadalmi szerveződmódok (horda, törzs) belátásai és interpretációi szerinte nem olyanok, amelyek „még nem fedezték volna föl az Állam mindenhatóságának fontosságát”, hanem épp olyanok, amelyek ezt nem is kívánják fölfedezni és politikai rendszerükben az uralomviselő/ alárendelt kettősséget sem óhajtják megvalósítani, intézményesíteni. Mondhatnánk úgy is: intézményesítették a nemintézményesítés elvét, s a jellemző vonás inkább a főnökség békefenntartó, segítő, a lehető legjobb feltételeket teremtő szerepkörének hangsúlyozása, amely munkamegosztásban, s nem profithasznot remélő termelékenységben teljesedik ki. Ebből a szempontból például a folytonos harcban álló törzsi népek, amelyek életviteli és megélhetési stratégiája az állam- vagy osztálynélküli állapot fennmaradására irányul, a maguk kis csoportlétszáma, az életviteli állandóság és a centrifugális hatások, csoporton kívüli befolyások csökkentése érdekében az „osztatlanságot” kell fenntartsák, hordaközösségi autonómiájukat és etnokulturális másságukat védekezéssel kell biztosítsák, s mindezzel nem éppen a háborúzást kívánják fenntartani, hanem a belső/külső ellentmondások csökkentésében kell hatékonyak legyenek. A mindezek során kialakuló „vademberi” mi-közösség (in-group, groupe d'intérêt) a kívülről kényszerítő bomlasztás és a belülről is feszítő szereptulajdonítások közegében ki kell alakítsa a harcosok körét („kasztját”), amely viszont

abból áll, hogy mi-közösség egyes tagjai individuális szereplőkké válnak, egyedekké változnak át, s mint harcosok sose békélhetnek meg senkivel, életükben férfivá növekedésük kezdetétől egészen halálukig folytonosan küzdeniük kell. A „vad harcos nyomorúságának” pszichés terheltségen felüli velejárója viszont, hogy a sorsválasztás és szereptulajdonítás kihat nemcsak a belső erőviszonyokra, korosztályi szerepekre, családfunkciók teljesülésére, testük és lelkük küzdésre kimunkálására, de a törzsi csoport egész berendezkedésére is. Clastres könyve, az etnocídium, a hatalomviselés, a háború és a harcosok szerepkörének szentelt tanulmányai ezt a komplex közeget világítják meg korszakos fölismerések és empirikus leírások révén – de itt most számunkra annyiban fontos, hogy magát a harcos testét, „a vad harcos nyomorúságát” jeleníti meg olyan mitikus elbeszélésben és elemző pillantások nyomán, amelyek a test és a lelkiség belső viszonyrendjét fölébe emelik a társadalomszerkezeti szerepnek, állami intézménységnek, történeti intencióknak is.

Semmiképp sem terhelném az Olvasót itt azzal, hogy rakatnyi könyvet, forrást, fogalomtárat idézsek a narratív történetformák, a test-tapasztalat, a test-éthoszok, test-képek köréből (persze utalni érdemes a fentiek mellett még Pászka 2009; Vermes 2006; Keszeg 2014; Berszán 2014; András 2014; Beck – Giddens – Lash 1994; Hannerz 1992; Faragó 2016; Foucault 1988). Amit hangsúlyozni szeretnék, az a korélmény interpretálhatóságának, a személyiség és a test társadalmi testesülésének folyamata, s ennek idői, végső soron művészeti analógiái, végül narratív elbeszélései. A politika teste, a nyilvánosság testületei, az abszolutisztikus társadalmi uralom testet öltései, s ezek viszonya a hagyományos kifejezési eszköztárral, szimbólumokkal, kölcsönhatásokkal – talán végképp ellehetetlenült, legalábbis alaposan megváltozott a modernitás és globalitás időszakában. A narratív figyelem és a test „poétikai viszonyokká” változott/változtatott idői tere nemcsak a testmanipulációk, hagyományátírások, kiszolgáltatottsági mutatók terén, hanem magukban a szövegstratégiákban is mintegy átírásra, kulturális távolságok kezelésére változott. Paul Ricoeur írta például, hogy „minden hermeneutika végső céljainak egyike a kulturális távolság ellenében folytatott küzdelem” (Ricoeur 2001a, b) – és hasonlókat találunk Gadamer-nél, Jan és Aleida Assmann-nál, Foucault-nál, Ulrich Beck-nél vagy Appadurainál is. A történetiség és a távolság, a társadalmi test és a testetlen lélek problematikája is

visszaköszön Foucault-nál mint tudás és hatalom, test-technika és lélekkrabság kérdése: a „lélek történelmi realitása a keresztény teológia által bemutatott lélektől eltérően az, hogy nem eleve vétkesként és büntetendőként születik, hanem sokkal inkább a büntetés, a felügyelet, a bűnhődés és a kényszer eljárásaiból. Ez a valós és testetlen lélek egyáltalán nem szubsztancia, hanem olyan elem, amelyben a hatalom egy bizonyos típusának hatásai és a tudásra való hivatkozás illeszkednek egymásba, fogaskerékrendszer, amelynek révén a hatalmi viszonyok teret adnak a lehetséges tudásnak, a tudás meg visszakapcsol a hatalom hatásaihoz, és erősíti őket. E realitásreferenciára különböző fogalmak épültek: pszichére, szubjektivitásra, személyiségre, tudatra stb. szabdalódott fel az elemzés területe; tudományos diskurzusokat és technikákat emeltek rá; belőle kiindulva dicsérik fel a humanizmus erkölcsi igényeit. De ne hagyjuk megtéveszteni magunkat: a lelket, a teológusok álmát nem váltotta fel egy valódi ember, a tudás, a filozófiai gondolkodás vagy a technikai beavatkozás tárgya. Az ember, akiről beszélnek, és akinek felszabadítására felszólítanak minket, már önmagában is egy saját magánál mélyebb alávettetés eredménye. 'Lélek' lakja, ez hívja létezésre, s ez a létezés csak egy része az uralomnak, amelyet a hatalom gyakorol a testre. A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze; a lélek a test börtöne” (Foucault 1990:42-43).

E börtön és interpretációi nemcsak a filozófia, narratív társadalomvizsgálat, politikai antropológia vagy történettudomány alkotóit ihlették meg, hanem a testről beszélő, testiséget szóbeliséggel megvilágító és az önmegjelenítés (test-énkép) tipológiáit megalkotókat is. Csabai Márta és Erős Ferenc hivatkozzák Arthur W. Frank rendszerét, melyben a test/szelf négy alaptípusa válik külön meta-narratív elemek szerint: a fegyelmezett-szabályozott, a külsődleges-fogyasztói tükröző, az erő által definiált uralkodó, és a mindig valamely másik ellenében önképet alkotó kommunikatív-idealizáló típus. Utóbbi a maga hatásterében vágy-megosztó, szétsugárzó, kihívó mivoltában a társadalmi diskurzusok hatalmát a test alárendeltségével még a kockázattársadalmakban is szembeállító karakter – épp az a típus, melynek az írásom elején idézett Foucault-gondolatok és az imént utalt szövegparadigma-reflexiók (Ricoeur) kiegyenlítő, közös hermeneutikai lényegében lehetne helyet találni, s amelyről Clastres is beszél főbb műveiben. Az események és olvasataik szöveggé, kommunikatív tartalomává válása közben a cselekvés-megismerés

vagy viselkedés-konvenciók tára egyes (szöveggé vált, a társadalmi egészről mintegy levált) részecskéik újraalkotásából, rekonstrukciójából, forgandó mivoltából áll össze. „Az így (a részekből) konstruált és (az egészből) rekonstruált szöveg mint totalitás maga is individuum, mely sokféle oldalról közelíthető meg. A hipotetikus értelemkonstrukciók bizonyításánál folyamata valójában nem is empirikus igazolás, inkább értékelés, mely a valószínűség logikáját követi. A hipotézisek felállítása és érvényességük mérlegelése körkörösen vonatkozik egymásra. Ha pedig egy szöveg kvázi-individuum, s a szöveg-interpretálás értékeléssel jár, akkor joggal állapíthatjuk meg, hogy itt a szövegről szóló tudományosan használható tudás jött létre” (Ricoeur 2002:70). Az érvényesítés logikáját az értelmezés (mint mérlegelés) egyik vezérfonalává téve Ricoeur a társadalomtudományi értelmezés újfajta nyitottságát, vitathatóságát alapozza meg, Geertz például ebben az értelemben nevezi a kultúra kutatását ’jelentések találgatásának’ (Geertz 1994:188). Az értelmezésnek ez a paradigmája azért vihető át a szövegről a társadalomtudományok egészére, állítja, mert a szöveghez hasonlóan az emberi cselekvés is rendelkezik az ezt lehetővé tevő ’specifikus többszólamúsággal’ (Ricoeur 2002:71) – összegzi Glózer Rita kvalitatív módszertanában (2006).

Midőn írásomban abból indultam ki, hogy lét képei és ritmusai folytonos kapcsolathálózati miliőbe zárják, korlátozzák vagy serkentik, biológiai vagy szakrális szintéren is összefüggésrendbe tagolják az egyes testek kifejeződéseit, a lelkek kisugárzásait, akkor a test-képhez kapcsolódó lét-képzetek és a Másságról való fogalmi hálók közegéből emeltem ki néhány részkérdést, melyek a művészeti testformációk és a politikai erőgyakorlás alapján is szemünk előtt állnak, de sem a Test, sem a Lélek nem független a társadalmi létformák, konvenciók, kapcsolatok, normák mindennapi megjelenésmódjában is rejtve mutatkozó környezeti hatásoktól, a test-lélek politikai környezetétől, interpretációjától, maga-mutatásától. Így tehát a Test és Lélek konstans problematikája végül talán mégis láthatatlan marad, vagy értelmezhetetlen rejtélyként él tovább.

Felhasznált szakirodalom

- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large, Cultural Dimension of Globalisation*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- András Ferenc 2014 Test, lélek és bizonyos anomáliák. In Gécz János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 20-24.
- Barba, Eugenio 2001 *Papirkenu*. Kijarat Kiadó, Budapest.
- Barthes, Roland 1967 *Writing Degree Zero*. Cape, London.
- Bauman, Zygmunt 1996 A test posztújkori kalandjai. *Kalligram*, 7-8:15-21.
- Bauman, Zygmunt 1991 *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Cambridge.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott 1994 *Reflexive Modernisation – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Oxford/Cambridge.
- Berszán István 2014 Test, ritmus, elbeszélés. In Gécz János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 32-37.
- Biczó Gábor 2009 *Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Kalligram, Pozsony–Budapest.
- Blandl Borbála 2006 Emberkép. Immanuel Kant: Antropológiai írások. *BUKSZ*, 1:12-18.
- Bourdieu, Pierre 2002 A kulturális alkotások tudományos vizsgálata; Államszemlélet – a bürokratikus mező eredete és struktúrája. In *A gyakorlati észjárás*. Napvilág Kiadó, Budapest, 49-8, 85-112.
- Clastres, Pierre 2015 *Az erőszak archeológiája*. Qadmon Kiadó, Budapest.
- Clastres, Pierre 1974 *La société contre l'État*. Minuit, Paris.
- Csabi Márta – Erős Ferenc 2000 *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Jászóvegyek, Budapest.
- Császi Lajos 2012 A test szimbólumai és metaforái. In Lázár Imre – Pikó Bettina szerk. *Orvosi antropológia*. Medicina Könyvkiadó Zrt, Budapest, 110-114.

- Csehy Zoltán 2014 Az opera teste, a test operái. Testkoncepciók a kortárs operában – tipológiai vázlat. *Iskolakultúra*, 7-8:47-58.
- Descartes, René 2000 *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary 1996 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary 1993 A két test. *Magyar Lettre Internationale*, 18:8-11.
- Douglas, Mary 1990 *Natural Symbols*. Pantheon Books, New York.
- Durkheim, Émile 1915 *The Elementary Form of Religious Life*. Free Press, New York.
- Faragó Kornélia 2016 Testek térben és időben. *Hungarológiai Közlemények*, (17) 2:42-52. On-line: <http://epub.ff.uns.ac.rs/index.php/hk/article/view/1824/pdf>
- Featherstone, M. – Hepworth, M. – Turner, B. S. szerk. 1997 *A test. Társadalmi fejlődés és kulturális teória*. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1993 Biopolitika. *Világosság*, 8-9:5-49.
- Foucault, Michel 1999 *Én, Pierre Rivière, aki lemeszároltam anyámat, húgomat és öcsémem...* József Műhely Kiadó, Budapest.
- Foucault, Michel 1990 *Felügyelet és büntetés*. Gondolat, Budapest.
- Foucault, Michel 1988 *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Frye, Northrop 1990 *Myth and Metaphor: Selected Essays 1974-1988*. University Press of Virginia, Charlottesville.
- Fügedi János 2016 Lábán Rudolf – az európai színpadi táncnyelv megújítója. *Szcenárium* (4)1:35-45.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég könyvtár, Budapest.
- Géczi János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém.
- Giddens, Anthony 1991 *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Oxford/Cambridge.
- Glózer Rita 2006 A diskurzuselemzés a társadalomtudományokban. In *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. Szabadbolcsészet 2006. http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/indexfb1a.html?option=com_tanelem&cid_tanelem=844&tip=0
- Hannerz, Ulf 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*. Columbia Univ. Press, New York.
- Heller Ágnes 2003 Vágy vagy a személyiség – a magam-technikája. *Pro Philosophia füzetek*, 36:3-10. On-line: <http://www.c3.hu/~prophil/profi034/heller.html>
- Heller Ágnes 1994 Megváltoztatta-e a biopolitika a politika fogalmát? *Világosság*, 11:5-15.
- Helman, Cecil G. 2001 *Orvosi antropológia / rövidített jegyzet*, szerk. Lázár Imre/. SOTE, Budapest. On-line: <http://doksi.hu/get.php?lid=22108>
- Horváth Júlia Borbála 2008 *Újnőkorszak*. L'Harmattan, Budapest.
- Horváth Júlia Borbála 2015 *Lánylegény. Az intermentalitás és kialakulásának történeti háttere*. L'Harmattan, Budapest.
- Kant, Immanuel 2005 *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2000 *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón*. Új Mandátum, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2007 *Túlélési stratégiák. Társadalmi adaptációs módok*. Kosuth Kiadó, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2013 A szellem összetevői. In *Szellemi termelési mód*. Kosuth Kiadó, Budapest, 216-264.
- Katona Edit 2016 „Ha férfi vagy, légy férfi”. *Hungarológiai Közlemények*, (17) 2:53-64. On-line: <http://epub.ff.uns.ac.rs/index.php/hk/article/view/1825>
- Keszeg Vilmos 2014 Arcom romló földi mása. In Géczi János – András Ferenc szerk. 2014 *A test mint antropológiai tér*. Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, Társadalomtudományi Műhely, Veszprém, 86-94.
- Kisdi Barbara 2012 A női test dekolonizációja. *Néprajzi Látóhatár*, 21. 3:23-44.
- Lafferton Emese 1997 Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. *Replika*, 28:39-57.
- Lábán Rudolf 2008 *Koreográfia*. Szerk. Fügedi János. L'Harmattan, Budapest.
- Lányi Gusztáv 2001 *Rendszerváltozás és politikai pszichológia*. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Lányi Gusztáv 1999 Szomatikus lélek és politikai kommunikáció. In Sárközy Erika szerk. *Rendszerváltás és kommunikáció*. Osiris Kiadó, Budapest, 152-189.

- Lázár Imre – Pikó Bettina szerk. *Orvosi antropológia*. Medicina Könyvkiadó Zrt, Budapest.
- Lefebvre, Henri 2004 *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Continuum, London.
- Lefort, Claude 1986 *The Modern Forms of Political Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. MIT Press, Cambridge.
- Lefort, Claude 1988 *Democracy and Political Theory*. Polity Press, Oxford.
- Mauss, Marcel 2000 A test technikái. In *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 425-446.
- Merényi Miklós 2017 Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés? – Pierre Clastres és Claude Lefort politikai gondolkodása. *ELPIS*, (X. évf.) 1:61-72. http://elpis.hu/issues/16/elpis16_merenyi.pdf
- Merleau-Ponty, Maurice 1964 *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris.
- Metz, Johann Baptist 2004 *Az új politikai teológia alapkérdései*. L'Harmattan, Budapest.
- Metz, Johann Baptist 2005 *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. L'Harmattan, Budapest.
- Molnár Tamás 1992 *A hatalom két arca: Politikum és szentség*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Orbán Jolán 2014 Testhatársértések – a performativitás kegyetlensége. In Borbély András – Orbán Jolán – Pieldner Judit szerk. *Irodalom, test, emlékezet*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 15-36.
- Ortner, Sherry B. 1973 On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75 (5):1338-1346. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1973.75.5.02a00100/pdf>
- Pászka Imre 2009 *Narratív történetformák a megértő szociológia nézőpontjából*. Belvedere Meridionale – Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged.
- Ricoeur, Paul 2002 A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Szociológiai Figyelő*, 1-2:60-76.
- Ricoeur, Paul 2001a Mi a szöveg? In Dobos István szerk. *Olvasáselemlétek I.* Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 9-43.
- Ricoeur, Paul 2001b A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Magyar Lettre Internationale*, 42. <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00026/ricoeur.htm>
- Schmitt, Carl /1922/ 1992 *Politikai teológia*. ELTE ÁJK, Budapest.
- Suchodolski, Bogdan 1976 *Anthropologie philosophique de la Renaissance*. Polskiej Akademi Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk.
- Sutyák Tibor 2003 „A lélek a test börtöne” – Foucault lélekfelfogása. *Pro Philosophia füzetek*, 36:29-36. On-line: <http://www.c3.hu/~prophil/profi034/sutyak.html>
- Szabó Miklós 2017 *Az illékony tragédia. A genocídium-kutatás lehetséges kulturális antropológiai megközelítése*. PHD disszertáció, ELTE TÁTK Szociológiai Doktori Iskola, Budapest.
- Turner, Victor Witter 1967 *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca.
- Vermes Katalin 2006 *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest.
- Vörös Miklós 1997 Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: Rejtjelek 2. Fejezetek a mindennapi élet antropológiájából. *BUKSZ*, 3:337.

SZELLEMEKKEL TÁRSALGÓ

Absztrakt

Egy háziorvos, ha antropológiai vagy néprajzi kutatásokba kezd, mindig szerencsés helyzetben van. Nem csupán azért, mert betekintést nyerhet családok mindennapjaiba, szokásaiba, különféle helyzetekhez való viszonyulásaiba, gondjaikba, ünnepeikbe, örömeibe és gyászaiba, hanem mert a beteggel történő közvetlen kommunikáció során tanúja lehet különféle szociális normák és életviteliek egymáshoz viszonyulásának, magáról a közösségről és ezen belül az individuális életről és halálról, betegségről és egészségről vallott nézeteknek és hiedelmeknek.

Jelen írás témája az afrikai vidéki közösségekben még fellelhető törzsi hagyományokból, szokásokból, rítusokból, hiedelmekből mutat be néhányat a születéstől és névválasztástól az elhalálozásig és temetkezési szokásokig, betekintést nyújt a szellemvilág jelenlétét feltételező natív orvoslásba, gyógyító rítusokba. Kutatásaimat Északnyugat-Kamerun Esu nevű hegyi királyságában (fondom) és Délnyugat-Kamerun Wabane tartományában végeztem. Adatközlőim a törzsi király és a transzcendens adottságaikról ismert helybéliek voltak. A hagyományos orvoslásról, boszorkányok, varázslók létéről a natív gyógyítókkal készített interjúk révén informálódtam, a keresztyén és hagyományörző elemeket ötvöző temetkezési szertartásoknak pedig megfigyelő résztvevője voltam.

Abstract

A family doctor entering the research fields of anthropology or folklore is in a fortunate situation. On the one hand, (s)he gains insight into the everyday life, customs, attitudes, worries, festivities, delights and grievances of families. On the other hand, the direct communication with the patient provides perspectives on the relations between various social norms and lifestyles, as well as the views and beliefs concerning the community itself and individual life, death, sickness and health.

This text is focused on tribal traditions, customs, rituals and beliefs that are still present in African rural communities, from giving birth and

naming children to death and funeral ceremonies. It provides insight into traditional medicine and healing rituals that presuppose the existence of a spiritual world. My research was conducted in the mountain kingdom (fondom) of Esu in Northwest Cameroon and the Wabane subdivision in Southwest Cameroon. My informants included the tribal king and local villagers renowned for their transcendent abilities. Interviews conducted with native healers introduced me to traditional healing techniques and beliefs surrounding witches and wizards. I also carried out participant observation at funeral ceremonies combining Christian and traditional elements.

A hagyományos, natív orvoslás mélyen a kameruni hagyományokba nyúlik, így az Afrikára és ezen belül Kamerunra megkérdőjelezhetetlenül jellemző spiritualitás egyértelmű komponense. „Mindenhol harapni lehet a levegőből a spiritualizmust. Ez az a sziget, ahova minden afrikai kiúszik és megnyugvást lel. Ha ez nem lenne, akkor a fizikai lét felőrölné mindent. Minden régióban más és más formáit éltem meg ennek a spirituális létnek, de mindenhol létezik és élő erő. Ez nem olyan, mint Európában a vallás. Ez valami egészen más mélység”.¹ Fűvesembert, sámánutódot, jóst és jövőbelátót, rossz és jó varázslót, csecsemőkkel beszélőt, különféle transzcendens tulajdonsággal, természetfeletti, csodával határos módon szerzett vagy veleszületett képességekkel rendelkezőt, csontos embert, szülésszasszonyt, stb., minden természetes környezetben élő törzsben, népcsoportban találni. Ők azok, akikhez bármikor lehet fordulni, akik ott élnek a harmadik házban vagy a szomszédos kislaluban, akiknek, mint a törzs/közösség tagjainak, nem kell hosszas kórtörténetet mesélni, mert életformájuk, szokásaik és hagyományaik közös földből gyökereznek a betegekével.

A hagyományos orvoslást célzó kutatásaimat az északnyugat-kameruni Esu nevű törzsi királyságban és a délnyugat-kameruni Wabane térségben/tartományban végeztem; a kutatás részideje alatt

¹ Mihálffy Balázs/ <http://www.afrikablog.hu/interju-dr-mihalfgy-balazs-sejkkal-malirrol/>

önkéntes orvosként dolgoztam a helyi rendelőkben, egészségügyi központokban. Szabadidőmben felkerestem a helyiek által leggyakrabban látogatott natív gyógyítókat, akik minden kérdésemre készségesen válaszoltak és vállalták a Róluk szóló néhány videofelvételt is; a közel száz gyógyítóval történt beszélgetés tolmácsolását a helyi/törzsi nyelvet jól értő és beszélő kollégáim vállalták.

A kameruni Svájcnak is nevezett Wabane tartomány néha felhőkben rejtőzködő Banteng nevű faluját közel 15.000-en lakják, itt lépünk ki az északnyugati régióból és lépünk be a szokásaiban, hagyományaiban, nyelvében egymástól nagyon különböző törzsek, népcsoportok által lakott dél-nyugat-kameruni Wabane-ba. A falun átvivő keskeny, néha poros, máskor sáros-latyakos földút két oldalán fekvő hegyekkel-völgyekkel tarkított vidéken alig észlelhető ösvények vezetnek az egyik háztájtól és családtól a másikig. A teraszosan elhelyezkedő termőföldeket jórészt asszonyok művelik meg, ők gyűjtik be és adják el a termést, közben szülnek és gyermeket nevelnek, ők a pénzkeresők, így ők a családfenntartók is. A várandósság életük természetes velejárója, és mint ilyen, nem igényel különösebb ellátást vagy felügyeletet. Kosaraikat, az északnyugati törzsek asszonyaitól eltérően nem a fejükön, hanem a hátukon hordják, a kosárpántot homlokukra helyezik, így a kosár súlya a nyakizmaikra nehezedik. Így vonulnak a szűk ösvényeken, tekintetüket a földre szegezve gyalognak hegynek fel, völgybe le. Ha közeledik a szülés ideje, kosrukba kis csomag kerül: vadonatúj borotvapenge, vatta vagy nagyméretű betét és tiszta ruhaanyag van benne. A borotvapenge a köldökszínór elvágásához szükséges, amit bármelyik Wabane-i asszony bárhol elvégez. A köldökszínórt elkötik, az anyát hagyják pihenni, a méhlepényt leválni, majd hazatérnek. Ha gond van, szövődményes a szülés, akkor megpróbálnak a legközelebbi kórházba jutni; volt példa ikerszülésre, amikor az első újszülött otthon, a második a kórházban látott napvilágot, és volt példa arra is, hogy placentával a lába között vánszorgott be az anya.

Így érkezett az a fiatal nő is, aki a föld művelése közben hozta sokadik gyermekét világra. A kórház egyetlen önkéntes nővére választotta le a méhlepényt; jó, hogy bejött, mert sem otthonában, sem a földön nem segíthetünk neki, tiltják a törvényeink – mondta. Erről már tudtam, oka van ennek is, ezzel a szabályozással kívánja az állami egészségügy a szülést biztonságosabbá tenni. Tudom azt is, hogy

a Wabane-falvakban az egészségügyi központ vagy kórház távol esik, többórnyi járásra a lakóhelyektől, szétszórt falvacskáktól, s azt is, hogy a kameruni kórházakban pénzbe kerül a szülés levezetése, tudok a közösségben élő, baba szerepét betöltő szülészasszonyokról is, így csak hallgatunk, a kimerült fiatalasszony pihen, a nővér pulzust néz, vérnyomást mér, bólint, az asszony marad még egy ideig, aztán köszöni a nővér segítségét és hazaindul.

A csecsemőkkel beszélő asszonyt itt sokan ismerik, nem csupán Bantengből, de messzi falvakból is sokan felkeresik. Ha a folyamatosan síró kisbaba nem lázas és betegség tünetei sincsenek, ha nem éhes és egyéb baját sem lelik, akkor biztosnak vélik, hogy megrontották vagy rossz varázslat/boszorkányhatás alatt áll. Itt is, akárcsak az északnyugati régió Esu törzsében, hiszik, hogy a gyerekek látnoki képességgel születnek és ezt hétéves korukig meg is őrzik, így hiszik azt is, hogy a csecsemő tudja a rontás ellen szerét, de mert senki nem érti a szavát, sírással jelzi nyugtalansága okát.

A csecsemőkkel beszélő asszony udvarához me-redek, szűk ösvény vezet. Szerencsénk van, mert az asszony otthon van, vidáman, régi ismerősként üdvözöl és betessékel a házba. A vályogház falára aggatott kosarak, feketére füstölődött, kisebb, nagyobb fatalak, edények, egy bambuszágy, néhány kisszék jelentik a teljes berendezést. A konyha közepén levő nyílt lángú tűzhely köré ülünk, bemutatkozom, váltunk néhány udvarias mondatot, majd elmondom látogatásom okát és kérem az asszonyt, hogy meséljen önmagáról, ismert természetfeletti, látnoki képességéről. Az asszony elneveti magát, nem lát ő már szinte semmit, mert hályog lett mindkét szemére, meséli, az egyiket megműtötték, azóta sem lát vele, most a másik következne, de nincs rá pénz, és amúgy sem akarja maradék látását is elveszíteni. A csecsemők szavát viszont érti, mindig is értette, ezzel a képességgel született, szívesen beszél mindenről, kérdezzek bármit, ami érdekel.

Közben az asszony testvére és fia érkezik, a tűzhely köré ülnek ők is, nevetgélnek, láthatóan élvezik a helyzetet, majd mindannyian felém és tolmácsoló kollégám felé fordulnak. Én tudni szeretném, mi is történik tulajdonképpen, mit kérnek a csecsemők, mi történik egy ilyen beszélgetés alatt.

Vendéglátóm készségesen válaszol, kollégám tolmácsol, a rokonok figyelmesen hallgatnak, bólogatnak. „Idehozzák nekem a gyermeket, én meghallgatom, mit mond és elmondom az anyjának, a többi az ő dolga. Egyszer egy nagyon gyenge cse-

csemőt hoztak: elmegyek, elmegyek, nyöszörögte. Mi kell, hogy ne menj el? – kérdeztem. Varrassanak nekem egy olyan ruhát, milyenben az anyám szült engem, és terítsék rám, ezt mondta. Mondtam az anyjának, hogy siessen, mert mindjárt meghal a gyermek. Szaladt gyorsan, megvarratta a ruhát, a gyermekre terítette és megszűnt a baj. Van mindenféle kívánság, volt olyan, hogy csirkének máját kellett adni neki, vagy a városban élő testvérét akarta látni. Ne menj el, maradj még, mondom neki, és mondom az anyjának is, hogy jól lesz a gyermek, ha kívánságát teljesítik. Van, hogy túl későn hozzák, ilyenkor nincs már mit tenni”.

Heten voltak testvérek, de már csak hárman vannak életben, meséli az asszony, spirituális erejét ő jövendőmondó nagyanyjától örökölte. Mióta nem lát és nem tud dolgozni, többet van itthon, így több embert tud fogadni. Pénzt nem kér senkitől, mindenki azt és annyit ad, amit és amennyit tud, és az sem baj, ha üres kézzel jön. Tizenkét gyereke született, négyen vannak még életben, egyikük sem bír természetfeletti erővel. Egyik fiát megtanította a füvekkel való gyógyításra, most már ő gyűjti be a gyógynövényeket.

A falra aggatott, sokéves tálakra esik a tekintetem, vásárolnék néhányat. Ezen már mindenki nevet, nem eladók azok, régiek, még fiatalasszony korából valók, meg hát mit is akarok én velük?! – mondja a csecsemőkkel beszélő, majd leemel két kisebbet és a kezembe nyomja, vigyem ajándékképp, ha már annyira tetszik nekem. Kollégámra nézek, ő súgja, hogy fogadjam el, és majd, ha gondolom, adjak én is ajándékot neki.

A csecsemőkkel beszélő asszonnyal való találkozás élmény volt, a hallottakban egy pillanatig sem kételkedtem, mint ahogy senki nem kételkedik, aki Őt felkeresi. A varázslat, boszorkányság, látó vagy látnoki tulajdonság létehez már Esuban hozzászórtam, mint ahogy ahhoz is, hogy kerüljem a gonoszt, a rossz varázslatot, mindazt, ami ezt feltételezné. Godwin kollégám mesélte Esuban, hogy Ők is kerülnek a hirtelen meggazdagodót, mert ez csak a gonosz műve lehet, azt jelenti pontosabban, hogy lelkét eladta a gonosznak. Ezt állította Esu egyik hagyományos orvosa is, akinek házában kellemes délelőttöt töltöttem. Templomában, azaz abban a kis agyagtéglafalú házikóban, ahol pácienseit fogadja, kifésztett leopárdbőr hirdeti a hely tulajdonosának természetfeletti erejét, tudását. Szerinte a szellemvilággal való kapcsolat, a látnoki képesség nélkülözhetetlen eleme a gyógyításnak, mint ahogy

a házat és udvart körülvevő növények, füvek, a gyógyfözetek és amulettek is.

Engedélyt kérek a fotózáshoz, Ő engedélyt kér az Őt tanácsoló szellemtől, egy kis pálmabort loccsint a földre, két marokra fogja a tekintélyes nagyságú bivalyszarvat, az erő és bölcsesség jelképét, a szellemmel való kommunikáció elengedhetetlen kellékét. Amíg készíték néhány fényképet, az udvarát körülvevő éjszaka királynője (queen of the night) nevű kaktuszról mesél, ami megvéd a gonosz, rossz szellemektől. Éjszaka virágzik, innen a neve, és hatása nagyon erős. – És mi történik akkor, ha ő, a hagyományos orvos betegedik meg? Akkor is a szellem mondja meg a helyes terápiát? – ötlük fel bennem a kérdés.

Ilyen esetben a hagyományos orvos, hangzik a válasz, vagy elmegy nemhagyományos orvoshoz (például hozzám), vagy megkeresi a nála tapasztaltabb, rangban és tudásban fölötte álló kollegát, vagy ötvözi a kétféle terápiát.

Kellemesen társalgunk a visszaúton is. A szomszédos udvarból egy nagyon idős, nehezen mozgó néni integet felénk, gyógyszert kér ízületi fájdalmának enyhítésére. Az most nincs nálam, de ígérem, hogy másnap elküldöm majd neki.

Utunk egy hatalmas szikla mellett vezet. Ez Esu szakrális sziklája, benne egy nő lelke lakozik, ami bármikor bármilyen alakot felvehet, hogy próbára tegyen, akár az előbbi öreg nénjéét is - okít kollégám. Bólintok, hogy értem, és mesebeli hangulatomban saját népmeséinkre gondolok.

Hogy kétségem ne lehessen a szellemvilág létéről, pontosabban állandó jelenlétéről, legyen az sziklában, az útmenti bokorban vagy fában, bárhol, a Fon² is elmeséli az Őt figyelmeztető szellemüzenetet. Arról az ágról van szó, aminek levelei frissen, üdén zöldellnek a királyi trón előtti calabash-bögrében.³ Beavatása után, királysága korai időszakában nem volt ez így, a levelek gyorsan elfonnyadtak, Ő meg nem értette, hogy miért, azt viszont észlelte, hogy a bögre reggel nem az asztalon volt, ahol este hagyta, hanem a bejárati ajtó mögötti földre került. Összehívta a vének tanácsát, hogy oldják meg a rejtélyt. A vének hosszasan gondolkodtak, majd egyikük megkérdezte: mi van az ágat tartó calabash edényben? Víz volt benne. A levelek azért fonnyadtak, mert a szellemeknek hiányolták a pálmabort, és a bögre helyének változtatásával

2 Törzsi király

3 Calabash: erős, kemény falú, fán termő tökfélé/ivó-tök/lopótök.

üzentek a királynak. Nézzem csak meg, amióta az ágat bambuszborban tartja, azóta erőteljes, gyönyörű leveleket hajt. És az, aki erről az ágról letépett levéllel indul útjára, az Isten, a szellemek és a Fon áldását hordozza.

Esu (Ezufold) Északnyugat-Kamerun legnagyobb és legnépesebb törzsi települése. Területének nagyságáról nincsenek megbízható számadatok. A megközelítőleg harmincezret számláló lakosság fele-fele arányban oszlik meg a magát tikári törzsből származtató, jelenleg esuinak nevező törzs, és a szomszédos Nigériából átvándorolt muszlim fulánik és hauszák között. Múltja, mesés történelme nem nélkülözi a nagyszerű tettekkel bíró ősokeket és hősokeket, a csodákat és varázslatokat, a szellemvilágban való, immár kissé fakuló, de mindenképp változó, alakuló, a keresztény vallással ötvöződő, szinkretizálódó hitet. Ebben a közösségben a név is spirituális erővel bír, a kiváló erényű ősokek nevei magukban viselik és átörökítik tulajdonosuk nagyszerű tulajdonságait, és hasonlóképp a szerencsétlen vagy kerülendő tulajdonságok viselőinek (boszorkány/varázsló, gyógyíthatatlan, szegyenletes betegségben, például leprában szenvedő, balesetben elhalálozott stb.) neve használaton kívül esik. Esu Fonja is nevet választott és változtatott beavatása után, a Kum a Chuo II. Albert Chi Kawzu név mellett döntött. A név magába foglalja a királyi dédapa, az apa és a saját keresztnevét, és kiegészül a nagy előd, a próféta Fon, Kum a Chuo nevével.

Kum a Chuo-nak (1904–1927), az esuiak Nagy Próféta Királyának emléke elevenen él a köztudatban. A Nagy Próféta nevet látnoki képességei miatt kapta, a mondás szerint előre látta a nigériai törzsi háborúkat, és megígolta a békés fuláni törzsek Esuba vándorlását. Kiváló vezetői erényeit a német gyarmatosítás, majd az első világháború idején kamatoztatta, azt tanácsolván népének, hogy a betelepült fehér embernek adjanak banánt és tojást, mert azt szereti, és bármit mond, válaszolják mosolyogva azt, hogy igen, igen. A viszonyulási elv jól működött: amíg a szomszéd törzsek ellenállni próbáltak, addig Esu törzse banánnal, tojással etette a német gyarmatosítókat, a Fonnak pedig gondja volt a konfliktusos helyzetek megelőzésére.

Kum a Chuo nem csupán a mára már szállóigévé lett „take a banana” tette alapján maradt meg az emlékezetben. Ő volt az első törzsi király, aki a húsz kilométerrel odébb eső Wumban működő német iskolába küldött néhány jó képességű ifjat. Bár az időközben kitörő első világháború miatt az

ifjak közül csak egy fejezte be tanulmányait, az iskolázottság szükségességének igénye új hagyomány kezdetét jelentette.

Ugyancsak az ő idejében épült az első katolikus templom, ami a keresztény vallás alapkövét képviselte Esuban. Erre aránylag későn, az első világháború után, 1919-ben került sor, amikor néhány, a háborúból hazatérő fiatalember a seregben elsajátított keresztény vallás dogmái szerint akart szülőföldjén élni, és reggeli-esti imáihoz, egyistenhitük gyakorlásához helyet kértek a királytól. A Fon a bennszülött vezetők/tanácsnokok rendszeres találkozásainak házáat ajánlotta fel nekik erre a célra, ami nem bizonyult a legjobb megoldásnak, már a fiatal emberek hittérítő tevékenysége miatt sem, ami heves ellenállásba ütközött a hagyományos politeista, animista ősi hitrendszerrel. A konfliktuskezelő király új alternatívát kínált fel nekik: területet ajánlott egy saját imahely létrehozására; döntésének nyomtatékaént felszólította a törzs lakóit, hogy segítsenek a felépítésében. Ez a fűtetős bambuszház lett Esu első keresztény, katolikus temploma, ahol kezdetét vehette és vette az őslakosság új hitre térítése.

A Fon névváltása egy új küldetés kezdetét jelentette, egy új életformáét, valamint új tulajdonságok, erények megszerzésének igényét, óhaját is. A Fon a nagy előd nevének felvételével elkötelezte magát a tudatlanság, a szegénység, a betegség, és a nyomor elleni küzdelem mellett.

A dédapa szelleme egy fekete kutya testébe költözve tér vissza időnként a palotába, ahol saját szoba várja, Esu népe pedig megkülönböztetett figyelemmel viseltetik a fekete kutyák iránt.

A régmúlt időkből létező női és férfi titkos társaságok tagjait ma is tisztelet övezi Esu törzsi királyságában. Míg a Ke-fab bölcs asszonyainak tanácsa a Fon jó néhány döntését irányítja, és esetleges támadás esetén, a fondom védelmében is meghatározó szerepet kap(hat), addig a férfiak titkos társasága főképp a szellemvilággal való kapcsolattartásra hivatott. Ez utóbbi tulajdonában vannak a temetkezési rítusokban fontos szerepet játszó Mambou(h), Koh és Kwifoa szellemlények megtestesülésének maszkjai. Mambou(h) tyúktollal teleaggatott, térdet fedő inget viselő, emberarcú maszk/lény. Ő a hírnök, aki egyedül, vagy hírnöktársaival érkezik; érkezését fémből készült, a társaság kijelölt tagja által kongatott, néha hangszer szerepét is betöltő duplaüregű harang kongatása jelzi. Koh, majd az őt követő Kwifoa érkezéséről ad hírt.

Esu keresztény Fonja, beavatása által állandó kapcsolatban van az elhunyt ősök, a híres „nagyok” szellemeivel. Apja, ugyancsak poligám család feje, aki Kwifoa-tulajdonos, és a titkos társaság egyik legbölcsebb tagja volt, életének utolsó évében keresztény hitre tért, és első feleségét oltár elé vitte. Halála után bebalzsamozott testét üvegkoporsóba helyezték, temetését kétórás egyházi szertartással kezdték, majd a holttestet a palota udvarára vitték, sírgödörét is a palota udvarán ásták ki. Mert Kwifoa-tulajdonos volt, temetésének hagyományos szertartása feltételezte Koh és Kwifoa szellemének jelenlétét, ugyanis nélkülük a kiváló, nagy tudású férfiú szelleme nem kerülhet az nagy ősök szellemei által képviselt szellemvilágba.

A nem mindennapos eseményre rengeteg ember gyűlt össze a palota udvarán és a körülötte levő dombon. A Mambou(h)k fújtató-sípoló ideoda ugrálása, az őket követő gyerekesereg hangos hujjogása jelezte Koh érkezését. Koh, akit Kwifoa társának, feleségének tartanak, szörnyű, fából-agyagból készült, emberi hajjal átszőtt, hatalmas fejű, fekete-fehér testű lény, aki hátán hordozza állat alakú gyermekét. Félelmetes lény felelmetes erővel társul; szelleme nyugtalan, földi rabságából kiszabadulni kíváncszó, ezért törzse körül kötél feszül, aminek végét a társaság egyik tagja tartja. Ha mégis elszabadulna, akkor eszeveszett ámokfutását csak a látó öregasszonyok egyike tudná megfékezni – tartja a hagyomány. Koh hol szelídebben, hol vadabban körülugrálta a teret, maga után vonszolva az őt kötélen tartót. Vad dühét, haragját az elhunyt női családtagja csillapította: őt dicsérő, magasztaló szöveget kántált neki, anélkül, hogy ránézett volna. Egy adott pillanatban kebouhnak nevezett, vörösbarna, strucctojás alakú és nagyságú, üreges, érdes felületű, fakéreg örleményéből és vörösbarna agyagból készített tárgyat dobott neki ajándékba. Az így lecsillapított, megszelídített Koh-anyaknak érdekesen fontos szerep jut ebben a rítusban, ugyanis a megrontott, gonosz szellemtől megriad, elrohan, vagy erejét veszítve elalél, ezt követően pedig Kwifoa-társa nem fog előjönni, hogy ártó hatás ne érhesse őt. Ellenkező esetben viszont, ha a testből távozó szellem tiszta és nemes, Koh az első szellem, aki köszönti őt, Kwifoa pedig átsegíti és kíséri a szellemvilágba. A szellemeknek ajánlott kakas-áldozat része a rítusnak. Ezt a társaság egyik beavatott tagja hivatott bemutatni, nem mindennapi módon és nem mindennapi erővel. A vörös tollú kakast, fejét lefele lógatva, összekötött lábánál fogva a lándzsához erősítik, a lándzsát nagy erővel

az elhunyt feje mögött levő agyagtégfalba hajítják (swungi-mba).

A legerősebb szellemi erővel és legvadabb külalakokkal rendelkezőnek a lassan mozgó és füvet rágó Koht, a Kogfebaimife-t tartják; az ő érkezését is a Mambou(h) jelzi. Ő csak a beavatottak által látható, a nők és a beavatatlan férfiak előtt láthatatlan marad. Aki titkát ki akarja lesni, az keservesen megbánja: láthatatlan árnyékát átlépve, ha nő, megbetegszik, ha férfi, teste a Koh testére kezd hasonlítani, fekete-fehérre foltosodik, végtagjai lassan elsorvadnak, lehullnak, leprás lesz. Fehér ember jött, hogy meggyógyítsa őket, mesélik a leprás betegről, de nem sikerült neki sem; talán azért nem, mert a kórság valódi okát ők nem tudhatják, ha nem ismerik a hagyományt – állítják Esu bölcsei. Az utóbbi években Kogfebaimife egyre ritkábban jön emberközelbe, testesül földi létbe.

A Fon szelleme szintén tiszta, azaz ártó boszorkányhatástól mentes, épp ezért halottra ő sem tekinthet, elhunyt közelébe nem kerülhet, így apja temetésén sem vehet részt, de még a palotából sem mozdulhat ki a két napig tartó, hangos-zajos, mulató szertartás alatt, hogy szelleme meg ne fertőződjék. Ha ez megtörténne, pusztulást hozhatna Esu lakóira, tartja a hagyomány. A többlépcsős beavatási rítus végén a Fon testileg és szellemileg megtisztulva és újulva készen áll hivatására: a jót, békét és igazságot hirdetni és szolgálni, a nagy ősök szellemeinek tanácsát kérni és követni. Ezt a szellemi békét és tisztaságot zavarhatják meg a varázslattól, boszorkányságtól megrontott szellemek.

A szellemvilág létét, állandó jelenlétét feltételezik az elhunyt emléket felelevenítő halotti megemlékezések is, amikre leginkább január végén, február elején kerül sor. A megemlékezés dátumát az időközben szétszóródott családtagok egyeztetik, ilyenkor mindannyian hazamennek, találkoznak, felelevenítik a közös emlékeket, együtt töltenek néhány napot, és nem csupán az elhunyt családtagokra emlékeznek, de a tehetős, vagyonos elzármozottak jelentős pénzüsszeggel is segítik az otthonmaradottakat, közösségi célokra adakoznak.

Bantengben még elevenen él az állatáldozat hagyománya, miszerint a család összes felnőtt tagja, nők és férfiak egyaránt, egy-egy malaccal kedveskedik az elhunytak szellemeinek. Az állat nyakát elvágják, vérért áldozati gödörbe csurgatják. Az áldozatért a szellem(ek) támogatását kérik, különféle terveik, vágyaik sikerét várják el tőle. A néha elég

bizarr kívánságokat, vágyakat, óhajokat mindaddig sorolják, amíg csurog a sívító-hörgő állapot vére.

A segítő szellem léte feltételezi az ártót, kísértőt, bosszúállót is. Ezt tanúsítja annak a nőbetegnek a története, aki szabályos időközönként fellépő eszméletvesztése miatt jelentkezett kórházunkba. A rosszulletek havonta egyszer, éjjel jelentkeztek. Megfigyelés végett betegünket a kórházban tartottuk. A teljes történet, ami csak harmadnapra kerekedett ki, így szól: az asszonyt, akinek férje hetekig a távol eső farmon dolgozott, sógora el akarta csábítani. Ő visszautasította a közeledését, ezért a sógor boszorkány segítségét kérve megátkozta; az átok hatására az emberek, ismerősök elkerülték, férje megtagadta, elküldte a háztól, gyerekei látogatását is megtiltotta. Bár a sógor meghalt, szelleme minden hónapban egyszer visszajárt, meglátogatta az asszonyt, aki félelmében eszméletét veszítette. Kórházunk éjjeliőre, Pa Mathias, állítása szerint értett a nem kívánt szellemlátogatás elűzéséhez, így anélkül, hogy bármi kárt okozhattam volna, próbára tehettem állítólagos tudását. Betegünket megkértük, hogy maradjon a „látogatás” éjszakájáig, és biztosítottuk Pa Mathias éjjeli jelenlétéről és szakértelméről. A módszer bevált, a szelleműzés sikeres volt. A sikeres „terápia” alapmotívumának a beteg bizalmát, tüneteinek ebből következő őszinte oki feltárását, történetének elfogadását és „hasonszörű” kezelés alkalmazását tartottam. Az eszméletvesztéses rosszulletek kimaradtak, és ha nem éppen Kamerunban lettem volna, a történeteket a pszichoszomatikus orvoslás remek példájának tartottam volna.

De mert Kamerunban voltam, a továbbiakban is akarva-akaratlanul szellemközelségben maradtam. Mísipa, csapatunk tolmácsa, például arról mesélt, hogy az ikrek, bár rendkívüli tulajdonságokkal születnek, szerencsétlenséget is hozhatnak a családba, mert egyikük mindig rossz szellem hatása alatt áll, és ezt rögtön alá is támasztotta egy közelmúltbeli példával. Az történt ugyanis, hogy az anya krumplicsőt főzött, és az egyik ikergyermek kért a még félig nyers krumplicsőtől. Nem adott neki. És lásd, a krumplicső még négy óra után sem akart megfőni. Gondolt egyet az anya, kivett egy darabot, és odaadta a gyermeknek. A gyermek igazított egyet a tűzön, és a krumplicső pillanatok alatt megfőtt.

A rossz szellem azonosítása és kiűzése a gyógyítóasszony dolga, akit veleszületett képessége jogosít fel erre. Ebben a rítusban csak asszonyok vesznek részt, és minél előbb történik meg, annál jobb. Az anyát a rokonságában levő asszonyok kísé-

rik és a szelleműző praktikák, ráolvasások, majd Esu szakrális folyójában való megmerítkezés, rituális fürdés után úgy az anya, mint gyermekei megtisztulva hagyják el a helyet. Az egybegyűlték esznek, isznak, közben az ikrek érzésének örömdalát kántálják, így kérik a szellemek segítségét a rendkívüli tulajdonságok fékezésére:

Nga esiagha ye, nga edue ye anha'a
Nengongmba, atchem nengong ne-koo
Ngang anha'a nengongmba ...

(nem szó szerinti fordításban a következőket jelenti: örülünk az ikreknek, örülünk a felajánlott ételnek; nengongmba jelenti az ikreket).

Erre bizony szükség van, állítja mindenki, és egy újabb történet arról szó, hogy valakinek az ikertestvére majdnem meghalt a kórházban, mert az orvosok nem tudtak rajta segíteni mindaddig, amíg a gyógyítóasszonyok ki nem űzték belőle a rosszat.

Ha azt gondolnánk, hogy a gyógyszeres medicina, a különféle vizsgálati módszerek, a fejlettebb laborotechnika, a gyorsteszték, a tudományos betegellátás gyorsan teret hódított vagy hódíthat Kamerunban és simán felülírhatja a térség varázslóinak, natív gyógyítóinak, füvesembereinek ténykedését, akkor tévedünk. Szintén tévedés lenne azt állítani, hogy ennek a nagyarányú írástudatlanság, a mélynyomorba torkolló szegénység, a mindent átható spiritualizmus a kizárólagos oka.

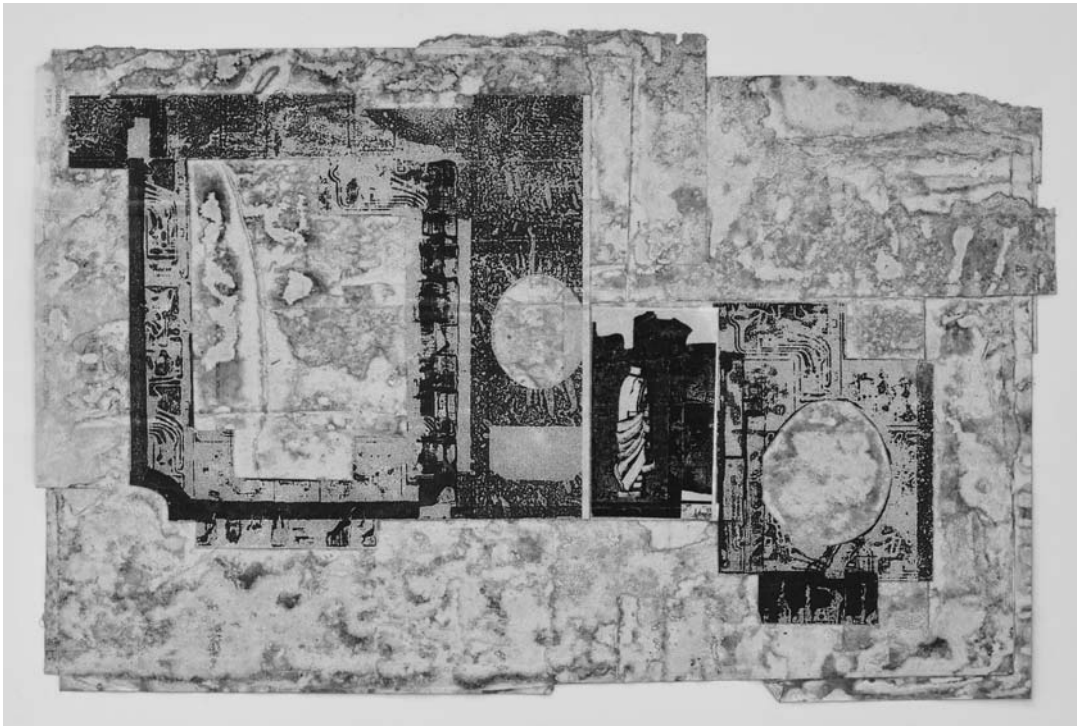
Ha azt feltételezzük, hogy a modern medicina a maga tudományos eszközeivel, az orvosképző egyetemek, a számtalan egészségügyi (állami és magán) szakiskola, a nagyszabású kórházépítő projektek és befektetések lényegesen javítottak/javítanak a betegellátáson, akkor szintén csalódnunk kell. Esuban például annak ellenére, hogy a harmincezes közösségnek van egészségügyi központja, szakképesített, kihelyezett orvosa, több orvosasszisztense, gyógyszerháza, egyre több natív gyógyító dolgozik és számuk évről-évre nő, ténykedésük is egyre változatosabb, differenciáltabb. A Wabane-térségi kistelepülésekben is lépten-nyomon aktívan praktizáló, a Yaoundé-i orvostudományi egyetem által láttaozott engedéllyel rendelkező füvesemberekbe, szülést levezető asszonyokba, csontos emberekbe, jószokba és jóvendőmondókba, rontáslevevőkben, stb. botlunk. Ténykedésük nagy népszerűségnek és bizalomnak örvend azokon a helyeken is, ahol modern, gyógyszeres ellátásra is lehetőség lehetne.

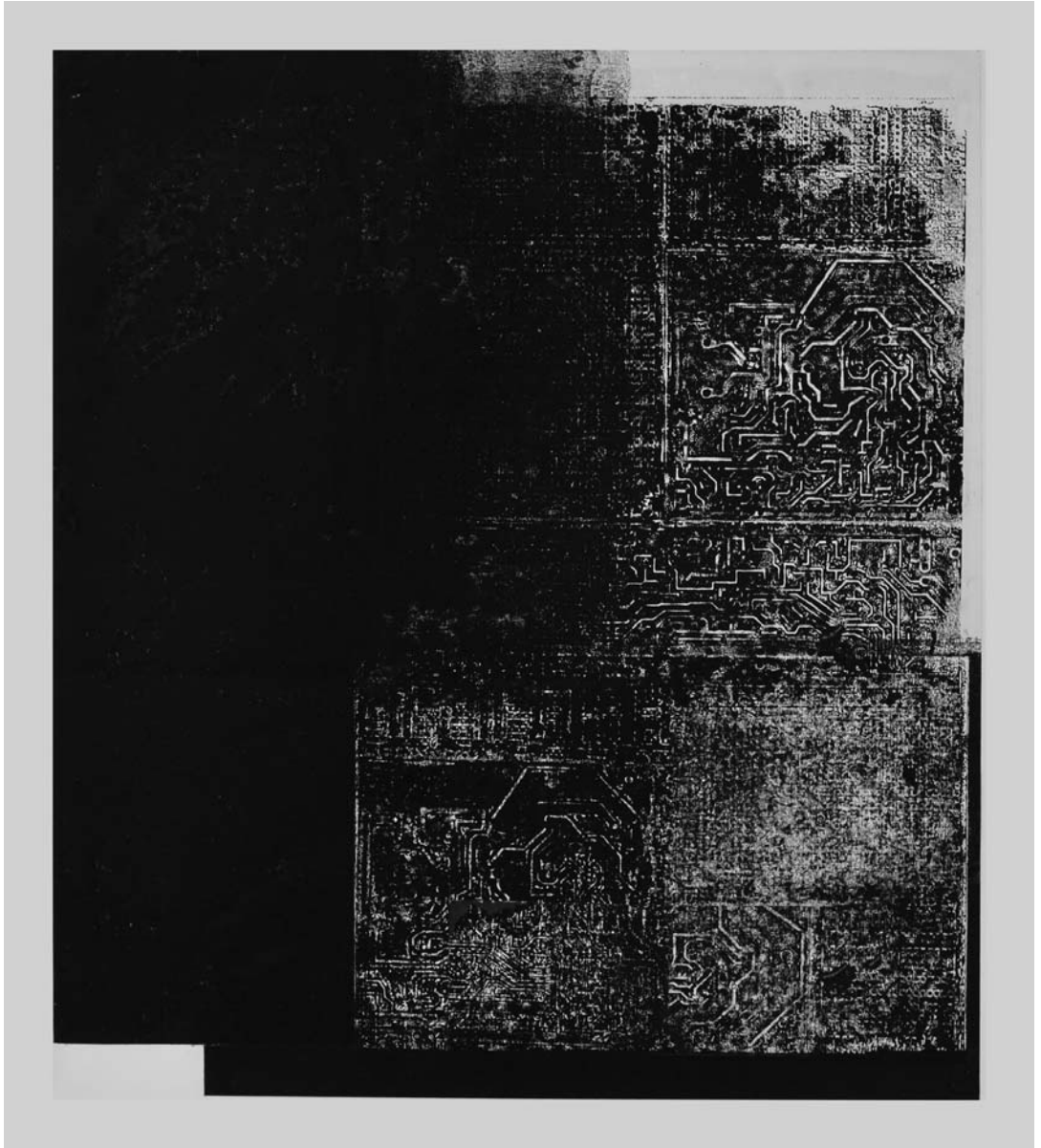
A modern medicina nem élvezi/nem élvezheti a betegek bizalmát, és nem helyettesítheti a natív terápiás módszereket/szertartásokat/rítusokat, egyszerű-

en azért, mert nem ugyanabba a kategóriába tartoznak. Ha a szellemekkel társalgást egy magasabbnak vélt tudás képviselői (pl. modern gyógyászati eszközök/műszerek, az újabb és újabb gyógyszerek) akár helyettesíthetik is, a varázsló, sámán, látó, csecsemőkkel beszélő és egyéb transzcendentális tudással/képességgel rendelkező személye aligha pótolható azzal a fehér köpenyes orvossal, aki órarend szerint dolgozik, nem a közösség tagja, akinek tevékenysége leplezetlenül profitorientált.

A globalizálódó Afrikában, ezen belül Kamerunban is tagadhatatlan és megállíthatatlan az urbanizáció és ennek hatása a törzsi közösségekre, a minden szinten megnyilvánuló határtalan korrupció, az újgyarmati törekvések áldatlan, néhol tragikus következményei, ezzel párhuzamosan pedig egy másik életforma megjelenése, a hagyományok, rítusok bomlása, szentségtelenítése, deszakralizálása, egy olyan narratíva, mi inkább hasonlít vámpírtörténetekre, mint népmesékre.

A Kwifoa névre hallgató lény rendkívüli spirituális erővel rendelkezik, többnyire sötétben, éjjel jön elő, Esu utcáin hol itt, hol ott bukkan fel, néha a pálmafák mögül lép elő, szokatlan, furcsa, vijjogó-suhogó hangot hallatva. Kivételes esetben, például Kwifoa-tulajdonos elhalálózásakor, nappal is megjelenik a koporsó mellett; ilyenkor az elhunyt körül megürítik a teret, a férfiak eltávolodnak, a nők a házakba húzódnak, ablakokat-ajtókat becsuknak, mert érkezik a hatalmas szellemi erővel bíró, rettenetes Kwifoa. Hogy Kwifoa milyen külsővel rendelkezik, fizikai teste hogy néz ki, azt csak a beavatott férfiak látják/tudják, de nem beszélnek róla; ennek oka egyszerű: félnek a titok feltárásának következményeitől, a Kwifoa szellem büntetésétől.





„AHOL AZ ÉG ÉS A FÖLD ÖSSZEÉR” – ÚT MENTI HALÁLHELYEK CHILÉBEN
Földön maradó holtak a chilei néphit magyarázatában

„Igen. Tudod, amikor valaki balesetben hal meg,
csak a teste távozik el. A lelkének még
nincsen helye a mennyországban.
Ő itt marad a Földön. Odaragad, ahol a test
elhagyta őt.
Ezért építünk neki házikót, hogy ott lakhasson”.
(B. Rivas, 2015)

popular religion. For easier understanding, I outline the path of the soul for good and bad death based on the interpretations of the locals. The items or vows received in return for miracles are explained through interviews. In this paper I analyze the process of this exchange of spiritual and earthly values together with the obligations of popular saints and followers, explaining the form of communication between them. With examples I illustrate how a soul may become the new possessor of values and rights.

Absztrakt

E tanulmány fókuszpontjában a chilei vallási szinkretizmus egyik példájáról olvashatunk. Az animiták, azaz a népi szentekként tisztelt, apró, út menti házacskákban lakó, váratlan halál során elhunyt személyek lelkei részét képezik a társadalom kapcsolati hálózatának. E földöntúliak a helyiek hite szerint segítséget nyújthatnak a földiek vágyainak beteljesítésében, bizonyos javak ellenszolgáltatásának fejében. Írásomban bemutatom, hogyan válnak ezek a lelkek népi szentekké, s a könnyebb értelmezés érdekében tisztázom a népi vallásosság fogalmát is, majd a helyiek értelmezése alapján a lélek útját vázolom fel jó és rossz halál esetében. A felajánlásokért cserébe kapott csodatételek magyarázata interjúrészleteken keresztül történik. Írásomban elemzem ezen értékcsere folyamatát, a segítségkérő és segítségnyújtó kötelezettségeit, s a közörtlük zajló kommunikáció formáját. Példákkal szemléltetem, az értékek új gazdája, a lélek hogyan képes birtokolni bizonyos tárgyakat és jogokat.

Abstract

In the focus of the present study I introduce an example of the Chilean religious syncretism. The animitas are roadside shrines where souls of deceased stay according to locals' belief. Animitas of those who have died in unexpected violent or tragic circumstances are referred to as popular saints, and are members of the social network. To the faith of the locals, these beings may assist in the fulfillment of the earthly desires, in return of certain goods and offerings. In this study I show how these souls become popular saints, and I also clarify the concept of

Bevezetés

A ma elfogadott tudományos nézőpont szerint a test egy biológiai organizmus, amely élettartamának lejáráta után elporlad. Annak lélekkel való kapcsolata sokak szerint gyermekig lábakon áll. A 18. századi orvos, kémikus és filozófus gondolkodó, Georg Ernst Stahl¹ szerint pedig a testet egy másik létező, a lélek hozza létre, és tartja életben. A lélek állapota felel így a test egészségéért és annak betegségéért is. A lélek távozása okozza a biológiai test halálát is. Bármely, a test működésébe való külső beavatkozás így valóságos bűn, hiszen egy orvos nem rendelkezhet egy másik ember testének és lelkének állapotára felett.

Nemcsak a tudomány, hanem az egyházak is keresik a választ a test és a lélek kapcsolatára. Bár ma megkülönböztetjük vallási ágazatok és azok intézményes rendszerbe szervezett egyházait, mind-ezekben közös viszont, hogy valamennyien külön létezőként tartják számon az emberi testet és a lelket. A halál pillanatát legtöbbször a lélek testből való kilépésével hozzák párhuzamba.

A halál azonban nemcsak a fizikai test síkján történik meg, hanem társadalmi síkon is. Az egyén halálakor a társadalmi halál² még nem következett

1 The Leibniz–Stahl Controversy (2016), transl. and edited by F. Duchesneau and J. H. Smith. Yale U.P. (536 old.)

2 A társadalmi halál fogalma Hermans szerint fontos az animiták vizsgálatakor, hiszen egy egyén halála után kikerül abból a társadalmi hálózatból, amelynek életében része volt. Hermans úgy fogalmaz: az animiták olyan emberek szentként tisztelt emlékét őrzik, akik társadalmilag halhatatlanná váltak.

be. Az általa elvégzett feladatokat a közösségben másnak kell majd ezentúl ellátnia. Amikor az egyén halála előrelátható, a változás a társadalom többi tagjának szemében hamarabb válik elfogadhatóvá. Abban az esetben viszont, ha az egyén váratlanul távozik az élők közül, az általa hátrahagyott feladatokat a társadalmi hálózat tagjai nagyobb megrázkódtatásként élik meg. Ekkor a veszteséget követő elvégzendő feladatok is kiszámíthatatlanul érkeznek (Hermans 2010).

Már több mint két éve tartó chilei terepmunkám során én is a test és a lélek kapcsolatára keresek válaszokat. Hogyan ábrázolja a chilei népi vallásosság a lélek testből való távozását váratlan halál esetén? Az ország látképét apró házacskákat, azaz animitákat tarkítják. Az aprócska építmények falvakban, kis- és nagyvárosokban, fő- és mellékutak mentén egyaránt láthatók. Ezekben a szentélyekben a néphit szerint azok a lelkek találnak ideiglenes otthonra, amelyek Isten szólítása nélkül kényszerültek elhagyni a fizikai testet. A bennük lakó lelkeket a látogatók mindenféle földi jóval ajándékozzák meg.

Vajon a népi vallási gyakorlatok milyen magyarázatot adhatnak a *józanész* által felfoghatatlan, korai távozásra? Az idő előtti halál olyan úr, amelyet sem a tudomány, sem az intézményesített vallás nem tud kételyeket kizáróan magyarázni. A chilei népi vallásosság is ezt az úrt igyekezik betölteni. Jelen tanulmányban bemutatok néhány részletet a chilei lélekpihenőknek szentelt antropológiai kutatómunkám során szerzett tapasztalataimból.



Néhány animita az ötös főútvonal mellett Chillán és Santiago között (saját fotók, 2016)

A népi vallásosság és a népi kanonizálás Chilében

Az animiták és a népi vallásosság

Don Yoder definíciója szerint a népi vallásosság az intézményes, vagy hivatalos vallás a törzsi vallás olyan formája, amely új, szinkretikus egységet képez a hivatalos egyház dogmái és a néphit elemeinek összeolvadásával. Ennek amerikai példája a régi, törzsi hit és a kereszténység keveredése (Yoder 1974). A gyarmatosítást megelőzően a mai Chile területén többistenhitű kordillera-i törzsek éltek. Hitrendszerüket azonban megzavarta az egyisten-

hitű európaiak érkezése. A népi szentek, azaz az animiták története e kétféle világnézet és a különböző vallási gyakorlatok keveredésével kezdődött.

Ojeda (2013) magyarázata alapján az animita egy tragikus esemény során elhunyt személy emlékeit őrző, kicsi ház vagy templom formájú építmény. A szent térben az elhunyt hozzátartozói fényképeket, ajándékokat és szent tárgyakat helyeznek el emlékül. Az animita a haláleset helyszínét pontosan megjelöli. Salas Astrain (1992) szerint az animita egy korábbi váratlan baleset áldozatának lelke, amely csodatévő ereje miatt az idő múltával lassan népi szentté válik. „A főútvonal egy hosszú és keskeny koporsó. Chile az animiták világbajnoka. Bár vitatják, hogy a tradíció eredete európai vagy a gyarmatosítás előttről származik, egy biztos: egy országban sincsen több belőlük, mint itt” – írja Felipe Pumarino a Las Últimas Noticias napilapjában, cikkének címszavánál (Pumarino 2012:18).

A dél-amerikai országok közül Argentínában, Peruban, Bolíviában, Kolumbiában, Venezuelában, Uruguayban, Brazíliában, valamint Közép-Amerikában is találhatók animiták, bár országonként más-más elnevezéssel³ és állami szabályrendszerrel.

Történetileg, Oreste Plath szerint a chilei animita hagyományának közvetlen elődje az *apacheta*. Az *apacheta* olyan kövekből készült építmény, amelyet a felföldi indián törzsek építettek. Ez szent helyként funkcionált, ahol felajánlások elhelyezéséért cserébe az úton haladók védelmet kérhettek az isteni erőktől.⁴

A prehiszán időkből ismert halottkultusz és a spanyol katolicizmussal érkező purgatórium képzelete szintén fontos elemeit képzik a ma ismert animitáknak. Mindkét esetben a hit lényege, hogy halál után a lélek egy, a Földhöz közeli szférába kerül, ahonnan figyelheti az élőket, segíthet rajtuk, vagy éppen büntetheti őket. Így keletkezett a szokás, hogy külön lakóhelyek épüljenek a Föld és a Mennyország között lebegő lelkeknek. Ez a lakóhely az emberek házaire hasonlít, vagy egy templomra azért, hogy az otthonos lehessen. A lélek ez által ismeri el azt átmeneti otthonaként, amit a

3 A lélekpihenő egyéb elnevezései országonként: capelinha (BRA); crucesita (PAR, COL); santuario, templo, capilla (MEX); alma, alma cruz, nichito, tumbita (PER); capillita ánima (VEN); capillita, ermita, nicho, santuario (ARG); descanso, descanso del alma (USA), (Hoffmann & Dickinson 2010:155).

4 Dél-Spanyolországban is létezett egy hasonló szokás. Az utak mentén elhunytak emlékére oltárt emeltek, ahol imádkozni is lehet a hasonló balesetek elkerüléséért.

köztes létben töltött idejében használhat. Később a köztes létből véglegesen a másvilágra kerülhet (Plath 1993).

A vallási szinkretizmus értelmében tehát a chilei animiták esetében is több, korábbi képzetrendszer elemei keveredtek, amelyekből aztán egy új vallási forma, a népi vallásosság alakult ki. A népi vallásosság fogalmának mélyebb tisztázása kulcsfontosságú a jelenlegi tanulmány megértésének szempontjából.⁵ A chilei népi vallásosság fogalmát először Cristian Parker (1966) használta. A népi vallásosság integráló koncepciója független a hivatalos vallásosság fogalmától. E fogalom használatával a hivatalos és nem-hivatalos vallásosság a hozzájuk tartozó szokásrendszerekkel együtt elkülöníthetőek lettek.⁶

Chartudi és Newbery (1966, 1978) szavaival egyetértve Ojeda ír a népi kanonizálás szokásáról. Egyező véleményeik szerint, ezen erős katolikus hagyományokkal rendelkező országban létezik a népi kanonizálás szokása, amely szerint kultuszá formálódhat a nép által szentként kiválasztott (elhunyt) személyek tisztelte. Ebben az esetben a katolikus egyház intézménye nem vállal szerepet a szentté avatásban, hiszen azt maga a nép vállalja magára. A hivatalos katolikus szentek mellett megjelennek más, a nép által szentnek tartott és annak is hívott személyek. Parker (1992), Carrozzi (2005), Salinas (2005), Cerutti (2010), Martínez (2010) és Ojeda (2013) népi vallásosságról alkotott véleménye megegyezik. Eszerint a népi vallásosság egyfajta védelembi eszközként funkcionál a felettük lévő domináns rendszerrel szemben. A népi vallási gyakorlatok eszközként enyhítik és orvosolják az alárendeltek mindennapos problémáit, s ezzel együtt a rétegek közti űrt is csökkentik.

A jó és a rossz halál fogalma

A népi szentek születésének megértéséhez fontos két új fogalmat bevezetnünk: a *jó és a rossz halál*ét. Az általam elvégzett kutatómunka során e két fogalom kulcsfontosságú szerepet töltött be, hiszen a legtöbb idézett forrásmunka írója is ezeket használja a két elkülöníthető haláleset azonosítására.

5 Több Chilei és külföldi kutató közt Ojeda (2013), Newbery (1978), Parker (1992), Carrozzi (2005), Salinas (2005), Cerutti (2010), Martínez (2010) is használja a fogalmat az animiták hagyományával kapcsolatban.

6 A korábban idézett Don Yoder is hivatalos és nem-hivatalos vallásossággként különíti el az intézményesített és az azon kívül eső vallásgyakorlást.

*Jó halál*nak nevezünk minden olyan halálesetet, ami természetes módon következett be, s így azt a közösség is a természet által elrendelt élet-halál körforgásának a részeként tekinti. *Rossz halál* ezzel szemben minden olyan haláleset, amelyre a közösség nem számíthatott, hiszen az nem természetes módon következett be. A rossz halál nem a természetes élet-halál körforgásának a része, hanem az egy társadalom hibájából létrejött természetellenes veszteség (pl. fiatalok halála, baleseti halál, erőszakos halál, kivégzés, stb.). A fiatalok halála azért tartozik a nem várt, vagy *rossz* haláleset kategóriájába, mert a megélt kor jóval a várható átlagéletkor alá esik. Továbbá a baleseti halál egy olyan fajta erőszakos halálnak számít, amelyet nem szándékosan követtek el. Így maga a baleset kiváltó személy sem lesz feltétlenül bűnös a közösség szemében. Abban az esetben számít bűnösnek, ha ő követte el a szabályszegést (pl. ittas vezetés, közlekedési jelek figyelmen kívül hagyása stb.). A baleset tragikumát adja, hogy az egy mindennapi helyszínen vet véget egy – életútját még be nem fejezett – ember életének. Az erőszakos halál leginkább gyilkosságra utal, amelyet vagy spontán, vagy tervezett módon követtek el. A gyilkosságokat kiváltó konfliktus még nem ok arra, hogy az áldozat idő előtt eltávozzon az élők sorából. A gyilkos bűne nem megbocsátható, hiszen egy ember nem rendelkezhet Isten helyett egy másik ember élete és halála felett. A kivégzés vagy háborús halál szintén a rossz halál kategóriájához tartozik, mivel a gyilkos ebben az esetben is egy emberi lény, aki nem rendelkezhet Isten helyett más ember sorsáról. Bár a kivégzések hátterében általában bizonyított bűnösség vagy feltételezett politikai bűn áll, az mégsem lehet nagyobb a kivégzés bűnéénél. Ebben az esetben, akármi is legyen a kivégzendő bűne, az csekélyebb jelentőségű bűn magánál a kivégzésnél. Így megfordul a bűnös és ártatlan szerepe: bűnös az, aki más élete felől ítélkezik, s ártatlan (vagy bűnbocsánatot nyert) az, aki az ítéletet meghozó áldozatául esik.

A halál körüli rítus első lépéseként a természetes, azaz *jó halállal* elhunyt személy teste a temetőbe kerül. Ezzel a közösség kifejezi, hogy az elhunyt sem időbeli, sem térbeli síkon nem tartozik már az élők közé. A temető terében azelőtt nem élt senki, most sem keresztezi az élők útját, így az a közösség számára egy elfogadott tér a holtak számára. Az élők és a holtak tere így fizikailag és szimbolikusan is elkülönül.

A „rossz”, azaz váratlan halál esetében azonban a közösség még nem fogadja el az egyén hiányát,

hiszen a személynek még „fenntartott” helye van, befejezetlen feladatokkal rendelkezik az élők világában. Ezért keresztezi a rossz halállal elhunyt személy emlékhelyének tere az élők terét. A halott testét ebben az esetben is térben a földiek terén kívülre, azaz szintén a temetőbe helyezik. Viszont a lélek ilyenkor nem távozik azzal együtt a holtak birodalmába, hanem a „földhöz ragad” a halál beálltának helyszínén. Az idő síkján a halál egy szerencsétlen esetből következően az „elfogadható” időponttól előrébb csúszott.

Az idő előtti halált a legtöbb közösség nagy fájdalommal, nyugtalansággal és békétlenül fogadja. Az elhunytat ismerők számára egy hosszabb átmeneti idő szükséges, míg végül elfogadják az egyén váratlan halálát. A közösség nem csak az elhunyt lélek megnyugvását, de saját megnyugvását is keresi a probléma megoldására. Ezt antropológiai szakki-fejezéssel nevezhetjük egy átmeneti rítusnak, amely a közösség hozzáállását célozza megváltoztatni a váratlan haláleset feldolgozásával kapcsolatban. Az átmeneti rítusok általánosságban az egyén társadalmi helyzetét, pozícióját változtatják meg. A rítus végeztével a közösség az egyént már másik státuszhoz tartozóként tekinti.

A rossz halál egy kutató és egy magánszemély magyarázatában

Meglátásom szerint a chilei lélekpihenők építési szokása például szolgál a váratlan halált elfogadni vágyó közösség efféle átmeneti rítusára. Ez a rítus egy évekig tartó folyamat, amely során a „rossz” halált halt egyént a közösség lassan, végérvényesen halottnak nyilvánítja. A rítus helyben nem a temetőhöz, azaz a holtak teréhez kötődik, hanem az élők terében ahhoz a ponthoz, ahol az adott személy utoljára volt életben. Ezen a ponton a léleknek egy *casita*, azaz házikó épül, míg maga a test már koporsóban nyugszik. Ezzel a mozzanattal a lélek átköltözött a testből a neki épített házikóba.

Paula, a 27 éves banki adminisztrátor⁷ úgy fogalmazott: „*Az anímita arra szolgál, hogy azt a*

7 Módszertani szempontból fontosnak tartom, hogy megkérdezzek minél több társadalmi osztályból származó embert, akik mind más és más helyen dolgoznak, eltérő szakmai tapasztalattal rendelkeznek. Paula vidéki, szerény családból származik, aki egyetemi tanulmányainak köszönhetően már fiatalon sikeres lett. A vele készített interjú során sok összefüggést megláthattam.

borzasztó helyet, ahol a baleset történt, valahogyan széppé, elfogadhatóvá tegye. Képzeld csak el, ha minden nap azon az utcasarkon kellene bekanyarodnod, ahol a 6 éves kislányodat elütötte egy autó. Depressziós lennél, aztán nem bírnád a nyomást, aztán emiatt el is kellene költöznöd. Pszichológiai szempontból az animita egy nagy segítség az embereknek. Ha a család épít a tragédia helyszínére egy animitát, ami egy kicsi házikó az ő fényképével, gyertyákkal, a kedvenc játékaival, akkor az olyan, mintha ő ott lenne. Valójában ott is van. Ott érezni a kislány jelenlétét. Akinek fáj az ő elvesztése, mindenképpen szívesen megy majd arra, hiszen ő ott van” (Izquierdo 2017).

Felfigyeltem rá: amíg Paula a halálról beszélt, a gondolatban megjelenő fájdalmat arckifejezéseivel is mutatta. Ezzel szemben, amikor az animita szót kimondta, azonnal szélesen mosolyogni kezdett, és közben magyarázta, „mennyre tüneményes dolog látni ezeket a kis építményeket”. Szinte már teátrálisnak éreztem, értelmezésével mennyre el szeretné különíteni a tragikus halál csúf helyszínét és a helyet megszépítő, fájdalmat oldó házacska. Ebből arra következtettem, számára jelentős különbséget jelent, hogy épült-e animita egy váratlan halál helyszínén, vagy sem. Ez a házacska, a nem várt halál helyszíne egyfajta utat nyit az élők és az halottak világa között, lehetővé teszi a két világ közötti kommunikációt. E kommunikáció eszközéül szolgálnak a helyszínen a léleknek adományozott ajándékok. Az elhunytéhoz tartozó személyes tárgyak halma mellett elhaladva még az őt nem ismerő személyek is lelassítanak. Az animita így beteljesíti funkcióját. Az élők az elhunytira gondolnak, s a tárgyak felidéznek személyének fontos jellemzőit. Egyre többen beszélni kezdenek az elhunyt életéről és tragikus haláláról. Ezekben a történetekben gyakran erősödnek az elhunyt jó tulajdonságai és a halál tragikuma is, még párhuzamosan nő a kihelyezett ajándékok mennyisége is. A közösség kollektív hozzáállásából következően hamarosan már mártírként kezelik őt. A kollektív emlékezet idővel egyre jobban eltér a valódi történettől. A hatalmas áldozat meghozatala miatt ő egy „csodatévő” teremtéssé lesz. A lélekből így válik egy fiktív, égi világhoz tartozó szereplő: egy *santo popular*, azaz „népi szent”. Ez a földön túli teremtés különleges kapcsolattal rendelkezik a Földi és az Égi világ között: kívánságokat tud teljesíteni az élők kérésére, azaz „csodát tesz”. Az animita helyszínén mind több és több ajándék gyűlik.

Mi a különbség abban, hogy egy szentet vagy egy animitát kérünk meg, hogy segítsen rajtunk? Hugo Zepeda teológus szerint, aki az Égben van,

az szent. Tehát, ki is van valójában az égben? A teológus magyarázata szerint minden Égbe érkező halott lélek szent. Zepeda Jézus tanításaira utal a Bibliából: „Bizony, mondom néktek: nem támadt asszonytól születettek között nagyobb Keresztelő Jánosnál; de aki a legkisebb a mennyek országában, nagyobb nála” (Máté 11:1-19). Zepeda értelmezésében így bármely Mennyekben tartózkodó lélek szent és hatalmas. Közülük is leghatalmasabbak, azaz legnagyobb hatalommal rendelkeznek a Mennyek Országába újonnan érkező lelkek, hiszen nekik lehet a legaktuálisabb tudásuk a jelenlegi Földi élet történéseiről. Zepeda magyarázata alapján általános esetben szentnek nevezük az egyház által tisztelt szenteket, és a hivatalosan szentté avatottakat. Egyházi szentből pedig számtalan van, így mi – átlagemberként – nem ismerhetjük mindegyikőjüket, csupán néhányukat. A népi képzetrendszer nagyobb valószínűséggel épít olyan szenteket a köztudatba, amelyek közelebb állnak az egyénhez (pl. Romualdito, La Marinita, La Novia stb.). Ezért a chilei néphitben gyakran szentként szerepelhetnek az elhunyt családtagok, szeretett személyek. Az animiták esetében az elhunyt – azaz az Égben tartózkodó szent személy – egész történetét ismerhetjük, beleértve életének mozzanatait és halálának tragédiáját. Minden animitát egy valódi misztérium vesz körül, amelyhez – a halál körülményei miatt – könyörület és szánakozás társul. A személyes kapcsolat és a tragikus halálból eredő szánakozás együttesétől válik valóban erőssé a hit, mely szerint az elhunyt lelke szent és az csodatévő képességekkel rendelkezik (Zepeda 2016).

A tragikus halálesetet közvetlenül követő napokban a történetek színhelyén megjelennek a virágok. Utána rendszerint valamely közeli hozzátartozó megépíti/megépítteti a házacska. Ezt követően az emberek már kéréseket is megfogalmaznak a lélekhez, amelyekért cserébe újabb ajándékokat visznek. Hamarosan már a köszönőtáblák is a helyükre kerülnek. Az animita folyamatosan gyarapszik. Ehhez néha egyfajta lázadó hozzáállás is társul, hiszen a köztérben helyet foglaló népi szent helyeket semmilyen hivatalos szerv nem engedélyezte. A bejelentésre nem is feltétlenül kerül sor később sem, hiszen az animiták a néphit részét képezik, ezzel együtt az emberek mindennapjához tartoznak.⁸ (Zepeda 2016).

⁸ *Son milagrosas las animitas?* TVN, El matinal de Chile, Santiago, 2016. április 26.

Hit, fohász és csoda

Csodát csinálni

„Aztán maga tudja, hogyan kell csodát csinálni?” – kérdezte Don Felipe, a Romualdito⁹ sírjánál is gyakran figyelő temetőőr. „Hogyan?” – feszülten figyeltem, vajon mit tudok meg ettől a sokat látott embertől. „Hát mi itt (ebben az országban) hiszünk a csodákban. Vajon hol lehet most ez a lélek, aki meghalt? Ezt csak ő vagy Isten tudja, mi nem. Talán pihen, vagy talán az égben van. Én ezt nem tudom magának megmondani, leányom. Ha ez az ember Jézussal halt meg, akkor most alszik. Ha bűnben, akkor lehet, hogy egy tüzes tóban ég, vagy majd onnan felkapja egy angyal, vagy egy madár, és egyszer elviszi az égbe. Azt én nem tudhatom. Őt az emberek hite és kérései mozgatják. Látja, itt vannak az ajándékok, az üzenetek. Azt kell mondani: nézd csak Romualdito, hozok neked egy csomag gyertyát, egy kis ajándékot, egy táblácskát. Látja?” Rámutatott egy köszönőtáblára, amin az áll: „Gracias por favor concedido” (Köszönet a teljesült kívánságért). „Én tudom, hogy Romualdito csodatévő, de nem hiszek benne. Ha maga idejön és megkéri, hogy adjon magának munkát, mert maga ezt és ezt szeretné csinálni, akkor meg fogja kapni. Aztán oda fog neki tenni egy ilyen kis táblát... Maga tudja, milyen az erős (animita)? Hát ilyen, amilyen Romualdito. Ő teljesíti”.

A temetőőrrel folytatott beszélgetés mély benyomást tett rám. A férfi néhány szóval felvázolta saját képzetrendszerét hogyan kapcsolódik a Földi élet a Mennyországgal és a Pokollal, mely lelkek hová kerülhetnek. Ezek után az emberek hitéről, és mellette saját hitéről is beszélt. A férfi bizonyítékokat sorolt fel, szerinte miért biztos az, hogy Romualdo lelke valóban csodatévő (ajándékok, üzenetek, köszönőtáblák). Don Felipe még az instrukciókat is elmondta, „hogyan kell csodát csinálni”. Ez a beszélgetés inspirált arra, a következőkben részletesen kifejtem a „csodacsinálás” menetét. Módszertani szempontból kiváltképp értékesnek találok, hogy sikerült beszélnem a temetőőrrel, rá-

9 Romualdito a Chilében legismertebb animiák egyike. Az Estación Centralnál, lélekpihenők sora áll ma, amelyet felajánlások és köszönőtáblák vesznek körül. Az elhunyt testét Santiago központi temetőjében helyezték örök nyugalomra. Az olasz származású, ám chilei állampolgár Romualdot 1933-ban szívén szúrták a központi vasútállomás mellett az Alameda körút és a San Borja utca kereszteződésénél Santiagóban. A 41 évesen váratlanul elhunyt autószerelő animitájának valódi története az évek során megfakult. Ma Romualdo esetéről több ismert legenda is beszámol.

adásul pont Don Felipével, aki az ország egyik legismertebb népi szentjének sírjára vigyáz.



Romualdito végső nyughelye a santiagói köztemetőben (saját fotó, 2016)



Romualdito halálának helyszíne a központi vasútállomás mellett

„A földöntúli segítség maga a hit”

Nézzünk most meg egy hosszabb interjúrészletet, amelyben részletesebb értelmezést láthatunk Juan Zuritától.¹⁰ Véleményem szerint a férfi gon-

10 A 35 éves Juan Zurita a bányászati szektor egyik legjelentősebb cégének, a BHP Billitonnak az építési terveit felelős mérnöke. A BHP Billiton egymagában a világ legnagyobb felszíni bányája (Chuquibambilla) több mint a felének a tulajdonosa. Szívesen mesélt nekem saját tapasztalatairól. Fontosnak tartom, hogy megkérdezzem a bányászati szektor valamely dolgozóját, hiszen több helyi bányabaleset vált már híressé, amelyek helyét animiták őrzik.

dolatai érthetően magyarázzák az animiták csodátévő képességeit, és azt, az embereknek miért van szükségük földöntúli segítségre. Az alább idézett monológból megértettem, hogyan ölt maga a csoportmunka egy olyan dimenziót, amelyben nemcsak a földiek, hanem az égiek is szerepelnek. Arra is fény derült, mennyire fontos a kemény munka befektetése és a rendíthetetlen hit ahhoz, hogy elérjük végső céljainkat.

„Az animiták segítenek, mindenképpen segítenek. Ők egy segítség. Az embereknek sokszor segítségre van szüksége, amit az is lehet, hogy földöntúli forrásból szeretnének megkapni. Az emberek kérhetnek bármit, amit aztán az adott lélek mindenképpen teljesíteni fog. Én úgy gondolom, az animiták úgy segítenek, hogy amikor az ember kér, akkor ezzel megfogalmazza, mit is szeretne. Ez egy fajta konkrét célmeghatározás, amely után az ember feltétel nélkül rábízta magát az animita segítségére, hogy a célt el is érje. Ekkor ő meggyőződik arról, hogy a csoda meg is fog történni, a segítséget megkapja. Az egyén ezáltal önmagában is jobban fog hinni, ekkorra már nincs helye a kételkedésnek, hiszen tudja, hogy az animita segíteni fog. A csoda akkor válhat valóra, amikor az ember elhiszi, a földöntúli segítséggel ő maga képes lesz elérni a célt. Ez a földöntúli segítség maga a hit. Akár az önmagunkba, akár a földöntúliba vetett hit. (...) Nálunk a bányában is vannak animiták. A bejáratnál is, és odabent is, de a városban is. Én is mindig látom őket, amikor megyek dolgozni. A hit itt különösképpen fontos az embereknek, hiszen nem sok mindent tehetünk a természet erejével szemben. Történnék balesetek emberi hibákból, omlás miatt, vagy a sivatagi körülményekből adódóan. Nem véletlen, hogy itt mindennél fontosabb a csapatmunka, és sokkal kevésbé fontos a hierarchia. A vezető ugyanolyan ember, mint akármelyik alkalmazott. Ha az ember jó hangulatban dolgozik, segít a társának és figyelmes másokkal, akkor ő is nagyobb biztonságban lesz, jobb kedvvel fogja a munkáját is végezni. Ráadásul a bányában nagyon nehéz munkabeosztással, hosszú turnusokban kell dolgoznunk. Ez igénybe vesz mindenkit. De gyermekkorunktól kezdve azt tanuljuk a szüleinktől, hogy keményen meg kell dolgozni a valódi boldogságért, az igazi célokért. Olykor szenvedni kell, ahogyan Krisztus is szenvedett a kereszten. A chileiekben Krisztusról a szenvedő megváltó képe él, nem pedig a kedves szavakkal tanító Jézusé. De a szenvedés után végezetül elérkezik a megváltás. Mi is elérjük majd a célunkat. A jól végzett munka gyümölcsöző lesz. Amikor az ember egy animitától kér segítséget, azt azért teszi, mert az

személy is szenvedett. A célját viszont mégsem sikerült elérnie. Ő ezért segít másoknak, hogy azok elérhessék saját céljaikat, ezzel mintegy megváltást hozva. Ez is egyfajta csapatmunka az égiek és a földiek között. A szenvedés után mindenképpen el kell érkeznie a megérdemelt jónak. A vezeklés ennek kulcsfontosságú része, hiszen aki nem szenvedett, nem is kaphat igazán nagy érdemet. Vannak, akik a zarándokhelyekre térden csúszva mennek el. Ezt azért teszik, hogy megszenvedjenek az elérni kívánt célért. Minél fájdalmasabb az út, annál nagyobb a végcélnál elért boldogság” (Zurita 2017).

A segítség szót Juan egymás után négyszer is elmondta az interjúnk legelején. Ez arra enged következtetni, hogy ez valóban kulcsfontosságú. Ezt a segítségnyújtást részletezi Juan a gondolataival. Számomra az egyik leglényegesebb pont, hogy véleménye szerint az embereket a saját hitük vezeti el őket a kívánt cél eléréséhez. Juan, elmondása szerint egyetlen animitának sem közvetlen hívője. Ő nem a természetfelettiben hisz, hanem a hit erejében. Maga a hit az emberek segítése, kulcsa a boldogsághoz. De hogyan segít egy földön túlról érkező lélek ennek az erőt adó és „csodákra is képes” hitnek a megszerzésében? A kulcs a Juan által említett „vezeklésben”, azaz a felajánlásokban rejlik.

Az értékcsere egyik oldalán a segélykérő ember áll, aki el szeretne érni egy bizonyos célt (pl. új állás, gyógyulás, gyermekáldás, boldogabb párkapcsolat, tanulmányi eredmények, biztos anyagi helyzet, egy új bicikli stb.). A segítségnyújtó ebben az esetben a földöntúli lélek, az animita. Ő egy olyan lélek, aki a földi környezetben képes csodát tenni. Ezért cserébe az emberek ajándékokat ajánlanak, és hogy ezek által a lélek végül eljuthasson a mennyek országába.

Az értékcsere-elmélet szerint azonban minden segítségkérő egyben segítségnyújtó is. Sőt, minden segítségnyújtó egyben segítségkérő is. A segítségkérő a korán elhunyt ember lelke, aki szeretné még beteljesíteni valamely feladatait a földi életben, valamint eztán feljutni a mennyek országába. A segítségnyújtók ekkor az emberek, azaz az animita hívői lehetnek, akik segítenek a léleknek földi vágyainak elérésében, amelyeket beteljesítve átköltözhet a mennyországba. A lélek a segítségért cserébe egy csodát ajánl.

Nézzünk meg egy gyakori példát! Egy hívő felajánl egy szál gyertyát minden hónapban az animita oltárán. A kért csoda beváltásához azonban egy bizonyos számú látogatás mindenképpen szükséges. De vajon hány látogatás? Erre nem lé-

zezik írott szabály. A léleknek, amikor megelégszik a felajánlott dolgokkal, szabad akaratában áll teljesíteni a csodát. Amíg nem elegendő a látogatások gyakorisága és a gyertyák száma, addig a csoda még nem teljesül. Éppen ezért nem létezik teljesítetlen csoda, csak még nem teljesített csoda. Bármely hívó biztos lehet abban, fog teljesülni az általa kért változás, amennyiben megtesz mindent annak elérése érdekében.

A lélek tulajdona

A bevezetésben idézett Stahl gondolataihoz visszatérve, a test a lélek tulajdonát képezi, hiszen azt ő maga hozza létre. A testből való kilépése után vajon birtokolhat még anyagi világhoz tartozó dolgokat a lélek? A chilei néphit szerint igen.

Nem a tiéd!

Egy barátommal egy bicianimita¹¹ mellett haladtunk el egy esti séta alkalmával. Mondtam neki: „Nézd! Ez az egyik kedvenc animitám. Olyan szép, és annyi ajándék van a mellette lévő két fára akasztva. A fa ágaira üzeneteket is kötözték”. Kutatóként kulcsfontosságú a terepmunkám teljessége szempontjából, hogy az elhelyezett üzeneteket elolvassam, és az ajándékokat is részletesen megfigyeljem. „*Ne fogd meg!*” – hallottam az érkező megjegyzést, amint közeledni kezdtem a szent térhez. „Miért? De hát csak megnézem.” – „*Nem szabad! Az nem a tiéd!*” Rádöbbentem, ez egy figyelmeztetés a számomra. Aki hisz az animiták szentségében, úgy gondolhatja, én megsértem az ott pihenő lelket azzal, hogy az ő ajándékait nézegettem, és a neki szóló leveleket olvasgatom. Ha „földi” körülmények között másnak szóló leveleket olvasgatnék, azzal valóban más személyiségi jogait sérteném meg.

Kíváncsi kukucsukálásnál azonban súlyosabb vétket is el lehet követni, amivel egy lelkecskét ki lehet billenteni jókedvűből. A Chilevisión (CHV) nevű nemzeti tévécsatornán az egyik hírműsorban¹² megjelent egy riport, amelyben egy

11 Bicianimita: egy olyan animita, amely egy biciklibaleset áldozatának állít emléket. Az emlékhely részét képezi a szokásos házikó, amelyben a léleknek szentelt oltár található. Azonban mellette egy fehérre festett bicikli is található, amely segít a mennyországba való eljutásban.

12 Chilevisión, CHV noticias, Roban peluches en popular animita de la Autopista del Sol (2015. január 26.)

animita ellen elkövetett rablásról számolnak be. A *niña hermosa*, azaz a „széplány” lélekipihenője az *Autopista del sol* nevű autópálya mellett található. Az 1997-ben fiatalon utóbalesetben elhunyt Astrid Soto Chamorro emlékére családja lélekipihenőt állított. Ma ez a hely a közhit szerint csodatévő. A hívők kéréseket intéznek a lány lelkéhez, majd a csodatételért cserébe őt ajándékokkal látják el (CHV, 2015).

A Széplány lélekipihenőjénél mára összegyűlt plüssfigurák száma az ezret is meghaladja. Azonban néhány ajándék tényleg értékes, így ez idevonzza a rablókat. A lány édesanyja, Graciela Chamorro úgy nyilatkozott „*ezek az ő játékaik, ezért mi vigyázunk rá (...) Köszönetet mondok Neki, mert ő nem halott. Igenis itt van közöttünk, mi hiszünk benne. (...) Ő egy istennő. Nem értek egyet azzal, hogy bárki is elvigyen tőle bármit*”. A lány apja a televízióknak beszámolt arról, több esetben kellett személyesen szembenéznie a rablókkal. „*Mondtam neki: Ácsi, ácsi, ácsi! Álljon meg a menet! Látom, hogy lopsz a Széplánytól! Úgy fogja ő ezt neked visszaadni, hogy azt megemelegeted! – Akkor megdermedve meredt rám, aztán visszatette a játékot. Azt gondolom, így nem fogja megbüntetni!*” (CHV, 2015).

Az azon az útvonalon vezető kamionsofőrök így nyilatkoztak a televízióknak a rablásról: „*Rossz, rossz, nagyon rossz! Én szerintem legalábbis mindenképpen. Hát ez nem kis bűn!*”; „*Hát mit csináltak ezzel az anygallal? Ez itt egy angyal! Nekünk (kamionsofőröknek) ő az autópálya angyala*” (CHV, 2015).

Christián Parker¹³ szociológus magyarázata szerint „*A rablást elkövető emberek nem tartják tiszteletben a hely szentségét. Valakik számára ez a hely tényleg szent. Viszont, az embereknek egy bizonyos csoportja nem hisz ebben a szentségben, így számukra a rablás egy semleges cselekedet*” (CHV, 2015).

Az apa és az édesanya mindketten utaltak arra, hogy a rablásért az illető „megfizet”. A szent helyről való értékek eltulajdonítása etikailag nem helyes cselekedet, sőt, a társadalom szemében ez büntetendőnek minősül. Olyannyira, hogy arról a nemzeti tévécsatorna híradójában még riportok is szerepelnek. Megjegyzendő viszont, hogy nincsen a tudomásomban olyan szabály, amely valóban valamely legális úton büntetné az elkövetőket. A nép ítélete viszont ma is súlyos büntetésnek számít. Ebben a helyzetben is ugyanez történik a rablóval. A többségi társadalom tagjai elítélik majd őt tettéért, amely bíráló felérhet bármilyen átokkal.

13 Christián Parker, Dr. Sociología Instituto Avanzado USACH.



A televízió híradójában a rablásról közölt felvételek az interneten is elterjedtek. „Arcátlan rablás egy híres animitától” – olvasható a felvétel alá írt magyarázatában. (CHV, 2015)



A fenti két képen a széplány lélekpihenőjének oltára és a felajánlott játékokból keletkezett valóságos hegy látható. (Ulloa, 2016)



A felajánlott játékok megóvására a család polcokat, üvegből készült tárolókat és napernyőket helyezett ki. A fenti két képen ezek láthatók. (LaCuarta, 2014)
A „Széplány” oltáránál vendégkönyv is található, amelybe a látogatók lejegyezhetik fohászaikat (LaRed, 2014)



Egy szál cigaretta a gyógyulásért

Egy alkalommal a santiagoói központi temetőbe vezetett kutatásom útja. Carmencita híres animitája mellett elhaladva két tizenéves iskolás lányra lettem figyelmes, akik bámészkodva figyelték az elhelyezett ajándékok színes halmát. Beszédbe elegyedtem velük.

Az egyik lány, Maira elmesélte, hogy ő Bolíviában kért már egy lélektől segítséget, amikor az unokatestvére gyomorműtétre szorult egy súlyos betegség miatt. A lány gyakran látogatja meg a Bolíviában élő családtagjait. Egyik alkalommal vitt az animitának egy szál cigarettát és egy üveg kólát. Elszívott vele együtt egy szálát, s közben a kívánságra gondolt erősen. Maira szerint, ha a lélekkel együtt töltesz egy kis időt, pl. elszívsz vele egy cigarettát, akkor a kérésed is biztosabban meghallgatja. Ez a gesztus erősíti a kérés teljesülésének valószínűségét. Elmondta, belül a fejében kérte a lélek segítségét az unokatestvére gyógyulásában. Nem tudta, segíteni fog-e, de erősen hitt benne. Ha pedig mégis meghal a kisfiú, akkor legalább már tudni fogja, hogy mindenképpen meg kellett halnia. Tehát akkor is nyugodt lehet, hogy így történt (Maira, 2016).

A lélek kedvenc földi csemegéit tehát érdemes ismerni. Megkérdeztem a lánytól, miért éppen cigarettát és kólát vitt neki. Talán tudta, hogy életében dohányzott, és szerette a kólát? Meglepetésemre csak annyit mondott: „De hiszen fiatal volt. Hát már hogyan szerette volna a kólát és a cigit? Ilyen dolgoknak bármelyik fiatal örülné”. Eltelt két év és a lány kérése beteljesült. Az unokatestvére gyomorműtétje sikeres volt, hosszabb lábadozás után teljesen meggyógyult. Maira visszatért az animitának megköszönni a csodatételt. Beszélgetett vele egyet (Maira, 2016).

Amennyiben az elhunyt életstílusával az összegegyeztethető, valóban egy szál cigaretta felajánlása

is ajándék lehet. Don Daniel, az Ámbar animítája mellett dolgozó autószerelő mondta, hogy ehhez a lélekpihenőhöz például szoktak hozni cigarettát. Elmondása szerint egy közös dohányzás alkalmával a lélek hosszabban el tud beszélgetni a fohászkodó személlyel. Ez előnyös, ha valaki „biztosra szeretne menni” a kérés teljesítésének ügyében. A férfi nevetve megjegyezte: *„Hát valószínű marihuánával még sokkal erőteljesebben kérhetünk akármit is tőle. Persze akkor nem hagynál neki ott egy egész szalát. (Nagytot nevet.) Csinálsz egyet neki, aztán végül úgy is te fogod elszívni helyette. De akkor is szép gesztus”.*

Személyes következtetésem szerint a „biztos csodatétel” koncepciója egy ilyen ajándék ellenében a felajánlás értékével/árával lehet összefüggésben. A marihuána és az általános dohány esetében hasonlóan élvezeti cikkekről beszélünk, amelyek közt egyértelmű pénzbeli értékkülönbség van. A nagyobb értékű felajánlás ezek alapján sokkal biztosabb eredményt hoz.

De ismerjük meg Ámbar animítáját közelebbről!



Az animita szentélye (Saját fotó, 2016)

Egy transzvesztita lelkének oltárán

Terepmunkám ideje alatt a Santiago központjában lévő egyik legismertebb piros lámpás negyed kellős közepébe költöztem. Azonnal szembetűnt, hogy a

General Jofre és a Fray Camilo Henríquez utca kereszteződésénél található egy Ámbar nevű animita is. Egyik délután beköszöntem az autószerelő műhelybe, amelynek falánál a halott Ámbar lelkének felajánlott tárgyak sorakoznak.

A megkéselt csinos női alak sárguló fotója mellé napernyőt tűztek, körülötte falra firkált üzenetek olvashatók. Az elégett gyertyák viaszcsappjai az utca betonjába égtek a tűző napon, melybe felajánlásoként elszívott cigaretták csikkjeit ragasztottak.

Szembetűnt, hogy a felajánlások közt nem csak a szokásos képeket, keresztek, gyertyákat, művirágokat és játékgurákat látom, de ezek mellé mindig tettek még divatmagazinokat, pletykalapokat, női ruhadarabokat és alsóneműt, hajdíszeket, műanyag koronát, óvszert, sörösuveget, álarcot, nyakláncokat, fülbevalókat, parfümöt, rúzsot, púdert és szemfestéket is. Kíváncsi voltam, vajon a műhely dolgozói mit mesélnek az animita történetéről.



Az oltár. A képen egy söröskorsó látható, amelyet nylonharisnyával átkötöttek. Ezek a tárgyak mind Ámbar életmódjára utalnak. A korsóban művirágcsokor van. Az oltáron emellett látunk még néhány játékautót, gumióvszereket, cigarettacsikkjeit és gyertyákat. Ezek mind a felajánlások részét képezik (saját fotó, 2016)



Felajánlásként elhelyezett fülbevalók és más ékszerek
(saját fotó, 2016)

Don Luis és Don Daniel, a két autószerelő nagyon kedves volt velem. Azonnal elkezdtek mesélni. Bár Don Daniel első benyomásra úgy tűnt, hogy a háta közepére sem kívánja ezt a kérdezősködést. „Mit szeretnél tudni?” – kérdezte félvállról. Mondtam, hogy szeretném megismerni az animita történetét, és bármi érdekel Vele kapcsolatban. Don Luis közelebb jött, és kikísért az animita elé. Elmesélte, hogy ezt a személyt megkéselték. A női neve Ámbar. Ő egy transzvesztita volt, aki itt dolgozott a General Jofre és a Fray Camilo Henríquez utca kereszteződésénél. A két férfi elmondása szerint a környéken Ámbart nagyon szerették. De pár évvel ezelőtt (2008-ban) valaki megkéselte, mert „nem tűrte a transzvesztitákat”. (Terepnapló, 2017)

Sok barátja volt, akik a mai napig látogatják a lélekpihenőt. „Azt mondják, csodatévő” – mondták ketten párhuzamosan. A férfiak tagadták, hogy bármely felajánlás ellenében csodákat kérnének Ámbartól, annak ellenére, hogy „tudják”, csodatévő. Don Luis a beszélgetés közben egy pillanatra visszament a műhelybe letenni a kezében maradt rongyot. Don Daniel azonnal bizalmasabb hangnemre váltott, és megjegyezte: „Jó, ... hát itt nem

szoktam felajánlani neki semmit, de a házikónál igen!”. A gyorsan hadart elmondásából kiderült, hogy Ámbarnak két animitája van. „Ott (a házá-nál) van egy casita, olyan templomocska féle. Én oda szoktam vinni neki egy virágot vagy gyertyát. De csak nagyon ritkán. Tényleg. Egyébként csak elmegyek mellette. De oda viszek egy-két apróságot, ha a segítségére van szükségem. Hát ő egy tiszta lelkű, jó szándékú ember volt”. A következő kijelentésnél már majdnem suttogott: „Olyanról is tudok, aki szerelmes volt belé...” Alig érthetően motyogott: „Ezt nem volt nehéz, hiszen gyönyörű volt! Tudod... ha mindig itt van, találkozom vele, megismerem, és szerelmes leszek bele. Nekem van feleségem. De attól még engem nagyon mélyen érintett Ámbar halála. Nagyon... nagyon rosszul voltam...”. Ekkor váratlanul visszatért Don Luis és a beszélgetés ismét általánosabbá vált. (Terepnapló, 2016) Ezen a ponton tehát fény derült arra, bizony csak első kérdésre tagadta a férfi, hogy látogatná Ámbart és hinne csodáiban. Amint Don Daniel kollégája eltávolodott, már meg is tudhattam: Ámbarnak két animitája van, s ő a másikat látogatja, ahová még ajándékot is visz neki.

Az autószerelő műhely melletti animita az elhunyt halálának helyét őrzi, s nőként folytatott életének emlékét. Párhuzamosan létezik egy másik lélekpihenő a férfi családjának házában, ahol apaként és férjként őrzik emlékét szerettei. Don Daniel elmondása szerint a házában lévő animita oltárán fénykép szerepel a férfiről apaként, gyermekeivel. Női alakjáról, Ámbarról is van egy kép, viszont az a halálának helyszínén épült animitánál, hiszen nőként érte őt a halál. Ezek a szimbólumok engedtek arra következtetni, a két animita a férfi más-más szerepeit tükrözi. Ámbar valóban két életet élt. Don Daniel elmesélte, hogy jól ismerte Ámbart. Nappal férjként élte életét, éjjel pedig átváltozott. Santiagói, külvárosi házában elhagyta férjként, s megjelent nőként abban a városközponti utcában, ahol kuncaftjait fogadta.

A kétarcú élete miatt a néphit szerint úgy értelmeződik, lelkének is két oldala van, s ez a két fél két különböző térben távozott a földről. Az animita márpedig a néphagyomány szerint ott épül, ahol a haláleset történt, vagy ahol az illető személyt utoljára látták élve. Az apa utoljára saját családjának házában volt életben, Ámbar pedig az utcában, ahol prostituáltként gyilkolták meg. Az animiták jelenléte azt mutathatja, egyazon ember halála akár „két-szer is megtörténhet” a társadalom interpretációja szerint, más szerepekben.

Más animitánál ilyen felfedezést nem tettem, ehhez hasonló példáról nem olvastam a szakiro-

dalmak feldolgozásakor, és nem is hallottam egyeb forrásból sem. Az eset egyedisége kedvet adott hozzá, hogy egy későbbi tanulmányunka során más balesetben életét veszített transzvesztita animitájáról írjak hosszabban.

Ámbar látogatóinak körét vizsgálva azt sikerült megtudnom, a városközponti animítát kollégái látogatják, és családjából egyedül a lánya. A lány virágot és gyertyát szokott hozni. A transzvesztita és prostituált barátai és egyben kollégái a rúzzsal falra írt üzenetek mellett a nőiséggel kapcsolatos tárgyakat hagynak a helyszínen. Az ajándékok jellege is jól tükrözi a személyek kapcsolatát.

Viszont ha Don Daniel transzvesztitaként ismerte Ámbart, akkor miért a családapának állított animítát látogatja? Gondoljunk csak bele az előbb idézett beszélgetésbe, ahol a férfi suttogva osztotta meg velem féltve őrzött magánéletének részleteit a műhely előtt. Elmondta nekem személyes történetét, mert én nem tartozom a munkatársai közé. Hiszen azt csak előtűk van miért titkolnia. Munkatársai véleményétől és reakcióitól való félelmében nem áll meg imádkozni és ajándékot adni Ámbarnak, de bepótolja azt egy semleges környezetben: a férfi énjének épült házacs-kánál. Bár néhány alkalommal, amikor Don Danielt kerestem a műhelyben, hallottam a férfival kapcsolatos, kissé gúnyos hangvételű megjegyzéseket, hogy „Ő tud mindent, ami Ámbarral történt!”, „Ő szokott arra felé motorozni (ahol a férfi háza van)”, „Ő még a lányát (Ámbar lányát) is ismeri!” stb.

Összegzés

Néhány példán keresztül láthattuk, hogyan vázolható fel a lélek útja váratlan halál esetén a testből való kilépéstől számítva a chilei népi vallásosság tükrében. A földi vágyait be nem teljesített lélek a földön marad, hiszen *útját még nem kövezték ki* a Mennye kapujáig. Köztes létbeni állapota engedi számára, hogy beavatkozhasson az élők mindennapjaiba, legyen az csodatétel vagy átok útján. Mintegy közvetítőként működve az égi és a földi szféra között.

Az animítával való személyes kapcsolat legtöbbször egy fohással kezdődik, amelyben a hívó kérést fogalmaz meg. A lélekipihenőnél elhelyezett ajándékok, ha valóban illenek az ott lakó lélek személyiségéhez, akkor azokat köszönetképpen követi a csodatétel, azaz a fohásban megfogalmazottak teljesítése. A lelket bármely sértés éri, legyen az egy kedvezőtlen ajándék, lopás vagy tiszteletlenség, az átokkal válaszolhat. A „cserekapcsolat” segítségével

a lélek még a test halála után is kivieszi a részét a társadalmi életből. Embereknek teljesít szívességet, ahogyan azok válaszul őt szintén figyelmes ajándékokkal látják el. Ezt a jelenséget úgy magyaráznám: a társadalmi halál nem állt be, hiszen a lelkek haláluk után is részét képezhetik a közösség életének. Megfigyeléseim szerint, a kölcsönös szívességek rendszere égi és földi sík között is folytonosságot mutat a chilei népi vallási hagyományokban.

Felhasznált szakirodalom

- Castillo, Ó. 2011. október 22 *Pontificia Universidad Católica de Chile*. Forrás: „Al Cuidado de Marinita” – Corto Documental: <https://www.youtube.com/watch?v=49fp0rispU>
- CHV. 2015. január 26 Roban peluches en popular animita de la Autopista del Sol – CHV Noticias. Santiago, Región Metropolitana, Chile. Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=TcqT1lweFK0&t=1s>
- Hermans, L. 2010 „Gracias por los favores concedidos” – Animitas and the Everyday life in Santiago. In L. H. Gomez *Bachelor Thesis*. Santiago, Chile, 34-36.
- Izquierdo, P. 2017. március 23 *Az animíták fontossága a család számára*. (Kérdező: A.-S. Lili)
- LaRed (Rendező). 2014 *Los milagros de la animita „Niña Hermosa”* [Film]. Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=g3h2Qpm6k0E>
- Maira. 2016. november 24. *Az animíták csodatételei*. (Kérdező: A.-S. Lili)
- Santino, J. 2004 Spontaneous Shrines, Memorialization, and the Public Ritualesque. In Santino J. *Popular Culture Faculty Publications*. Bowling Green State University, USA, 51-65.
- Terepnapló*. 2017. január. Helyszíni feljegyzések. Almási-Szabó Lili, Santiago, Chile.
- Yoder, D. 1974 Western Folklore – Toward a Definition of Folk Religion. In Yoder, D. *Symposium on Folk Religion*. Western States Folklore Society, USA, 2-15.
- Zepeda, H. 2016. április 26. *Son milagrosas las animitas?* TVN, El matinal de Chile, Santiago de Chile, Santiago.
- Zurita, J. 2017. március 22. *A chilei animítákba vetett hit a bányáiparban*. (Kérdező: A.-S. Lili).

PSZICHOSZOCIÁLIS ETIOLÓGIA A HAGYOMÁNYOS KÍNAI ORVOSLÁST
ALKALMAZÓK KÖRÉBEN

A „lelki eredetű” testi betegség laikus oki teóriái

Absztrakt

A tanulmány célja bemutatni olyan magyarázó modelleket, melyek a fizikai betegséget pszichoszociális okoknak tulajdonítják, valamint rávilágítani arra, hogy mi formálja e modellek tartalmát. A betegség legtöbbször egy kontrollvesztett (Kaotikus) állapot, melyben rendet (Kozmoszt) teremthet az értelmezés, így az individuuum számára a betegség ezáltal kezelhetőbbé válhat. A jelentésadás folyamatát számos szociokulturális és egyéni tényező befolyásolja – jelen cikk e komplex rendszer néhány elemét fejti ki.

Abstract

The objective of the article is to present some explanatory models that attribute physical illness to psychosocial causes, as well as to shed light on what moulds the contents of these models. Illness is most often a loss of control (Chaos), in which interpretation may spawn order (Cosmos), thus inducing a sense of control in the individual. The construction of meaning is shaped by many sociocultural and individual factors; the present article aims to expound a few of these.

Kutatási téma és módszer

Jelen tanulmány célja a komplementer és alternatív medicinát, jelesen a hagyományos kínai orvoslást (HKO) alkalmazó betegek által megfogalmazott, testi betegségük oki teóriáit (etiológia) taglaló intra- és interperszonális tényezők bemutatása, beleértve a pszichoszociális etiológia lehetséges tartalmainak, funkcióinak és a kialakulásához hozzájáruló, formálásában közrejátszó faktorok ismeretét is.

A tanulmány egy, a terápiaválasztással foglalkozó orvosi antropológiai kutatás részműjének adatait használja fel. A 2015. január és 2017. május között zajló kutatás négy, hagyományos kínai orvoslással (HKO) foglalkozó budapesti rendelőben

végzett résztvevő megfigyelésen alapul. A kutatás szerves részét képezik továbbá a HKO páciensekkel (n=9) és HKO-val foglalkozó orvosokkal (n=9) készített mélyinterjúk. A páciensekkel készített interjúk szövege idézőjelben, dőlt betűvel szedve jelenik meg.

Plurális egészségügyi rendszerünk

A különböző természetgyógyászati ágak folyamatban lévő intézményesülését jól illusztrálja másik elnevezésük, a szakirodalomban immár általánosan alkalmazott „komplementer és alternatív medicina” (KAM). Jól érzékelhető, hogy a „természetgyógyászattal” szemben a KAM kifejezés szemantikai szempontból a domináns orvosi rendszerhez való viszonyt jelzi, a viszonyítási pontot mindkét esetben a nyugati orvoslás (biomedicina) jelenti. A kifejezések voltaképpen hierarchiát is takarhatnak, ugyanis gyakran az egészségügyben dolgozók körében a „komplementer medicina” kifejezés azonosul az „elfogadható, megtűrt”, vagy „esetenként jól alkalmazható” eljárásokkal, míg az „alternatív medicina” gyakran azonos az „elfogadhatatlan, nem javasolt”, a biomedicinával nem összeilleszthető gyógyítási eljárásokkal, sőt a „kuzuzslással” (Zörgő – Györffy 2016:421-428). Más definícióban a „komplementer” a nyugati gyógy mód mellett alkalmazott kiegészítő kezelést jelent, az „alternatív” pedig a nyugati terápiát helyettesítő kezelést.

A KAM kifejezést alkalmazó meghatározások mindegyike valamely kulturális kontextust és viszonyrendszert tár elénk: egészségügyi rendszerünk plurális (többszereplős), ahol a szereplők között interakció, gyakran versengés áll fenn. A professzionális szektort (Helman 1994) képező nyugati medicina a „konvencionális” és elsődleges orvoslás, megkérdőjelezhetetlenül domináns társadalmi és kulturális pozícióban van, míg „a többi” medicina kiegészítheti vagy helyettesítheti, megmérettetheti magát a gyógyítás arénájában.

A KAM világában találhatunk ún. „nagy gyógyító rendszereket”, melyek kultúrába ágyazott medicinák, mint például a hagyományos kínai orvos-

lás, a tibeti orvoslás vagy az ayurvédikus gyógyászat. Vannak olyan medicinák is, melyek nem köthetők egy bizonyos kultúrához (Új Germán Medicina, Reiki, fitoterápia stb.), illetve szűken vett kulturális rendszertől független eljárások (neurálterápia, balneológia stb.) vagy termékek (gyógyteák, mágneság, energiaspirál stb.).

Kvantitatív kutatások azt mutatják, hogy a KAM egyre népszerűbb.¹ Egy 2012-es reprezentatív felmérés szerint az USA felnőtt lakosságának 36-42%-a rendszeresen használ valamilyen KAM terápiát (Clarke – Black – Stussman – Barnes – Nahin 2015), míg az EU-ban ez a szám elérheti akár a 86%-ot is (Eardley et al. 2012:18-28). Bár hazánkban az utóbbi évtizedekre vonatkozóan nem rendelkezünk reprezentatív lakossági adatokkal, az 1990-es évek felmérései növekvő KAM-használati trendekről adnak számot: 1991-ben 6,6%-os e terápiák használata, míg 1999-ben már 23,9% (Varga 2007). A KAM törvényi szabályozása nem egységes, az Európai Unió tagállamai egymástól markánsan eltérő jogszabályi háttérrel rendelkeznek (Hegyí et al 2013:350-363). A magyar egészségügyi törvény (11/1997. (V. 28.) NM rendelet) a KAM-ot két csoportra bontja: orvosi diplomához kötött tevékenységek (pl. HKO, homeopátia, neurálterápia), és orvosi diploma nélkül végezhető tevékenységek (pl. akupresszúra, energiagyógyászat, fitoterápia). A jelenlegi törvény is felállít egy hierarchiát, hiszen egy medicina presztízsét fokozza és népszerűségét növelheti, ha orvosi tevékenységnek minősül – ezzel voltaképpen szakmai tekintélye nő és tudományos elismerést sejtet a terápiával kapcsolatban.

A KAM növekvő térhódítása az egészségügyi piac keretében is értelmezhető, ahol sikerüket magyarázza, hogy növekvő lakossági igényt elégítenek ki. A piaci térnyerés másik oka, hogy a KAM terápiák, szolgáltatások és termékek elterjedése visszahat arra, hogy a lakosság miként gondolkodik egészségügyi kérdésekről, betegségről, gyógyításról. Az egyén és a társadalom gondolkodása a gyógyításról szorosan összefügg egyfelől azzal, milyen információ érhető el a kultúrán belül, másfelől pedig azzal, milyen szolgáltatások terjednek el az adott piacon. Továbbmenően, befolyásolja a keresletet és kínálatot, ha egy KAM „kulturális termékként”

is értékesíthető, vagyis (egészség)turisztikai vagy politikai/diplomáciai célokat szolgál. Magyarországon az előbbire jó példa a balneológia (gyógyforrások, gyógyfürdők terápiás-turisztikai alkalmazása), utóbbira pedig a hagyományos kínai orvoslás. Ezek a szempontok (orvosi tevékenységnek minősítés, turisztikai és diplomáciai célok) megvalósulnak az orvosi diplomához kötött, egyes orvosi egyetemeken oktató HKO esetében, melynek regionális központja a közelmúltban Budapesten kapott helyet. Ha valamely medicina „kulturális termékként” több nyilvánosságot kap, az presztízsét és elérhetőségét is növelni fogja, és mindez visszahat a lakosság preferenciájára.

„Kulturális kreolizáció”

Globalizálódó világunkban a gyakran egymásnak ellentmondó információ markánsan policentrikus és diffúz (Hajer 2003:175-195), valamint olyan csatornákon keresztül áramlik, melyekhez az individuum lehetőségei és előzetes preferenciái szerint fér hozzá: mit tart „hiteles” vagy „megbízható” információforrásnak. Az olyan társadalmi intézményeknek, mint az egyház és az iskola, ma kisebb a tekintélye, ezért a döntési folyamatokra kevésbé hatnak – tájékozási pontjaink már nem egyértelműek és kizárólagosak. Molnár szerint: „Az egymást kölcsönösen bíráló és kizáró világnézetek tengerében [...] nincsenek meg a korábbi biztos pontok. Minden állításnak létrejött a tagadása, a bírálata, és az egyénnek magának kell megtalálnia és megalkotnia világképét” (Molnár 1998).

A társadalmi intézmények tekintélyvesztése és a nagymértékű információáramlás azt eredményezi, hogy a korábban homogénebb (centralizált kulturális erők által létrehozott és kitermelt) világképek egyre heterogénebb formát öltenek – fragmentálttá, hibriddé, személyre szabottabbá válnak (Van Wolputte 2004:33, 251-269). E társadalmi jelenségek miatt az identitás is fragmentált, megosztott, hibrid, amely vitathatóan a késő-kapitalizmus, a posztmodern és a posztkoloniális jelenségek következménye (uo.). A „kulturális kreolizáció” a különböző kulturális rendszerek, tradíciók integrálására alkotott kifejezés, amely identitásépítő mechanizmusként is azonosítható (uo.). Feltételezhető, hogy a globalizációs folyamatok révén a „kulturális kreolizáció” valamennyi kultúrát érinti (vö. Eriksen 2001), csak különböző intenzitásban, és függ az egyén lehetőségeitől és preferenciáitól.

1 Bishop – Yardley – Lewith 2010:175-182; Frass – Strassl – Friehs – Müllner – Kundi – Kaye 2012:45-56; Molassiotis et al. 2005:655-663; Thomas – Nicholl – Coleman 2001:2-11; Tindle – Davis – Phillips – Eisenberg 2005:42-49.

Az információtermelésben zajló verseny és a „kulturális kreolizáció” egészségügyi kérdésekben is jelen van, ugyanis a piacon nemcsak termékek és szolgáltatások versengenek, de világ- és betegségképek is: a test a hatalom és ellenszegülés találkozási pontjává vált (Van Wolputte, im.). Az individuum már a terápiaválasztás előtt, a tüneteiről, betegségéről való tájékozódás fázisában, voltaképpen értékei és elképzelései szerint rangsorolja a lehetséges információforrásokat, ezáltal megszűrve a kérdéseire és lehetőségeire vonatkozó információ tartalmát is. A különböző medicinák közötti versengés nem csupán anyagi haszonról szól, hanem a szakmai presztízséről és a medicinához társított értékek többségi társadalom általi elfogadásáról is. Így kulcsfontosságú, miként jelenik meg egy bizonyos medicina a társadalom számára, azaz milyen imázst alakít ki és hogyan ítéltetik meg. A szakmai tekintély kérdése központi: a sikeres medicina nemcsak szolgáltatásait tudja érvényesíteni, népszerűsíteni, hanem világképének dominanciáját a többségi társadalom értékrendszerében is képes biztosítani, ezáltal meghatározva a többi medicina kulturális rendszerének relatív helyzetét.

Verseny az információtermelésben, társadalmi intézmények hegemoniájának csökkenése, „kulturális kreolizáció” – ebben a miliőben az „igazság” és a „tény” sokszor szubjektív megítélés alá esik: „Nem az intézmény, hanem az egyén lett a döntés alapja, és a hagyomány helyett egyre inkább a tapasztalat... vált az autentikusság forrásává” (Molnár 1998). A személyes tapasztalat a terápiaválasztásban is nagy szerepet játszik, hiszen a kipróbált terápia megítélése egyfelől meghatározza jövőbeni igénybevételét, másfelől alapját képezi annak az egészségügyi témákkal kapcsolatos, betegek közötti információ-áramlásnak, amely a személyes tapasztalat és preferenciák átadásáról szól. A KAM világában ez az információáramlás a legfontosabb, a beteget leginkább befolyásoló terápiaválasztási tényező, és a személyes tapasztalattal rendelkező „másik” jelenti az autentikusság, megbízhatóság forrását. A hitelesnek ítélt források hierarchiájában első helyen a személyes tapasztalattal rendelkező „másik” áll, második helyen pedig azok a források, melyeket a „másik” javasol (például honlap, könyv, intézmény, szakember stb.).

E jelenségek hatására társadalmunk orvosképe (ahogyan az orvosok, a betegek és a társadalom gondolkodik az orvosokról) és a betegszerep is változik (a beteg viselkedése, önmagáról való vélekedése, orvossal szembeni elvárásai), így maga az

orvos–beteg kapcsolat is módosul. A beteg gyakran saját elképzelései szerint felállított diagnózissal áll az orvos elé, emiatt másfajta orvos–beteg dinamikáról beszélhetünk, mint régebben. Gyakran a páciens igényelné, hogy megbeszélhesse állapotának pszichoszociális vonatkozásait is, erre azonban a nyugati orvos nincs feltétlenül felkészülve, illetve a közellátásban ennek lehetősége korlátozott. A magánpraxisban dolgozó alternatív gyógyítók hosszabb konzultációs időt tudnak biztosítani, és a medicinának zöme átfogja a pszichoszomatikus tartományt is, így a beteg azt érezheti, hogy ez az igénye ki van elégítve.

Terápiaválasztás és kulturális diszpozíciók

A terápiaválasztás tényezői tehát e globális miliő lokális beágyazottságában értelmezhetők – egyaránt reakciók a nyugati orvoslás hazai helyzetére, a hazai ellátás jellegzetességeire és az alternatív medicinák kulturális rendszerekként elterjedésére. Ezekre a medicinákra, ideértve a nyugati medicinát is, azért szükséges kulturális rendszerként tekinteni, mert nem csupán egy adott terápiáról, hanem mindig egy szociokulturális kontextusba ágyazott jelenségről van szó.

A terápiaválasztással foglalkozó szakirodalom a KAM-mal kapcsolatos döntési mechanizmusban szerepet játszó tényezőket gyakran két csoportra bontja: a beteget a biomedicinától eltávolító tényezők („push factors”) és az alternatív medicina felé vonzó tényezők („pull factors”) (Furnham – Vincent 2000:61-78). Jóllehet a döntési folyamat ennél komplexebb, ez a dichotómia segíthet megérteni, mi indokolja a KAM alkalmazását.

Az eltávolító tényezőkhöz sorolható, ha egy adott betegségre nincs nyugati gyógymód, nem hatékony a biomedicina által javasolt gyógymód, illetve mellékhatásai annyira erősek, hogy a beteg (gyakran orvosa tudta nélkül) elhagyja, vagy alkalmazása mellett a konvencionális terápia mellékhatásai csökkentése érdekében komplementer terápiát vesz igénybe. E három push-tényező jól dokumentált a krónikus vagy visszatérő betegségek kapcsán, illetve a pszichoszomatikus tünetekben, betegségekben szenvedők körében. Továbbmenően, gyakori az a jelenség is, hogy számtalan nyugati diagnosztikus eljárás ellenére a biomedicina nem tudja megállapítani, a páciens milyen betegséggel küzd, vagy csak tüneti szinten kezelhető funkcionális zavart diagnosztizál.

A dichotómia másik pólusán a „pull faktorok” állnak, például egy olyan „egyszerű” tényező, mint hogy valaki távol-keleti küzdősportokban vagy jogában érdekelt, és ezért jobban vonzódik a távol-keleti medicinához, így például az ayurvédikus orvoslást preferálja. Az esetek többségében komplex folyamatokról van szó: az egyén egy bizonyos alternatív medicina kulturális közegében felfedezni véli saját értékrendszerét, vagyis „filozófiai kongruencia” alakul ki az egyén és a KAM között. Milyen kulturális és egyéni értékekről, preferenciákról beszélhetünk tehát? Hangsúlyozandó, hogy itt nem egyetlen jól körülhatárolható magyarázó modelltől (világ-, ember-, betegség-, egészségkép) beszélhetünk, hanem különböző magyarázómodell-elemekről, melyek egyénileg változnak, ahogy a szocializáció és a „kulturális kreolizáció” folyamatában kialakul. Két kulturális diszpozíció (Geertz 2001) központi szerepet bír a KAM alkalmazásában: a „természetesség” és a „holizmus” preferálása.

A nyugati társadalmakban erősödő tendencia a „természetes” előnyben részesítése, mely többek között megnyilvánul táplálkozási szokásokban (pl. bio termékek), diétákban (pl. Paleolit diéta), illatszerekben, de még ruhaanyagok vagy cipők kapcsán is (pl. mezítlás cipők). A táplálkozás megváltoztatására gyakori indok az élelmiszeradatok és „vegyszerek” bevitelének tudatos csökkentése, a terápiaválasztásban pedig a gyógyszerhasználat kerülése és az olyan terápiák preferálása, melyek a test öngyógyító mechanizmusait serkentik. Ebben az összefüggésben a „természetes” szinonimája az „ősi” és a „hagyományos”, a kulturális ellentéte pedig a „szintetikus”, a „méreganyag” és gyakran maga a gyógyszer. Hajlamosak vagyunk idealizálni azt, ami ősi, „ahogy már dédapáink is csinálták”, ugyanis arra asszociálunk, hogy „tiszt”, „autentikus”, „olyan, mint amilyennek lennie kell”. Ezért is vélekedik sok ember úgy, hogy a viszonylag fiatal nyugati medicinához képest a hagyományos gyógymódok „megbízhatóbbak”.

A KAM-használathoz vezető filozófiai kongruenciában a következő fontos jelenség a „holizmus” diszpozíciója. A Keletről jövő orvosi rendszerek közös jellemzője, hogy kultúrába ágyazottak, vagyis az egészséggel kapcsolatos kérdések egy nagyobb filozófiai és szociokulturális rendszerben foglalnak helyet. A testi folyamatokat nem választják el az érzelmi, gondolati tartománytól, sőt, az embert fizikai környezetének és szociális hálójának részeként tekintik, mely területeket egyetlen uralkodó vallási-filozófiai érték- és szimbólumrendszer szö-

át, következésképp minden tartomány egylényegű, összefügg egymással.

Számos kultúrában folytatott kutatás azt mutatja, hogy az ember hajlamos fizikai betegségét pszichoszociális kontextusban értelmezni (Kleinman 1980; Garro 2000:305-333), főként azért, mert egyszerre éli meg ezeket a tartományokat: ha valaki influenzás, nehéz különválasztania a rosszkedvét és a fizikai tüneteket, vagy azt, ahogyan másokkal bánik fizikai és lelki állapota miatt. Ha a Földön létező kultúrák összességét nézzük (Kleinman 1980), ritkaságnak számít a nyugati orvoslás ama (már sok szempontból meghaladott) törekvése, hogy a biológiai tartományt leválassza az élet egyéb területeitől, melynek lehetősége a technológia fejlődésének köszönhetően egyébként is „újdonságnak” számít. Sokkal gyakoribb, hogy a kultúrák a fizikai betegséget ugyanabba az értelmezési keretbe, kategóriába helyezik, mint a balsorsot, a balesetet és a szociális problémákat (Kleinman *uo.*). Annak ellenére, hogy az orvostudományban is vannak törekvések egyfajta holisztikus megközelítésre (lásd: bio-pszichoszociális modell), a biomedicinában eddig inkább a redukcionizmus (az összetevők minél kisebb részekre bontása) és a specializáció (szakorvosok, szakellátás) volt jellemző.

A betegség Káosza, a jelentés Kozmosza

A magyarországi KAM világában (ahogy sok nyugati KAM szubkultúrában) számos kulturális hatás folyamánként a holizmust leginkább a test és a lélek (vagy test–lélek–elme) egységeként definiálják. E meghatározás aszimmetrikus verziójának tekinthető az a vélekedés, hogy „minden betegség lelki eredetű”, azaz a pszichoszociális etiológia. Az érzelmi, gondolkodásbeli és társas tényezőknek tulajdonított fizikai betegség komplex megközelítés, amely számos KAM szubkultúra jellemző ismérve.

A „holizmus” és a pszichoszociális etiológia részben válaszreakció lehet a nyugati orvoslásban tapasztalható redukcionizmusra és specializációra. Egyfelől a test molekulákra bontása és az orvosi nyelvezet a laikus számára átláthatatlan rendszer, másfelől az a test, amit az individuumban él meg, az egészségügyi ellátórendszer és orvostudományi szakterületek felosztása miatt fragmentálttá válik. A nyugati medicina retorikája a laikus számára értelmezhetetlen lehet, esetenként a betegségnek tulajdonított specifikus ok jelentés nélküli maradhat a páciens számára. Sokaknak a biokémiai vagy genetikai ala-

pon nyugvó etiológia nem hordoz jelentést, és így a megértés igénye egy, az affektív és interperszonális tartományra is kiterjedő alternatív medicinához tárított értelmezési kerethez vezetheti őket.

Az elemzőképesség, tűrőképesség, és erkölcsi belátás határán elhelyezkedő geertzi Káosz kiterjeszhető a betegségre: egy olyan esemény, illetve állapot, mely nem pusztán értelmezésre vár, hanem értelmezhetetlen. Betegség idején választ keresünk olyan felmerülő kérdésekre, mint a „mit történt velem?”, „miért velem történt?” „miért pont most?” (Helman 1994), és Kozmoszt, rendet szeretnénk alkotni (Geertz 2001; Eliade 2006). A Káosz realitása különösen fenyegető a nyugati orvoslás által még diagnosztizálatlan betegek számára, akik a számos lelet ellenére sem tudják, mi okozza a tüneteket, mert a biomedicina – kulturálisan determinált kategóriáival – még nem konstruálta meg a betegséget. A betegség Káosza ugyanúgy fenyegető az ún. krónikus betegségek esetében is (pl. autoimmun betegségek), melyekre többnyire nincs hatékony gyógymód, csupán a tünetek csillapíthatók. Az utolsóként említett példa a végstádiumban lévő betegek által átélt Káosz, melynek során a jelentésadást az idő rövidege sürgeti leginkább. Sok beteg számára a nyugati medicina nem ad kielégítő választ a „miért”-ekre, ezért a beteg kontrollvesztést, tehetetlenséget és kiszolgáltatottságot érezhet.

A jelentésadás folyamatában megteremtett Kozmoszsal, renddel nő a beteg kontrollérzete, azaz „ha értem, tudom kezelni, befolyásolni”. A KAM gondolatrendszerek gyakran olyan nyelvezettel és jelentésrendszerrel bírnak, melyek a beteg számára könnyebben értelmezhetők és személyre szabhatóbb alapfogalmakból tevődnek össze. A pszichoszociális etiológia preferálására egy újabb magyarázat, hogy a betegség idején fellépő kontrollvesztésen a beteg úgy igyekszik felülkerekedni, hogy betegségképében nagyobb hangsúlyt fektet a jobban kontrollálható tartományokra – önön pszichológiai és szociális világára.

Bár az egyén személyre szabott magyarázó modellt alakít ki, a szomatikus betegség pszichológiai és szociális okokra való visszavezetése minden esetben arra az alap-premisszára épül, hogy az egyén affektív, kognitív és interperszonális világa hatással van a testére. Az oki teória kimerülhet a generalizált „stressz” fogalmában, de ennél jóval gyakoribb a betegség elaborált magyarázó modellje. Alább a pszichoszociális etiológia mögött rejlő lehetséges alapfogalmak tárgyalása után két, hagyományos kínai orvoslást alkalmazó páciens magyarázó mo-

delljének bemutatása következik, majd az oki teóriák megalkotása mögött rejlő lehetséges faktorok részletezése.

A pszichoszociális etiológia egyes premisszái

Elterjedt elképzelés, hogy „*semmi sem véletlen*”: az emberi lét aspektusai (szociális kapcsolatok, életesemények és körülmények stb.) egy nagyobb rendszer részei és minden meghatározott célt szolgál. Sokan célként a „*fejlődést*” neveznék meg: „*minden, ami történik velünk, a fejlődésünket szolgálja*”. A nagyobb rendszer, amely az emberi tapasztalást nyújtja, valamint a cél, ami érdekében „*tanul*” vagy „*fejlődik*”, sok, keleti medicinát alkalmazó beteg esetében erősen összefügg a karma és az „*univerzális energia*” jelenségeivel. Hazánkban is számtalan verzió él az energia és a karma leírására, de legtöbbször az utóbbi erőteljesen összefonódik egyfajta érzelmi/erkölcsi igazságszolgáltatással, a jó és rossz tengelyen: ha jó vagyok, jó dolgok történnek velem; ha rossz vagyok, szenvedek. A karma rendszerét az „*univerzális energia*” teszi lehetővé, mely minden létezőt átjár (vagy létrehoz) és általában a szeretettel vagy pozitív erkölcsi tartalmakkal töltött „*fénnyel*” azonosítják.

Az „*univerzális energia*” hozza létre azt a nagyobb rendszert, amelynek része az ember és minden, ami vele történik. A tanulás folyamata feltételezi egy lecke létezését: akkor vagyok kész a tanulással, ha tudom a tananyagot, megtanultam a leckét. Mi jelentheti itt a „*kész leckét*”, amelyhez az ember méri, hogy mennyit tanult meg belőle? Ez attól függ, hogy az individuum mit határoz meg a fejlődés végpontjaként. Sok cél létezik ezen a gondolkodásmódon belül is: „*a boldogság*”, „*a szeretet*”, „*az elengedés*” stb. Az individuum pedig mindig e célhoz viszonyítva ítéli meg önmagát. Ily módon, ha az egyén a fejlődés végpontját akképp fogalmazza meg, ahogyan ezt sokan teszik, azaz „*megtanulni szeretni önmagam*”, ez lesz az irányelv vagy élideál, amely szerint a mindenkori önmagát értékeli.

E szemléletben ez a rendszer irányítja az interperszonális kapcsolatokat („nem véletlen, hogy ezek az emberek és ezek a problémák az életben vannak”) és a testet is („nem véletlen, hogy a testemben ezek a problémák vannak”). Így tehát kölcsönös viszony alakul ki a testi betegség és a személyiségvonások között, mely úgy kerül megítélés alá, hogy az individuum összeveti a fejlődés céljával, vagyis

az éni-deállal. Az önértékelés pedig előbb-utóbb a jó–rossz tengelyen köt ki: ami nem felel meg az éni-deálnak, azon „dolgozni kell”, mert „még nem tanultam meg”, hogyan kell „jól viszonyulni” valamihez vagy valakihez. Az a személyiségvonás pedig, amin még „dolgozni kell”, interperszonális probléma vagy szomatikus betegség formájában jelenik meg. Számos szubkultúra az egészséget egy ideális énnel azonosítja, a gyógyulást pedig az ideális én felé vezető úttal (Csordas 1997; McGuire 1988). A római kultúrából származó mondásban az egészség a testből indul és a lélekre hat ki – „Ép testben ép lélek” –, míg a pszichoszociális etiológiában a mondas ok-okozati szempontból fordított: „Ha ép a lelkem, akkor következképpen ép a testem”, vagyis „a test a lélek tükré”.

A kulturális kreolizáció miliójében kialakuló hibrid magyarázó modellek sok forrásból (különböző medicinák, tanfolyamok, könyvek, beszélgetések stb.) alakulnak ki. A lehetséges alap-premisszákból csupán pár került vázlatos ismertetésre, hogy bevezetőül szolgáljon a bemutatott esetek kapcsán.

Adél

Adél 26 éves egyetemista, akinek óvodás kora óta fennálló tüneteit 14 éves korában diagnosztizálták: Crohn-betegség és colitis ulcerosa, mindkettő krónikus, autoimmun betegség (a szervezet önmaga ellen fordul), melyre az orvostudomány jelenlegi állása szerint nincs hatékony gyógymód. Egy diagnosztizálás előtti antibiotikum-kúrától még rosszabb állapotba került: „Ez felnött betegség és nem gondolták, hogy egy óvodás gyereknek is lehet [...], mondták, majd kinövöm, hát nem jött össze, és 14 éves koromban meg már életveszélyben voltam”, meséli Adél. Az évek során kapott gyógyszeres kezelésektől erős vérzése nem szűnt meg, és továbbra is vérátömlesztésre van szüksége.

Elmondása szerint óvodás korától hisz a reinkarnációban, és 19-20 éves korában kapcsolatba került az agykontrollal, a kineziológiával és a családállítással; az akupunktúrát az utóbbi évben próbálta ki először. Az alternatív medicina és a betegségek „lelki okai” kapcsán Adél azt mondja, ő „mindig is nyitott [volt] az ilyen dolgokra”. A pszichoszociális faktorok betegsége korai kialakulása, jellege (autoimmun) és az orvostudomány általi megmagyarázhatatlanság kapcsán kerültek magyarázó modelljébe: „Nem gondolom [...], hogy mindig a betegségnek van egy lelki oka, de nyilván mivel én így születtem [...], nem ebben az életemben történt velem valami olyan, ami ezt kiváltotta [...], igazából orvosilag azért a mai na-

pi nem tudják, hogy miért van ez a betegség. Vannak elméletek, de igazán pontosan nem tudják”.

Adél betegútján kétszer is felmerült a jelentésadás igénye, először, amikor tüneteiből hosszú idő után a biomedicina betegséget konstruált: „Elvileg rossz az, amikor diagnosztizálják az embert... hát én nagyon örültem, hogy végre valamit tudunk”. Látható milyen jelentős szerepe van a tünetek a domináns orvosi rendszer noszológiájára (betegségkategorizáció) általi besorolásnak, ugyanis enélkül a tünetek strukturálatlan Káoszában marad az egyén, nem képes értelmezni és kezelni állapotát. A jelentésadás második folyamata akkor indult el, amikor a nyugati orvoslás nem adott Adél számára kielégítő magyarázatot a betegség okára vonatkozóan. A betegnek általában igénye van a szemantikai (a szavak szintjén) és szemiotikai szempontból (a jelentések szintjén) érthető és elfogadható orvosi kommunikációra (Helman 1994), de jelen helyzetben a betegség oka a biomedicina számára ismeretlen. Adél elmondásában elfogadta, hogy betegsége „gyógyíthatatlan [...], meg együtt élek vele, de nem beletörődöm”, és ekkor elkezdődött saját „kutatása” olyan „nem hétköznapi témákban”, mely elindították önismereti útján „előző élete[i]” és „családi energetikai rendszer[e]” feltárásában.

A jelentésadás folyamata Kozmoszt építő elemény, mely igyekszik a betegség értelmezhetetlen kialakulásának és fennállásának Káoszt felülírni, az „elemzőképessége és tűrőképessége határát” (Geertz 2001) fenyegető helyzetet feloldani. „Azt gondoltam, hogy ez egy ilyen fejlődési folyamat, mondhatjuk úgy, hogy ez egy útvonal. Biztos, hogy van értelme annak, hogy ezt a betegséget kaptam, tehát, hogy nem csak úgy szívatnak odafentről, hanem tényleg valami értelme is van, hogy ebből lehet valamit tanulni, vagy valahova eljutni”. Adél szemszögéből a nyugati orvoslás magyarázó modelljének és terápiájának elfogadása a téletlenséggel és a tehetetlenséggel azonosult, míg az alternatív magyarázat konstruálása a tett, a haladás és a gyógyulás érzetével: „Örültem neki, hogy legalább van valami, ami mentén haladhatunk. Nyilván az orvostudományban, szedd a gyógyszert, oszt majd jobban leszel. Tehát itt akkor örültem, hogy van valami, amit tehetek, vagy valamit fölgöngyölíthetek, vagy valamivel foglalkozhatok, aminek a végén hátha a gyógyulás jön”.

Ahogy számos KAM-használó esetében, Adél szemében „önismereti” útja egygyé vált a gyógyuláshoz vezető úttal, az egészségkép az éni-deál „elérésében” vagy „megélésében” nyilvánul meg, mely „személyes fejlődés” révén érhető el. „Én azt képzeltem

mindig, hogy ha így fejlődöm, akkor képes leszek majd magamat meggyógyítani”; a komoly betegség pedig, mondja Adél, komoly személyes fejlődést tesz lehetővé. Betegüti helyzetei és döntései olyan szociális közegbe és olyan témák felé vitték, mely jelenségekkel egyébként nem került volna kapcsolatba. Adél szerint szomatikus problémájának pszichoszociális oka „fölgöngyöltésre” vár: „amit ha elvileg megoldok, akkor meggyógyulhatok [...], az orvostudományban ez a kapu nem volt nyitva, de természetgyógyászatban ott volt”.

Adél magyarázó modelljének kialakulásához főleg a kineziológia és a családállítás járult hozzá szervesen, valamint az önállóan végzett „kutatása” és ezen információk továbbgondolása. Az egyén általában azokat az információkat építi be oki teóriájába, melyekre diszponált. Adél első kineziológusnál szerzett élményét „furának” írta le, de mégis, meglévő diszpozícióját megerősítette: „Amikor először odamentem, rögtön egy olyan dolgot sikerült kiszedni, amit valójában tudat alatt tudtam, de tudatosan nem tudtam, egy ilyen családi dolgot, egy családtagom meggyilkolását”. Adél elmondásában tudott rokona huszonegy éves korában bekövetkezett haláláról, de a családnak ezzel a felével nem tartott kapcsolatot, így ez az információ gyerekkori emlékként maradt meg, melyről, az apjánál való puhatolózást követően megtudott további részleteket. A kineziológussal ko-konstruálták (közösben megalkották) a „sorsvállalás” oki teóriáját – a fiatalon eltávozott rokon nem élhetett, így Adél „szolidaritásból átvállalta energetikája” nagy részét: „Én sem élek... vérezgetek [...], őt lelőtték, volt vérzés, én is folyamatosan vérzek”. A gyógyuláshoz vezető út ebben a magyarázó modellben a „család energetikai rendszerének helyreállítása”, vagyis az évideál azon aspektusának elérése, melyet Adél „elengedésnek” tematizál, azaz „nem vállal szolidaritást” olyan események és emberek kapcsán, melyek megbetegítik. A magyarázó modell implicit prekonceptiója, hogy a test ad arról jelet, hogy mi az egészséges és az egészségtelen kapcsolódás a lélek számára.

Ebben a világ-, ember-, betegség- és egészségképben a szomatikus betegségek „mögöttes” vagy „igazi” okai úgy „táruulnak fel”, mint ahogy „egy hagymanak a rétegei”. Tehát ok-okozati szempontból a „lelki” tényező, a pszichoszociális esemény, mely akár egy „korábbi életben” következett be, hatással van a testre (is), mely traumatikus emléket megőriz a test, majd aktuális környezeti és pszichoszociális ingerek hatására „felszínre kerül”, azaz fizikai betegségben nyilvánul meg. A magyará-

zó modellek dinamikusak, ugyanis ahogy az egyén új, beépíthető információval találkozik, az oki teória változik, bővül, mely az egyénre a „mélyebb megértés” érzetével hat. „A vastagbélre azt mondják, hogy a büntudat szerve”, mondja Adél és költői kérdésnek tűnő kijelentést tesz: „Óvodás korban mitől lenne az embernek büntudata?” Elmondása szerint sok forrásból hallotta ezt a szervszimbolikai elgondolást és azt, hogy „meg kell keresni, mitől” alakult ki a büntudat. A családállítás során szóba került, hogy Adélnak prenatális ikrei voltak, ez az információ egybecsengett egy gyerekkori emlékével, hogy három (képzeltbeli) játszótársa volt mindig. A gyerekkori emlék prediszponálta arra, hogy az új információt összekösse a szervszimbolikai adalékkal, és magyarázó modelljébe építse: „Ez jött ki, hogy itt az ikervesztetteknel, nem mindenkinél [...], hogy van egy ilyen ’túlélők büntudata’, hogy ők nincsenek, de én vagyok, akkor én sem élek olyan jól”. Egy újabb szervszimbolikai értelmezés révén pedig a két oki teória („szolidaritásvállalás” és „ikervesztésből” származó „túlélők büntudata”) összefonódik: a vastagbél nem csak „a büntudat szerve”, hanem „a megemészthetetlen dolgok meg az elengedés” szimbóluma. Adél tehát betegségének okát a feldolgozás és az elengedés hiányával tematizálja.

Kriszta

Kriszta 50 éves, alkalmazott. Fájdalmat kezdett érezni a jobb keze két ujjában. Körülbelül két hónapja tartott ez a fájdalom, amikor más indok miatt ment házi orvosához, és ezt is megemlítette neki. Házi orvos a átutalta reumatológushoz, aki röntgenre és laborvizsgálatokra küldte, melynek eredményei nem mutattak gyulladást, így elmondásában annyit közölt vele, hogy a probléma „reuma”. Krémeket, gyógyszereket és különböző kezeléseket ajánlottak neki, amiket ki is próbált, de állapota csak rosszabbodott. A probléma kezdetétől számított egy év után másik reumatológushoz került, aki az autoimmun eredetű rheumatoid arthritist diagnosztizálta nála. Kriszta, sikertelen nyugati gyógymódok, hiányosnak ítélt orvosi magyarázatok, és több orvossal való kommunikáció után kétségbeesett: „Tehát az volt, hogy nem tudják, mi az oka, de gyógyíthatatlan”.

Három év után egy új, Kriszta számára megbízható házi orvos révén egy másik reumatológushoz került, aki felülírta az előző diagnózist: „Nem rheumatoid arthritisem van, hanem erozív arthritisem”, tudta meg. Kriszta első asszociációja és interpretációja szerint, „Ez az erozív, ugye nekem az

erózió, ez, az jutott eszembe, anno földrajz tanulmányaink során, ugye az erózió a kopás, mikor a hegyek, hogy kopnak, tehát hogy kopásos eredetű izületi betegség”. A reumatológus végül nem tudta őt fogadni, így a betegségre a háziorvossal kerestek rá a rendelőben, Kriszta elmondásában kevés információ áll rendelkezésre, ugyanis a reumára fókuszálnak a leírások. Nem sokkal később az Országos Reumatológiai és Fizioterápiás Intézetbe (ORFI) kapott beutalót, ezt sugárkezelés követte, majd az ORFI-ban egy újabb kezelési ciklusban részesült. A sikertelen eljárások közepette a betegség a hüvelykujja kivételével már az összes ujját érintette, ekkor újabb szakorvosokhoz került és végül egy „erős gyógyszert” írtak fel neki. *„Na, most ezt is megnéztem utána a neten, bár ne tettem volna [...]. Hát ezt a rákos nagybetegek kapják, ezt a gyógyszert, ez egy nagyon durva, erős gyógyszer [...], nagyon-nagyon sok mellékhatása van”,* mondja Kriszta.

Kriszta vonakodott ettől a gyógymódtól, nemcsak azért mert erősnek ítélte, hanem mert nem szeretett volna „gyógyszeren él[ni] évekig”. Amikor megkezdte a kúrát, volt szomszédnője édesanyja példáján keresztül éppen arról számolt be, hogy ez a gyógyszer függőséget okoz – Kriszta ekkoriban kapta meg egy akupunktőr telefonszámát egy ismerősétől. Korábbi életszakaszában Kriszta egyetlen személyen keresztül került kapcsolatba a KAM-mal, egy masszírozással, csontkovácsolással és kineziológiával foglalkozó hölgyön keresztül, aki derékfájdalommal kezelte. Krisztát – elmondása szerint – érdeklik „ezek a dolgok”, és bár „vakon nem [hisz] semmiben”, bevallása szerint nyitott volt e módszerek felé: *„Hagyom, hogy megismerjem, vagy hogy tapasztaljak valamit”.*

Az akupunktórhöz első konzultációra elvitte addigi leleteit, aki, Kriszta elmondása szerint *„ránézett, és akkor félre is tette”.* Kriszta betegútjával kapcsolatos narratívájában visszatérő elem, hogy a nyugati kezeléseket hatástalannak, az orvosokat pedig tanácsstalannak érezte. Az akupunktőr egy új orvosi rendszer diagnosztikájával és értelmezési keretével egy számára elfogadhatóbb betegségképet kínált fel, melyhez a szükséges bizalmat a HKO orvos a betegség etiológiájára fektetett hangsúllyal nyerte el. *„Tehát nem azt olvasta, hogy mit ír a [nyugati] orvos [...], magának jegyzetelt és utána rám nézett, hogy jó, ő ezt mindent ért [...], de még nem látja az okát. Hogy, miért, meg honnan indult. És ugye ez a lényeg, hogy MITŐL?”* Ezután az akupunktőr a betegségkép ko-konstrukcióját ajánlotta fel, azaz Krisztát bevonta a betegség oki teóriájának kialakításába:

„Mert ugye [...], a reumatológián, azzal kezdték, nem tudják, mitől van, és gyógyíthatatlan. Ez az eleje meg a vége. Az [akupunktőr] ugye azzal kezdte, hogy jó, őt nem érdekli az orvosi papír, a lelet, jó, tudomásul veszi, de én mondom el, én mit érzek, én mit gondolok”.

Végül a HKO orvos és Kriszta együtt konstruálták meg az oki teóriát: *„És akkor én mondtam neki, hogy szintén, mikor még én keresgéltem itthon a neten természetes gyógymód után, mert hogy az orvosok nem igazán tudnak nekem segíteni”,* és egy biorezonanciával foglalkozó hölgy honlapjára bukkant, mely a *„betegségek lelki okaival”* foglalkozott. Kriszta már számos helyről hallott erről, de ezen a honlapon konkrétan a reumáról és a kézben fellépő fájdalomról olvasott, így értelmezte: *„Mert hogy én mindenkinek meg akarok felelni, és mindenkinek én teszek meg mindent, és ugye a kézzel, mindent a kézzel csinálsz. És ugye nekem nemhiába a kezem beteg”.* Kriszta az első konzultáción ezt elmondta az akupunktőrnek, aki *„mosolygott csak, és bólogtatt, hogy jó, hát akkor ennyi”,* tehát konszenzusra jutottak a betegség oki teóriáját illetően. Betegútjában ez jelentős mozzanat volt, ugyanis mindaddig a nyugati orvoslás nem adott értelmezést és hatékony gyógymódot, és a két terápiaválasztási tényező közül az oki teória hiánya erőteljesebb szerepet játszott. A HKO oki teória hatása jelentősebb volt, mint egy új, „erős”, és Kriszta *„kutatása”* szerint hatékonyan ígérkező nyugati gyógymód – ezt jelzi, hogy a gyógyszeres kezelést az elején szakította meg, hogy akupunktúrával kezeltesse magát. Két összetett diszpozíciót szólított meg az első HKO konzultáció: 1) a gyógyszerfüggőségtől való félelméből táplálkozó „természetesség” iránti preferenciáját, és 2) a nyugati oki teória hiányából fakadó új betegségértelmezés iránti igényét. Mind a négy aspektusban a HKO egy potenciális megoldást ajánlott: gyógyszer nélküli, „természetes” gyógymód, mely ko-konstruált oki teóriát nyújtott egy eltérő orvosi rendszer betegségképével.

Kriszta pont a betegség kialakulása előttre datálja azokat a munkahelyi, családi és párkapcsolati problémákat, melyek *„gyültek”,* majd *„kijöttek”* (megnyilvánultak) ebben a szomatikus panaszban. Az akupunktúrák kezelése alatt Kriszta oki teóriája idővel és több forrás megismerésével elaboráltabb formát öltött: *„Úgy olvastam is, hogy tényleg így van, hogy én [...] mindig azt érzem, hogy én aranyos vagyok, kedves vagyok, és mindenkinek mindent szeretnék megcsinálni, és mindenkinek segítek, és mindig adok-adok [...], és én úgy érzem, hogy én meg nem*

kapok”. Interperszonális kapcsolataiban a gondoskodás gesztusait hiányolta, melyet saját erőfeszítései ellenére úgy érezte, nem kap meg – Kriszta oki teóriáját az „adás és kapás” jelenségei mentén tematizálja, melyet asszociáció révén összeköt kezeléssel, mert „mindent a kézzel csinál”. Látható, hogy a panaszos testrész fiziológiailag és kulturálisan determinált testhasználat, valamint szimbolikus értelmezése hangsúlyos szerepet játszik az etiológia konstruálásában, illetve legitimizálásában.

Amint az a pszichoszociális etiológiával rendelkező KAM-használók jelentős részénél jellemző, Kriszta is szembeállítja a gyógyszerzedést azzal, hogy „a betegség okát” kezeli: „Nem azt, hogy szedsz gyógyszert, és akkor, hú, majd nem fáj a fejed, hanem hogy miért fáj? A mélyét kell megkeresni, és hogy sok lelki oka van”. Jelenlegi élethelyzetében viszont a pszichoszociális etiológia még újszerű: nem volt ezelőtt komoly betegsége, a betegútja eddig a nyugati gyógymódok alkalmazásával zajlott, csak mostanában kezdett el olvasni és beszélgetni másokkal e témában, és magyarázó modellje még kialakulatlan abból a szempontból, hogy a betegséghez kapcsolt konkrét életeseményeket ebben értelmezze. „Tehát az kell, mert attól alakul meg tapasztal az ember, tehát az nem baj, hogyha nem nyílegyenes minden [...]. De mondjuk, tehát, ez nekem, úgy annyira összejött minden, tehát ez sok [...] azt érzem, hosszú-hosszú évek óta, hogy egyszerűen nem tudok kilépni innen”, meséli Kriszta könnyek között, és kérdi, hogy „most már nem bírom, hogy állok föl?”.

A Koszmoszá alakítás jelentősége

Adél többször hangsúlyozta: életútjában és a betegséggel folytatott küzdelemben jelentős tényező, hogy nagyon korán szembesült saját halálának gondolatával, ugyanis szerinte így olyan kérdéseken kellett elgondolkodnia, mint hogy „mi az élet értelme” és egyéb „nem hétköznapi témák”. Kriszta a halál és halál utáni elképzeléseken „annyira még nem gondolkod[ott]”: „Nem tudom, ez úgy már fölmerült mostanában többször bennem. Igazából nem, nem... tudom, tehát nem hiszek, hogy most másvilág, vagy mi van, tehát nem... mondjuk én így eleve ezt a halál témát azt úgy kerülöm, mert én azt nagyon nem bírom, az nekem, az nem megy [...], összeszorul a torkom, a szívem [...]. Én rosszul vagyok [tőle]”. Ennek ellenére, narratívája alapján feltételezhető, hogy diszponált arra, hogy a reinkarnáció beleépüljön magyarázó modelljébe: „[Arra gondoltam], hogy

mi rosszat tettem előző életemben, hogy ennyi csapás ér az utóbbi időben?” A kijelentést félig viccelődve mondta, de a beszélgetés során, mások példáján visszatért még rá.

Gyakran az, hogy az egyén hogyan értelmezi a környezetében lévő emberek betegségeit, nehézségeit, sokat elmondhat arról, hogy saját betegségének oki teóriáját minek alapján konstruálja, ugyanis az önmagunkra és másokra alkalmazott magyarázó modellünk általában homológ, Kriszta egyik barátnője példáját fejtette ki, akinek melldeganata lett „lelki okokból” – férje megcsalta és elváltak –, de a kérdésre, hogy a stressz vajon miért pont a mellét betegítette meg, Kriszta azt felelte, hogy „Igen, mondjuk azt, ennek nem olvastam annyira utána, hogy miért az. Ugye a nőiessége [...], mondjuk annyira nem ástam bele magam”. Egyértelmű meggyőződése volt, hogy barátnőjénél a daganatot ez az élethelyzet okozta, és újból látható a kulturálisan determinált testhasználat és szimbolika az érintett testrész (emlő) kapcsán. Kriszta egy másik példában egy kisbaba daganatos betegségtől bekövetkező haláláról számolt be: „Nem tudom, hogy az mi rosszat tett, mit vétett, kivel, mivel, annak miért..., még alig volt az életében valami, öneki mitől?”.

Kriszta saját betegsége és az általa említett példákban érzékelhető két fontos, az általános magyarázó modellje részét képező premissza: 1) a „lelki” jelenségek mintázatszerűen hatnak a testre (az érintett szerv/testrész „elmond” valamit a betegség „okáról”, lásd: saját keze, barátnője emlője), és 2) a betegség egyfajta büntetés (lásd: a gyermek példájában a „mi rosszat tett” gondolatkör). A betegség, mint büntetés érzékelhető saját betegségképében és interperszonális kapcsolatainak témájában is: „Megfogalmazódott így bennem, igen, hogy tehát én ilyen vagyok, hogy én nem tudok rossz lenni, én nem tudok bunkó lenni [...]. Tehát mit tettem olyat, amiért ezt csinálja?”. Az erkölcsi minősítés a két példában kialakulatlan, de már explicit – a betegség azokat sújtja, akik valamit „vétek”, vagy akik ellen „vétek” és feldolgozatlan trauma maradt. Önmagát még nem helyezte valamelyik kategóriába, még nem konstruálta meg oki teóriáját: „Tehát mit tettem olyat, amiért ezt csinálja? Versus „Én mit vétettem, amiért nem tud megbocsátani?” Ahogy a szomatikus panasz esetében is a „miért fáj?”, „mitől alakult ki [ez a probléma]?” volt a legfontosabb kérdés, úgy az élethelyzetei kapcsán is a miértetek megválaszolásának igénye bizonyul a legfontosabbnak. És még egyik tartományban sem érzi, hogy kielégítő válasz lenne.

A Káoszt, írja Geertz, képtelenek vagyunk kezelni, „Mivel az ember legjellemzőbb rendeltetése és legbecesebb birtoka a koncepció, a legféltettebb számára az, ha valami olyannal találkozik, amit nem tud értelmezni” (Geertz 2001). A miértekre keresett válasz sürgető a szenvedéssel járó betegségeknel, különösen akkor, ha nem áll rendelkezésre a domináns orvosi kultúra által nyújtott magyarázó modellt, melyet az egyénnek szabadságában áll elfogadni vagy elutasítani. Az egészség és az ideális én összekapcsolása éppen olyan gyakori, mint a betegség és büntetés összekapcsolása: „A szenvedés problémája könnyen átcsúszik a gonosz problémájába, hiszen ha a szenvedés elég komoly [...], erkölcsileg igazságtalannak tűnik, legalábbis a szenvedő számára” (Geertz uo.). A betegség okozta szenvedést Weber teodícea-fogalmával párhuzamba állíthatjuk (Weber 2005), vagyis azzal, hogy „az igazságtalan és tökéletlen társadalmi rend összeegyeztethetetlen az isteni gondviseléssel” (Geertz uo.). Hasonló paradoxon jöhet létre az egyén tapasztalati és gondolati világában, ahol „a dolgok tényleges és kívánatos helyzete között tátonog szakadék az aggasztó, a szakadék aközött, hogy szerintünk a különböző emberek mit érdemelnek és mit kapnak – feltéve, ha a jóról és rosszról alkotott fogalmainknak van értelme” (Geertz uo.). Tehát a betegség, amennyiben Káoszt idéz elő, vagy ahogy Kriszta fogalmazott, „*összeomlott az ember, persze, mert nem tudta hova tenni*”, próbára teszi az egyén erkölcsi normáit, akár egész világképét, és gyakran megváltoztatja tartalmát.

A jelentésadás tényezői

Láthattuk, hogy a pszichoszociális etiológia konstruálása voltaképpen a betegség révén létrejövő Káosz, az értelmezhetetlenség fenyegetése miatt alakulhat ki, amikor a világról és erkölcsről alkotott szimbolikus tartalmak meginognak a tapasztalati realitás tükrében. A két ismertetett esetben, a pszichoszociális elemeket hangsúlyozó magyarázó modellek kialakításában közös predisponálási tényező, hogy autoimmun, krónikus és jelenleg gyógyíthatatlannak minősített betegségekről van szó, továbbá a nyugati orvoslás nem rendelkezik olyan elaborált oki teóriával, mint más betegségek kapcsán. A leírt magyarázó modellek dinamikusan változó rendszerek, melyek az új életesemények (szomatikus, klinikai, interperszonális stb.), tapasztalatok és információk hatására módosulnak – de

milyen alapvető faktorok különíthetők el egy-egy oki teória konstruálásában?

A leírt esetekből kitűnik, hogy a betegség jellege (pl. krónikus), a betegség kezdete (korai életszakasz vs. felnőttkorban kialakuló), valamint a betegség gyógyíthatósága (a nyugati orvoslás rendszerében) erőteljes befolyásoló tényezők. Jelentős továbbá, hogy az egyén miként ítéli meg a számára javasolt nyugati gyógmódot, ezt elfogadja-e, és ha igen, milyennek ítéli meg hatékonyságát – ezek a faktorok is számos befolyásoló tényezővel bíró komplex jelenségek.

Kijelenthető, hogy a Káosz állapotát létrehozó betegség kiváltja a miértekre keresett válaszok utáni vágyat és növelheti a jelentésadás fontosságát. Ebben a folyamatban fontos, hogy az egyén hol és hogyan keres információt, miként szűri meg, valamint az információforrásokat milyen implicit és explicit kritériumok alapján minősíti. Az eseteírásokban számos példa illusztrálja, hogy azokra a tartalmakra, melyeket az illető végül magyarázó modelljébe integrál, gyakran predisponált volt: „*Valójában tudat alatt tudtam, de tudatosan nem tudtam*”, írja le Adél az információt, melyet a kineziológusnál kapott. Ezt támasztja alá Kriszta korreláló példája a „*rákos nagybetegek*” gyógyszerre kapcsán – szomszédnője személyes története validálta saját (szintén predisponált) kutatómunkájának eredményét: „*erős mellékhatásokat*” és függőséget okoz.

A specifikus oki teória konstruálásában fontos szerepe van a személyes asszociációnak és/vagy az érintett szervvel/testrésszel kapcsolatos emlékeknek. Kriszta esetében jelentős kép az „*erozív*” szó kapcsán felbukkanó „*földrajz tanulmányok*”, ahogy a „*hegyek kopnak*”, az időjárás és egyéb viszontagságokkal, igénybevétellel létrejövő kopás, melynek szimbolikus értelmezése a keze adás-kapás tematizációjában is megjelenik. Adél, a különböző önismereti és gyógyító módszerek révén felelevenített, rokonához fűződő gyerekkori emléke a vérzéssel kapcsolatos: „*Én sem élek... vérezgetek [...], őt lelőtték, volt vérzés, én is folyamatosan vérezek*”. Ezek az asszociációk diszpozíciókat képeznek, melyek hatással vannak arra, hogy miként ítéli meg az információt, mellyel találkozunk: az implicit kérdés az, integrálható-e a meglévő magyarázó modellbe?

A pszichoszociális oki teória erőteljesen támaszkodik a kulturálisan determinált testhasználatra (vö. Mauss 2000), valamint az egyén fiziológiai és anatómiai elképzeléseire. Adél betegsége a bélrendszerét érinti, melyet ő a „*megemészthetetlen dolgokkal*” hoz összefüggésbe, Kriszta pedig

keze betegségét a „túl sok adás”-sal és „túl kevés kapás”-sal tematizálja. Más HKO-t alkalmazó, pszichoszociális etiológiával rendelkező betegeknel is hasonló szimbolika alakul ki absztrakció révén: „*a máj méregtelenít*” (a „*mérget nem tudom elengedni*”); a fülben jelentkező panasz valami „*meghallásával*” kapcsolatos („*nem akarom meghallani*” vagy „*túl sokat hallgatom*”); vagy a láb esetében az „*előrelépés, haladás*” asszociációjával. Hasonlóképpen, az egyén anatómiai ismeretei is szerepet kaphatnak a betegségértelmezés kialakításában, például: „*a vese páros szerv... párkapcsolati gondok lehetnek*” a betegség mögött.

Amikor a testhasználatról, fiziológiáról, vagy anatómiáról már távolabbi asszociációra épül a szimbolika, valószínűleg az adott KAM medikális rendszere is hatással van a betegségértelmezésre. Elterjedt elképzelés a HKO világában, hogy a tüdő betegségei, gyengeségei a „*szomorúsággal*” kapcsolatos problémákat jelölnék. Ez azért van, mert a HKO orvosi rendszere az affektív tartományra is kiterjed, és összefüggésbe hozza ezt a szervet ezzel az érzellemmel. Az ilyen kultúraspecifikus (rész-) információk hatással lehetnek a pszichoszociális etiológia konstruálására. Továbbá számos elképzelés terjedt el a testszimbolikával kapcsolatban, például, ha a betegség a test jobb oldalát érinti, akkor a „*maszkulin/apa/külvilág*” tartományban található a pszichoszociális probléma, ha a bal oldalát, akkor a „*feminin/anya/önmagunk*” tartományban kell keresni az okot. Ez a fajta testszimbolika eltérő tartalmakkal bír a különböző KAM szubkultúrákban, és jóllehet a beteg az interneten, könyvekben, magazinokban, televízióban találkozhat ezzel a témával, korántsem biztos, hogy magyarázó modelljébe integrálja.

A magyar nyelv testtel kapcsolatos kifejezései, közmondásai viszont minden magyar beteg pszichoszociális oki teóriájára hatással vannak, csupán eltérő módon és mértékben. Adél esetére visszatérve, prominens szerepet kapnak az „*emésztés*”, a „*feldolgozás*” és az „*elengedés*” jelenségeit leíró kifejezések; míg Krisztánál a kézzel végzett tevékenységek idiómái: a „*kezet nyújt*”, „*kezeskedik*”, „*kézhez kap*” mind direkt vagy indirekt módon befolyásolják a „*kéz*” szimbolikus tartalmát. A nyelv nemcsak tükrözi, ahogyan egy kultúra gondolkodik, hanem befolyásolja is azt (vö. Sapir-Whorf hipotézis) – ez a kétirányú hatás az egyén szintjén is megvalósul.

Tehát a pszichoszociális oki teóriát és a betegség magyarázó modelljét befolyásolják a betegség

specifikumai (jellege, kezdetének időpontja, tünetei stb.), az egyén viszonyulása a domináns medikális rendszer által kínált magyarázó modellhez és protokollhoz, a beteg meglévő kulturális és egyéni diszpozíciói, az érintett terület kulturális testhasználat, a kapcsolódó fiziológiai és anatómiai elképzelések, medicina-specifikus elképzelések (affektív elemek, test- és szervszimbolika stb.), valamint anyanyelve (vagy akár a tanult nyelvek) idiómái. A faktorok mindegyikét, sőt, magát a percepciók folyamatot is átítatja az információsűrűs komplex jelensége, melyet szintén erőteljesen befolyásolnak a kulturális és egyéni diszpozíciók. A magyarázó modellek a pszichoszociális etiológia tekintetében is dinamikus rendszerek, melyek eltérő mértékű plaszticitással rendelkeznek.

Énideál és a betegség mint „tanító”

A pszichoszociális etiológia, mint a betegségkép része, hogyan illeszkedhet a világképbe? Amennyiben az énideál „*tanulás*” általi elérése az egyén számára megfogalmazott cél, a betegség, ugyanúgy, mint a többi életeseemény, „*tanító*” céllal történik. „*Azért vagyunk, és azért kapjuk ezeket a különböző nehézségeket meg problémákat, mert azzal még nekünk még valahogy dolgunk van, merthogy valamiért még azt nem tudtuk úgy megoldani, ahogy azt kéne*” mondja Anikó, 41 éves, tartós nőgyógyászati panaszokból meggyógyult alkalmazott. Esetének vinyet-tája:

„*Mindig visszatért ez a probléma és nem tanultam belőle, hogy mi lehet, míg egyszer csak valamilyen [...] beszélgetés során [...] elkezdett bennem ez így kikerülődni, hogy de hát ez azért van, mert én ezt meg ezt csinálom, meg ilyeneket gondolok magamról, meg a kapcsolatomból [...]. És ahogy ezt így megértettem, és elkezdtem ezzel úgy foglalkozni, hogy tudatosan [...], tehát nem gyógyszereket szedni, akkor egyszer csak elhatároztam, hogy na én akkor ezt most így leteszem, és elegendő van belőle és megoldom. És [...] egy-két hét alatt úgy eltűntettem magamból ezt a betegséget, hogy azóta se jött így elő bennem. Tehát [...] valahogy ezt így sikerült magamban tisztázni, vagy rájönnöm, hogy mi a dolognak a gyökere és odáig lemenni és azt megoldani és utána minden így egy csapásra megoldódott*”.

Narratívájából kitűnik, betegségképének hangsúlyos eleme: a szomatikus problémának pszichoszociális „*gyökere*” van és a betegség egy általa konstruált ideális intra- és interperszonális viszo-

nyulásra „tanítja”. Anikó is szembehelyezi egymással a betegség „tudatos” és „gyógyszeres” kezelését, mely sok pszichoszociális etiológiával rendelkező egyénre jellemző attitűd. A vinyettából kiderül az is, hogy Anikó fizikai gyógyulásélményét az affektív tartományban lokalizált érzelmi ok „elengedésével”, „megoldásával” konstruálja. Egy betegség specifikus oki teóriája akkor éri el a legkevésbé plasztikus formáját, azaz akkor nyerheti el „végső” tartalmát, amikor retrospektív magyarázó modelltől van szó, tehát a gyógyulás már bekövetkezett, utólag értelmezi az egyén, hogy mi történt és miért.

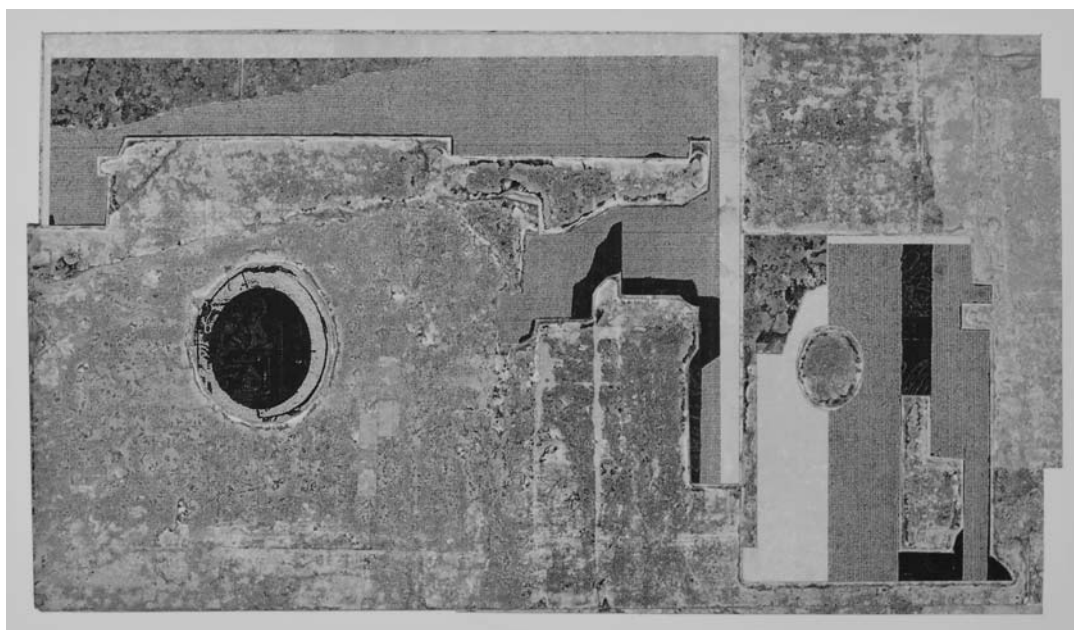
Összegzés

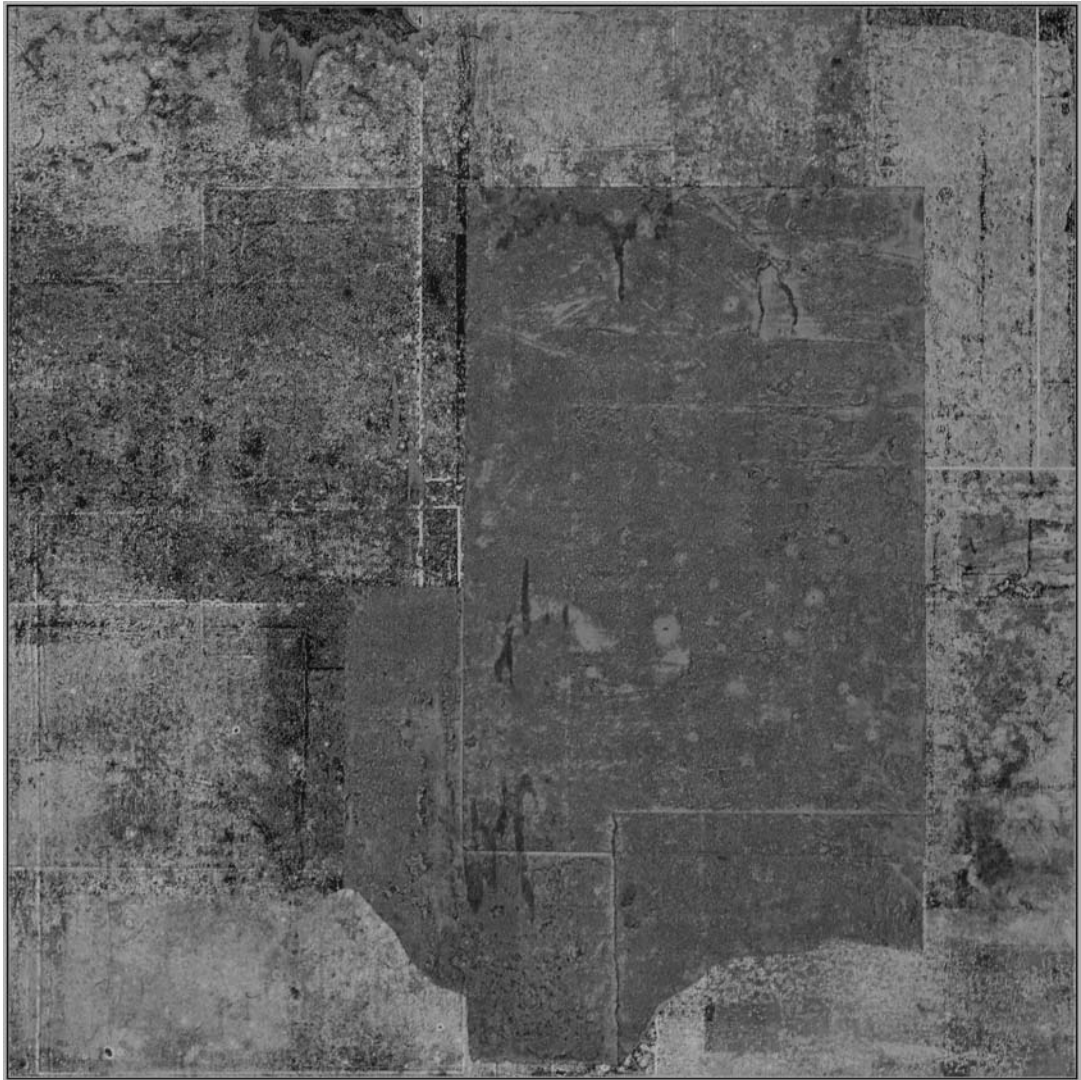
A miértek megfogalmazásában léphet leginkább interakcióba az egyén betegségképe (vö. „a szenvedés problémája”) és világképe (vö. „a gonosz problémája”). Az olyan globalizációs folyamatok, mint a nagymértékű policentrikus információtermelés és információáramlás, a plurális egészségügyi rendszer és ennek piacán egyre differenciáltabb és népszerűbb komplementer és alternatív medicina, hatással vannak az individuuum egészségügyi témákkal kapcsolatos döntéseire, attitűdjeire is. A hagyományos kínai orvoslás és számos egyéb KAM tekintetében a terápiaválasztásban jelentős szerepet játszik a „természetesség” és a „holizmus” diszpozíciója. Az előbbi diszponálhatja a beteget a gyógyszerek (vagy akár magának a nyugati orvoslásnak) elutasítására, az utóbbi pedig pszichoszociális elemekkel hangsúlyos etiológia felé vonzza. Amellett, hogy bizonyos koncepciók (pl. karma, energiaképzetek) integrálása fontos a magyarázó modell konstruálásában, a betegség jellege, időzítése, pszichoszociális és klinikai kontextusa is prominens szerepet játszik. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a szomatikus tartományunkból származó tapasztalataink formálják a kognitív tartományunkban helyet kapó magyarázó modellünket, és ez fordítva is igaz: betegségképünk hatással van arra, miként észleljük és értelmezzük a testünkben zajló folyamatokat.

Felhasznált szakirodalom

- Bishop, F. L. – Yardley, L. – Lewith, G. T. 2010 Why consumers maintain complementary and alternative medicine use: A qualitative study. *Journal of Complementary and Alternative Medicine*, 16(2):175-182.
- Clarke, T. C. – Black, L. I. – Stussman, B. J. – Barnes, P. M. – Nahin, R. L. 2015 Trends in the use of complementary health approaches among adults: United States, 2002–2012. *National health statistics reports; no 79*. Hyattsville, M.D., National Center for Health Statistics.
- Csordas, T. J. 1997 *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press, California.
- Eardley, S. – Bishop, F. L. – Prescott, P. – Cardini, F. – Brinkhaus, B. – Santos-Rey, K. – Vas, J. – von Ammon, K. – Hegyi, G. – Dragan, S. – Uehleke, B. – Fønnebo, V. – Lewith, G. 2012 A systematic literature review of complementary and alternative medicine prevalence in EU. *Forschende Komplementarmedizin*, 19. Suppl. 2:18-28.
- Eliade, M. 2006 *Az örök visszatérés mítosza*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Eriksen, T. H. 2001 *Small places, large issues: An introduction to social and cultural anthropology*. Pluto Press, London.
- Frass, M. – Strassl, R. P. – Friehs, H. – Müllner, M. – Kundi, M. – Kaye, A. D. 2012 Use and acceptance of complementary and alternative medicine among the general population and medical personnel: a systematic review. *The Ochsner Journal*, 12(1):45-56.
- Furnham, A. – Vincent, C. 2000 Reasons for using CAM. In Kelner, M. – Wellman, B. – Pescosolido, B. – Saks, M. eds. *Complementary and Alternative Medicine: Challenge and Change*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 61-78.
- Garro, L. C. 2000 Cultural Meaning, Explanations of Illness, and the Development of Comparative Frameworks. *Ethnology*, 39(4):305-333.
- Geertz, C. 2001 *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó Budapest.
- Hajer, M. 2003 Policy without polity? Policy analysis and the institutional void. *Policy Sciences*, 36(2):175-195.

- Hegyí, G. – Fonnebo, V. – Falkenberg, T. – Hok, J. – Wiesner, S. 2013 A komplementer medicina jogállása és szabályozása Európában. *Lege Artis Medicinae*, 23(7–8):350-363.
- Helman, C. G. 1994 *Culture, health and illness*. Butterworth-Heinemann, Oxford.
- Kleinman, A. 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*. University of California Press, Berkeley.
- Mauss, M. 2000 *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- McGuire, M. B. 1988 *Ritual Healing in Suburban America*. Rutgers University Press, New Brunswick.
- Molassiotis, A. – Fernandez-Ortega, P. – Pud, D. – Ozden, G. – Scott, J. A. – Panteli, V. – Margulies, A. – Browall, M. – Magri, M. – Selvekerova, S. et al 2005 Use of complementary and alternative medicine in cancer patients: a European survey. *Annals of Oncology*, 16:655-663.
- Molnár A. K. 1998 Új vallási jelenségek. In Lugosi Á. – Lugosi G. szerk. *Szekták, új vallási jelenségek*. Pannonica Kiadó, Budapest, 16-28.
- Thomas, K. J. – Nicholl, J. P. – Coleman, P. 2001 Use and expenditure on complementary medicine in England: a population based survey. *Complement Ther Med*. 9:2-11.
- Tindle, H. A. – Davis, R. B. – Phillips, R. S. – Eisenberg, D. M. 2005 Trends in use of complementary and alternative medicine by US adults: 1997–2002. *Altern Ther Health Med*. 11(1):42-49.
- Varga O. E. 2007 *A természetgyógyászat integrációja a modern medicinába, különös tekintettel az orvostudományra és a hazai jogi szabályozásra*. PhD értekezés. Debreceni Egyetem, Orvos- és Egészségtudományi Centrum, Népegészségügyi Kar, Magatartástudományi Intézet.
- Weber, M. 2005 *Vallásszociológia*. Helikon Kiadó, Budapest.
- van Wolputte, S. 2004 Hang on to your self: of bodies, embodiment, and selves. *Ann. Rev. Anthropol.*, 33:251-269.
- Zörgő S. – Györfly Z. 2016 Gyógyítók a komplementer és alternatív medicináról – kvalitatív elemzés eredményei alapján. *LAM*, 26(9-10):421-428.





ROMA PÉLDAKÉPEK ÉS IDENTIFIKÁCIÓS MINTÁK

Absztrakt

A tanulmány célja a roma kultúrában előforduló példaképtípusok bemutatása. A szerző alapvetően két fő típust külön el egymástól: a hivatalos tudás (official knowledge) és az informális tudás (informal knowledge) alapján keletkező roma példaképtípusokat. Előbbi kategóriába sorolja a történelmi hősokeket, művészeket, sztárokat, míg utóbbiba a hétköznapi hősokeket (unheroic heroes). A tanulmány egyik fő megállapítása, hogy az előbbi kategóriában létező roma példaképtípusokról a romák vagy felszínes ismertséggel rendelkeznek csupán (pl. történelmi hősokekről, művészekről), vagy azok csak egy olyan, sztereotipikus roma képet sugároznak (pl. sztárok), ami alkalmatlanná teszi őket arra, hogy a roma integrációt elősegítsék. Mindezek után a katolikus hitre tért szendrőládi cigány cursillo-s kórus közösségformáló hatásain keresztül mutatja be, hogy a hétköznapi hősokek miként elégíthetik ki a roma kultúrában csak felszínesen jelenlévő történelmi hőskultusz identitásformáló hatását, és ennek következtében milyen módon válhatnak a roma integráció alapköveivé.

Abstract

The aim of the study is to present exemplary figures found in Roma culture. The author distinguishes two main types: Roma exemplary figures arising from official knowledge and from informal knowledge. He includes in the former category historical heroes, artists and stars, while the latter comprises everyday heroes (unheroic heroes). One of the main conclusions of the study is that the Romas either have only superficial knowledge of the Roma exemplary figures existing in official knowledge (e.g. historical heroes, artists), or they project a stereotypical image of Romas (e.g. celebs), that make them unsuited to promoting Roma integration. Then, through the example of the community-shaping influence of the Cursillo chorus of the Gypsies in Szendrőlád who have converted to Catholicism, he shows how everyday heroes can provide the identity-shaping influence that is present only superficially in the cult of historical heroes, and as a consequence how they can become foundation stones of Roma integration.

„Az én zeném színvak, legyen mindenki színvak!”
(LL.Junior)

„Decolores. Színes, pompás az élet”
(Cursillo induló)

Első ízben 2013. október 19-én rendezték meg Magyarországon a Roma büszkeség napját. Nagyjából ezer roma származású személy vonult keresztül Budapest utcáin. A rendezvény főszervezője, Setét Jenő hangsúlyozta, hogy a menettel egyrészt a romák öntudatát szerették volna megerősíteni, másrészt, a többségi társadalomban kialakult negatív előítéleteket kívánták lebontani. „A romáknak van okuk arra, hogy büszkéek legyenek – mondja Setét –, hiszen számtalan olyan kulturális és történelmi teljesítményt nyújtottak, amire büszkéek lehetünk az ország életében, és rendkívül kevés azon pillanatok száma, amikor ezeket fölmutatni, megmutatni, láthatóvá tenni tudjuk. Eldöntöttük, hogy kijelölünk egy napot, amikor elmondjuk a többi roma embernek, hogy miért kell büszkének lenni arra, hogy ők a roma közösséghez tartoznak, a nem roma honfitársainknak pedig megmutatjuk azokat a kulturális, történelmi értékeket, amelyek mentén szervezni szeretnénk az identitásunkat”.¹ A Roma March a cigányság rendkívül negatív megítélése ellen a romák kulturális értékeit, művészeti és történelmi kiválóságait kívánta felidézni. A felvonulók transzparenszekkel, cigány zászlóval meneteltek, sokak kezében egy-egy roma híresség képe, amit a szervezők osztogattak szét. A képeken több ismerős arcot is találhattunk: Charlie Chaplin, Michael Caine és Elvis Presley mellett olyan népszerű magyar énekesek arca tűnt fel, mint Caramel, LL. Junior vagy Gáspár Laci.² A képekről viszont feltűnően hiányoznak a magyarországi romákhoz kötődő történelmi személyiségek. Ha mindezek után a roma hősokek után kezdünk el kutakodni, a különféle honlapok között többek között Yul Brynner, Andrea Pirlo,

1 https://www.youtube.com/watch?v=9pJA_rxb8UI (Letöltés 2016. október 4.)

2 Caramel, LL. Junior és Gáspár Laci is népszerű pop énekesek, akik nyíltan felvállalták cigány identitásukat. Nem csak a magyarországi romák körében számítanak kiemelkedően népszerű előadóknak, hanem a többségi társadalom szemében is.

Robert Plant vagy Bill Clinton képével találkozunk.³ Óhatatlanul felmerül a kérdés, vajon tényleg ők a legalkalmasabb példaképek, akiket a magyarországi romák elé lehet állítani?⁴

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy magyarországi példákön keresztül megválaszolja a kérdést, vajon az orientációs pontként szolgáló roma történelmi szereplők hiányát milyen mértékben pótolhatják a kortárs roma hírességek? Célja továbbá egy vallásos kisközösség példáján keresztül bemutatni a hétköznapi hősök lehetséges hatásait az identitásformálódásra.



1. ábra: Charlie Chaplin, Bob Hoskins és Csányi Sándor filmszínészek plakátja a 2013-as Roma Büszkeség Napján.

(Forrás: [http://szinesgyonyok.hu/portfolio-items/roma-pride-roma-buszkeseg-napja/#iLightbox\[gallery-1\]/6](http://szinesgyonyok.hu/portfolio-items/roma-pride-roma-buszkeseg-napja/#iLightbox[gallery-1]/6))

A példaképekről

A példaképek és hősök tanulmányozása ingoványos terepe az identitáskutatásnak. A hősök különféle típusai ugyanis amellet, hogy egyértelműen reprezentálják egy adott kor társadalmi fejlődésének pillanatnyi állapotát és mintát adnak a nemzeti identitás fejlődésének, csak egy felszín mutatnak és semmiképp sem tárják fel az identitásfejlődés mélyben zajló folyamatait. Kiindulási pontként szükséges emiatt megfogalmaznunk, hogy a különféle hősök kultusza iránymutató lehet ugyan, de nem a megoldás az aktuálisan zajló politikai, kulturális átalakulások során. A hősök egyértelműen

3 Többek között a magyar Roma Sajtóközpont honlapján is.

4 A tanulmány megszületését az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíja, valamint a Fulbright Scholarship támogatta.

az egyéni és etnikus nemzeti azonosságtudat orientációs pontjai, a személyükön keresztül manifesztálódnak és válnak a hétköznapi emberek számára is megragadhatóvá az általános erkölcsi normák és viselkedési minták, ám sem a hétköznapi élet, sem a rendkívüli események (pl. forradalmak, háborúk, hirtelen változások, gazdasági válsághelyzet) idején nem nyújthatnak olyan konkrét segítséget, amely az egyént képes lehet kiragadni adott életkörülményeiből. Mentális, szociálpszichológiai hatásuk nem lebecsülendő, hiszen saját példájukon keresztül jelentős motivációs forrásnak is számíthatnak, ám egy halmozottan hátrányos település lakossága csak azért, mert tiszteli történelmi hőseit, még nem feltétlenül lesz képes kitörni saját helyzetéből. Ennek következtében hangsúlyoznunk kell, hogy a (magyarországi) roma lakosság számára sem a roma hősök megléte, vagy hiánya jelenti a legfőbb alapot etnikus identitásuk kialakulásához, ám az erőteljesen hozzájárulhat annak megerősödéséhez vagy éppen gyengüléséhez. Mindezek mellett fontos kiemelnünk, hogy semmiféleképpen sem beszélhetünk általánosságban véve *a példaképről* vagy *a hősről*, valamint *a példakép* vagy *a hős hatásairól* a közösségi identitás alakulása terén, hiszen a példaképeknek is több fajtája létezik. Egyrészt vannak, akiket a hivatalos kultúra (official knowledge) kreált és propagált, mert valamely jelentős történelmi eseményben központi szerepet játszottak. Példának okáért a forradalmak, szabadságharcok élén minden esetben hős vezetők néztek szembe az ellenséggel, kockáztatták az életük másokért; a középkori mártírok életük adták hitükért és közösségükért, példát mutatva és erőt adva másoknak. Életük emlékeit évszázadokon keresztül megőrizték a krónikák, legendák, történelemlékönyvek, múzeumok; tereket, utcákat, intézményeket neveztek el róluk, sok esetben kultusz épült ki tiszteletükből. Mellettük éltek és élnek olyan hősök, akik a nép körében lettek híresek, a hivatalos tudástól, politikai rendszerektől függetlenül, teljes egészében az informális tudáson alapulva. Róluk legendák, történetek, balladák születtek a népi kultúrában, ám az esetek egy jelentős részében emléküik kevesebb, mint egy évszázad alatt elhalványult, elfelejtették őket. Kultuszuk rövid életű, gyakran megmarad szubkulturális keretek között.

Ha a hivatalos kultúra és az informális kultúra példaképtípusait szeretnénk áttekinteni – ami nem azonos a hóstípusokkal! – előbbibe tartozónak tekinthetjük:

1. a történelmi szereplőket a profán és a vallási szférából egyaránt (pl. uralkodók, politiku-

- sok, hadvezérek, vallási szereplők, szentek, boldogok)
2. művészeket, tudósokat, feltalálókat
 3. a sztárokat (pl. énekesek, színészek, sportolók, modellek)⁵
 4. a populáris kultúra műfajaiban elterjedt kitüntetett személyeket, hőskaraktereket, így képregényhősöket, pl. Superman, Spiderman, filmhősöket.

Erre a négy példaképtípusra alkalmazhatók M. Gregory Kendrick⁶ tézisei a hősök közös jellemzőiről, melyek: (1.) they are not ordinary people; (2.) they do things that most people either cannot or will not do; (3.) they dedicate their lives to some abstract ideal – glory, god, excellence, beauty, the end of history; (4.) they defend status quo or create a new one; they are accorded in life special honors, privileges, and wealth by their peers and inferiors and (5.) they enjoy a measure of immortality after death through cults, monuments, stories, poems, and songs.

Míg előbbiektől elválva, az informális tudáson – a korábbi korszakokban a népi kultúrában, ma populáris kultúrában – alapuló példaképek lehetnek:

1. korábbi népi hősök (pl. banditák)
2. hétköznapi hősök (tűzoltók, mentősök, orvosok, szociális munkások, szerzetesek, nővérek stb.).

Rájuk az előbbi csoporttal ellentétben jellemző, hogy (1.) hétköznapi emberek; (2.) olyan dolgokat tesznek, ami nem feltétlenül számít rendkívülinek; (3.) életüket mások segítésének szentelik; (4.) tetteikért különösebb anyagi, erkölcsi elismerésben általában nem részesülnek és (5.) ismertségük gyakran megmarad kisebb szubkulturális szinten, kultusz nélkül.

A példaképtípusok két fő csoportja között persze létezhetnek átmenetek, hiszen a felülről propagált hőskultusz, vagy szentkultusz az esetek döntő többségében már meglévő tömeges attitűdökre épülnek rá, illetve a hivatalos kultúra által kreált hőskultusz is sok esetben a populáris kultúra részévé válik. Összefoglalóan a példaképpé, hőssé váláshoz szükséges

5 A listából szándékosan maradnak ki a celebek, vagy Chris Rojek terminológiájával „celetoidok” (Rojek 2001). Rájuk már teljes mértékben igaz, hogy ismertségük alapja hírhedségük. Ennek megszerzéséhez már nem valamely pozitív képességüket (pl. sport, zene, színészkedés terén) használják fel, hanem sok esetben megbotránkozató viselkedésük miatt kapnak rövid idejű médianyilvánosságot.

6 Kendrick 2010.

értékekből, erényekből kiindulva megállapíthatjuk, hogy a példaképek olyan személyek, akik önmagukat háttérbe helyezve alapvetően másokat, tágabb közösségüket szolgálják, és ezért akár a szenvedést, saját életük kockáztatását is vállalják. Alapvetően lehetnek vélt vagy valós személyek, történelmi, mitikus, mesei, mondai hősök, akiket szélesebb tisztelet, kultusz, rajongás vesz körül, vagy lehetnek hétköznapi hősök, atipikus hírességek, vagy „unheroic heroes”, akiket vagy csak kisebb közösség ismer, vagy név nélkül, általános erényeik, jellemzőik alapján válnak tisztelet tárgyává – mint pl. a tűzoltók, katonák, orvosok. Ezek az erények, a hősiesség (heroism) – ahogy a pszichológus Philip Zimbardo meghatározta – „means taking action on the behalf of others for a moral cause, aware of possible risks and costs and without expectation of gain”.⁷

Példaképtípusok a cigányság körében

A HIVATALOS KULTÚRA PÉLDAKÉPEI

Ha mindezek után a cigányság – esetünkben a magyarországi cigányság – felé fordulunk és elemzés alá vesszük, hogy mely típusok találhatók meg esetünkben, a következő eredményt kapjuk.⁸ A hivatalos kultúra példaképei közül:

1. A *történelmi szereplők* gyakorlatilag teljes mértékben hiányoznak, aminek egyértelmű magyarázata a cigány történelmi emlékezet alapvetően orális voltában kereshető. Mint ismert, a cigány történelem nem rendelkezik saját történelmi forrásokkal, hiányoznak azok a művek, melyek megőrizték volna történelmük jelentős szereplőinek emlékét. Ennek következtében történelmi emlékezetük is más jellegű, mint a befogadó magyar kultúráé. Míg a magyarság esetében – és az európai kultúrkörben – azt tapasztalhatjuk, hogy a népi történelmi emlékezet alapvetően személyközpontú, azaz a legfontosabb eseményeket rendszerint egy-egy történelmi szereplővel párosítja, addig a cigányság ebből a szempont-

7 <http://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/too-hard-for-science-philip-zimbardo-creating-millions-of-heroes/>

8 Az eredmények két éven keresztül tartó kérdőíves lekérdések (250 db) és személyes interjúk alapján készültek. A kérdőívek a magyarországi romák körében ismert cigány származású hírességek kultuszával, a személyükhöz kapcsolt értékekkel, attitűdökkel foglalkoztak. Vizsgálták, hogy mekkora ismertséggel rendelkeznek a cigány történelmi hősök a magyarországi romák körében.

ból teljes mértékben eltérő módon, gyakorlatilag történelem nélküli népként emlékezik. Száraz megjegyzi hogy ennek oka a saját írásbeliség hiánya mellett a *mulo*, a halottakkal kapcsolatos félelmekben, a róluk való hallgatás kötelességében is rejlik. „A cigányokat nem érdekli a múlt. A mával kell törődni, esetleg a holnappal. A múlt nem érdekes. A hallgatás törvénye persze nem azonnali felejtés, hiszen a halott emléke nagyon is él. [...] A *mulo*, a hangosan emlékezés tilalma megakadályozza a cigányokat abban, hogy a múlt tanulmányozásában elmerüljenek, így hát történelmi emlékeztük igen rövid”.⁹ Mindezek mára – a hagyományos hiedelemrendszer fukálásával – ugyan változnak, a *mulo* is veszített szimbolikus jelentőségéből, ám egykori működése máig is érezteti hatását. A cigányok történelmi emlékezete gyakorlatilag a hagyományos (írás nélküli) társadalom történelmi emlékezetével mutat hasonlóságot (három-négy generáció), annyi különbséggel, hogy az egykor valós személyeken alapuló történelmi hőmondáik, vele együtt hőseik hiányoznak. Léteznek ugyan hősi tetteket végrehajtó cigány származású történelmi szereplők, akiknek emlékeit megőrizték a magyar leírások, ám – a felvett kérdőíves vizsgálataink alapján megállapítható, hogy – e személyek ismertsége a cigányság körében elenyésző. Többek között sem Lippai Balázs kapitányról,¹⁰ sem Sárközi Ferencről, Kossuth cigányhadnagyáról¹¹ nem rendelkeznek olyan mértékű tudással, ami alapján feltételezhetnénk, hogy a cigányság számára tetteik, viselkedésük orientációs pontként működhetnének. Egyetlen kivételt talán az 1997-ben boldoggá avatott Ceferino Giménez Malla (1861–1936), cigány nevén El Pelé jelenti, aki katolikus hite miatt halt mártírhálalt a spanyol polgárháború idején. Boldog Ceferino a romák patrónusa, talán az első és egyetlen nemzetközi roma hős, ám esetében szükséges megjegyeznünk két tényezőt. Egyrészt, kultusza még alakul, a római katolikus egyház használja ugyan cigánypasztorációja során, ám maga a katolikus cigánypasztoráció is gyermekcipőben jár még csupán. Másrészt figyelembe kell vennünk, hogy nem minden roma személy vallásos, és a vallásos romák

9 Száraz 2007:17.

10 Lippai Balázs hajdúkapitány a Bocskai-szabadságharc (1604–1606) egyik alvezére volt, akit Bocskai István valószínűleg túlzott megerősödéséért 1605-ben kivégeztetett.

11 Sárközi Ferenc (1820–1897) cigányzenészt Kossuth Lajos az 1848–49-es szabadságharc idején tette meg hadnaggyá és a hadseregben szolgáló cigányzenészek vezetőjévé. Több ütközetben is részt vett.

sem mind római katolikusok. Ennek következtében Boldog Ceferino csak a hitüket aktívan gyakorló romák számára nyújthat hatékony viselkedési mintát. Persze, ezen a ponton egy újabb kétség nehezíti az objektivitást célzó értelmezést, nevezetesen az, hogy vajon napjainkban a szentkultusz mennyire rendelkezik még olyan aktív viselkedést és véleményt aktívan formáló hatással, mint feltételezhetőleg rendelkezett korábbi korszakokban?¹² Mennyire tud Ceferino kultusza az individuális szinten konstruálódó vernakuláris vallásosság szerves részévé válni, vagy mennyire marad meg „pusztán” a hivatalos emlékezet és tisztelet szintjén?¹³

2. *Művészek, tudósok, feltalálók* közül gyakorlatilag csak az előbbiekkal találkozhatunk. A cigány zene kapcsán a művészek, prímások, cimbalmosok stb. már évszázadok óta jól ismertek és közülük a legnevesebbek (pl. Czinka Panna, Rigó Jancsi, Dankó Pista) már a hivatalos emlékezet részévé is váltak, utóbbi nevét szobrok, terek, utcák őrzik országszerte. Ismertségük, a cigányság hétköznapi kultúrájában való jelenlétük ugyanakkor ambivalens eredményeket mutat. A felvett kérdőívek alapján Czinka Panna vagy Rigó Jancsi ismertsége felszínes (9%), velük szemben Dankó Pista azonban már jól láthatóan a roma öntudat és múltszemlélet egyik alapkövévé vált 76%-os ismertségével. Cigány származású festőművészeket gyakorlatilag nem ismertek név szerint kérdőívünk kitöltői és a cigány írók, költők közül is csupán Choli Daróczi József neve ismertebb (43%). Ebben azonban talán annak is szerepe van, hogy ő az elmúlt évtizedben népszerű televíziós szórakoztató műsorokban is szerepelt.

3. A *sztárok* kategóriáját az eddigiekhez hasonló egyoldalúság jellemzi. A roma sztárok döntő többsége énekes vagy zenész, kevés sportolóval. Munk és társai 2012-es vizsgálata egyértelműen igazolta, hogy a televíziós műsorok döntő többsége több roma sztárt is szerepeltet, ám közöttük domináltak az éppen aktuális valóságshow-szereplők valamint a könnyűzenei előadók. „A magyar médiában, a vizsgált időszakban [...] a leggyakoribb roma szereplők VV Fecó, Caramel, Gáspár Laci és a Bódi család voltak. A tíz sztár közül a sor végén mindenhol a magas művészetet képviselő Snétberger Ferenc és Szakcsi Lakatos Béla, valamint a rétegműfajban

12 Máté-Tóth – Nagy 2008.

13 Érdekes ellentétet lehet állítani Boldog Ceferino és Kali Sara („Szent” Sára) kultusza között. Míg előbbi a római katolikus egyház kanonizálta, utóbbi a roma vernakuláris vallás kezeli szentként, mindenféle egyházi kanonizáció hiányában.

jeskedő hiphopper, LL Junior található. A zenészeken kívül a nyilvános térben további nagyon ismert, vállaltan roma származású sportolók, színészek, politikusok is tevékenykednek, ugyanakkor a roma sztárok csoportját – hivatásukat tekintve – a zenészek dominálják. A zenei színtéren a nótaénekestől a klasszikus zenészen keresztül, a rapperen és a jazzistán át a popsztárig mindenféle roma sztárt találunk.¹⁴ Kérdőíves felmérésünk alapján a romák ismerik a cigány származású sztárokat, életüket, a róluk szóló híreket nyomon követik. A legnépszerűbb énekesek, mint Caramel vagy Gáspár Győző, aki reality-show szereplőként vált híressé, ismertsége egyaránt teljes körűnek mondható (100-100%!). Mellettük olyan, immár több évtizedes előadói múlttal bíró nótaénekes, mint Bangó Margit (ismertsége 96%) hozható példaként. A hazai médiatudományban a cigány sztárok médiareprezentációját legrészletesebben Bernáth Gábor és Messing Vera, valamint Munk Veronika vizsgálta. Bernáth és Messing kiemelte, hogy a magyar tömegmédiában a cigányság megjelenése a kilencvenes évek közepére vált mérhetővé, ám ezek a reprezentációk megmaradtak a társadalomban a romák körül kialakult negatív sztereotípiák mentén, egységes, homogén csoportként ábrázolva őket.¹⁵ Munk az ezredforduló környékén megerősödő bulvármédiának, televíziós talk show-knak, valamint tehetségkutató műsoroknak tulajdonította, hogy a romák napi rendszerességgel, tömegesen és a korábbi, főként hírszerű tudósításoktól eltérően megjelentek a szórakoztató médiában is, sőt – hangsúlyozza –, a Győzike Show miatt olyan időszak is adódott a magyar média történetében, amikor a legnézettebb tévéműsor főszereplője hónapokig egy cigány család volt.¹⁶

Felmerülhet persze ezzel kapcsolatban két kérdés. Egyrészt, a médiában megjelenő roma-kép csak az egyik oldala a történetnek, ám mellette rá kell világítani a roma sztárok kultuszára, a roma sztárok vernakuláris kultúrában való jelenlétének milyenségére is, azaz meg kell vizsgálni, hogy milyen kép él róluk a romák között, valamint milyen értéket társítanak hozzájuk. Másrészt, hogy mindezek a tendenciák mire alkalmasak? Eredményezhetik-e az uniformizáló és sztereotípiákon alapuló cigánykép lebontását és végződhetnek-e helyette a cigány kultúra összetettségét és sokszínűségét megjelenítő roma-reprezentációban? A roma sztárokhöz társí-

tott értékek alapvetően ötféle attitűdről tanúskodnak. Egyrészt értékelik tehetségüket, folyamatosan kiemelve, hogy rendkívüli hanggal, zenei érzékkel rendelkeznek. Másrészt, többeknél pl. Szakcsi Lakatos Bélánál, Bangó Margitnál megjegyzi, hogy „nem a klasszikus értelemben vett hősök”, ám sokat tettek a cigány kultúráért, a cigányság népszerűsítéséért, pozitívabb színben való feltüntetéseért. Harmadrészt, többek kapcsán megjelent, hogy tisztelik az adott sztárt, amiért nyíltan felvállalta cigány származását (pl. Caramel, Oláh Gergő, Mező Misi, LL. Junior, Bangó, Szakcsi), míg negyedrészst előkerült a cigányságért való tettek, a segítség kiváltotta tisztelet (Caramel, LL. Junior, Bangó Margit, Bódi család). Végül, e négy kategóriától elválva jelenik meg az elutasító, negatív attitűd, elsősorban a botrányos reality-show főszereplő, immár antihőssé váló Győzike kapcsán. Ha ezek alapján levonjuk a konklúziót, megállapíthatjuk, hogy a cigány sztárok kultusza gyakorlatilag ugyanazt az individualitáson alapuló modern mítoszt táplálja, amit a sztárkultusz általános elemzése kapcsán már láthattunk.¹⁷ Ennek értelmében a cigány sztárok legfőbb üzenete rajongók felé individuális üzenet, aminek lényege, hogy az általuk elért siker bármely tehetséges roma számára sok munkával elérhető. Másodlagos üzenetként, ritkábban kerül csak elő, hogy a siker közepette is meg lehet maradni (hétköznapi, „átlagos”) cigány embernek. Csak ritkán került elő az individuális olvasat mellett harmadlagos üzenetként a közösségi aspektus, ami szerint ismertségüket és sikerüket a cigányság érdekében is fel kell használni, a cigányságot is segíteni kell. Mindezek alapján kijelenthető, hogy a cigány sztárok általában nem alkalmasak arra, hogy a cigányság irányában kialakult uniformizáló, alapvetően negatív sztereotipikus berögződéseket lebontsák. Ahogy Munk megfogalmazta, a cigány sztárok esetében a származásukkal kapcsolatos információ idővel elveszíti hírértékét a róluk szóló tudósításokban.¹⁸ Ennek kapcsán emelte ki Bernáth és Messing korábbi, tömegkommunikációs vizsgálataiban, hogy a romákról szóló „... kulturális tudósítások 48 százaléka a bulvármédiában jelent

17 Povedák 2011, Povedák 2014a, Povedák István 2014b.

18 „A sztársággal tehát az etnikai származás háttérbe szorul, egyfajta biztonságos, egyenlősítő terepet ad romáknak, nem romáknak egyaránt. A maradék egynegyed megjelenítésben a legmeghatározóbb cigányokkal kapcsolatos pozitív sztereotípiá, a muzikalitás jelent meg, amely tehetséget a többségi társadalom is elismeri és teret enged kibontakoztatására”. Munk – Morvay – Szabó 2012.

14 Munk – Morvay – Szabó 2012.

15 Bernáth – Messing 1998.

16 Munk – Morvay – Szabó 2012.

meg. A többi médium anyagainak jóval kevesebb, mint tizede szólt a kultúra kapcsán a romákról. A kultúrához kódolható cikkek meghatározó része meg sem említi a roma kultúrát (nagyobbrészt a romákat sem): olyan, többnyire televíziós tehetségkutató szereplőket mutatnak, akikről kiderült, hogy történetesen romák. Ezek az új tehetségek a korábban feltűnt, magukat romaként azonosító énekesekkel szemben (például Caramel, Oláh Ibo-lya) nem is jelentek meg hangsúlyosan romaként, és teljes asszimiláltságot mutattak”.¹⁹



2. ábra: LL. Junior hip-hop sztár a 2013-as Roma Meneten

(Forrás: <http://magyararancs.hu/belpol/felciganyok-roma-buszkesege-napja-87061>)

4. A populáris kultúra műfajaiban elterjedt *kitalált személyek, hőskarakterek* (képregényhősök, filmhősök) kapcsán hasonló megállapításokat tehetünk. A cigánység helyzetét, a cigány társadalom működését bemutató dokumentumfilmek piaca olyan mértékben elhanyagolható, hogy ismertségük gyakorlatilag csupán a témával foglalkozó szakemberek és a cigány értelmiség körében mérhető. Az egyéb – magyar – filmekben megjelenő roma karakterek pedig nem lépnek túl a folklórban már régóta létező negatív sztereotip figurákon, ráépülve és felerősítve gyakorlatilag a hírműsorokból már megismert kétsíkú cigány-ábrázolást, mely szerint mintha csak hátrányos helyzetű és kriminalizált cigányok léteznének.

AZ INFORMÁLIS KULTÚRA PÉLDAKÉPEI

Ha mindezek után az informális tudáson alapuló példaképtípusokat vesszük vizsgálat alá, ambivalens képet kapunk. A *korábbi népi hősök emléke-*

¹⁹ Bernáth – Messing 2012.

zete az előző fejezet történelmi hőseihez hasonlóan gyakorlatilag hiányzik (a népmesei hősöket²⁰ nem sorolom ebbe a kategóriába).

Velük ellentétben a *hétköznapi hősök* jelentősége fokozatosan emelkedik. Ez persze nem csak a cigányságra nézve nevezhető igaznak, hanem alapvetően megindult egy tendencia, ami a mindennapokban megvalósítható és megvalósuló „hősies” cselekedetek értékelését és elérhetőségét hangsúlyozza.²¹ A hétköznapi hősök kategóriája általánosságban véve alkalmas lehet arra, hogy a sztárkultusz mögött húzódó individuális mitológia helyett egy alapvetően közösségi, emberközeli mitológiát építsen fel, ami a tapasztalati, megélt szintről építkezik. A hétköznapi hősök organikus módon válnak kisebb közösségek példaképeivé, ám hétköznapi hősből akár nagyobb ismertséggel rendelkező hírességek, példaképek is válhatnak, akik a történelmi hősökhöz hasonló motivációs hatással bírhatnak a közösségekre. Roma hétköznapi hősök Magyarországon első alkalommal Závada Pál és Korniss Péter huszonnégy romát bemutató kötetével értek el relatíve nagyobb ismertséget,²² majd 2015 óta a Roma Sajtóközpont rendez minden évben szavazást az év hétköznapi roma hőse megválasztására, aki az Aranypánt díjat kapja.²³

Roma hétköznapi hősök a templomból

A szendröládi kórus példája

A roma hétköznapi hősök által megvalósítható közösség-, viselkedés- és véleményformáló hatás egyik legkarakteresebb példáját Észak-Magyarországon, az ország egyik legelmaradottabb, jelentős számú roma populációval rendelkező vidékén elhe-

²⁰ Cigány népmesék és népmesei hősök kapcsán lásd: <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirod/nepkolt/szogkir/szogkir.htm#10> (Letöltés 2016. október 4.)

²¹ Erről lásd Zimbaro projektjét: <http://heroicimagination.org/> (Letöltés: 2016. október 4.) A hétköznapi hősökről Nyáry Krisztián irodalmi jellegű bemutatásai is jelentős népszerűséget értek el. Nyáry Krisztián 2015 *Igazi hősök. 33 magyar*. Corvina Kiadó, Budapest.

²² Závada Pál – Korniss Péter 2011 *Egy sor cigány – Huszonnégy mai magyar*. Corvina Kiadó, Budapest.

²³ <http://romasajtokozpont.hu/hetkoznap-i-hosok-keresunk-jelold-ismerosod-az-aranypant-dijra/> (Letöltés: 2016. október 4.)

lyezkedő faluban, Szendrőladon található. Már maga a település megközelítése az ország központi részeiből is hosszabb időbe telik, mint átrepülni fél Európát. A döntő többségében romák által lakott falu a rendszerváltozás óta kontinuuosan alacsony életszínvonal, a romló munkakörülmények és a cigányság tömeges külföldre vándorlása ellenére is pozitív hírnévre tett szert – igaz, egyelőre csupán a római katolikus egyház cigánypasztorációja iránt nyitott szemmel járók körében. Terepmunkánk során Rézműves Jenőt és a vezetésével működő római katolikus templomi kórust kerestük fel, akik az elmúlt másfél évtized során gyakorlatilag a cigányság megtérítését célzó hazai cigánypasztoráció emblematikus szereplőivé váltak.

Szendrőladon 1996-ban jelent meg a spanyol eredetű Cursillo római katolikus lelkeségi mozgalom,²⁴ amelyen 2015. évi ott jártunkkor már a helyi cursillisták vezetője, Rézműves Jenő elmondása alapján több mint 800 helyi roma vett részt. Maga is hangsúlyozta, hogy ez természetesen nem azt jelenti, hogy aki részt vett a Cursillo-n, mind megtért, megváltozott volna egy csapásra, ám a változás, ami a cigányok és magyarok kapcsolatát, valamint a közérkölcök, közhangulat alakulását mutatja a településen, egyértelműen érezhető. A Cursillo mozgalom elvégzése nem jelent kötelezettséget arra, hogy elvégzőjének a közösség részévé kellene válnia. A csatlakozás az egyén döntésén múlik.

24 A Cursillo rövid bemutatását Székely János segédpüspöktől, a magyarországi mozgalom lelki vezetőjétől kölcsönöztük. „A Cursillo spanyol (pontosabban mallorcai) eredetű egyházi lelkeségi mozgalom, egyike a legelső ilyen világi kezdeményezéseknek. Több lelkeségi mozgalom is (pl. Házasság hétvége, Antiókhia, Neokatekumenális út, Mécs) merített a Cursillo karizmájából, alap gondolataiból és módszeréből [...] A cursillo eredetileg az El Caminóra készített fel zarándokvezetőket, azonban hamarosan kitágult ez a cél. Jelenleg az élet zarándoklatára készít fel, megpróbál hiteles kereszténnyé és apostollá tenni. [...] A cursillo módszerének jellemzői a barátság, a természetesség, az őszinteség és a belső tűz. A cursillóban a résztvevő találkozik önmagával, Istennel és az embertársaival. Egy hármass találkozást él át. A cursillo általában fellelkesíti, megrendíti, erővel tölti el a résztvevőket. Sokan egy életre szóló fordulatot tapasztalnak meg. Gyakran a cursillo által fontos barátságok szövődnek, új közösségek születnek. [...] A cursillo nemcsak vallásos embereknek szól, hanem mindenkinek, akinek nyitott a szíve és a gondolkodása, aki őszintén keresi az élete értelmét, törekszik a hiteles életre. A cursillo egy hétvégén zajlik, csütörtökön estétől vasárnap délutánig tart. Utána pedig folytatódik egy felfrissült, megújult életben”. <http://cursillo.hu/customPages/a-cursillorol?subSiteId=1> (Letöltés: 2016. október 4.)

Az aktív résztvevők mindegyike olyan megtérésélményként beszélt a Cursillo-s hétvégén való részvételéről, mint aminek köszönhetően gyökeres mértékben megváltoztak mind családi, mind emberi kapcsolatai, valamint a közösséghez – ezen belül saját cigány társaikhoz, és a nem-cigányokhoz – fűződő viszonyaik. Ádám Józsefné, a szendrőládi kórus tagjának szavaival élve: „Másként viselkedtünk otthon, de az utcán is. Türelemmel, szeretettel, elfogadással. És ez akkoriban nagy változásnak számított ám. Sokan figyeltek rá. De figyelmeztettük egymást, cigányokat is, hogy nem helyes, ahogy élünk. Bűnös életet éltünk, jaj, mi is ám előtte!”²⁵ A megtérés élményének hatására addigi személyes életpályájuk is új irányt vett, az ellentétjébe csapott át. A mulatozással, italozással, kártyázással, hűzöngéssel felhagyó cursillisták azonban a közösség feléjük táplált attitűdjeit nehezen tudták leküzdeni. A szentmiséken való megjelenésük eleinte a magyar hívek megrökönyödését váltotta ki. „Először kinétek minket a templomból. Mikor le akartunk ülni, azt mondták, ide ne, ez már foglalt, aztán mégse ült oda senki. Megkérdezték, mit keresünk mi a templomban, semmi dolgunk nekünk ott, de mi visszamentünk jövő héten is. Akkor se engedtek leülni, csak a kapunál álltunk. És ez így ment egy darabig, mire rájöttek, hogy mi is a Jóistent követjük”.²⁶ „Hogy engem egy magyar megpusziljon, jaj, korábban azt sosem gondoltam volna. Most meg jönnek és hálálkodnak, kezét fognak”.²⁷



4. ábra a Szendrőládi kórus a helyi közösségi házban. (Fotó: Povedák I. 2015.11.10.)

A szendrőládi cursillo-s kórus működésében azonban nem is a megtérés élménye számít érde-

25 Szendrőlad, 2015. november 10.

26 Ádám József, Szendrőlad, 2015. november 10

27 Rézműves Jenő, Szendrőlad, 2015. november 10.

kességnek, hiszen a vallástudományi szakirodalomban hasonló 180 fokos fordulatokról számolnak be a megtérés lélektanával foglalkozó munkák is.²⁸ A büntől való megszabadulás és a megvilágosodás gyakorlatilag minden megtérésről beszámoló narratíva sajátossága. A csoport működésében rendkívülinek az a fajta nyílt és megalkuvást nem tűrő kiállás számít, amelynek következtében eljutottak többek között Rómába, találkoztak a pápával, vagy jártak Berlinben, ahol szentmisén énekeltek a Porrajmos áldozatainak emlékére. Nem az aktivitást kell csak ez esetben tekintetbe venni, hanem azt az aktivitást, ami minden esetben a romák ügyéért folyik. A romákat képviselve jártak a pápánál, a romák emlékére énekeltek Berlinben. „Berlinben Hitler forog a sírjában, hogy ott énekelünk mi romák, a cigány holokauszt emlékére!”²⁹ De a romákat vezetve vonulnak minden évben a mátraverebély-szentkúti cigánybúcsúkon, és a roma-magyar együttélés segítése céljából jelennek meg az ország túlsó végében megrendezett egyházmegyei családnapokon.³⁰ 2016-ban a Szendrőládtól közel négyszáz kilométerre fekvő Szegeden is feltűntek ütött-kopott öreg autójukkal, hogy kvázi ellenszolgáltatás nélkül vezessék az először megrendezett, három napos cigány Cursillo-t.³¹ Hatásuk ebben az esetben is mesébe illő narratívákat eredményezett. „Egy éve kábítószer-függő voltam, visszaestem párszor, de mindég fölálltam. Vallásos nem nagyon vagyok, de már fogok. A hétvégén a szeretet együttérzés és őszinteség volt, amit Jenőektől kaptam. Nagyon kedves és csodálatos csapat. Nagyon megszerettem őket. Ha kalapom lenne, leemelném előttem! Nagyon sokat segítettek, és még fognak is az életemben. Van bennök valami plusz, ami nem minden cigányban van meg. Bárcsak olyan lenne minden ember, mint ők. Bárcsak olyan lennék én is!” – mondta Oláh Erik, a programon részt vevő roma fiatal.

28 Süle 1997.

29 Rézműves Jenő, Szendrőlád, 2015. november 10.

30 Povedák István 2007 Én mindent tudok Rólad, Te semmit rólam. *Familia* 2007. június. pp.12. http://www.familiamagazin.hu/cikk/2007.junius/en_mindent_tudok_rolad_te_semmit_rolam/2/ (Letöltés: 2016. október 4.)

31 A kórus négy férfi tagja 2016. április 14-17. között, három női tagja pedig április 21-24. között vezette a cigány cursillo-t a Szendrőládtól 400 km-re fekvő Szegeden. A beszámolókat megtekinthetők itt: <https://www.youtube.com/watch?v=XW4B3CBukPw> (Letöltés: 2016. október 4.)

A szendrőládi kórus tagjai állandó kapcsolatban állnak a romákkal. Ennek következtében kimondott szavaik és azok megvalósítása, megélése összhangban kell, hogy legyenek. Példaképpé válásuk alapja tehát nem egy pseudo-esemény, média-megjelenés, hanem a közvetlen megtapasztalás. Hitelességük eltűntével a szendrőládi hétköznapi hősök is elvesztenék legalitásuk alapját. „Azt hiszem megáldotta a Jóisten Szendrőládot. Ugyan nem vagyunk anyagilag olyan kiemelkedőek, de szinte mindenünk megvan, ami a boldog élethez kell. A helyzetünket elfogadjuk, nem lázongunk, próbálunk a Jóistennek tetsző módon élni”.³²



5. ábra A szegedi cigány cursillo résztvevői. (Fotó: Sárközi Csomo, 2016.04.17)

Látható, hogy a szendrőládi cursillo-s kórus tagjai spontán módon, személyes erőfeszítésekkel, életpéldájukkal, a cigányság megtérítésért és ezáltal élethelyzetének javításáért kifejtett munkája alapján váltak példaképekké, hétköznapi hőökké. Kérdésemre, hogy milyen érzés példaképnek lenni, Rézműves Jenő gondolkodás nélkül feleli: „Nem a mienk a dicsőség, hanem odafent a Jóistené”.³³

Konklúzió

Ha az alkalmazott társadalomtudományi kutatás oldaláról közelítünk tanulmányunk témájához, kijelenthetjük, hogy mindkét példaképkategóriára, a részben, vagy egészben felülről kreált és a grassroots-movement-ként keletkező példaképekre is szükség van – és nem csak a cigányság esetében. Egyfajta osztársadalmi szinten jelentkező pszichés szükséglet kielégítését szolgálják, amelynek háttérében egyrészt ott áll az érték- és véleményformáló viselkedési mintákra való igény, másrészt az aspirációs minták szükséglete. A különféle példaképek, legyenek akár hadnagyok, ci-

32 Rézműves Cinu, Szendrőlád, 2015. november 10.

33 Rézműves Jenő, Szendrőlád, 2015. november 10.

gányprímások, zongoristák vagy énekesek, minden esetben identifikációs minták is egyben. Általában reprezentálják azt az életformát, amelyre az egyén törekszik.³⁴ Ezt a fajta pszichés szükségletet fedezhetjük fel akkor, amikor a Roma Pride Day menetelői kezében Charlie Chaplin vagy Elvis Presley képét láthatjuk, és ez húzódik Boldog Ceferino kultusza mögött is, de ez mozgatja a roma sztárok rajongóit és követőit is egyaránt. Ami problémát okoz ez esetben, nem más, mint a hősök és sztárok közötti legfontosabb, mélystruktúrában rejlő ellentét. Ennek lényege, hogy a hősök kultusza a hagyományok, míg a sztároké a divat követésével írható le. A felszínen mindkét esetben a „követés”, az „utánzás” eredményez hasonlóságot, azonban a lényegi mögöttes tartalom eltérő. Előbbi esetben közösségi, utóbbinál pedig individuális értékeket fedezhetünk fel. A hagyományt az egyénnel azzal, hogy követik, egyben fenntartják és adaptálják aktuális körülményeikhez, ám mindezeket keresztül nem egy individuális cselekvéssort végeznek. Egyrészt azért, mert a hagyomány követése az esetek túlnyomó többségében közösségi színtereken zajlott, a közösség előtt reprezentálta az egyén saját személyes és közösségi identitását is egyben, a közösség pedig megerősítette az egyént mindebben. Másrészt azért, mert a hagyomány minden esetben a közösség értékeinek, tudásának, beidegződéseinek, a túléléséhez szükséges információknak szimbolikus tárháza is egyben. Ezzel összefüggésben, míg a történelmi hősök fellépése, tetteik, kialakuló kultuszuk alapvetően a közösségi értékek előtérbe helyezésének körülményei között keletkeztek – azaz egyéni tetteiket a közösség, a „nép” érdekében fejtették ki –, addig a sztárok teljes léte az individualizmus talaján áll. Míg olyan hőssel nem találkozhatunk, aki azért vált volna hőssé, mert önmagát a figyelem középpontjába állítva megvalósította volna önmagát, addig olyan hőst számtalant tudunk felsorolni, aki önmagát, személyes vágyait, céljait, érdekeit háttérbe szorítva másokért tett, szenvedett. A hősök tehát soha nem értelmezhetők önmagukban, csakis egy közösség tagjaiként, annak szimbolikus megtestesítőiként, azaz közösségi azonosulási mintaként szolgálnak. Ezzel szemben a sztárok kultusza szorosan kötődik egyfajta sajátos „polgári mitológiához”, melynek központjában az individuális siker áll. Mitikus elemének lényege, hogy úgy állítja be a piacterjesztéseinek sikerességét, mintha e siker lehetséges volna az elidegenedés nélkül, s ezzel mintegy

34 Povedák 2011:94-100.

világrend-szinten legitimálja a „tömegkultúra” rendszerének egészét. Olyan fals, az őket követő kisemberek számára kompenzációt nyújtó képet sugároz, amely elhiteti velük, hogy a sztár útja, helyzete elérhető számukra, azaz egy individuális azonosulási mintát szolgáltat, miközben ez csak az elérhető valóság illúziója. És ezen a ponton válik jelentőssé, hogy a romák milyen hősökkel (nem) rendelkeznek, és helyettük milyen sztárok próbálják sikertelenül betölteni azt az űrt, amit a hősök hiánya okoz. Nem arról van szó esetükben, hogy maguk a népszerű sztárok negatív, gyenge, követendő mintának alkalmatlan személyek lennének, hanem arról, hogy az, amit az ő követésük nyújtani tud, nem elégséges a roma identitás egészséges működése szempontjából.³⁵ Annál is inkább, mert roma identitást építő tevékenységük csak elvétve mutatkozik. Ahogy Munk is megállapította, maguk a roma sztárok ritkán szólnak meg (vagy nincsenek megszólaltatva) a romaságot érintő társadalmi, politikai, gazdasági vagy éppen identitásukkal kapcsolatos kérdésekben.³⁶ Ennek híján viszont ismét égető a roma hősök, mint példaképek hiánya, ám újból és újból visszatér látóköreinkbe az a Boorstin-féle tézis, amely szerint „létrehozhatunk ugyan hírnevet, akár egy csapásra (persze jelentős anyagi ráfordítással) ismertté tehetünk egy-egy személyt, de nem tehetjük őket nagygyá. Létrehozhatunk sztárokat, de nem kreálhatunk hőseket. Minden hős »önmaga által« válik hőssé”.³⁷ Ennek tudatában kell a roma hétköznapi hősök felé fordulnunk, akik egy alulról építkező új roma-kép alapkövei lehetnek.

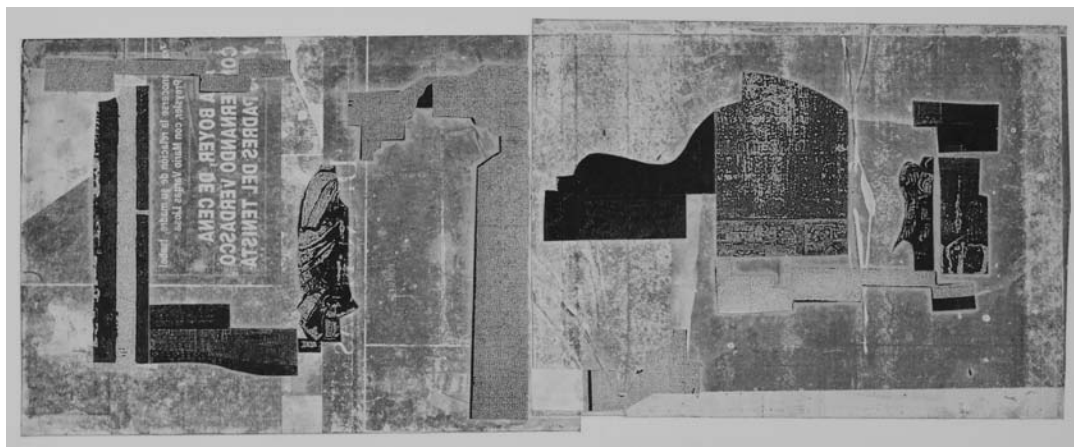
35 Szükséges megjegyeznünk, hogy a többségi társadalomhoz való viszony is ilyen momentumokon áll vagy bukik. Ha nincsenek történelmi hőseik, hiányoznak azok az alapozó mítoszok (eseményekről, személyekről), amelyek szimbolikus nyelven a nemzethez való tartozásukat is igazolnák. Száraz Miklós György találó megfogalmazásában, „Ha azt mondják, cigány, nem jut eszünkbe mondjuk, hogy a cigány szép. [...] Talán eszünkbe jut, hogy egzotikus, de biztosan eszünkbe jut, hogy a cigány nem mi vagyunk. A cigány mindig ők. Nem mi. Pedig a cigány is mi vagyunk [...] Most nem arra gondolok, hogy mindannyian emberek vagyunk, hanem arra, hogy a magyar cigány magyar. A francia francia, a spanyol spanyol, az amerikai amerikai”. Száraz 2007:17.

36 Munk 2014.

37 Boorstin 1982:48.

Felhasznált szakirodalom

- Bernáth Gábor – Messing Vera 1998 *Vágóképként, csak némában. Romák a magyarországi médiában*. Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal, Budapest.
- Bernáth Gábor – Messing Vera 2012 Szélre tolvá. *Médiakutató* (1) http://www.mediakutato.hu/cikk/2012_01_tavaszi/05_roma_mediakep/?q=bern%C3%A1th+g%C3%A1bor#bern%C3%A1th+g%C3%A1bor
- Boorstin, Daniel 1982 *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. Atheneum, New York.
- Kendrick, M. Gregory 2010 *The Heroic Ideal. Western Archetypes from the Greeks to the Present*. McFarland & Company, Jefferson.
- Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel 2008 *Vallásosság-változatok. Vallási sokféleség Magyarországon*. Jate Press, Szeged.
- Munk Veronika 2014 Hogy kerül a cigány a címdalra? A magyarországi sztárgyár és a sztárgyárban a roma celebek. *Apertúra*, nyár-ősz <http://uj.apertura.hu/2014/nyar-osz/munk-hogy-kerul-a-cigany-a-cimoldalra-a-magyarorszag-i-sztargyar-es-a-sztargyarban-a-roma-celebek/>
- Munk Veronika – Morvay Judit – Szabó Kitti 2012 Cigány csillagok. *Médiakutató* (4) http://www.mediakutato.hu/cikk/2012_04_tel/10_cigany_csillagok/
- Povedák István 2011 *Álhősök, hamis istenek? Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban*. Gerhardus, Szeged.
- Povedák István 2014a Múlékony hősök és igaz sztárok nyomában. A nemzeti identitást meg(nem)testesítő sztárok. In Apró István szerk. *Média és identitás*. Médiatudományi Intézet, Budapest, 139-178.
- Povedák István 2014b From Heroes to Celebrities. Problems of definition and potential solutions. In Povedák, István ed. *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 7-17.
- Rojek, Chris 2001 *Celebrity*. Reaktion Books, London.
- Süle Ferenc 1997 *Valláspatológia*. GYU-RÓ Art-Press, Szokolya.
- Szárász Miklós György 2007 *Cigányok. Európa indiánjai*. Helikon, Budapest.



A. Gergely András

AZ ÉLET TESTE, A MŰVÉSZET LELKE Sebastião Salgado kiállítása után

Idén kilenc hétig volt látható a budapesti Műcsarnokban a világ egyik legrangosabb vizuális művészenek, a fotó nemzetközi hírű-rangú mesterének nagy, korszakos tárlata, ahol az 1944-ben Brazíliában született Sebastião Salgado fotográfiai kerültek a nyilvánosság elé. GENESIS címen foglalta össze korszakos üzenetét, mely nem valamiféle fejezetcím valamely embertörténeti mítoszban, hanem szobafal méretű fekete-fehér fotók örületes barlangrajz-lenyomata, korunk civilizált „ösemberének” elbeszélése 245 fejbekölíntő alkotás formájában. Olyan projekt ez, melynek nem titkolt szándéka, hogy korunk nyomasztó hatásaitól (talán még valamennyire) mentes öt földrészen, mintegy harminc expedíció során megismert bolygó-foltokat gyűjtsön mindenütt, ahol részben talán még érintetlen tájakat és élővilágot, testes és lelkes lényeket fedezhet föl. Érintetlen tájakon járt Salgado, melyek már nem érinthetetlenek az ember által, máskor pusztuló világokba világít be, melyek magukon viselik a Teremtés alanyának dögletes lenyomatait, elvadult sziklákra kapaszkodik föl, hogy rálátása lehessen a létezés mélységeire, jéghegyek közé utazik, hogy „szánkázó” pingvineket és éhezõ rozmarokot fotózzon, örökké mozgó domokdúnéket fotózzon, meg testfestõ bennszülötteket, rénszarvas-terelő nyenyec pásztorokat, ajaktányéros etióp asszonyokat, aranybányász munkásokat, háborúzó és menekülő népeket, amazóniai halászokat, esőerdőket és pusztuló szikla-erődöket örökít meg – szinte mindenütt, ahol még a Születés-Keletkezés képzelete lakozik.

Lévén fényképész, talán e táj-körkép még szinte újsághírré sem méltó... Egy fotós, aki fotózik. Véletlenül kezd, huszonhat éves, mire átpillant először egy optikán. Ráébred tennivalójára, még színesben is kísérletezik. Aztán már a témakörökön is átlát. Történeket, tájakat, embereket örökít meg. Azután meg messi népek létmódját, „egzotikumokat”, alkalmiságokat. Ám erre következően belesodródik a mélységekbe. Aranybánya, környezeti konfliktusok, munkások a világ különböző tájain, olajmunkások, hajómunkások, halászok, pásztorok, eltűnőfélben meglátható létmódok. Majd a migrációk, menekülők, kiszolgáltatottak, éhség, természeti katasztrófák, demográfiai válságok, háborúk, alávetettség, úzóttóság, halál. Majd

még halál, meg pusztulás, meg reménytelenség, kietlenség, részvétlenség, gyilkolás, rablás, erőszak, végzet. Mindenütt, ahol csak járhat, járt, s túlélte. Albumai, vallomásai, kietlen önjellemzései vallanak erről az időszakról.¹ Azután – mert élni mégiscsak kell, s mert a művészet azért van, hogy örökséggé váljon – tovább próbálkozik, de esély nélkül. Föladja, testetlenné vált lelkében elporlad az esély hite. Megtörtén megtér apja braziliai farmjára, ahol a pusztuló hegyek kiégett fáit, lemosódott erdői, kipusztult növényzetei fogadják, s esély sincs visszatalálni a kezdetekhez, saját kezdeteihez, meg az élet esélyeinek bölcsőjéhez. Lemond, kiégetten legyint már a jövőnélküliségre, az emberiség önmagára emelt gyilkos kezére, a bármikor s bárki ellen győztes túlhatalmakra. Távolság mereng a magashegyi tájban, s megpihen ott, ahol a reménytelenség lakozik.

De a mentális és morális, alkotói és emberi szakadék szélén még visszafordul, s döntésre jut. Ha hiába a küzdés, ha képtelen a remény... – akkor is képesnek kell maradni az életre, az újrateemtésre, a Genesis könyvének/képének újraalkotására. Galapagos-ra megy, életképes, még elpusztíthatatlannak tetsző ősi lényeket fényképezni. „Bolygónk mintegy 46% százaléka még mindig pontosan olyan, mint a teremtés idején. Meg kell óvunk azt, ami fennmaradt”. Eredeti, építészeti és közgazdasági tanulmányai élednek életképessé: a profi (ügynökségi) munkavégzést felesége révén saját Amazonas Images alakításával és projektjeik elszánt vitelével próbálja a rekultiváció, az új genezis, a visszaéleszthető világ formálása érdekében felváltani valami olyannal, ami nem szokott sikerülni. Fát, növényeket ültet apja egykori háza környékére, egyet, majd százat, ezret, s idővel másfél milliót. Bozótos éled, föltámad a brazil erdőség, újraéled a világ. Saját Genesis ez, az újraébredés művészetével kiegészülve: „A Genesis a bolygó felfedezéséről szól, abban az állapotában, ahogyan létrejött és kialakult, és ahogyan a modern életmód felgyorsulását megelőzően évezredekig létezett, mielőtt létezésünk lényegétől eltávolodott volna” - mondta Lélia Wanick Salgado, a kiállítás kurátora. „Arról tanúskodik, hogy a bolygónk még mindig olyan hatalmas és távoli területeket

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=2kNc6kkCmWc>

rejt magában, ahol a természet az úr, a maga csendes és érintetlen szépségében”²

A természet színeinek varázsáról formálisan lemondva fekete-fehér drámaiságú albumokkal jelentkezik: az *Other Americas* (A Másik Amerika, 1986), a *Workers* (Munkások, 1993), a *Terra* (1997), a *Migrations* (Vándorlók, 2000), és az *Africa* (2007), meg számos más könyve után az *Egy álom illata* (2015)³ mutatja föl a hasznos, életmentő, Földnek hódoló, drámaian alázatos munkával a gyarapodást szolgáló kávéültetvényesek emberi nagyságát és esztétikai fenségű fotókkal tiszteleg a teremtő értelem előtt.⁴ A Genesis Project és a Salgado alapította Instituto Terra épp arra készíti a nézőket, tudatosítsák magukban, milyen saját bolygónk elleni károsodást okozunk pusztá létünkkel is – mert nemcsak nem ismerjük az állatvilágot, a természeti tüneményeket és őslakos népeket, de vakok és felelőtlenek is vagyunk a megoldás keresésére, meglátására, vállalására. *A Föld sója* már a sótlanodást és a túlszáradt jövőt, a mocskos tengert, a kiégett lelkeket illusztrálja folyamatában: a Bolygó teste az Ember lelketlenségének áldozatává vált, s nincs remény az ember testének visszaszereznie a Föld spirituális tisztaságát, ha erre el nem szánja magát...

Valljuk be: filosz merengésre, művészi fájdalommasságra, életunt lemondásra könnyen késznek mutatkozunk. Ám a cselekvés, a kivédés technikái, a túlélés felelőssége fordulatot sürget: ma már nem az a kulcskérdés, sikerül-e a természetet leigázni..., s az Ember technikai fölényével mindazt kizsákmányolni, amit még lehet. Hanem inkább az, amit Salgado 2004 és 2011 között tett, több mint harminc utazása során fölhalmozott tapasztalata nyomán úgy fejezett ki: „*A Genesisben a kamerámon keresztül a természet szólt hozzám. Megtiszteltetés volt hallgatni*”.

„Salgado új dimenziót ad a fekete-fehér fotózásnak. Műveiben a tónusok vibrálása, valamint a fény és az árnyék kontrasztjai a régi nagy mestereket, például Rembrandtot és Georges de La Tourt idézik. Mit láthatunk a *Genesisben*? A Galapagoszigetek állatfajait és vulkánjait; pingvint, orosz-lánfókát, kormoránt; az Antarktisz és a Dél-Atlanti-óceán bálnáit; brazil aligátort és jaguárt; afrikai oroszlánt, leopárdot és elefántot; az Amazonas-

esőerdő mélyén, elszigeteltségben élő zo'é törzset; a Nyugat-Pápuán élő kőkorszaki korowai népet; a szudáni nomád szarvasmarhatartó dinka törzset; a sarkkörön élő nomád nyenyeceteket és rénszarvas csordáikat; a Szumátrától nyugatra fekvő szigeteken élő őserdei mentawai közösséget; az Antarktisz jég-hegyeit; Közép-Afrika vulkánjait és a Kamcsatka-félszigetet; a Szahara sivatagot; az Amazonas mellékfolyóit, a Negrót és a Juruát; a Grand Canyon szurdokait; Alaszka gleccsereit, és még sok más”.

A kiállítás ajánlója, a Salgado vállalásáról, a művészi ábrázolás és a tevékeny lét esélyeiről szóló portréfilm egyaránt a létező és lehetséges test, a múlt, de újraéledni talán még képes lélek kölcsönhatásairól közöl felejthetetlen és mulaszthatatlan élményt. Salgado az idő néma drámáit jeleníti/fo-galmazza meg kamerájával, portréival, vége-hosszaincs történeteivel. Hirdeti, magyarázza is mindezt, ahol és amikor csak teheti.⁵ S amikor minderről hosszú pálya- és élettörténeti filmben vall Wim Wenders és Juliano Ribeiro Salgado készítette portréfilmjében, ahol helyenként főszereplő, vallomásos cselekvő, másutt meg résztvevő filmkészítő is, akkor módot kínál a Bolygó iránti tiszteletét elsőbb az Ember, az Alkotó Ember iránti tisztelet fohászává tenni.⁶ A kutató, a művész, a létezés bűvara és régésze, a Genezis kortárs fogalomkörbe illesztő el-beszélője e kiállításban a rekultiváció, a menthető mentése érdekében fogalmaz. Nem véletlen talán, hogy a Múcsarnok merész vállalása Salgado megör-vendeztető jelenlétével nemcsak monokróm képei-nek, fekete-fehér drámáinak, visszaélesztett termé-szeti környezete reménységeinek totálképével hozza érzésközbe Őt, de alkotói portréjával is invokálja a példa követését, a szemléletmód respektálását. Épp-úgy, ahogy Salgado is megemberiesíti még a (másfél vasúti kocsis hosszú és kétszer olyan súlyos) déli si-mabálna gesztusát, aki a simogató emberkéz után, távozáskor még búcsú-intésre emeli fark-uszonyát, hogy azután elmerüljön ismét a Valdés-félsziget Arg-entína-közeli mélyvízében..., vagy az óriásteknőst, akinek többszáz éves bölcsessége türelemmel tekint a mulandó ember kamerájába...

5 <https://www.youtube.com/watch?v=qH4GAXXH29s>

6 LA SAL DE LA TIERRA (A Föld sója) <https://www.youtube.com/watch?v=1qIYjy4qf0g>; <https://www.youtube.com/watch?v=I8rFgneh26A&t=104s>; <https://www.youtube.com/watch?v=0VaUZ00KM5M> <https://www.youtube.com/watch?v=I8rFgneh26A&t=2184s>

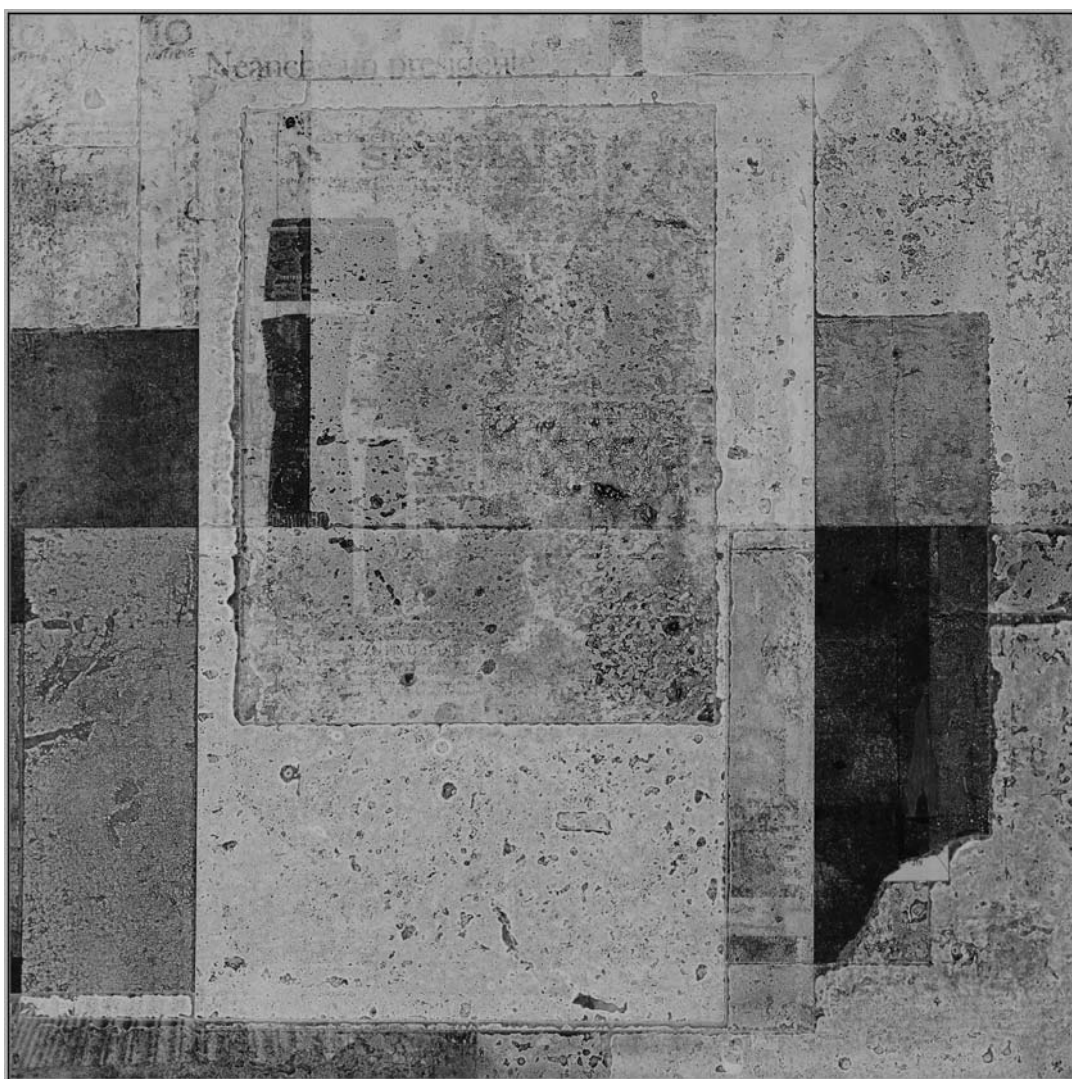
2 <http://www.mucsarnok.hu/kiallitasok/kiallitasok.php?mid=hl3Fl27h7Ytzx7>

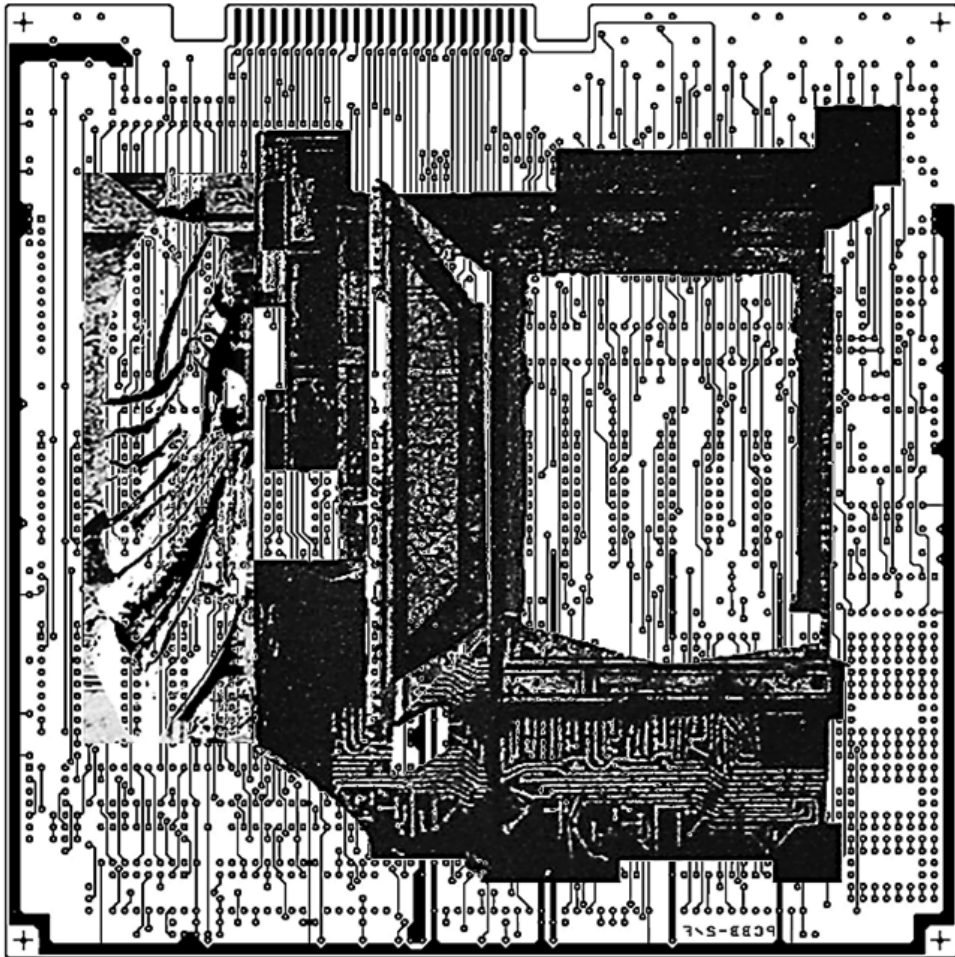
3 The Scent of a Dream. <https://www.youtube.com/watch?v=5Rw8nG3ifBQ>

4 <https://www.youtube.com/watch?v=iPyGB5SN4hI>

Salgado a nemlét határáról tér vissza a létezhetőségeire, szigeteire, újraélesztett esőerdőibe. Az emberlét értelme áll kérdésként a Genesis homlokterében, s a reménytelenség, a környezeti felelősség, teremtett bolygónk sorsa, az értelem léte, s végül ismét az Ember kerül kamerája elé, akinek új tónusban bemutatása a Genesis alapüzenete. Salgado a testi létet elvitató civilizációs sodrást a Teremtés újravállalásának esélyeként sugallja. Mert az Ember esélyének felmutatása a Genesis vállalása. Avagy, csak egy végtelen, sorsformáló szerelmes levél, melyet „megtiszteltetés volt hallgatni...”.

S ahogy e megtiszteltetés mélyén az alázat, a teremtő hódolat és a művészi szolgálat eszméje lapul, úgy kell talán nekünk is megértenünk a Minden Testek és Összes Lelkek harmóniájának esélyét. Mert az élet teste valahol a művészet lelkében lakozik, s egyik sem életképes a másik nélkül.





PÁLYAKÉP A SZOCIOLÓGIA SODRÁSÁBAN

Gaszó Ferenc új kötetéről¹⁶⁶

A Belvedere Kiadó gondozásában megjelent Gaszó Ferenc professor emeritus, *Pályakép a szociológia sodrásában* c. könyv terjedelmes, kifejezetten izgalmas, több műfajt magában foglaló mű.

A könyv műfaji sokszínűségét az adja, hogy három, teljesen különböző, de egymással mégis összefüggő részből áll. Az első rész az oral history formáját követő beszélgetések alapján mutatja be a 85 éves tudós életútját. A *Beszélgetések Harcsa Istvánnal* címet viselő rész önéletrajz, elindulás a paraszti szegénységből, a szarvasi gimnáziumon keresztül a budapesti egyetemre. Megismerhetjük a nagy fordulatokat Gaszó Ferenc életében, az 1956-os forradalomban való érintettségét, politikai részvételét.

Gaszó Ferenc évtizedek óta aktív résztvevője a hazai szociológia-tudomány megteremtésének és művelésének. Az első rész nemcsak interjú, hanem beszélgetés is Gaszó Ferencsel, az életútját részletesen ismerő és felelevenítő Harcsa Istvánnal. Az interjúban elmondott önéletrajz és pályakép fordulatokban gazdag életutat mutat be. A földnélküli kubikus családból, Békés megyéből indul az életút a „fényes szellők” nemzedékének tagjaként. Pataki Ferenc a NÉKOSZ, Tánczos Gábor a Petőfi Kör titkára a legjobb barátai.

Gaszó Ferenc az Eötvös Lóránd Tudományegyetem történelem szakát elvégezve aspiráns lett, 1957. március 7-én letartóztatták. Fegyveres akciókban nem vett részt, mégis internálták. Aspiráns ösztöndíját megszüntették, vizsgáit törölték. Tánczos Gábort életfogytiglanra ítélték, majd amnesztiával szabadult, Pataki Ferencet „hátrébb tolták” a pedagógia tudományába.

Gaszó kutatói szellemi tevékenységétől való megfosztása sokáig tartott és csak 1961-ben kapott lehetőséget arra, hogy a Csepel Vas- és Fémművek dolgozók általános iskolájában történelem tanárként taníthasson.

Az 1963-ban meghirdetett amnesztiának köszönhetően került be a Fővárosi Pedagógiai Szemináriumba, mint szakfelügyelő. Itt került be egy szociológiai szemlélettel megáldott szakmai körbe, ahol Ferge Zsuzsával, Pataki Ferencsel,

Várhegyi Györggyel és a börtönből nemrég szabadult Tánczos Gáborral dolgoztak együtt. Ennek a csoportmunkának az eredménye lett a szociológiai szemléletmód elsajátítása és alkalmazása, mintegy egymást tanítva és egymástól tanulva az egyetemokről, az Akadémiából száműzött és burzsoá tudománynak tekintett és betiltott szociológiai gondolkodást.

A Fővárosi, majd az Országos Pedagógiai Intézet megfelelő keretet adott a szociológiai „önképzőkör” megteremtéséhez és egyfajta „politikai szélárnyékban” dolgozott együtt Pataki Ferenc, Kulcsár Kálmán, Andorka Rudolf, Cseh-Szombathy László, Várhegyi György, Lőrincz László, Sánta Pál, Ferge Zsuzsa. Ebben a műhelyben született meg Gaszó Ferenc első nagyobb munkája, a *Diákéletmód Budapesten*, amelyre Nívó-díjat kapott. A Diákéletmód Budapesten egyértelműen empirikus kutatásokra épülő közös munka volt, amely a Gondolat Kiadónál jelent meg.

Gaszó Ferenc majdnem tagja lett az 1971-ben megalakult, Huszár Tibor által vezetett Szociológia Tanszék oktatói garnitúrájának, de budapesti Pártbizottság ítélete – egy, a *Valóság* c. folyóiratban megjelent cikke miatt – megakadályozta, hogy a szociológus képzés egyetemi oktatója lehessen. Később mégis az lett, de a Közgazdaságtudományi Egyetemen, ahol mindezidáig dolgozik a szociológia tanszék keretében.

Az 1960-as években kezd újraéledni a hazai szociológia, de igazán a 70-es, 80-as években bontakozik ki. Ebben az évtizedben alakulnak meg a szociológia intézményes és túrt műhelyei: a Huszár Tibor vezette szociológia tanszék és szociológus képzés (amelyben 1971–74 között magam is szociológus diplomát szereztem).

A szociológia intézményesülésének további fontos bázisai ekkor: az MTA Szociológiai Kutató Intézete, a *Szociológia* c. folyóirat, a szociológus képzés az ELTÉ-n és a Közgázon, és a Társadalomtudományi Intézet.

Gaszó Ferenc nemcsak a sodrásában volt a szociológia tudományának, hanem kiemelkedő szerepet játszott a szociológia tudományának megteremtésében is.

Gaszó Ferenc azonban nemcsak kiváló kutatója a szociológiának, hanem iskolateremtő egyéniség is.

1 Elhangzott 2017. november 24-én a Budapesti Corvinus Egyetemen tartott könyvbemutatón. *Gaszó Ferenc: Pályakép a szociológia sodrásában. Belvedere Meridionale, Szeged, 2017. Ára: 3950Ft*

A Társadalomtudományi Intézetben az Ifjúságkutató Munkacsoportban együtt dolgozott két tucat fiatal kutatóval, akiknek nevét és az Ifjúságkutatáshoz kapcsolódó műveit a könyv 69-70. oldalán olvashatjuk. A „Gazsó Körben” dolgozó, szakmát tanuló és kiforrott kutatóvá válók névsora rendkívül impozáns: Laki László, Kéri László, Gyulavári Ágnes, Stumpf István, Szabó Andrea, Szabó Ildikó, Boros László, Csatári Ildikó, Fazekas József, Pethő Róbert és még jó néhányan.

Az életút-interjúban Harcsa István felvezeti és rákérdez Gazsó Ferenc közéleti szerepvállalására is, hiszen a közoktatásért felelős miniszterhelyettes volt Pozsgay Imre felkérésére, majd még két további miniszterrel dolgozott együtt. De, ami a legfontosabb, sikerült teljesíteni vállalatát: egy új közoktatási törvény kidolgozását és elfogadtatását. Ezt követően visszatér az ifjúságkutatáshoz, a társadalmi folyamatok vizsgálatához a magyar ifjúság körében, a rendszerváltozás generációs fogadtatásához és a fiatalok helyzetének alakulásához az újkapitalizmusban.

A rendszerváltoztatás után szociológusi munkásságának fő témakörei: az elitváltás Magyarországon, a rendszerváltozás generációs fogadtatása, a „pusztító privatizáció” és annak romboló hatása a 90-es évek után.

Harcsa István érdekes felvetésével, nevezetesen, hogy a társadalomtudósok nagy része „bevonult” a politikába, nagyrészt egyetért Gazsó Ferenc, de hozzát teszi, hogy „be is vonult, meg ki is vonult” az értelmiség a politikából. A hatalomba vonult értelmiségi – Gazsó Ferenc szerint – elveszti az értelmiség legfontosabb funkcióját és szerepét: a kritikai kutató, a tényeket feltáró és következtetéseket levonó szerepét.

Gazsó Ferenc elfogadja, hogy ki- és át- lehet vonulni az értelmiségi szerepből a politikába, de hosszú tudósi és közéleti tapasztalatai alapján hozzát teszi: „Ilyenre lehet vállalkozni, de hogy olyan szerencséje legyen az embernek, hogy ebből lesz is valami, az ritka, mint a fehér holló”.

Gazsó Ferenc szakmai munkássága példátlanul gazdag és hosszú. Az 1949–50-ben kiátkozott és eltörölt magyar szociológia tudományának egyik legjelentősebb alakja, a szociológusi szemléletmód, a tényeket és összefüggéseket szigorú módszertani következetességgel vizsgáló empirikus szociológusi gondolkodás egyik legkövetkezetesebb tudós alakja, aki a társadalmi tényeket és folyamatokat vizsgálva jut el meggyőző általános következtetésekhöz. Kíméletlen őszinteséggel vonja le kutatásai végkövetkeztetéseit. Iskolateremtő tudós, közéleti kurázsival

rendelkező ember. Fiatal szociológusok generációjának nevelője. Én is sokat tanultam tőle.

Tudományos munkájának eredményeit jól rendszerezett és kiváló válogatásban követhetjük végig a könyv második részében, amely három nagy témakörből áll. Az első részben, amelynek címe *Az oktatásszociológia*, a társadalmi mobilitás és az iskola, az egyenlőtlen esélyek és az iskola, a hatalom és az iskola, az oktatás és a politika, a társadalmi átalakulás és az oktatási rendszer című témákat öleli fel.

A válogatás második nagy témaköre az *Ifjúsági tematika*, amelynek főbb írásai: a társadalmi folyamatok a magyar ifjúság körében, a nemzedéki orientáció, a rendszerváltozás generációs fogadtatása és a fiatalok az újkapitalizmusban.

A megjelent írásokból készült harmadik válogatás a politikai tagozódásról szól, benne: az elitváltás Magyarországon, a kormányzás instabil társadalmi környezetben, a volt egyszer egy állampárt, a társadalmi szerkezetváltás trendjei és a társadalmi zárványokról szóló társadalomkép, amelynél szerzőtárs Laki László és Pitti Zoltán.

A könyv záró része Harcsa István szerkesztői megfontolásait tartalmazza. Ennek a résznek a magyarázatát az adja, hogy Harcsa István évtizedek óta együtt dolgozott és dolgozik Gazsó Ferencel, közvetlen munkakapcsolatban volt az iskolaszociológiai kutatások és a társadalmi mobilitás vizsgálata során.

Megfontolásra érdemes tanulságokat és következtetéseket von le Gazsó Ferencel végzett közös munkájuk alapján. A szerkesztői megfontolások a kötetet gazdagító gondolatokat, elemzéseket tartalmaznak.

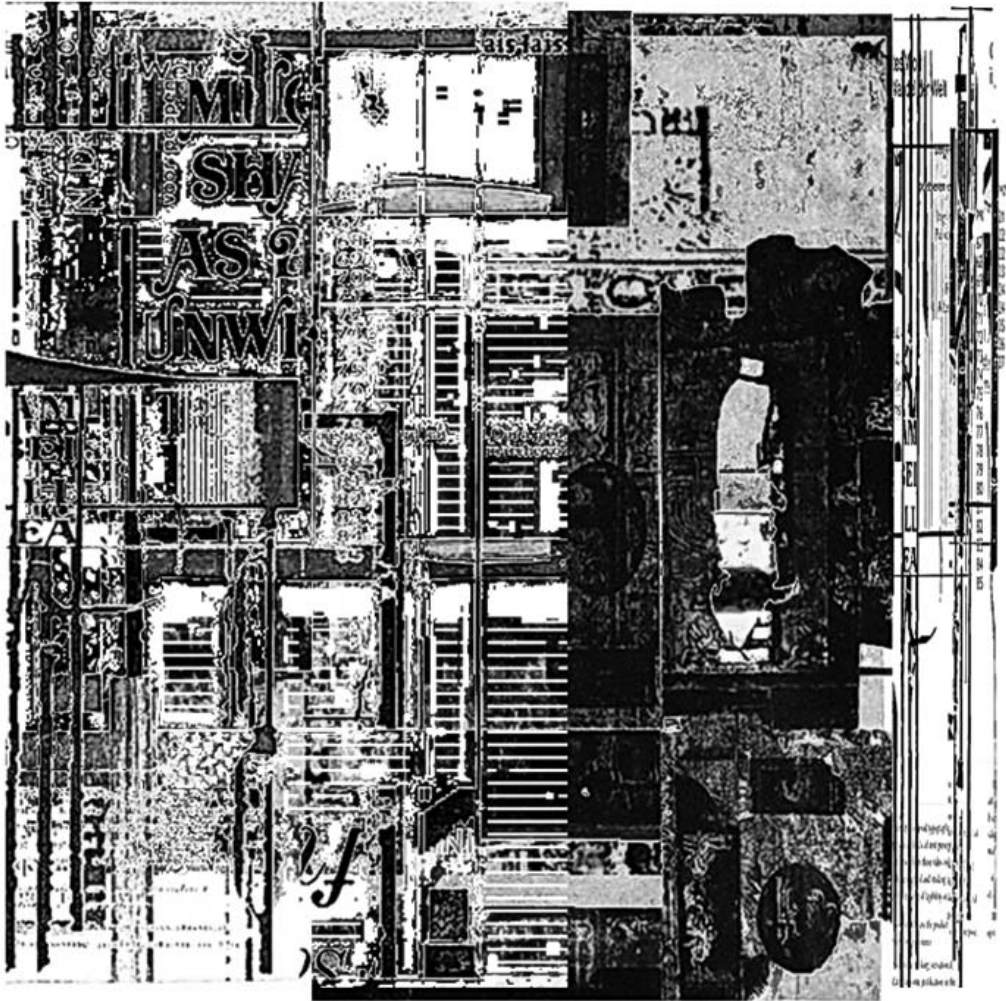
Kiváló könyvet ajánlok szíves figyelmükbe, amely szép külsővel, gazdag tartalommal és nagy-szerű szerkesztői munkával jelent meg a szegedi Belvedere Meridionale Kiadó gondozásában.

Gazsó Ferenc: Pályakép a szociológia sodrásában. Szerkesztette: Harcsa István. Szeged, Belvedere Meridionale Kiadó, 2017, 487.p.

GAZSÓ FERENC

PÁLYAKÉP
A SZOCIOLÓGIA
SODRÁSÁBAN

www.belvedere.hu
BELYEDERE



SZERZŐINK

A.Gergely András (1952, Budapest) társadalomkutató, az ELTE TáTK, a PTE és az SZTE oktatója, lapunk főszerkesztő-helyettese.

Babits Antal (1954, Budapest) Dr., PhD, Scheiber-díjas vallásbölcsele, kultúratörténész. Tanulmányok: Pázmány Péter Hittudományi Akadémia, Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem, Selye University. A Logos kiadó lektora és szerkesztője. Tagság: OR-ZSE Kaufmann Dávid Kutatócsoport, Magyar Hebraisztikai Társaság.

Bihari Mihály (1943, Budapest) jogász, politológus, egyetemi tanár, a politikatudományok akadémiai doktora. A magyar politológia-oktatás egyik megszervezője, a politikai rendszerek neves kutatója. 1999 és 2008, valamint 2010 és 2013 között az Alkotmánybíróság tagja, 2005–2008-ban elnöke. 1994 és 1998 között országgyűlési képviselő.

Csernus Fanni (1991, Budapest) az ELTE Társadalomtudományi Karán társadalmi tanulmányok szakon 2014-ben szerzett B.A. diplomát. Tanulmányait az ELTE-n folytatta, ahol 2016-ban fejezte be kulturális antropológia M.A. képzését. Alapszakos szakdolgozatát a családon belüli erőszak magyarországi helyzetének rövid áttekintéséből írta, majd mesterszakos munkáját a hazai feminista identitás és önreprezentáció kérdéseire építette. Jelenleg a Pécsi Tudományegyetem Pszichológia Doktori Iskoláján, Szociálpszichológia Doktori Program keretein belül Ph.D. tanulmányokat folytat. Kutatási témájának homlokterében a közjó, közhaszon, a társadalmi felelősségvállalás és a civil szervezetek szociális reprezentációja, illetve a kollektív cselekvés és a civil szektor működési mechanizmusainak feltárása áll.

Drubina Kamilla (1991, Szeged) kisebbségpolitikus, adományszervező. Szakterülete a kirekesztett társadalmi csoportok érdekvédelme, valamint reprezentációjuk a médiában. Jelenleg Belgiumban él, egy értelmi fogyatékossgal élő embereket támogató nemzetközi szervezetnél dolgozik.

Horváth Júlia Borbála (1967, Budapest) kulturális antropológus, író, zenész, a BCE doktorandája. 2001 óta foglalkozik nőtörténeti kutatással. Szakterülete a XXI. századi nőtípus – az életmód- és mentalitásváltozás, az intermentalitás fogalomrendszerének körülírása interdiszciplináris megközelítéssel (kulturális antropológia, filozófia, társadalmi kommunikáció terén). E témakörben megjelent kötetei: *Újnőkorszak* (2008); *Lánylegény* (2015), ill. egy dokumentumfilm-sorozat a női és férfi társadalmi nemi szerepek felcserélődéséről.

Papp Richárd (1973, Budapest) kulturális antropológus, az ELTE Társadalomtudományi Kar Kulturális Antropológia Tanszék habilitált egyetemi docense. Kutatási területei a vallás, etnicitás, kisebbségi identitás, kultúra és humor összefüggései, a judaizmus antropológiája és a modern mítoszok. Legutóbb megjelent könyve: *Bezzeg a mi rabbink – Így nevet egy pesti zsinagóga* (2015, Libri Kiadó).

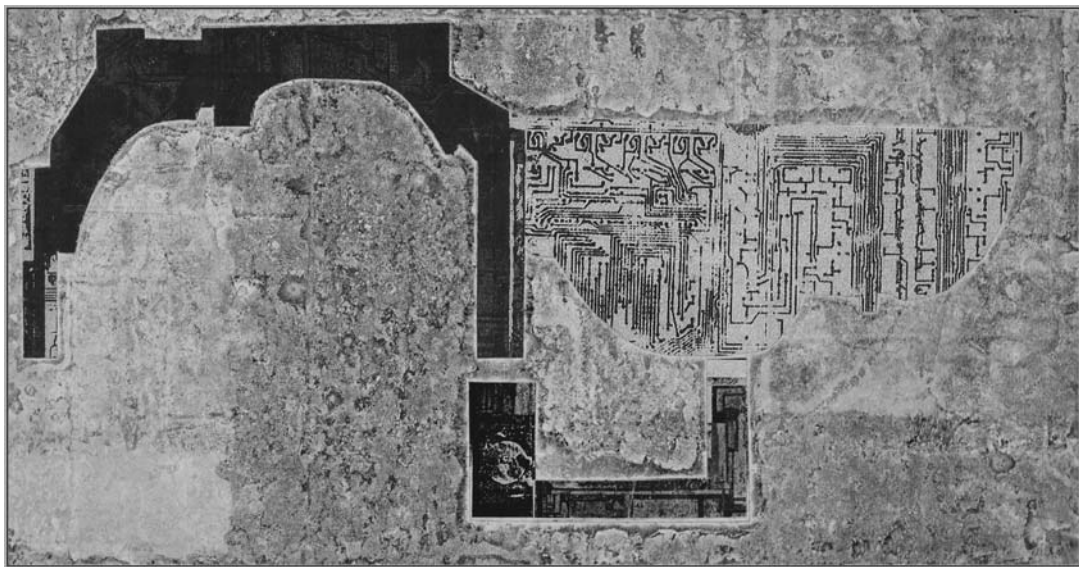
Dr. Povedák István (1976, Tatabánya) az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport tudományos munkatársa. 2009-ben szerzett doktori végzettséget a kortárs hős és sztárkultusz elemzéséről szóló dolgozatával. Kutatási témái emellett a kortárs megélt vallásosság, a kortárs pogányság, az újnacionalizmus populáris kultúrája, valamint az újmitológiák elemzése. Jelentősebb kötetei: *Álhősök, hamis istenek? A kortárs hős- és sztárkultusz* (2011), *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe* (2014), *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata* (2014), *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* (2015), valamint *Tapasztalatból hallottam. Az összeesküvés elméletek, alternatív világképek a társadalomtudományok szemszögéből* (2017, in print). Több külföldi egyetem vendégkutatója volt. Többek között tanított az Ohio State University-n (Columbus, USA), a University of Oregon-on (Eugene, USA), a Cabrini University-n (Radnor, USA) és a University of Freiburg-on. A SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) Ethnology of Religion Working Group vezetője, a Modern Mitológiakutató Műhely (MoMiMű) alapítója, valamint a MAKAT alelnöke.

Szabó Miklós (1982, Budapest) kulturális antropológus, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék tanársegéde. Az ELTE Szociológia Doktori Iskola Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program doktorjelöltje. Kutatási területe a politikai antropológia, az erőszakos bűncselekmények, népiértások és csoportközi konfliktusok.

Tóth Ágnes (1989, Budapest) 2011-ben szerzett politológia B.A. diplomát a Zsigmond Király Főiskolán, majd 2014-ben elvégezte az Eötvös Loránd Tudomány Egyetem politológia M.A.-t. 2017-ben az ELTE-n kapta meg mester-diplomáját kulturális antropológiából. Kutatási területei: társadalmi nem, identitás és szexualitás.

Turóczy Ildikó (1960, Kézdivásárhely) házi-orvosként dolgozik 2012-ig, utána Kamerunban önkéntes orvos, az Orvosok Határ Nélkül segélyszervezet tagja, kutató, író, publikáló. Kutatási és érdeklődési területe: orvosi antropológia /natív és holisztikus szemléletű gyógyítás, betegségekhez kapcsolódó hiedelmek, szokások, rítusok, szimbólumok, a transzcendens szerepe a natív gyógyításban/. Megjelent kötetei: *Változó idők Kamerunban (Fehér gyógyítóként a hegyi királyságban)*, Publikon Kiadó, Pécs (2012); *Boszorkányok, sámánok, varázslók (Esuföld, Kamerun)*, Publikon Kiadó, Pécs, 2015; *Álomcsapda*, T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy (2010); *Buen Camino! Jó utat!* T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy (2009), új kiadás: Publikon Kiadó, Pécs (2013); *Eszter*, Syllabux Kiadó, Budapest (2016). További munkáiból itt: <http://turoczy.eu/>

Zörgő Szilvia (1982, Budapest) kulturális antropológus; doktorandusz a Semmelweis Egyetem Mentális Egészségtudományok Doktori Iskolájában.





„Harmonizációs programok”

Helyszín: TIT Stúdió Egyesület Székháza,
1113 Budapest, Zsombolyai u. 6.
E-mail: info@tit.hu; Tel.: 344-5000; Honlap: www.tit.hu

A TIT Stúdió Egyesület (TIT SE) tisztelettel ajánlja honlapját és helyszínét: **jöjjön el programjainkra, hívja érdeklődő ismerőseit!**

Ismerje meg és ajánlja:
Gombász Szakkör, Ásványbarát Szakcsoport, Csapody Vera Növénybarát Kör....
Rátkai Márton Klub, Dunatáj Mozi....
Fedezze fel a világot!, Aranykor Jóga.....

Csatlakozzon a kiemelt évfordulók megünnepléséhez: „Reformáció 500...”, „Tompa Mihály 200.”....

Az előadók, közreműködők ingyenesen válogathatnak a *Kultúra és Közösség* folyóirat régebbi számaiból... Könyvek böngészése...

Várjuk javaslatait!

Dr. Koncz Gábor igazgató

Az épület lehetőségeinek megtekintése, rendezvényi megállapodások: Bácsfai Linda rendezvényi menedzser.
E-mail: titstudio06@gmail.com

Állandó tárlatok:

„A legnagyobb boldogságom, ha másnak tudást és örömet nyújthatok...”
Öveges József (1895-1979) emlékkiállítás

„Ásványok és ősmaradványok...”
A TIT SE Ásványbarát Szakcsoportjának kiállítása

